Combattre le capitalisme totalitaire.

Le fétichisme marchand, la réification, le spectacle : lorsque l'abstraction devient destruction.

Développer une critique radicale de la valeur, de la marchandise, du travail, de l'argent et de l'Etat, dans les luttes actuelles contre l'exploitation économique, la misère, le patriarcat, le racisme, le colonialisme, et la destruction organisée du vivant.

Benoît Bohy-Bunel

Sommaire

Préface

Introduction

I La critique marxienne de la valeur, et ses enjeux actuels

1) **Les déterminations fondamentales de la marchandise et du travail « contenu » en elle**

a) La marchandise : valeur d'usage et valeur
b) La double nature de la marchandise : une question théorique aux conséquences pratiques certaines
c) La double nature du travail producteur de marchandises
d) La question du travail abstrait : un enjeu critique qui pourrait déterminer les luttes
e) La dualité de la marchandise et du travail : une expression du fétichisme marchand

2) **Le fétichisme de la marchandise**

a) La marchandise : simplicité apparente, complexité réelle
b) La marchandise : une « chose sensible suprasensible »
c) La critique du fétichisme marchand : une critique de la circulation
d) La marchandise comme fétiche : une illusion matériellement produite
e) Le sens de l'occultation fétichiste
f) L'argent, principe d'achèvement du fétichisme

3) **Dénaturaliser la valeur**

a) Les enjeux critiques de la dénaturalisation des catégories
b) La socialité des activités productives dans les sociétés précapitalistes n'est pas la socialité du travail dans les sociétés capitalistes
c) Tentative d'explication de notre tendance à naturaliser la structure marchande, et critique de cette tendance
d) Un autre argument décisif pour dénaturaliser les catégories capitalistes
e) Les enjeux pratiques de cette dénaturalisation des catégories pour la lutte anticapitaliste

4) **La richesse dans une société fétichiste**

a) Richesse matérielle et richesse abstraite

b) Des conséquences désastreuses très réelles liées à ce primat accordé à la richesse abstraite au sein du capitalisme : la valeur comme force impersonnelle hostile qui s'oppose au travailleur

c) Un autre aspect de l'abstraction capitaliste qui engendre des conséquences objectivement désastreuses : la contradiction entre une réalité finie et un procès économique d'accumulation qui se veut infini

d) Le mouvement de la richesse abstraite au sein du capitalisme : l'argent comme fin en soi tautologique et formelle

Transition : de Marx à Lukacs

II La critique de la réification, aujourd'hui

1) La réification chez Lukacs

a) Présentation du concept lukàcsien de réification

b) Réification objective et réification subjective

1) L' approfondissement lukacsien de la notion de travail abstrait, et ses avantages aujourd'hui du point de vue d'une critique radicale du capitalisme

a) Travail abstrait et division rationnelle du travail

b) Dimensions objectives et subjectives de la rationalité calculatrice induite par le travail abstrait

1° Dimensions objectives de cette rationalité calculatrice

2° Dimensions subjectives de cette rationalité calculatrice

c) Les enjeux et conséquences actuels de ce concept lukàcsien de travail abstrait

2) La dialectique lukacsienne entre valeur d'usage et valeur, et les puissances critiques que dévoile aujourd'hui la possibilité de son extension

a) La marchandise et la force de travail dédoublées en valeur et en valeur d'usage

b) Impuissances de la théorie moderne

1° Une théorie moderne purement formelle, incapable de saisir son contenu

2° L'échec programmé d'une pensée purement formelle qui se voudrait « complexe » ou

réellement totalisante.

3° Un autre complément décisif à Lukacs : la dimension totalitaire du capitalisme en tant qu'il est fondé sur une pure forme abstraite induisant une dissociation-valeur, et ses enjeux actuels.

4° Vacuité de la science économique moderne

5° Impuissance de la philosophie bourgeoise

3) **La conscience potentiellement transformatrice des individus objectivement soumis à la réification : la question des « sujets révolutionnaires », et sa complexification aujourd'hui**

a) La situation particulière du prolétariat dans la société capitaliste

b) La critique par Fischbach de la notion lukacsienne de réification, et ses limites

c) La conscience prolétaire est la connaissance de soi de la société marchande, qui est une société qui tend vers son auto-abolition

d) Une précision importante concernant l'abolition des catégories de l'économie capitaliste

4) **Pense avec et par-delà Lukacs : aujourd'hui**

Premier moment : théorie de la crise

Deuxième : le délire de l'idée d'une « économie réelle » à préserver

Troisième moment : moyens et finalités possibles de la lutte anticapitaliste révolutionnaire

Transition : de Lukacs à Debord

III La critique du spectacle, aujourd'hui

1) **Présentation des enjeux**

2) **La séparation achevée**

a) « Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation »

b) La lutte anticapitaliste dans le spectacle est-elle possible ?

c) « Les images qui se sont détachées de chaque aspect de la vie fusionnent dans un cours commun, où l'unité de cette vie ne peut plus être rétablie. »
d) Critique d'une critique spectaculaire du spectacle
e) Le spectacle est une vision du monde qui s'est objectivée
f) L'inversion spectaculaire

3) Debord, une analyse originale de la marchandise

a) Une reprise des analyses marxiennes
b) Critique de pseudo-critiques du spectacle
c) La dialectique entre quantité et qualité
d) La notion de « survie augmentée »
e) Valeur d'usage et valeur d'échange
f) Critique d'une critique idéaliste de l'ironie spectaculaire
g) Valeur d'usage et valeur du point de vue du travail

a) **Debord, une réflexion sur le temps**
b) La société statique face au temps historique
c) La temporalité des sociétés bourgeoises et son dépassement
d) Penser l'entrée des individus dans l'histoire humaine au sens strict

La critique de la valeur chez Marx, Lukacs et Debord, aujourd'hui : une conclusion

Annexes : Dépasser la valeur

Introduction

Les contradictions inconscientes du capitalisme. Une psychanalyse du système.

Dépasser les catégories de la destruction

Dépasser une certaine « morale » spectaculaire

Le système des normes

Le matérialisme historique

Conclusion

Bibliographie

Bibliographie

Préface

Ce qui suit est une critique radicale du capitalisme. C'est-à-dire une critique radicale des catégories matériellement agissantes propres au capitalisme que sont la valeur, la marchandise, le travail, l'argent en tant qu'argent, et l'Etat gérant l'automouvement apparent de ces catégories. C'est-à-dire une critique radicale du fétichisme marchand, de la réification des sujets sensibles et vivants, et finalement aussi, du spectacle lamentable de ces images promotionnelles répugnantes qui pourrissent les murs des villes et campagnes, et nous envahissent sur des écrans ou des « pages », ou par le biais de « boîtes » automatiques, dans des secteurs de la vie isolée, images qui « représentent » et *défendent*, *protègent*, ce qui entretient une misère globale que plus personne n'ignore, une aliénation souffrante et générale, objective et subjective, de façon « fun », « humoristique », « culturelle », « intellectuelle », ou « politique ». Elle propose donc, cette critique, puisqu'elle tend à devenir *praxis* révolutionnaire, l'abolition pure et simple de ces catégories, de ce fétichisme, de cette réification, de ce spectacle, de cette mystification matériellement et massivement produite, dont le développement dans notre modernité désastreuse et désertique, n'est rien d'autre que le développement du totalitarisme en tant que tel, toujours plus barbare et toujours plus abject, jusque dans sa rationalité, jusque dans sa « fonctionnalité » « neutre » et calculante mêmes, jusque dans sa justification « cool », « spirituelle », « artistique », ou « sympa », et d'ailleurs d'autant plus abject en tant qu'il induit de telles déterminations amorales, froides, indifférentes, ou trivialement délurées, de façon inconséquente, irresponsable et dissociée.

1) Critiquer le capitalisme aujourd'hui : une attitude « banale » ?

Certes, « critiquer » le capitalisme aujourd'hui n'est, apparemment, pas une chose originale. La « sauvagerie » du capitalisme est un sujet qui fait couler beaucoup d'encre, et qui permettra à certains *experts*, ou *expertes*, ou spécialistes du pouvoir séparé de la pensée et de la pensée séparée du pouvoir, d'obtenir la « reconnaissance » du « public » à peu de frais, dans la mesure où leur « humanisme » exhibé et leur « indignation » d'individus « révoltés » suscitera une sympathie certaine. Mais les « anticapitalistes » aujourd'hui qui auront pignon sur rue sont malheureusement, le plus souvent, des moutons que l'on prend pour des loups, et qui, en critiquant certains aspects isolés du capitalisme (la finance, l'inégale distribution des richesses à rendre « moins inégale » formellement, certaines législations « inappropriées »), sans jamais remettre en cause les fondements mêmes du système (l'exploitation, la propriété privée des moyens de production, la quantification, l'abstraction, le travail, la marchandise, l'argent, la valeur, l'Etat), seront davantage des « altercapitalistes » qui ne s'assument pas, prônant, souvent contre leur gré, quelque « capitalisme à visage humain » (contradiction dans les termes). Ces intellectuel-le-s brillant-e-s, virtuoses du bavardage et de l'enfumage, préféreront d'ailleurs critiquer « radicalement » ce qu'ils ou elles appellent le « néolibéralisme », osant avec fougue et courage le comparer parfois au fascisme lui-même, à la destruction en soi, et n'évoqueront le système matériel qu'est le capitalisme que plus discrètement, comme s'il n'y avait là qu'une question subsidiaire. Cette discrétion à vrai dire n'est pas un hasard, car le projet socio-économique et politique prôné ici est précis : nous ne parlons ici au fond que de vulgaires néo-keynésien-ne-s, qui souhaitent simplement, *via* quelque interventionnisme étatique « approprié », que l'économie capitaliste soit davantage régulée (en particulier la sphère de la finance), et que les richesses soient plus « égalitairement » (ou de façon « moins inégalitaire ») redistribuées, sans que soient remises en cause fondamentalement les logiques d'accumulation,

de marchandisation, et de valorisation abstraite des biens. Autrement dit, nous parlons ici d'individus qui feront passer leur désir de « purifier » la logique capitaliste (la logique du travail, de la marchandise, de la valeur, de l'argent, de l'Etat), sans pour autant abolir réellement cette logique, pour quelque « anticapitalisme » en soi (absurdité contradictoire). A dire vrai, loin d'être authentiquement « anticapitalistes », ces individus sont peut-être ceux ou celles qui défendent le plus le capitalisme, ceux ou celles qui souhaitent que le capitalisme, en tant que système fondé sur une définition abstraite de la richesse qui s'accumule ou se conserve, perdure le plus longtemps possible. Car Keynes, leur maître incontesté, avec sa prescription d'une régulation plus stricte ou d'une redistribution dite plus « juste » (ou moins « injuste », plutôt) de la valeur au sein du capitalisme, qui permettait aussi et avant tout aux patrons de faire des profits « réels » à plus long terme, désirait donc avant tout éviter à ce système une crise interne qui le menaçait constamment : la crise des débouchés (on parlera de *circulationnisme* superficiel). Voici donc que nos vedettes de l'« anticapitalisme » aujourd'hui proposent insidieusement un modèle de société qui est le contraire de l'abolition de ce système : elles déplorent le capitalisme « sauvage » (néolibéralisme), mais c'est pour mieux préparer le terrain pour un capitalisme plus « humain », plus « viable », plus « durable », chose qui n'est envisageable ni globalement, ni sur le long terme, ni dans l'absolu de ce fait, comme il va de soi. En France, de telles personnifications de l'imposture écriront volontiers dans le *Monde diplomatique*, ou viendront parfois grossir les rangs d'Attac, ou du Front de gauche. Certaines, celle qu'on nomme Lordon, par exemple, dans un souci stratégique d'enfumage conséquent, pourront s'accoler au nom de Marx (*Capitalisme, désir et servitude*), pour mieux dissimuler un néo-keynésianisme, ou régulationnisme dérisoire (« Manifeste des économistes atterrés[1] »).

[1] Manifeste créé par un groupe d'économistes composé de Frédéric Lordon, donc, de Philippe Askenazy du CNRS ; Thomas Coutrot du conseil scientifique d'Attac ; André Orléan du CNRS et de l'EHESS, président de l'Association Française d'Économie Politique ; Henri Sterdyniak de l'OFCE ; qui, après la crise dite des subprimes, sont « atterrés » de voir que rien n'a changé dans les discours soutenant le libéralisme économique, ni dans les politiques économiques qui ont conduit à cette catastrophe**, *mais qui sont atterrants également* :**

1. puisqu'ils sont dénués de sens historique en prônant un « retour » implicite au keynésianisme – parfois certes renommé superficiellement (et ce malgré l'échec du keynésianisme très visible dans les années 1970, et qui indique que tout keynésianisme est une impasse, dans le cadre d'un capitalisme inversé émergeant dès le système fordiste-keynésien, soit dans le cadre d'une dévalorisation asymptotique de la valeur « réelle » au sein du capitalisme industriel et productiviste) ;
2. puisqu'ils ne voient pas non plus que ladite économie « réelle » qu'ils voudraient « relancer » (croissance, emploi, etc.), est en soi *le problème de fond*, de par ses contradictions internes, et que c'est elle le point critique, et non la finance, qui n'est qu'un effet qui devient cause de façon seulement médiate (l'économie dite « réelle » est une crise constante : surdéveloppement du travail mort, du capital fixe, baisse tendancielle de la part de mobilisation de la force de travail « créant » de la valeur « réelle » par son exploitation, au niveau global, et injection compensatoire globale de capital financier, public ou privé, toujours plus destructrice du point de vue de l'emploi et des profits « réels », mais surtout du point de vue des conditions de vie subjectives et objectives de tous les individus prolétarisés, pendant et après les

C'est ainsi que Marx devient la caution « radicale » pour des néo-keynésiens, ou « régulationnistes », qui souhaiteraient faire passer leur petit message social-démocrate ou citoyenniste face à des franges plus « rouges », plus « noires » ou plus sceptiques. Ce genre de confusionnisme est plus qu'à déplorer aujourd'hui, dans la mesure où ce type d'individus « critiques », en se faisant passer pour le *summum* de la radicalité, et en monopolisant la visibilité, masquent la radicalité conséquente, dont la légitimité est pourtant certaine, dans un monde où la désolation est permanente.

Pour nous, le capitalisme aménagé de façon « néolibérale » ou de façon « keynésienne » (il ne s'agit de toute façon ici que d'idéologies régulatrices et impensées, gestionnaires du désastre, qui ne cibleront jamais la racine du problème posé par la matérialité capitaliste), le capitalisme donc, qu'il soit dit « sauvage », « durable », « équitable », « vert », « soutenable », « démocratique », demeure un projet d'exploitation et de valorisation abstraite en soi délirant et destructeur, en lequel l'argent devient une fin en soi, en lequel les produits de l'activité humaine ne valent qu'en tant qu'ils sont rendus abstraits, non-spécifiques, indifférenciés, en

---

crises qu'elle suscite, c'est-à-dire presque tout le temps dans le capitalisme moderne) ;

3. puisqu'ils ne voient donc pas que la « folie » de la finance n'est qu'un effet de cette aberration en soi de ladite économie « réelle », rétroagissant certes sur elle, mais non pas de façon « intentionnelle » ou « irresponsable », plutôt de façon mécanique et aveugle ;
4. puisqu'ils ne voient pas non plus finalement que l'interventionnisme étatique qu'ils revendiquent, ce fameux : « plus d'Etat dans l'économie », est une demande assez risible, et indique qu'ils ont peut-être été mystifiés malgré eux par les textes hallucinatoires d'un Hayek, qu'ils sont censés « combattre »… De fait, l'Etat reste toujours autant présent dans la régulation de l'économie, mais sur d'autres secteurs plus concentrés ou stratégiques (cf. keynésianisme militaro-industriel du reaganisme), si bien que « l'esprit » du keynésianisme qu'ils « défendent » comme étatisation de l'économie n'est en rien subverti par les dits « néolibéraux », mais au contraire appliqué ailleurs (protectionnisme américain, investissements militaires dans des guerres stratégiques pour maintenir des « immigrants » potentiels hors des centres impérialistes dont le marché intérieur doit rester « préservé », etc.) ;
5. puisqu'au fond ils prônent un « capitalisme à visage à humain », ce qui est une contradiction en soi, comme nous le verrons.

L'obsession sur la question de la finance et la focalisation sur ce secteur restreint est assez vaine, parce que c'est un thème qui permettra de personnifier presque moralement une domination impersonnelle, dès lors très peu conséquent, mais aussi de ce fait qui devient facilement récupérable par les antisémites conspirationnistes qui croiront identifier derrière cette « logique » quelque « judéité » fantasmée, mais aussi enfin parce que nous avons affaire là à des boucles cybernétiques de rétroaction où tous les principes régulateurs sont interconnectés, si bien que sectoriser un type de « keynésianisme » « humaniste », populiste (la finance contre « le peuple »), sera ainsi, même sur un plan épistémologique strict et rigoureux, non valide. Par conséquence, s'ils voulaient régler en profondeur les « problèmes » qu'ils ciblent superficiellement, ces « scientifiques » devraient revendiquer l'abolition de la marchandise, du travail abstrait, de l'argent en tant qu'argent, et de la valeur économique, puisque ce sont bien ces logiques destructrices qui les rendent si « atterrés » ou si « chagrinés », quoi qu'ils ne le sachent pas eux-mêmes, devenant dès lors atterrants ou affligeants. Mais on n'en demandera pas trop à ces experts clivés et clivants, qui pensent que la misère, l'exploitation, érigées en « valeur », soit l'idée d'économie « réelle », seraient une chose à protéger, et on évitera soigneusement de côtoyer des « humanistes » aussi effrayants. Leur auto-réification est trop criante, et certainement irréversible. Nous verrons tout cela beaucoup plus en détail plus tard, en analysant les moments-clefs de l'ouvrage de Trenkle et Lohoff : *La grande dévalorisation,* dans la deuxième partie de cette recherche.

lequel donc nulle conscience et nulle création humaines ou vivantes ne peuvent s'affirmer. Il ne s'agit donc pas de « purifier » les catégories du capitalisme, de les « redistribuer » de façon formellement « moins inégalitaire », très temporairement et très localement, mais bien de les abolir en tant que telles. L'argent comme fin en soi, la valeur comme quantification, le travail comme abstraction, la marchandise comme vectrice de cette abstraction, n'ont pas à être débarrassés de quelques « scories » « pernicieuses » superficielles, mais il s'agit bien de revendiquer leur abolition, si du moins nous souhaitons que tous les désastres que nous déplorons (« écologiques », « diplomatiques », « géopolitiques », « politiques », « sociaux », etc., diront les « expert-e-s », pour parcelliser les dites « problématiques ») ne dégénèrent pas en pure et simple destruction asymptotique, continuellement aggravée, dont le niveau est continuellement rehaussé.

Dans cette mesure, écrire « contre » le capitalisme au sens strict, aujourd'hui, n'est plus si courant, et c'est pourquoi cette tentative de théorie critique est proposée, tentative qui, si elle s'inscrit dans la mouvance d'un collectif critique marxien déjà existant, quoique minoritaire (la critique de la valeur, ou *Wertkritik*), tente aussi d'élargir parfois la perspective, en évoquant certains textes de la « tradition » philosophique occidentale, souvent pour cibler leurs inconséquences, d'ailleurs.

2) La situation de la théorie critique dans les luttes anticapitalistes

Mais passons à un point plus décisif, quoique dans la continuité de ce qui vient d'être dit. Un pur « théoricien » n'est, *a priori*, pas en lui-même un « sujet révolutionnaire » de premier ordre. En tant qu'il est issu d'une catégorie sociale privilégiée (les « intellectuels »), et qu'il s'insère souvent dans une « classe » intermédiaire, s'il enseigne ou fait de la « recherche » par exemple, c'est-à-dire dans la « classe » « d'encadrement » du capitalisme (Cf. Alain Bihr[2]), laquelle « bénéficie » assez explicitement de l'exploitation capitaliste et de la domination des individus les plus prolétarisés ou précarisés au sein de la division sociale du travail, nationale ou internationale, voire « gère » même, peut-être parfois malgré elle mais certainement, les instruments de cette exploitation, il paraît d'abord irréaliste d'attendre de lui une forme de solidarité *immédiate* avec les individus subissant le plus la prolétarisation de leur vie et de leurs

[2]Cf. Bihr, Alain, *Entre bourgeoisie et prolétariat : l'encadrement capitaliste.*

activités (et ce même, hélas, si ses discours voudraient affirmer le contraire). Indépendamment de cela, selon un strict matérialisme historique, le théorique reflète *a priori* simplement la vie active et subjective humaine, en tant qu'effet, mais il ne saurait la modifier structurellement, directement, comme cause agissant sans médiation. De fait, il semble bien que le travailleur ou la travailleuse intellectuelle spécialisée se meut dans une sphère plus superficielle, et moins effective, que celle du travailleur ou de la travailleuse insérée dans des secteurs directement productifs, qui transforme concrètement l'environnement humain et qui détient les instruments concrets de la révolution sociale (grèves, blocages, sabotages, au niveau de secteurs productifs stratégiques, car extorquant de la plus-value). Ces deux simples faits, qui n'en sont fondamentalement qu'un seul, nous enjoignent certainement à rester méfiants à l'égard de toute pure « théorisation » de l'anticapitalisme (et donc à l'égard de nous-mêmes, en l'occurrence). Sur un plan beaucoup plus basique, le langage qui sera utilisé par le théoricien ou la théoricienne spécialisée dans la « critique », est un langage qui inclut un jargon technique, des références livresques, qui imposent immédiatement une violence symbolique aux individus qui ne disposeraient pas des mêmes outils intellectuels (ce qui, au regard des principes égalitaires de l'anticapitalisme, n'est pas vraiment admissible). Néanmoins, il nous semble qu'il serait malvenu de sombrer pour autant dans un anti-intellectualisme primaire. Et qu'il faille donc légitimer la démarche de cet essai qui, comme tout essai « théorique » voulant critiquer radicalement le capitalisme, s'auto-contredit nécessairement quelque peu. Marx lui-même fut un théoricien anticapitaliste de premier ordre, et lui adresser les remarques que nous venons d'adresser à tout geste théorique « critique » serait partiellement juste (et cela se ferait d'ailleurs selon les principes qu'il a exposés lui-même), mais cela ne doit pas se faire sans nuance, car nous parlons là d'un phénomène non binaire, complexe et dialectique. Certes, dans la première partie de son *Idéologie allemande*, c'est le statut de théoricien-ne spécialisé-e que Marx sape d'emblée apparemment, et il paraît difficile de revaloriser ce statut sur les bases de ce qu'il énonce. Pour autant, Marx ne proposa pas une « philosophie » spéculative abstraite (semblable à celle des Jeunes-Hégéliens, par exemple, tels Feuerbach, Ruge, Strauss, Bauer, ou Stirner, qui croyaient pouvoir changer le monde en changeant simplement les consciences pures, sans modification des structures matérielles de la domination), mais bien, selon la formule de Michel Henry, une « philosophie de la réalité » (de la réalité subjective de la production, ou de la création matérielle de la vie). La formule même de « philosophie de la réalité » semble impliquer certes une contradiction, dans la mesure où la philosophie et la réalité pourraient être interprétées comme étant antithétiques. Néanmoins, c'est justement à travers cette tension que se manifestent le plus clairement les apports marxiens : une théorie qui reconnaît sa dépendance

à l'égard d'une praxis qui la conditionne sera celle d'un individu capable par ailleurs de s'engager pratiquement dans le déroulement des affaires humaines, de pluraliser son activité, et de nourrir sa pensée d'un rapport riche et actif au monde. Surtout, une théorie devenue réellement critique d'une réalité qu'elle refuse, aura compris que cette réalité est aussi imprégnée d'idéologies qui se sont matérialisées, qui pourrissent la vie concrète, et que donc la démystification, la dénaturalisation de ces théories non pas seulement reflétantes, mais aussi en retour agissantes, demeure un geste actif, concret, pratique, de même que la parole ou l'écriture sont des gestes du corps qui viennent combattre les gestes d'autres corps qui théorisent pour mieux soumettre les vies, à travers toutes leurs dimensions. C'est à un certain mode de vie que Marx nous invite, où l'effort théorique se joint à un enracinement dans le cours matériel des choses, l'un et l'autre devant se combiner nécessairement. Dire que Marx produit une « philosophie de la réalité », c'est déjà modifier la conception courante du terme de « philosophie » : celle-ci ne serait plus une contemplation pure et désintéressée, mais une implication concrète et dynamique dans la réalité où le corps et ses désirs profonds ne sont pas absents. De ce fait, Marx restera la référence centrale de ce projet, qui se situe donc dans la continuité d'une pratique de militant révolutionnaire susceptible de s'inscrire dans les luttes, et qui n'est donc certes pas suffisant en lui-même, mais qui à la fois n'opère pas une rupture qualitative, ontologique, à l'égard d'un tel militantisme agissant (puisque tout dualisme, tout clivage, toute discontinuité essentialisée n'est jamais qu'idéologique et acritique, la séparation temporaire du *krinein* de la critique bien comprise, visant une réintégration, une réappropriation, intensive et pleine, en laquelle le séparé est dissous dans la complétude continue et fluide d'une vie qualitativement éprouvée). Les limites d'un tel projet, liées à des formes de conceptualisations complexes, potentiellement excluantes, sont certaines, mais il s'est agi de les minimiser, en développant une certaine clarté du propos (effort peut-être insuffisant, néanmoins). Dans d'autres contextes, de transmission orale par exemple, de toute façon, ces idées peuvent être explicitées de façon plus simple et moins « technique », et il ne s'agit pas de fétichiser l'écrit, qui n'est qu'un mode de transmission parmi beaucoup d'autres, possédant de toute façon une dimension élitiste irréductible. Quant à l'idée qu'être un-e intellectuel-le, ayant ses intérêts d'intellectuel-le, implique une certaine difficulté à agir en solidarité avec les individus subissant l'exploitation concrète la plus dure, il ne faut bien sûr pas la passer sous silence. Mais on n'aura pas encore tout dit pour autant. Car cet intellectuel aura également pu subir la violence de cette société, sous d'autres formes, dans la mesure où son activité, devenue indirectement mais certainement, toujours plus soumise à un productivisme forcené et s'étendant toujours plus, le « prolétarise » également quelque peu (de façon certes beaucoup moins aliénante que ne peut le faire la prolétarisation de la plupart, mais

néanmoins réelle), dans la mesure où il aura pu lui-même se retrouver par exemple, antérieurement, dans des situations précaires relatives à des difficultés à s'intégrer dans un système du travail qui rejette toujours plus des formes de résistance critiques à ses normes (RSA, chômage, hôpital, etc.), et il aura pu subir aussi la violence symbolique de ce système, indissociable d'une violence physique massive et insupportable (en devenant fou lui-même, par exemple, étant totalement dissocié et violé par la violence symbolique et réelle extrême que son « désir théorique » perpétue malgré lui), ou encore considérer que sa simple position de « consommateur » dans une grande ville d'un centre impérialiste fait de lui, de façon insupportable, un individu « bénéficiant » directement des guerres et de l'exploitation massive, de la misère entretenue d'enfants, de femmes et d'hommes, dans les pays dits « en voie de développement » ou du « tiers-monde », guerres et misère « produites » en effet « au profit » de cette « consommation », de telle sorte qu'il pourra trouver, lui aussi, un « intérêt » propre dans le fait de dépasser le capitalisme, capitalisme en lequel, de toute façon, en dernière instance, tous les individus sans exception, à divers degrés de misères mais certainement, sont soumis à l'universelle domination impersonnelle impliquée par l'automouvement apparent des marchandises. Par ailleurs, le théorique, comme outil de compréhension et de combat, peut parfois, précisément par souci de conséquence et d'honnêteté, de vérité, de justice, intellectuelles et pratiques, se retourner contre lui-même, contre le « pouvoir » dont il est issu, et trahir sa vocation initiale (l'encadrement) pour promouvoir, dans les idées et dans les faits, des formes d'abolition des cadres autoritaires clivants (et tel est bien le but visé, à travers cet ouvrage).

Quoi qu'il en soit, le « théoricien » ou la « théoricienne » « spécialisée » dans la critique du capitalisme se doit d'affirmer, nous semble-t-il, à la base un principe de modestie, il ou elle se doit de reconnaître que son « travail », en tant que tel, est largement insuffisant, et qu'il est même nuisible s'il prétend à lui seul résoudre tous les conflits concrets et toutes les contradictions matérielles du social qu'il « désigne » (toujours imparfaitement). En tant que cette personne contribue à la lutte, parmi une multitude de contributions, dans un certain domaine qui n'est pas plus privilégié qu'un autre (et qui n'est même pas le plus efficient parmi tous les autres), elle ne « représente » pas la lutte, mais fournit éventuellement des outils théoriques ou rhétoriques aux autres personnes qui veulent sortir du système, qui ne sont rien d'autres que ses camarades. Certains penseurs « critiques » d'aujourd'hui, qui aiment à citer Marx (Friot, Lordon), mais n'auront absolument pas cette modestie de principe, n'aideront en rien la lutte à avancer. Ils ne se préoccupent d'ailleurs pas vraiment de cette « lutte », en tant qu'elle est émancipatrice, puisqu'ils n'ont pas renoncé à leur vocation d'encadrement (bien au

contraire : ils voudront encadrer, précisément, le dit « peuple » qu'ils valorisent abstraitement, et de façon démagogique, en promouvant des structures en lesquelles sa « chaîne » sera un peu plus longue, mais pas moins réelle). De façon pernicieuse, ils supposent, très implicitement mais pas moins réellement, selon un biais paternaliste, que des universitaires, complètement déconnectés de la dite « multitude » (mot vain, niais et populiste), « multitude » qu'ils aiment pourtant convoquer dans les paroles, que des universitaires pris dans leur petit monde cloisonné donc, en manipulant des concepts « magiques » (salaire socialisé, régulation, etc.), pourront résoudre toutes les tensions concrètes de la réalité matérielle. De ce fait, ils défendent (sans jamais oser l'affirmer) un aristocratisme des élites intellectuelles, élites qui disposeraient de recettes toutes faites que le dit « peuple » (subsomption formelle indécidable et vide, qui n'est qu'un fantasme de leurs esprits scindés) n'aurait plus qu'à rendre « applicables », aristocratisme contradictoire, dans la mesure où ils n'auront que le mot « démocratie » à la bouche

Il n'y aura donc dans cet essai aucune « recette » magique, aucune promesse de « Grand Soir », car nous pensons que l'outil théorique est trop limité et trop situé, particularisé, pour avoir de telles prétentions. Cet outil, néanmoins, peut aussi revendiquer sa dimension « artisanale », une forme de « savoir-faire » lui étant propre, qui l'enracine dans un principe quelque peu « matériel », et qui lui conférera peut-être un surcroît de modestie, mais aussi, espérons-le, un surcroît de dignité (voire, de légitimité).

3) <u>La théorie critique ne peut pas être une démarche « positive », « prescriptive », ou « normative »</u>

Un autre sujet important. A vrai dire, il faut présenter des excuses, par avance, car ne sera proposé dans cet essai aucune « stratégie » « logistique » absolument « décisive » ou « fonctionnant » « à coup sûr » dans la lutte anticapitaliste. Des manières de combattre, ou certaines attitudes ou intentions combattives, critiques ou actives, seront *imaginées*, en relation avec un militantisme actif *mais situé*, et avec une lecture critique de textes théoriques inspirants *mais propres à un monde donné*, attitudes combattives s'adaptant aux structures de la

domination qui auront été analysées, mais elles ne seront jamais que générales et de toute façon lacunaires, incomplètes, imparfaites, et pourront ou *devront* même parfois être critiquables, débattues, nous devons le reconnaître, puisque nous n'occupons jamais qu'une perspective particulière. Leur réalisation concrète, leur organisation précise, les modalités « logistiques » de leur « fonctionnement » « opératoire » ne seront jamais vraiment détaillées, pour des raisons évidentes qui indiquent qu'il ne s'agit jamais de rien prescrire de trop « positif » en termes de « comportements » à « adopter », lorsqu'on veut rester anti-autoritaire. Il faut voir certaines propositions comme le développement d'une imagination qui se cherche, sur le terrain de certains combats (contre la loi Fillon, le CPE, la réforme des retraites de 2010, la loi El Khomri, dans un CHRS de l'Armée du salut, dans une ferme ardéchoise auto-organisée, pour les droits des migrants, des enfants, des sans-papiers, contre le patriarcat, contre la marginalisation liée au handicap, etc.), ou sur le terrain théorique ou dialectique, et qui pourrait inspirer d'autres imaginations, d'autres créativités combattives, sans rien exclure *a priori*, *tant que ces créativités ne s'approprient pas les armes imposées par le système de la destruction en admettant leur « valeur » imposée.* Il n'y aura, de même, aucune description positive et concrète de ce que pourrait être la société post-capitaliste souhaitable dans le futur, si ce n'est sur un mode très allusif, car nos mots, qui sont ceux d'un passé où tout est tristesse et désolation, ne peuvent « fournir » une telle description sans la trahir absolument. Nous considérons en effet que ce n'est pas au théoricien individuel (ni même à un petit groupe de théoriciens critiques ou de militants minoritaires), de déterminer de telles choses, qui se décident *collectivement, progressivement, et au sein même de l'action.* Car l'idée même d'avant-garde éclairée déterminant *trop précisément* les moyens et les enjeux de la lutte reproduit, comme on l'a dit, une forme d'aristocratisme contradictoire en soi, si c'est l'égalité et l'émancipation réelles qui sont visées. L'idée ici sera donc de déterminer de façon négative ce que pourrait être le post-capitalisme, en désignant des formes de misères existentielles et matérielles, objectives et subjectives, liées au capitalisme qu'il s'agirait *d'abolir absolument,* si du moins nous souhaitons ne pas prolonger un désastre objectivement et subjectivement constatable, à un niveau désormais global. L'idée sera également de cibler au maximum les zones de la misère, mais aussi de déterminer une certaine logique morbide pourrissant la bourgeoisie en son sein même, de telle sorte que certaines stratégies de luttes déterminées, ainsi que certaines attitudes révolutionnaires, pourront en découler, au moins indirectement, sans que nous puissions toutefois encore savoir lesquelles seront les plus efficaces. Mais tout cela restera, disons-le tout de suite, extrêmement *philosophique* au sens très concret du terme, dans le sens où la sagesse désirée d'une « philosophie » conséquente implique la résolution et la transformation active,

même si cette philosophie tentera de saisir une « réalité » de fait qu'elle n'est pas seulement *a priori*.

Robert Kurz, penseur majeur de la *Wertkritik*, aura indiqué, à juste titre pensons-nous, durant toute sa vie combattive, que la théorie critique au sens strict doit garder son autonomie, et qu'elle n'est pas un « mode d'emploi » pour les luttes[3]. Ce qu'elle désigne est tellement radical, lorsqu'elle est conforme à son intention propre, que toute réalisation qui se voudrait immédiate et instantanée, dans un monde qu'elle refuse intégralement, et où tout ce qui est dit « réel » est le contraire de ce qu'elle promeut, la subvertirait nécessairement, et qu'elle ne saurait « s'intégrer » artificiellement à des « projets » déjà « institués », sans se trahir complètement. Il faut donc bien le dire, le but que nous nous sommes fixés est un but d'abord impossible : défendre une critique radicale de la valeur, du capitalisme totalitaire, telle qu'elle

[3] Cf. « **Du malaise dans la théorie.** A propos de la nécessité d'autonomie de la Théorie critique envers la « praxis » ». Interview de Robert Kurz sur la radio F.R.E.I. en 2007

Extrait : « Aujourd'hui la nécessité d'une nouvelle critique du capitalisme qui aille au-delà du marxisme du mouvement ouvrier, est reconnue par beaucoup de monde. C'est aussi pourquoi la critique de la valeur, la critique du travail abstrait, la critique du rapport de dissociation sexuelle et la nouvelle théorie des crises, rencontrent un intérêt indéniable. Mais cet intérêt se trouve en même temps souvent déçu de voir que la nouvelle théorie n'est pas accompagnée de directives immédiates pour l'action.

Il faudrait d'abord, selon moi, critiquer le besoin qui est souvent derrière cette déception, le besoin d'une mise en application immédiate des aperçus théoriques sous la forme d'une pratique alternative. Avec la critique radicale c'est au fond tout à fait impossible. À mon avis ce besoin émane lui-même d'un profil d'exigence capitaliste, car dans le capitalisme, c'est bien connu, une théorie n'a de valeur que si elle peut directement être mise à contribution, injectée en quelque sorte dans le procès de valorisation du capital. Et c'est justement cette exigence qui à l'heure actuelle tient le haut du pavé dans les universités. Pour moi, la critique de la valeur comprend aussi une critique de cette exigence qui manque de souffle.

La tentative de mise en œuvre immédiate relèverait pour ainsi dire d'une sorte de dogmatisme pratique, car la Théorie critique constitue un moment autonome de la pratique sociale et ne doit pas devenir, comme elle l'a été pour le marxisme de parti, la servante de la pratique politique ou mouvementiste, chargée simplement de légitimer ce que l'on fait de toute façon, auquel cas elle perd toute valeur.

Cela ne signifie justement pas que la nouvelle théorie critique ne fait qu'attendre la grande explosion et déclare impossible les pratiques actuelles de lutte par exemple contre Hartz IV ou contre le racisme. Mais je pense que le rapport entre théorie et praxis est un rapport complexe, ni direct ni simple. Car de la même façon qu'il existe une tension entre la théorie et les faits empiriques, qui résulte de ce que la réalité ne se résorbe jamais entièrement dans les concepts théoriques, il me semble qu'il y a également une tension entre la pratique théorique, pour l'appeler ainsi, et la pratique propre aux mouvements sociaux. Ce genre de tension, je crois, il faut l'entretenir. La critique de la valeur, la critique du travail et la critique de la dissociation peuvent à cet égard désigner un nouvel objectif historique, bien que cela ne conduise naturellement pas à un bouleversement instantané. Il y a toujours un rapport entre le chemin et le but. Et cette théorie peut en outre analyser le terrain de la crise mondiale et y dénicher l'orientation, je l'exprime ainsi, qui ne s'essoufflera pas mais tiendra au contraire la distance. En revanche elle ne peut précisément pas fournir un mode d'emploi commode qui nous servirait de modèle pour l'action. »

pourrait produire des « résultats » « effectifs » dans la dite « réalité », est en soi non faisable pour l'instant, et non souhaitable trop tôt. Mais c'est sur la base de cette impossibilité même que se situe toute la force d'une vocation critique, qui s'insatisfait constamment de ce qui est, pour mieux tendre vers ce qui doit être, et ce indéfiniment. Elle sera au sens strict, analogue au messianique benjaminien : une *attente sans atteinte*, un désir dont la réalisation est toujours différée, et c'est ainsi qu'elle ne devient jamais autoritaire, totalitaire, et qu'elle ne perd jamais de sa puissance, en tant que mémoire toujours réactivée de ce qui aura toujours déjà fait de ce monde une horreur, monde qui dès lors jamais ne pourra être comme il faudrait qu'il soit. Comment pourrait-on dire, après les colonisations, les sacrifices, les martyrs, les massacres, et les camps, qu'il est encore possible qu'un monde « vrai » existe dans le futur, tout cela est irréversiblement aujourd'hui impossible, si bien que la critique radicale du dit « réel » dénoncera aussi tous les discours qui pourront nous faire croire le contraire, en désignant quelque « paix ou justice perpétuelle » qui pourraient être accessibles un jour. Un monde *moins désolant* qu'elle vise ne sera jamais un monde « parfait », puisque nulle perfection ne peut émerger à partir du désastre absolu. Dans la mesure où tout ce qui « s'organise » aujourd'hui, même en terme de « transformation du monde », hélas promeut cette idée *immonde* qu'un « bonheur » « pur et parfait » pourrait advenir à partir d'un passé qui est l'abject et l'horreur en soi, la critique radicale conséquente, trop souvent ne pourra que se détourner de tous ces « espoirs » naïfs ou « utopistes » de façon obscène

4) L'idée historique de « communisme »

Une autre remarque, plus brève, mais assez importante. Dans cet essai, une certaine idée moderne du « communisme », qu'il faut mettre ici entre guillemets, sera parfois critiquée, mais il s'agit là d'un dévoiement du principe communiste, et même d'un principe qui n'est pas encore « communiste » au sens strict (on parlera plutôt de « socialisme réellement existant », qui n'est jamais, comme nous l'aura appris le XXème siècle, qu'un capitalisme d'Etat exterminant des « masses » anonymes, et que Kurz aura qualifié de « modernité de rattrapage »[4]). Cette critique

[4] « Le " socialisme réel " était essentiellement un système de capitalisme d'Etat ayant pour finalité la " modernisation de rattrapage " et […] son effondrement ne pouvait être que la manifestation d'une limite historique de la valorisation du capital et du marché mondial dans son ensemble » (Robert Kurz, *Vies et mort du capitalisme*, p. 110).

du « communisme », qui est en fait une critique des « socialismes réels » devenus totalitaires, débouche sur une réhabilitation explicite d'un post-capitalisme au sens strict, c'est-à-dire non-étatique et non-autoritaire, que nous souhaiterions voir émerger sans la transition de ce que certains marxistes traditionnels ou dogmatiques appellent confusément la « dictature du prolétariat » (et qui ne fut et ne sera jamais, dans leur bouche, que la dictature d'individus autoritaires censés *représenter* quelque « Prolétariat » hypostasié et réifié, abstrait, incapables en tant que tels d'abolir le principe étatique séparé et « fonctionnel » *bourgeois*).

D'une certaine manière, nous serons très proches, le plus souvent, du projet qu'on appelle aujourd'hui « communalisme libertaire ». Mais nous considérons aussi que ce projet n'a jamais existé en tant que tel dans le monde, et qu'il ne s'agira en rien de promouvoir quelque « âge d'or » idéalisé par ce biais, dans la mesure où toute tentative de communisme libertaire, dans le passé comme dans le présent, n'a pas encore débouché sur l'abolition de la destruction (la Commune de Paris, ou les libertaires espagnols de 1936, de ce fait, renvoient à des vocations qui nous parlent encore, mais nous ne considérons pas qu'il y aurait là des « modèles » à reproduire, puisque nous retenons aussi une militarisation violente, un antisémitisme concernant la Commune de Paris, accompagnant les échecs de ces tentatives, écueils qui ne sont pas souhaitables dans un avenir post-capitaliste libertaire au sens strict, fédéral et cosmopolitique, universel-concret).

Nous préférerons de toute façon parler le plus souvent de post-capitalisme, et non de « communisme », car il s'agit pour nous d'envisager le plus souvent ce qui doit advenir de façon négative, sans trop insister sur les modalités « positives » de ce qui serait souhaitable, dans la mesure où une description trop catégorique, voire « institutionnelle » dans le pire des cas, de ce que pourrait permettre une telle visée, où un ancrage historique passé trop restrictif de ce qui dépasse le capitalisme, risquerait de fermer les perspectives, et de brider l'imaginaire et la créativité des luttes révolutionnaires, choses inadmissibles lorsque notre situation particulière et limitée ne permet en rien de « *dicter* » quoi que ce soit de trop précis.

5) <u>Réflexions sur la complexité théorique et technique du discours proposé ici, et désolidarisations</u>

Une dernière chose, concernant le mode théorique lui-même. Nous développerons dans

cet essai critique des outils conceptuels complexes, et restituerons des théories métaphysiques, économiques, anthropologiques, épistémologiques, ou théologiques, *selon un point de vue qui restera toujours celui d'une philosophie critique* (nous ne prétendons pas une seule seconde être des « spécialistes » de ces discours « positifs », ni donc pouvoir « occuper » leurs « domaines »), théories qui comportent une « technicité » parfois ardue. Il y aura ici un clivage certain qui se sera créé, étant donné que ce texte s'adresse essentiellement aux individus objectivement réifiés et précarisés au sein d'un système toujours plus productiviste et fonctionnaliste, qui n'ont pas tous forcément accès à ces discours, discours qui le plus souvent, en tant que discours formels et séparés, spécialisés, mobilisés pour organiser la domination des exploité-e-s, ou des individus tenus dans la misère, des femmes, des individus assignés à une « race », des colonisé-e-s, des vivants réifiés, n'inspirent aucune confiance lorsqu'il s'agit de s'engager vers une émancipation, et à juste titre d'ailleurs. Par ailleurs, nous critiquerons radicalement l'humanisme des Lumières, ou l'humanisme occidental tout court, mais en utilisant fréquemment les catégories logiques qu'il aura développées. Nous utiliserons de fait les armes que le monde de la destruction aura pensées, devenant nous-mêmes des destructeurs apparemment, alors que nous voulons abolir toute destruction. Néanmoins, le système marchand théorisé par des experts l'organisant aujourd'hui est un pouvoir s'appuyant de ce fait sur des régimes discursifs. Pour le combattre, il faut s'engager sur son terrain, car il a réussi à rendre vain tout combat qui ne maîtriserait pas ses outils clivants. Il nous oblige à être « reconnus », « admis » par lui, pour que nous puissions nous engager dans la lutte contre lui. S'il était un pouvoir essentiellement militaire, nous aurions pu comprendre qu'il aurait fallu nous-mêmes devenir des militaires. Mais s'il est un pouvoir essentiellement symbolique, détenu par des individus qui se contentent de parler, d'analyser, de discourir, et d'ordonner par le dire, de *citer* et de convoquer, et dont les effets réels totalement destructeurs ne sont que médiés par ces symboles ou ces signes, ces ordres et commandements dits et ***cités***, nous pensons qu'il est indispensable de nous engager dans l'appropriation stratégique de ces techniques théoriques, sans que nous devions pour autant reconnaître la « valeur » intrinsèque qui leur est conférée par ceux qui les manipule la plupart du temps. Il se peut que cet ouvrage soit lu par des « intellectuel-le-s » ou pur-e-s « théoricien-ne-s » spécialisé-e-s dans l'encadrement. Mais cette façon de « s'adresser » à ces personnes *d'une manière indirecte*, en ayant apparemment accepté de jouer leur sinistre « jeu » formel, est une façon de les forcer à reconnaître leurs clivages, pour les encourager à ne plus s'engager dans le monde de la destruction. En ce sens, si certain-e-s « expert-e-s » nous lisent, et admettent contre leur gré et malgré leurs évaluations dissociées, que leur position est ici définie, de façon légitime, comme intenable, nous pouvons considérer

que c'est bien un combat que nous menons contre ces gens, et qu'ils ne sont pas nos « ami-e-s » sous prétexte que nous parlons apparemment « leur » langage.

Cette démarche aura aussi pour but, si ce ne sont pas exclusivement des individus qui portent les mêmes intérêts que nous, qui prennent connaissance de ses déterminations, ce qui arrivera sûrement, de retourner contre eux-mêmes les armes destructrices des destructeurs, qui pourraient ainsi envisager le fait que, tout ce qui semble le plus « sacré » pour eux, que tout ce que « leurs » mots (en réalité extorqués à d'autres qu'ils soumettent) ont toujours défendu formellement, indique leur désir très profond de s'auto-abolir comme gestionnaires du désastre.

A vrai dire, ce livre est un livre triste et morne, platement « académique », comportant des « notes de bas de pages », pratiquant un style froid et technique, et ne parlant que de choses horribles, que nous aimerions bien oublier, si ces choses n'étaient pas encore notre présent et notre avenir. Celui qui l'a écrit s'est imposé une violence certaine, dans la mesure où cet académisme, cette technicité scolaire et rigide, « sérieuse » et dite, de façon trop bouffonne, « scientifique », qu'il « pratiquera » ici, et qui renvoient au monde qui aura voulu, et veut encore faire de lui un rouage « fonctionnel » dans un système productif où l'on anéantit les vivants, progressivement ou violemment, au nom même de cette « fonctionnalité », auront été pour lui des vecteurs essentiels, parmi d'autres blessures sociales, d'une longue maladie nerveuse, qui lui aura volé six ans de sa vie. Cet ouvrage donc ne serait pas écrit dans un monde plus souhaitable, et nous espérons qu'un jour il ne sera plus nécessaire de livrer de telles choses, avec une telle forme ou avec un tel ton professoral, voire « autoritaire », dans certains cas très problématiques. L'usage même de quelque « nous » « universitaire », qui devra rassurer, tactiquement, certains fonctionnaires « objectivistes », froids et sans âme, de la dite « pensée », « nous » déplaît trop, car c'est un « moi » hurlant et scandalisé qui aurait aimé s'exprimer subjectivement, en poétisant par exemple une douleur qui dès lors serait plus explicite. C'est d'ailleurs à travers la poésie et la métaphore lyriques que ce scandale ici explicité fut d'abord exprimé, lors d'une jeunesse extatique et horrifiée, et le « moi » ici aura été très, ou trop, présent. Mais la moquerie « gentille » subie face à un tel « manque de sérieux », « amusant » vaguement certains sinistres conservateurs pontifiants d'une « théorisation » institutionnelle-clinique approuvant le désastre, « nous » oblige aujourd'hui à « commenter » de façon sentencieuse ou « technique », l'épistémologie dérisoire des « sciences économiques ».

Mais pour qui sera attentif, il apparaîtra aussi que ce « nous » traduit parfois, une façon d'avoir été affecté par des moments de vie collective plus sereins, et peut-être que certain-e-s se reconnaîtront.

A ce titre, finalement, il faut tout de suite être très clair, en proposant dès maintenant des typologies possibles, beaucoup plus précisément définies, élargies, au fil de cet essai. Quelques exemples, donc, aujourd'hui pathétiques, parmi tant d'autres, hélas. Et nous ne parlons pas ici de « personnes morales » directement « responsables », mais bien plutôt de logiques sans âme et sans chair qui tendent parfois à se personnifier de façon contingente, au fil des accumulations hasardeuses de capitaux « culturels » ou « sociaux ». Onfray, Beigbeder, Zagdanski, Belhaj-Kacem, F de souche, Francis Cousin, certains publicitaires, certaines écoles « d'art contemporain », Zemmour, Soral, Tiqqun, *Le Figaro, L'express*, *Le Point*, *Libération*, *Télérama*, la BNF, etc. : semblant « approuver », explicitement ou implicitement, la critique « debordienne » du spectacle. Ou encore : Vaneigem et Enthoven sur la couverture d'un même « livre »[5], etc. Autant d' « éloges », de « reconnaissances », qui nous font honte, et qui sont autant d'insultes de ce spectaculaire « intégrant », s'autocritiquant hypocritement ou vaniteusement, à travers un narcissisme toujours plus laid s'étant sophistiqué, lequel spectacle parviendra de toute façon toujours à rabaisser, à niveler, à écraser, toutes les choses qu'il touche, surtout lorsqu'il les « loue », puisqu'il n'a pas d'autre « projet » inconscient.

Mais il est vrai que Guy Debord lui-même, ayant rendu possible une « représentation » mythique d'un « projet » « debordien » tendancieux, dont certains propos tardifs furent conspirationnistes (*Commentaires sur la société du spectacle*), dont les tendances autoritaires, virilistes, et sectaires ne sont plus un secret, dont la fascination pour la guerre fut en son temps irresponsable, dont les « errances urbaines » extatiques et messianiques furent parfois mégalomanes, dont la fascination pour l'immoraliste aristocrate psychotique et psychopathe qui s'appelait Sade désole, dont la nostalgie pour un ancien « vrai Paris » idéalisé, n'est qu'une régression romantique contre-révolutionnaire, et qui finalement écrira des propos dignes d'un Zemmour plus tard sur l'immigration[6], aujourd'hui relayées par exemple par les rouges–bruns

[5] Vaneigem, Enthoven, *Unions mixtes, mariages libres et noces barbares*, 2010, Paris, Editions Dilecta

[6] Guy Debord écrira, dans ses notes sur la « question des immigrés », cette phrase confuse, et détestable : « Les immigrés ont le plus beau droit pour vivre en France. Ils sont les représentant de la dépossession ; et la dépossession est chez elle en France, tant elle y est majoritaire, et presque universelle. » En gros, Debord dit peut-être ici que la France (cette « douce France », ce « doux Paris », pourrait-il penser) aura été américanisée totalement, et que l'immigration ne serait qu'une façon de plus de faire entrer la « dépossession » en France, peut-être pour « déposséder » les « français » eux-mêmes « encore plus » de ce fait, on ne sait pas trop. Un nihilisme désespéré, en tout cas s'affirme ici, et il semble bien que « l'immigration » ne fasse qu'accroître ce sentiment de désespoir, sentiment qui, s'il a bien été celui de Debord, n'est en rien digne d'un anticapitaliste au sens strict, qui doit faire de la défense des personnes immigrées, subissant une division internationale du travail néocoloniale révoltante, l'une de ses priorités. Debord n'aura pas interdit une interprétation nationaliste de certains de ses écrits, en étant trop peu clair et trop « parisianiste » par ailleurs, subvertissant radicalement le principe internationaliste de l'anticapitalisme sur ce point. Il sera finalement, aujourd'hui, relayé sur le site F de souche, un site identitaire et raciste, ce qui est peu excusable.

identitaires F de souche[7], ne nous aura pas toujours aidé, et c'est bien lui d'abord qu'il faut trahir, pour ne pas trahir ce qui aurait pu être son combat, qui n'est pas d'ailleurs le combat d'un individu isolé, mais de ce qui voulut devenir une internationale : *le combat contre le spectacle entendu comme structure marchande développant des formes de capitaux promotionnels diffusant massivement des images fétichisantes et fétichisées au sein du capitalisme, induisant la nécessité d'une critique radicale de ce capitalisme comme totalitarisme, c'est-à-dire également comme structure raciste-coloniale, patriarcale, naturaliste-technique, validiste, classiste, travailliste, idolâtrant le fric, soit comme structure de la misère et du clivage qui finit par s'épanouir complètement en développant des formes de propagandes massives médiatiques et culturelles censées entretenir tout en les masquant ces horreurs.*

Certains « debordiens » donc, ou certains dits « situs », auront un « combat » qui n'est en rien le nôtre.

De certains donc, nous préférerons les insultes, car elles nous honorent dans leur bouche pleine de bave, idolâtre ou enragée, ce qui est la même chose (cf. Isidore Isou). Et leurs compliments hypocrites nous rendraient méprisables si nous devions les « rendre », puisque ces compliments nous décomposent *de fait*. Si bien que nous recevrons leurs insultes avec gratitude, et leurs louanges avec honte.

Que « ceux » toutefois qui seront « cités » puis « critiqués » dans cet essai (et nous avons déjà osé quelques « noms »), *ne se sentent surtout pas visés personnellement*. Il faudrait être complètement fétichiste ou totalement érotomane, en un sens négatif, pour être « affecté » émotionnellement par des individus qu'on ne connaît pas, simplement « représentés » massivement et à distance, « sur » des écrans,« dans » des boîtes automatiques, ou « sur » de la paperasse inerte, et ce serait être aussi fétichiste ou érotomane que d'être « affecté » par des acteurs jouant par exemple dans une publicité pour une agence de voyage. S'en prendre à eux « personnellement », sur des bases aussi réduites et inertes, serait les réduire eux-mêmes totalement à de la matière purement chosale, et reproduire sur eux la violence symbolique, favorisant une violence physique, que nous leur reprochons. Nous nous y refusons bien sûr, car nous ne nous approprions pas les armes de la destruction en reconnaissant leur « valeur », comme nous l'avons déjà dit. Tous ces individus ne renvoient ici donc qu'à des symptômes, des logiques, des images de marque, des stratégies marketing visant certains « publics » anonymes, individus que nous ne connaissons pas de toute façon, *que nous ne voulons surtout pas connaître,* ni jamais rencontrer, car ce n'est pas dans leur monde que la lutte effective se

[7] CF. Article « Guy Debord et l'immigration », publié le 10/05/2013, par François, sur le site F de souche.

pratique, c'est bien au contraire la contre-transformation qu'ils favorisent. Ce qui nous révolte n'est pas ces individus-rouages-gestionnaires remplaçables, qui ont accepté qu'on leur colle une étiquette sur le front, et qu'on voudrait réduire à du bétail servile à qui « on » ferait croire qu'il pourrait « mener le troupeau », et qui pourraient tout à fait être d'autres « noms », d'autres exemplaires standardisés d'un échantillon rigoureusement randomisé (hasard pur), mais ce qui nous révolte, ce sont bien les logiques dissociatrices qu'il y a derrière, et qui n'ont rien d'humain, comme nous le verrons, et qui renvoient à l'automouvement apparent de choses inertes. Et donc les « noms » éventuels que nous citerons pour critiquer certains discours n'autorisent pas qu'on individualise outre mesure ceux qui les portent, ni donc qu'on les « stigmatise » dans l'absolu, qu'on les définisse comme « boucs émissaires », en dernière instance, d'autant plus que personne n'échappe vraiment à ce qu'ils se sont imposés à eux-mêmes (surtout pas celui qui écrit tout cela, qui aura accepté, *pour simplement survivre*, de « fonctionner » comme rouage dans la machine étatique, tuant d'autres individus en son nom). Mais certes, ceux-là tout de même qui portent certains « noms » promotionnels, hélas, ont été particulièrement consentants au sein de leur auto-réification, et donc dangereusement irresponsables puisqu'elle entretient la réification *subie* de la plupart. Les combattre, ce qui reste nécessaire, sera combattre ce qui les dépasse aussi, et qu'ils semblent parfois projeter malgré eux, mais cela pourra se faire aussi peut-être, par quelque renversement bienvenu qu'ils finiraient pas reconnaître, à leur avantage même, au sens subjectif et intensif le plus plein , puisque « leurs » mots souvent, ou le contenu qualitatif vivant de « leurs » mots, disent le plus souvent le contraire de ce qu'ils font réellement (espoir hélas indécidable pour l'instant). Par ailleurs, ce sont aussi les hasards de nos lectures qui ont fait que nous parlerons de tel ou tel. Quand le « nom » Lordon, tel qu'il se trouve sur la couverture de certains livres, ou sur la couverture de certains médias, est critiqué, par exemple, nous ne visons pas le bonhomme, mais nous visons bien ce à quoi il renvoie, qui prend tout un tas d'autres noms dans notre monde, selon le hasard des lectures, où même le « positionnement critique » devient une norme de productivité générale nivelante et abstraite.

Vedettes sans noms. « Noms » devenus « marques ». Célébrités anonymes. Interchangeables *ad nauseam*.

Une remarque de Bourdieu pourra enfin justifier cette démarche critique : « Dans un univers où les positions sociales s'identifient souvent à des "noms", la critique scientifique doit parfois prendre la forme d'une critique *ad hominem*. Comme l'enseignait Marx, la science sociale ne désigne "des personnes que pour autant qu'elles sont la personnification" de positions ou de dispositions génériques — dont peut participer celui qui les décrit. Elle ne vise pas à

imposer une nouvelle forme de terrorisme mais à rendre difficiles toutes les formes de terrorisme. »

(« Déclaration d'intention du n° 5-6 », novembre 1975, *Actes de la Recherche en sciences sociales* ; Bourdieu)

Introduction

1) Penser la critique du capitalisme avec un Marx « ésotérique »

Dans une partie centrale de son œuvre tardive, Marx a proposé une critique radicale des catégories de base de la société capitaliste : la valeur, l'argent, la marchandise, le travail abstrait, le fétichisme de la marchandise. Cette critique est aujourd'hui plus actuelle qu'à l'époque même de Marx, parce qu'à cette époque d'un capitalisme industriel encore émergent, les catégories en question n'avaient pas pleinement développé leurs logiques matérielles aberrantes (qui induisent crises cycliques, révolutions techniques constantes, désastres écologiques, et bouleversements sociaux à grande échelle). Parce qu'il s'agit, en notre modernité tardive, théâtre d'un capitalisme en déclin, développant de ce fait des dynamiques toujours plus destructrices, de penser profondément une critique du capitalisme en considérant ce qui est à la *racine* du système (et la radicalité que nous développerons aura pour « racine » étymologique cette racine même), c'est précisément cette composante de l'oeuvre de Marx, la « critique de la valeur », que nous chercherons à explorer.

Anselm Jappe, penseur contemporain de la « critique de la valeur » (dite aussi *Wertkritik*, en allemand), dans son ouvrage *Les aventures de la marchandise* (Denoël, 2003), ouvrage rassemblant les finalités théorico-critiques de cette *Wertkritik*, indique, dès le chapitre

1, qu'une telle critique, qui vise un au-delà de la civilisation capitaliste, appartient à un Marx « ésotérique », par opposition à un Marx « exotérique », celui que nous connaissons tous, et qui ne serait qu'un « représentant des Lumières voulant perfectionner la société industrielle du travail sous la direction du prolétariat »[8]. Nous pouvons donc expliciter d'une autre façon notre recherche : *il s'agira d'appréhender l'extension du champ critique et d'identifier les visées possibles d'un tel Marx « ésotérique », en intégrant ces visées dans une réalité contemporaine qui se complexifie toujours plus, c'est-à-dire en actualisant Marx, ou plutôt en développant la logique qu'il identifia en son temps, et qui n'a pas cessé de se poursuivre, jusqu'à notre modernité tardive.*

Comme l'explicite donc Anselm Jappe, il s'agirait d'admettre qu'une certaine partie de la théorie marxienne paraît aujourd'hui quelque peu dépassée : à savoir, « sa description très efficace de l'aspect empirique de la société de son temps et de toute la phase ascendante du capitalisme, lorsque celui-ci était encore largement mélangé à des éléments précapitalistes »[9]. En outre, cette doctrine marxienne « exotérique », qui semblait prôner parfois la transformation des ouvriers en « citoyens » à part entière, ne paraît pas aller toujours radicalement à l'encontre du capitalisme, mais semble, trop souvent, simplement, vouloir purifier sa logique, ce qui

[8] Roman Rozdolsky évoque déjà cette distinction entre un Marx ésotérique et un Marx exotérique, dans *Arbeit und Wirtschaft* (11., Jg., Nr. 11, 1, November 1957, S. 348) :

« Il y a plus de cent ans, Marx a commencé à écrire ses leçons d'économie.

Il s'agit d'une durée considérable, surtout si l'on considère les immenses transformations que le monde a connues depuis. Ce serait donc un miracle si toutes les propositions de Marx avaient encore aujourd'hui une complète validité, et si aucune d'entre elles n'était rendue caduque par le développement plus tardif du système. Certes, si on le considère dans sa totalité, le système économique de Marx a fait ses preuves dans l'histoire.

Mais Karl Marx fut un enfant de son temps, malgré toute sa génialité, qui fut soumis à l'influence des faits empiriques et des habitudes de pensée de son temps. A l'intérieur de son système, nous devons différencier des raisonnements ayant chacun une portée et un poids théorique variables. En ce sens, on peut tout à fait parler d'un Marx ésotérique et d'un Marx exotérique – au sens où nous voulons comprendre la différence entre la théorie originale et les conclusions et projections dérivées. Il est clair que la première peut conserver sa complète validité, même si les secondes devaient s'avérer être prématurées ou dépassées. Et il est clair qu'une utilisation fructueuse de la théorie marxienne n'est possible que si l'on distingue les éléments ésotériques des éléments exotériques, et que si l'on sait bien séparer ce qui est historiquement déterminé et ce qui reste encore valable dans le système marxien. » (*Traduit par nous*)

[9] Jappe, *Les aventures de la marchandise*, p.15

explique qu'elle ait pu perdre de sa force et de sa justesse, dans un contexte où cette logique a montré toutes ses folies absurdes et désolantes. Les « marxistes traditionnels » (qu'ils soient, comme l'indique Jappe, léninistes ou sociaux-démocrates, académiciens ou révolutionnaires, tiers-mondistes ou socialistes « éthiques »), « fidèles » à une telle doctrine, quoique la simplifiant déjà à l'extrême, posaient au centre de leurs raisonnements « la notion de conflit de classe, en tant que lutte pour la *répartition* égalitaire de l'argent, de la marchandise et de la valeur, sans plus les mettre en question en tant que tels »[10]. Ce manque de radicalité et la limitation historique de l'analyse renvoient l'un à l'autre.

Cela étant, dit Jappe, « Marx a laissé aussi des considérations d'une nature bien différente : la critique des fondements mêmes de la modernité capitaliste. Pendant longtemps, cette critique a été complètement négligée par les partisans de Marx comme par ses adversaires. Mais avec le déclin du capitalisme, ce qui vient à la lumière est justement la crise de ses fondements. Dès lors, la critique marxienne de la marchandise, du travail abstrait et de l'argent cesse d'être une espèce de « prémisse philosophique » pour gagner toute son actualité. »[11]

C'est seulement le Marx « ésotérique » qui pourrait donc, selon Jappe, mais aussi selon nous, constituer la base d'une pensée capable de saisir les enjeux *actuels* liés au capitalisme et de retracer en même temps leurs origines les plus reculées. Sans une telle pensée, selon cette perspective, toute contestation à l'ère de la modernité tardive « risque de ne voir dans les transformations actuelles qu'une répétition des stades antérieurs du développement capitaliste »[12]. Reprendre en main la critique marxienne « ésotérique » de la marchandise, de la valeur, doit apparaître aujourd'hui comme un présupposé de toute critique radicale et fondamentale du capitalisme.

1) Les enjeux théorico-pratiques de notre recherche critique

Nous voulons d'abord reconstruire la critique marxienne de la valeur de façon assez précise, à la suite d'Anselm Jappe, mais en insistant particulièrement sur les implications très concrètes de cette critique. Dans un premier temps donc, il s'agira d'examiner un aspect précis

[10] Ibid., p. 11
[11] Ibid., p.12
[12] Ibid., p.13

de la théorie marxienne : la critique du fétichisme de la marchandise, qui induit une critique des catégories de base du capitalisme, leur dénaturalisation, vers le dépassement d'une société fondée sur une richesse conçue abstraitement. Ces éléments de l'œuvre de Marx, concentrés dans les premiers chapitres du *Capital*, et dans certaines analyses des *Grundrisse*, paraîtront assez « philosophiques » et « spéculatifs », mais nous tâcherons, un maximum, de voir en quoi leur thématisation a du sens, également dans le contexte d'une praxis révolutionnaire anticapitaliste consciente d'elle-même.

Ensuite, nous tenterons de voir quelles sont les multiples conséquences, non directement aperçues par Marx, qui peuvent résulter de la critique radicale des catégories de base ainsi établie. Pour ce faire, nous nous appuierons sur deux auteurs, l'un et l'autre lecteurs de Marx, Lukacs et Debord, le premier théorisant *la réification*, et le second *le spectacle*. Avec ces deux concepts, Lukacs (*Histoire et conscience de classe*) et Debord (*La Société du Spectacle*) ont contribué à l'approfondissement de la critique marxienne du fétichisme et de la valeur, ils ont su révéler les richesses dont était porteur le Marx « ésotérique ». Ainsi, nous verrons que le grand mérite de Lukacs est d'avoir su rattacher cette fameuse doctrine « ésotérique » de Marx à d'autres éléments de la théorie marxienne : il pense conjointement le fétichisme et l'aliénation, le travail abstrait et la division industrielle du travail, les éléments transcendantaux et certains éléments empiriques de la critique (sans que ces éléments empiriques ne soient trop limités historiquement, comme nous le verrons, puisqu'ils sont appréhendés structurellement, et non de façon contingente ou platement descriptive). De ce fait, il confère une dimension très concrète à l'analyse de la marchandise, laquelle, chez Marx, est assez abstraite, voire purement « logique » - il la renvoie même à une certaine conception améliorée de la « lutte du prolétariat », vers son auto-abolition. Avec Lukacs, le Marx « ésotérique » gagne en extension, et il peut légitimement devenir une arme concernant effectivement les combats concrets vers le post-capitalisme, qui reposent aussi de façon décisive sur des prises de conscience sensibles, incarnées, et réfléchies, et non essentiellement sur une pure réaction « mécanique », destructive, affective, ou aveugle, combats qui donc ne viseraient plus simplement une « purification » du système et de ses catégories, mais bien leur stricte abolition (ceci nécessitant toutefois une certaine radicalisation, ou « mise en cohérence », du geste lukacsien, dans ce qu'il a de vraiment subversif, contre certaines intentions romantiques, idéalistes, hégéliennes, ou autoritaires que l'auteur aura développées par ailleurs, et nous serons très clairs, régulièrement, sur ce point).

Debord, quant à lui, a lu Lukacs. Il hérite de sa synthèse entre fétichisme et aliénation. Son concept de spectacle inclut cet héritage, mais aussi une actualisation de la critique de la valeur. C'est un double aspect qui nous intéressera chez Debord : d'une part, sa façon d'exprimer

la logique de la valeur en des termes nouveaux, plus conformes à la société contemporaine ; d'autre part, son aptitude à rassembler les analyses précises de Marx et de Lukacs sous une perspective englobante, dévoilant les grandes structures à l'oeuvre. Debord sera radicalement actualisé dans cette recherche, et « concrétisé » précisément, à travers une mise en relation du discours théorique et général qu'il propose avec des phénomènes réels et particuliers, concernant des représentations très perceptibles, qui constituent aujourd'hui trivialement, dans notre monde contemporain de vedettes, de « types » standardisés, et de contemplations hébétées, intimement connectés avec le monde de la misère économique totalitaire, ce qu'il nomma « spectacle ».

C'est donc l'exploration de la critique marxienne de la valeur, et son développement le plus complet possible, jusqu'à aujourd'hui, qui nous intéresse dans cette recherche. Dans cette perspective, nous tenterons d'abord de répondre à trois questions. *Quels sont les traits fondamentaux de la critique marxienne de la valeur, du fétichisme marchand, du travail abstrait, et en quoi peut-elle nous permettre de comprendre et de critiquer la réalité actuelle ? A quels domaines de la critique générale du capitalisme peut-on l'étendre, selon la même perspective d'actualisation (Lukacs) ? Comment la formuler de façon synthétique, et encore plus conforme au monde capitaliste d'aujourd'hui, devenu massivement spectaculaire (Debord) ?*

Concernant ces trois questions, nous devons préciser une chose importante, en relation avec la manière dont on tentera *d'actualiser* de tels textes critiques, qui ont été écrits dans un passé aujourd'hui apparemment « révolu », car nous n'avons pas encore assez clarifié ce point, qui n'est pas *a priori* acquis, du point de vue par exemple de l'exigence « scientifique » consistant à « réinscrire » toute pensée dans son « contexte historique ». De fait, nous allons « utiliser » les textes de Marx (deuxième partie du XIXème siècle), Lukacs (1923) et Debord (1967) pour penser la société d'aujourd'hui, la critiquer radicalement, et déterminer la nécessité de son dépassement. Y aura-t-il là une violation du principe sacré de « l'historicisme » ou encore une « décontextualisation » « illégitime » d'un point de vue « académique » ? Nous ne le pensons pas. En effet, nous nous appuierons essentiellement sur trois faits pour justifier le recours à Marx, Lukacs et Debord dans la critique du capitalisme contemporain :

1. L'analyse des catégories de base que Marx propose identifie des logiques (marchandisation, accumulation, valorisation, travaillisme, exploitation,

fonctionnalisme, argent comme fin en soi, productivisme, normes abstraites de productivité) qui ne cessent pas de se développer, mais qui se perpétuent au contraire aujourd'hui, de façon encore plus radicale qu'au temps de Marx. Du point de vue de la description purement historique de son époque, Marx est certes dépassé. Mais du point de vue de son analyse des *structures et logiques catégorielles des instruments de la domination capitaliste*, point de vue qui nous intéresse essentiellement, il n'est en rien dépassé, mais il est plus actuel que jamais : il est même plus actuel qu'au XIXème siècle, puisqu'une « logique » est beaucoup plus manifeste et « vraie » lorsqu'elle s'est développée plus complètement (aujourd'hui) que lorsqu'elle n'en est encore qu'aux prémisses de son déploiement (XIXème siècle) - notons que cette remarque relative au développement d'une « logique sociale » n'implique aucune dimension téléologique, dans la mesure où cette logique est considérée comme se déployant de façon errante et aveugle, et comme étant marquée irréductiblement par la contingence de l'historique ; on peut dire qu'une logique se développe à partir des mêmes catégories abstraites sans présupposer pour autant que ce développement empirique était « préprogrammé » dès l'émergence de ces catégories. Nous ne « décontextualisons » par Marx, à vrai dire, en le considérant comme actuel, puisque le contexte, au niveau « logique » et « ontologique », qui était celui de Marx, est on ne peut plus *notre contexte* contemporain. Décontextualiser illégitimement Marx, par exemple, ce serait se baser sur les descriptions purement empiriques, non structurelles, des modes de production de son époque, qu'il a proposées, et sur les « stratégies » de luttes dépassées qu'il aura pensées (dictature du prolétariat, etc.), pour les imposer aujourd'hui de façon autoritaire et anachronique à tous ceux qui luttent, en bridant l'imaginaire créatif révolutionnaire. Ceux qui feront cela, d'ailleurs (marxistes dogmatiques et autoritaires) trop souvent ne verront plus l'actualité du dit Marx « ésotérique », et seront donc deux fois hors-sujet, même du point de vue rigoureusement « académique » ou « scientifique » de « l'histoire des idées ».

2. Lukacs décrivit le taylorisme des années 1920, en 1923. Ses analyses relatives à la réification sont de ce fait limitées historiquement, puisqu'elles concernent presque exclusivement l'ouvrier de la grande industrie traditionnelle. Néanmoins, Lukacs propose lui aussi une structure, une logique de la domination, qui n'a pas cessé de se déployer, et qui est éminemment actuelle, *plus qu'à l'époque même de Lukacs* : *le travail abstrait, dit-il, qui renvoie au standard de productivité sociale moyen, à*

travers son évolution constamment accélérée, conditionne matériellement une division toujours plus rationnelle et toujours plus fonctionnelle des activités productives. Cet « axiome », pour ainsi dire, est aujourd'hui extrêmement « utile » pour penser et critiquer radicalement, c'est-à-dire *à sa racine même*, l'évolution du système-monde capitaliste et productiviste, *et nous n'avons qu'à le développer pour le rendre actuel*, et constater qu'il permet aujourd'hui la compréhension d'un nombre d'activités et de dominations considérable, chose que Lukacs ne pouvait cerner empiriquement, mais que sa critique structurelle dévoilait déjà en 1923. La classe prolétaire de l'industrie traditionnelle face aux machines de l'usine, décrite par Lukacs, qui renvoie à un type empirique de subsomption réelle de l'activité sous la valeur, qui reste certes encore très manifeste, si l'on considère toutefois en outre une logique d'extension de la marchandisation du monde et du productivisme fonctionnel toujours plus rationnel des années 1920 jusqu'à aujourd'hui, si l'on considère en outre l'extension de nouvelles précarités liées à un chômage de masse relatif à ce productivisme forcené radicalisé sur cette période, et si l'on considère finalement, à l'intérieur de cette même tranche temporelle, une certaine évolution au niveau des prises de conscience relatives à d'autres formes de dominations liées à l'économicisme, alors cette « classe », ou plutôt : cet ensemble d'individus réifiés, donc, ou toujours plus *prolétarisés*, n'a plus un sens aussi restrictif que chez Lukacs, même si c'est grâce aux structures dévoilées par Lukacs que nous pouvons le dire aujourd'hui. Les individus subissant la réification de leur être liée au productivisme évoqué par Lukacs seront aujourd'hui, de façon très visible, un nombre croissant de travailleurs ou de travailleuses qui voient leur activité toujours plus spécialisée, standardisée, émiettée, leur subjectivité active toujours plus disloquée, leurs conditions de vie et leur travail toujours plus menacés, et ce dans des secteurs de plus en plus nombreux, primaires, secondaires, tertiaires, anciennement artisanaux, industriels, directement ou indirectement productifs (privés ou publics), mais aussi les personnes assignées à un « genre » ou à une « sexualité » relatifs à un fonctionnalisme sexualiste immédiatement lié au productivisme marchand, les personnes assignées à une « race » du fait d'une rationalisation toujours plus discriminante dans la division internationale du travail, les vivants « instrumentalisés » auxquels on ne reconnaît plus quelque « sensibilité propre », les personnes exclues du système productiviste, du fait même des injonctions « purificatrices » productivistes (personnes chômeuses, sans-travail, Sans Domicile

Fixe, précaires, immigré-e-s, sans-papiers, etc.). Lukacs est plus actuel encore qu'à l'époque de Lukacs, et il dit aujourd'hui beaucoup plus que ce que n'a dit l'homme en son temps, c'est du moins ce que nous considérons, en considérant, de façon rigoureusement « rationnelle », qu'une « logique structurelle », lorsqu'elle est plus développée et plus complexifiée, est plus « actuelle », plus « vraie », plus consciente, plus effective, en un certain sens, que lorsqu'elle n'en est encore qu'aux débuts de son déploiement.

3. *Idem* pour le spectacle au sens debordien. Le spectaculaire ou la séparation « achevée » que Debord aura décrite, qui sera aussi une façon pour le capital promotionnel ou commercial d'étendre l'emprise du domaine économique capitaliste à tous les niveaux de la vie, affectifs, psychologiques, esthétiques, etc. (et dont nous aurons vu avec le développement de la logique lukacsienne qu'il réifie objectivement et subjectivement aujourd'hui, en tant que productivisme, un nombre considérable d'individus), est une chose que nous comprenons mieux aujourd'hui encore qu'à l'époque de Debord, en particulier à cause de l'émergence d'une massification et d'une standardisation devenue mondiale des images télévisuelles, journalistiques, sportives, publicitaires, cinématographiques, etc., et surtout à cause de l'émergence d'un « web 2.0 », de réseaux sociaux, de diffusions de masses, sur Internet, de vidéos, musiques ou images dites « gratuites », etc.

A partir de là, nous pouvons dire que la question directrice qui orientera notre propos sera la suivante : comment affirmer la *légitimité* d'une thématisation de la critique marxienne, lukacsienne, debordienne, de la valeur dans le contexte des luttes sociales concrètes *actuelles* contre le capitalisme ?

Autrement dit : comment penser et promouvoir aujourd'hui des pratiques théoriques et des luttes réelles contre le capitalisme qui viendront revendiquer et accomplir, progressivement mais sûrement, l'abolition du fétichisme marchand, de la réification économique, du spectacle capitaliste totalitaire, soit l'abolition des catégories de base du capitalisme que sont la valeur, la marchandise, le travail, l'argent, mais aussi l'Etat qui les « gère », ainsi que toutes les conséquences objectives induites par ces catégories, et non pas simplement revendiquer quelque « purification », via leur redistribution « moins inégalitaire », conçue comme fin en

soi, de ces catégories ? C'est-à-dire : comment défendre le principe de luttes anticapitalistes au sens strict, qui viendront effectivement dépasser la civilisation capitaliste en tant que telle, au lieu de seulement la « réajuster » superficiellement ?

Comme on l'a déjà dit, la « pratique théorique » ne sera pas susceptible de décrire « logistiquement » ou « positivement » ces luttes, même si elle peut penser les conditions sociales de leur effectivité.

Pour répondre aux quatre questions directrices que nous avons posées, rassemblées et unifiées dans la quatrième, nous nous engagerons dans un double mouvement :

1. Restitutions et analyses précises de textes-clefs de Marx, Lukacs et Debord.
2. Approfondissements, actualisations, développements, extensions générales des logiques et structures dévoilées par ces auteurs à tous les secteurs de la domination, de l'aliénation, de la dépossession modernes et contemporaines, synthèses, réflexions autour de l'effectivité « pragmatique » de ces outils, et finalement : « trahisons », délibérées mais soigneuses, de certains positionnements temporaires de ces trois auteurs, lorsqu'ils n'auront pas été eux-mêmes « fidèles » à l'exigence de radicalité qu'ils auront su mettre en avant dans des analyses centrales de leurs œuvres, ce qui en fait n'est pas « trahisons », mais plutôt *mises en cohérences,* à partir d'un noyau critique et analytique, catégoriel, qui nous paraît décisif chez eux, à titre de matrice ontologique élucidant souterrainement une *intention générale* (intention qui n'a pour moteur qu'un sentiment réfléchi de *scandale absolu* et de refus de tout ce qui est et fut, puisque tout ce qui est fut, auront-ils parfois compris, aura été la négation générale de la vie au sein même de la vie, jusqu'à prendre les formes les plus barbares dans le capitalisme totalitaire).

Cet essai est donc bien une tentative de proposer une théorie critique relativement originale, une façon « d'intervenir » de façon relativement nouvelle, tout en s'inscrivant dans un héritage radical déterminé comprenant écrits critiques et luttes concrètes contre toutes les formes de l'exploitation de l'humain ou du vivant par l'homme.

Nous ferons avant tout une critique de l'économie politique moderne. Nous entrerons souvent dans des détails un peu techniques, en nous confrontant aux principes épistémologiques dissociés des sciences économiques formelles-bourgeoises, par exemple, mais l'enjeu est d'être le plus clair et le plus aisément compréhensible possible, car il s'agit là, très souvent, de

questions très douloureuses, et les traiter confusément serait être coupable en soi. Nous proposerons des façons originales d'analyser et de formaliser la dite « réalité » économique, ce qui pourra requérir une attention soutenue. Mais il s'avèrera que cette « économie », cette « abstraction réelle », est aussi aberrante et folle que l'astrologie, aussi mystificatrice que la théologie, aussi occulte que les religions totémistes des sociétés premières. Une sorte d'inconscient collectif totalement clivé semble avoir accompagné le développement de la « marchandise », cette forme abstraite matérialisée, cette chose « sensible suprasensible », comme la nommait Marx lui-même.

Partant donc d'une philosophie critique de l'économie, nous nous retrouverons aussi à faire, ponctuellement, de la métaphysique, de l'exégèse des textes sacrés, de l'anthropologie préhistorique, de la sémiologie, mais aussi et surtout, quoique toujours dans un cadre philosophique-critique (nous ne prétendons en rien occuper le terrain de ces discours positifs spécialisés) : de la *psychanalyse* : en un sens parfois très « jungien », sur la question d'un « inconscient » collectif mythologique et clivé, hanté par un sacrifice originaire, mais le plus souvent en réinterprétant, en « politisant » et en « historicisant » les concepts freudiens de pulsion de mort et de principe de plaisir, qui décrivent selon nous davantage l'ethos bourgeois que quelque « nature » humaine transhistorique. Ce que nous proposons ici n'est au fond qu'une sorte de *« psychanalyse » assez particulière du capitalisme* (car le capitalisme n'est pas qu'une idée abstraite, mais désigne aussi des relations humaines concrètes), comme théorie critique radicale, générale, cohérente, et ordonnée, de *la dissociation-valeur* (la critique de la valeur « économique » n'est pas autre chose selon nous).

La question que nous poserons au système capitaliste et aux individus qui le font exister, d'un point de vue « psychanalytique » au sens très large, sera la suivante : *l'autodestruction continuelle mais inconsciente de ce qui est le principe destructeur en soi (la valorisation de la valeur) est-elle nécessairement une négation de la négation se niant indéfiniment, sans dépassement vers l'affirmation positive de la vie, dont le caractère absolument négateur serait asymptotiquement prolongé, ou bien ne peut-elle pas, si l'on introduit un troisième élément, qu'elle « intègre » et désintègre en même temps, élément subjectif, immanent, pluriel, différencié, et qualitatif-concret, ayant tendance à prendre conscience de lui-même, et de sa potentialité transformatrice (les individus objectivement et subjectivement réifiés au sens large), faire de la confrontation de deux pulsions morbides en tant que morbides, où pourrait s'immiscer une « brèche » fragile mais décisivement déterminée à émerger, une ultime et libératrice pulsion de vie ?*

La réponse à cette question ne pourra déboucher sur la réaffirmation d'une « sursomption » hégélienne (*Aufhebung*), car la dimension téléologique de cette « dialectique » tend à étouffer la spontanéité et l'autonomie de la pratique révolutionnaire, et car elle est finalement récupérable par le système totalitaire qu'elle devrait combattre. On ne pourra jamais que décrire la manière dont les luttes immanentes au système sont capables de développer en son sein ce qui serait susceptible de le transcender quelque peu, sans que cette transcendance désigne *a priori* une « finalité » déjà posée. On pourra s'appuyer, pour développer cette pensée non téléologique de l'émancipation potentielle, sur l'idée selon laquelle il existe une *non-identité* entre le système unidimensionnel et abstrait qui conditionne les individus vivants, et le monde vécu multidimensionnel qui, s'il tend à être écrasé par ce système, ne pourra jamais néanmoins se réduire à ses déterminations abstraites.

Au niveau « psycho-analytique », on pourra faire remarquer que toute pulsion morbide, ou suicidaire, se contredit nécessairement, dans la mesure où elle est la pulsion d'un être vivant, qui a intérêt, pour la développer, à se maintenir en vie. C'est lorsque ces vivants prendraient conscience du fait qu'il existe une pulsion de vie au cœur même de leur pulsion de mort, qui ne peut pas ne pas se manifester, qu'ils seraient éventuellement susceptibles de laisser se libérer cette pulsion de vie en tant que telle, pour abolir une telle pulsion de mort, par laquelle la pulsion de vie se contredit et s'auto-empêche de fait. On cesserait alors d'investir son désir propre dans ce qui anéantit la positivité de ce désir, mais on reconnaîtrait aussi la potentialité positive de ce désir ainsi négativement investi, en rendant manifeste sa tension possible vers ce qui abolirait sa contradiction, soit vers ce qui produirait une transformation radicale de l'existant. Si le capitalisme est lui-même une pulsion morbide collective, alors la prise de conscience de cette pulsion morbide en tant que morbide pourrait bien aussi déboucher sur la prise de conscience selon laquelle une pulsion de vie cessant de se contredire voudrait ici se manifester, prise de conscience par laquelle le capitalisme en tant que tel serait plus délibérément, et plus strictement combattu, vers son abolition collective.

La contribution de Michel Henry à l'interprétation des textes de Marx[13]sera régulièrement convoquée pour répondre à ces questions, dans la mesure où Michel Henry lui-

[13] Henry, Michel, *Marx*, Gallimard, Paris, 1976

même, plus que tout autre commentateur, aura su penser en profondeur les relations entre capitalisme et inversion de *la vie*, c'est-à-dire entre capitalisme et chosification abstraite des subjectivités, thèmes qui paraissent centraux pour traiter de la question de la valeur, du fétichisme, et de la réification propres à ce système.

A propos de Michel Henry, nous nous appuierons également sur sa conception tout à fait légitime, et on ne peut plus proche du texte marxien, du « matérialisme historique » de Marx, qui va radicalement à l'encontre de tous les marxismes traditionnels ou dogmatiques, économicistes ou étatistes, réformistes ou « révolutionnaires », ce qui est la même chose ici. Henry dira, dans son introduction à son commentaire magistral de Marx, que *tous les marxismes rassemblent l'ensemble des contresens qui auront été faits sur Marx,* et cela concerne en grande partie la façon dont tous les marxismes auront manqué complètement l'intention générale du matérialisme historique marxien (il pourrait être révélateur que Marx aurait dit déjà, de son vivant, à la fin des années 1870, à propos de ses « disciples » « marxistes » français, par exemple, qu'il rejetait ce genre de « marxisme », qui annonçait selon nous, déjà, d'autres formes à venir de mésinterprétations de son oeuvre[14]). De façon très essentielle, dans la première partie de l'*Idéologie allemande*, par exemple, Marx dira que c'est bien la vie (collective) qui détermine la conscience, et non le contraire (ou alors, pour complexifier, nous dirons plutôt : la conscience pure, comme idéologie, détermine peut-être cette vie, mais seulement en retour, médiatement, en tant qu'elle aura été immédiatement déterminée d'abord par cette vie créant ses conditions matérielles d'existence) ; ceci fonde l'axiome de base de son matérialisme historique. Mais il dit bien ici la vie, et pas autre chose : c'est-à-dire les vies subjectives et actives, souffrantes ou exploitées, désirantes, corporelles et conscientes en même temps, qui sont insérées violemment dans des ordres productifs et techniques. La « matière »,

[14] On peut trouver aussi une justification plus « politique » à cela. Marx dira dans sa lettre à Henry Hidman du 2 juillet 1880 : « Dans les programmes des partis, il faut tout éviter qui laisse apparaître une dépendance directe vis-à-vis de tel ou tel auteur ou de tel livre ». C'est aussi la question de l'autonomie de la théorie critique qui se joue là, indissociable de l'autonomie de la praxis révolutionnaire, la première ne devant jamais être un « mode d'emploi » à appliquer mécaniquement par les individus en luttes, au risque de subvertir la puissance de frappe de la seconde et de la première. Et l'on ne saurait d'ailleurs non plus faire porter à un théoricien isolé et situé, ayant ses intérêts et sa perspective propres, une telle responsabilité, d'autant plus que, s'il prône l'émancipation de tous, en faire une « icône » de la lutte ou un étendard, c'est risquer l'écueil de l'autoritarisme du théorique, et c'est manquer l'émancipation. Toutes ces choses, pensons-nous n'auront pas été comprises par les « marxistes », de par leur simple appellation de « marxistes », à la base, qui est déjà une contradiction dans les termes (nous avons ici, hélas, une tendance à la fétichisation d'un texte ou d'une figure presque patriarcale, devenue dictatoriale, alors que l'individu qu'il concerne promouvait *a priori* le contraire de la dictature, et le contraire du culte d'une personnalité « représentant » le « peuple », préférant les collectifs aux individus définis comme « guides », « sauveurs », détenteurs de la « vérité », etc.).

chez Marx, cela n'est rien d'autre que les individus subjectifs vivants et agissants. Cette « matière » du corps dynamique créant les conditions de sa vie n'exclut pas absolument toute conscience en général, mais elle comprend et intègre une conscience qui ne se réfléchit pas elle-même, qui n'objective pas théoriquement le monde, dans l'intuition sensible (contre Feuerbach) ou dans la conscience conceptualisante (contre Hegel), qui n'est pas celle d'un corps qui resterait passif et inactif, contemplatif, qui n'est pas la conscience « pure » ou « intellectuelle-spécialisée », mais qui est bien une conscience « préréflexive », pour ainsi dire, tournée vers le monde et l'action, vers la transformation du réel par l'œuvre, le corps actualisé ne se dissociant plus de son incarnation, et se métabolisant avec son environnement extérieur. Ainsi, la « matière » chez Marx n'est absolument pas l'économie ou le social. L'économie ou le social sont bien, chez Marx, d'abord des productions d'une conscience non plus intégrée à un corps vivant et actif, mais celle d'une conscience pure d'un corps passif, celle de l'idéologie bourgeoise spécialisée dans la gestion théorique de l'exploitation : travail abstrait, valeur, marchandise, argent, tout ceci est d'abord un ensemble d'abstractions, de catégories logiques, de conceptions, de projections idéelles, théorisées (inadéquatement) par la bourgeoisie, et l'économie ou le social ne sont rien d'autre que cela. En retour certes, mais de façon médiatisée, de telles abstractions vont conditionner la réalité physique des individus subjectifs vivants et immédiatement, charnellement conscients, contaminer cette réalité, la pourrir, en se cristallisant dans des structures institutionnelles et productives, pour produire la misère, la dislocation et la précarité toujours plus poussées de ces individus. Mais cette « réalité » de l'économie, médiatisée (qui n'est rien d'autre que la subsomption, formelle puis toujours plus « réelle », de l'activité sous la valeur), n'est absolument pas la réalité de la base, ou de la matière, dans le matérialisme historique de Marx. Ceux qui diront aujourd'hui que l'économie ou encore le « social » comme secteur fonctionnel-économique (encadrement étatico-social) sont des formes de « base » ou seraient immédiatement « réels », voire « naturels », et constitueraient la matière subjective et corporelle, vivante, que Marx voulait désigner en proposant un « matérialisme » historique complexe et dialectique, font un contresens désastreux. Ces dits « marxistes » qui ne sont rien d'autres que des capitalistes qui s'ignorent, des productivistes énervés, qui veulent juste gérer différemment l'« économie » (qui est l'autre nom du capitalisme) ou l'Etat (qui est encore un autre nom du capitalisme), considéreront de façon aberrante que l'idéologie par excellence, plus dangereuse encore que les idéologies théologiques, morales, ou métaphysiques, puisque celles-ci ne sont pas massivement et matériellement produites sous leur forme « pure », soit l'économique comme abstraction réelle et le social comme abstraction réelle violant constamment et mutilant, disloquant, fonctionnalisant constamment les

subjectivités vivantes mises au travail ou dans la misère, seraient quelque « base » explicitement « réelle », axiologiquement « matérielle », de telle sorte qu'ils produiront la violence originaire et fondamentale que l'idéologie bourgeoise aura constamment produite au détriment des individus prolétarisés, dans le même temps où ils prétendront abolir cette violence, si bien qu'ils ne feront en fait que la sublimer pour la rendre encore plus extrême (ils prôneront finalement, s'ils se veulent internationalistes, plus une prolétarisation du monde, hélas, une « mise au travail » forcée du tout « social », soit une extension mondiale de la misère qu'aura déjà bien encouragée le capitalisme, qu'une auto-abolition mondiale de toute prolétarisation des individus, qui n'est pourtant rien d'autre que l'abolition stricte du capitalisme). Pour dénoncer les économistes bourgeois, et surtout leurs formes fétichisées, Marx dira régulièrement qu'ils se meuvent de façon alternative dans un matérialisme et dans un idéalisme immédiats, qui en fait ne sont qu'une seule et même chose, et qui sont également aberrants (ce « matérialisme idéaliste » est une façon de naturaliser des formes spécifiquement capitalistes, choses donc que ne font pas seulement les économistes bourgeois, mais aussi les économistes dits « marxistes », qui comme « économistes » voulant « gérer » ou « restructurer » ladite « économie », principe formel du capital par excellence, auront de toute façon admis, en vertu même des critères exposés par Marx dès les premières pages du *Capital*, qu'ils ne sont jamais que des « scientifiques » bourgeois d'un type un peu radical). Le dit « matérialisme »immédiat fétichisant l'économie des marxistes dits « orthodoxes » aujourd'hui n'est donc rien d'autre que ce matérialisme immédiat et bourgeois que Marx aura dénoncé en son temps, c'est-à-dire une forme totalement clivée et impensée, lamentable dans ses effets autoritaires et totalitaires, d'idéalisme absolument mystifié, destructeur.

C'est bien la vie collective, les individus en chair et en os, soit ce qui est détruit par ce monde, qu'il se dise « marxiste » ou bourgeois, qui voudrait que la valeur économique soit « réelle », qui est la base, le réel tangible, soit ce qui tente de transformer le monde pour le rendre plus vivable.

D'une façon désolante, ces dits « marxistes » auront cru que les sujets en chair et en os seront absolument réductibles au dit « sujet-automate » (la valeur fixe ou capital fixe dans son développement mécanique-effréné) que Marx aura défini par ailleurs. Autant dire que les individus, pour eux, ne sont plus que des robots désincarnés, ou des petits soldats de plomb à manipuler sans conscience et sans conséquence. Ces sinistres idéologues, dénués de toute rigueur herméneutique, sont des ennemis à combattre, de fait (nous parlons là d'hommes qui

auront toléré, voire encouragé, le meurtre de « masses » anonymes, de dizaines de millions de personnes, perpétré de façon froide, rationnelle, calculatrice, méthodique, amorale et organisée).

Nous approfondirons tout cela en détail, naturellement, car ces enjeux sont décisifs**.**

Voici donc ce que nous aura appris Michel Henry, et cette interprétation, qui est en fait juste une façon de *lire* les mots qui sont écrits dans les textes de Marx, et de les considérer selon ce qu'ils disent très simplement (individus *vivants* en chair et en os, misère, etc.) restera notre orientation directrice dans cette recherche. Et cette conception de Michel Henry, d'ailleurs, pensons-nous, fut aussi celle du Marx « ésotérique », de Lukacs critiquant la réification (pas exactement « léniniste » sur ce point), et de Debord critiquant le spectacle : ces trois figures en effet, dans ces cas précis, auront dénoncé l'économie, le social eux-mêmes, tels qu'ils étaient des abstractions réelles, des idéologies matériellement produites, en prenant la défense des vies subjectives immanentes et actives, souffrantes et mutilées, de cette matière vibrante et incarnée de corps souffrants et conscients de leur souffrance, qui voulaient briser ces cadres théorico-pratiques destructeurs (soit : abolir l'économique, le travail-abstrait, la valeur conférée à la misère, la structure marchande).

Vers le post-capitalisme, au sens strict.

A ce titre donc, ils ne furent en rien, à ces moments précis, des « marxistes » au sens « traditionnel », orthodoxes ou dogmatiques.

2) La dimension polémique de notre démarche

Nous confronterons, ponctuellement, pour montrer le caractère encore très actuel de la critique de la valeur, la radicalité de cette critique, à d'autres pensées, modernes ou contemporaines, dites « critiques » ; nous les nommons ici rapidement, pour indiquer d'emblée notre orientation polémique, mais nous les exposerons dans un ordre progressif et cohérent, sans confusion des genres, en définissant des typologies et des « moments » dialectiques précis : marxismes dogmatiques et autoritaires (léninisme, trotskisme, maoïsme, stalinisme, castrisme, guévarisme, puis Badiou, Zizek, Althusser, etc.), philosophie de la « reconnaissance » (Axel Honneth, etc.), du « soin » (Frédéric Worms, etc.), de « l'agir communicationnel » (Habermas, etc.), « communaux collaboratifs » (Jeremy Rifkin, etc.), « développement durable », critique psychologique (Nicolas Guéguen, etc.) ou sociologique (Baudrillard, etc.) de la « société de consommation », « critique » fascisante (et tronquée) du

capitalisme (Alain Soral, Charles Robin, Alain de Benoist, etc.), « critique » raciste-patriarcale de la « valeur » (Francis Cousin, etc.), « intersectionnalité » post-moderne, « matérialisme historique » tendanciellement économiciste-étatiste, donc abstrait (Badiou, Althusser, Zizek, etc.), néo-keynésianisme ou « régulationnisme » (Frédéric Lordon, Attac, *Monde diplomatique,* « économistes atterrés », Tobin, etc.), critique « spinoziste » du capitalisme (Lordon, Althusser, Negri, etc.), salaire socialisé (Bernard Friot, etc.), pensée complexe (Edgar Morin, etc.), « critique » de l'aliénation comme simple « perte de » l'objet (Frank Fischbach, etc.), glorification de la valeur d'usage (Jean-Claude Michéa, etc.), « humanisme » des Lumières (Kant et ses disciples contemporains, néo-conservateurs, etc.), réformisme fiscal « radical » (Thomas Piketty, etc.), « critique » « pharmacologique » (Bernard Stiegler, etc.), « critique » de l'*homo festivus* (Philippe Muray, etc.), « critique » post-moderne de l'ironie post-moderne (Mehdi Belhaj Kacem, etc.), pensée de la « révolution » comme fête, festival, « jeu de piste », ZAT, chasse au trésor de « pirates » (Hakim Bey, « anonymous », etc.), « théorie » du « Bloom » (Tiqqun, etc.), « critique » « existentiale » ou « perspectiviste » (idéaliste), de l'aliénation des sujets modernes, du « nihilisme », du totalitarisme, ou du spectacle (Heidegger, Nietzsche, puis Fischbach, Tiqqun, Belhaj-Kacem, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Jean Vioulac, etc.), pure « ontothéologie » indéterministe ou discontinuiste (Quentin Meillassoux). Il apparaîtra que ces pensées « critiques », ou pseudo-critiques, qui se sont bien gardées de développer une critique rigoureuse et conséquente de l'économie politique comme totalité abstraite, totalitaire, sont ainsi proprement insuffisantes, du point de vue d'une démarche théorico-pratique qui déterminerait la nécessité de dépasser la civilisation capitaliste en tant que telle, dépassement qui paraît pourtant nécessaire, *même de leur point de vue*, étant donné que tout ce que ces théoriciens auront appelé eux-mêmes « désert », désastre », « désolation », « crise », ou « destruction », en indiquant qu'il fallait absolument les faire cesser, mais sans pouvoir vraiment identifier leur source, n'est rien d'autre que le capitalisme lui-même, ontologiquement et pratiquement parlant, soit le mouvement tautologique et autoréférentiel de l'autovalorisation de la valeur. Nous tâcherons de révéler, très synthétiquement, leurs structures théoriques les plus générales et les plus saillantes, structures qui, du point de vue d'une exigence anticapitaliste stricte, apparaîtront dans toutes leurs fragilités et limites.

Ce « ciblage » néanmoins, ne doit pas nous faire oublier que certaines de ces démarches ont, sur de nombreux points, une très forte puissance d'analyse, et ont fortement influencé notre éducation critique (ceci concernant bien sûr Kant, Nietzsche, Spinoza, mais aussi un certain marxisme militant, Nancy, Derrida, Lacoue-Labarthe, « l'intersectionnalité », Edgar Morin,

Deleuze, Foucault, Agamben, et Fischbach).

Cette liste comprend de nombreux penseurs français, puisque de fait celui qui la propose est lui-même français, et cela pourrait paraître subvertir le principe internationaliste qui n'est rien d'autre que l'anticapitalisme cohérent. Néanmoins, dans un système mondialisé qui aura vu récemment, avec l'extension toujours plus poussée de la marchandisation des activités humaines, une standardisation toujours plus développée dans tous les secteurs devenus secteurs « productifs » (indirectement ou directement), la « théorie critique » ou la « théorie tout court » est devenue elle-même un « produit » dont chaque « producteur » n'est plus qu'un « représentant » d'un « type » de discours spécialisé et rendu conforme à certaines exigences techniques ou formelles, si bien qu'un théoricien français, ou encore italien, américain, chinois, etc., très souvent, hélas, en tant qu'il « vendra » un certain « format théorique » « adapté » à un certain « public », ne sera plus qu'issu d'un échantillon plus vaste « représentant » certaines « attitudes conceptuelles » proliférant indifféremment dans diverses zones universitaires ou politiques stratégiques n'incluant plus assez la possibilité de l'originalité et de la création individuelle. Ce qui est dit d'un discours théorique, donc, qu'il soit français, américain, allemand, etc., sera dit de tous les autres « exemplaires » de son espèce sectorisée, exemplaires que l'on retrouve un peu partout dans les sociétés capitalistes, et surtout dans les centres impérialistes qui imposent leurs évaluations « scientifiques » d'encadrement au reste du monde, si bien que notre critique pourra concerner beaucoup plus que de simples individus écrivant en France ou ailleurs (individus qui ne sont pas d'abord visés en tant que « personnes morales » immédiatement « responsables », de toute façon), mais des logiques « théorico-critiques » « typiques » de notre modernité globalisée, qui n'ont plus de localité déterminée, si ce n'est la localité de la domination par l'abstraction, logiques à démystifier et à dénaturaliser avec conséquence et constance.

Néanmoins, le fait de parler en particulier de la théorie française sera aussi un principe de modestie salvateur : la standardisation mondialisée de la pensée n'étant pas encore totalement triomphante, et le « cas politico-social » français ayant encore ses spécificités, ainsi que le « cas théorique français », cette démarche critique que nous proposons pourra projeter un désir d'internationalisme qui ne sera pas universel-abstrait, sans détermination et sans particularité, mais il pourra reconnaître le fait que ce désir n'est que celui d'un individu issu d'un monde précis, qui n'est d'ailleurs pas le monde dans lequel on a le plus « intérêt » à sortir du capitalisme, mais qui pourtant comporte lui aussi des souhaits révolutionnaires déterminés (monde où triomphent des hommes masculins, (petits-)bourgeois, blancs, issu d'une violence coloniale, patriarcale et destructrice du vivant, perpétrée délibérément, et qui se perpétue).

3) Les moteurs de cette tentative de critique radicale du capitalisme totalitaire

Le point de départ de cette recherche renvoie à une lecture attentive, depuis plusieurs années, des textes diffusés par la *Wertkritik* qui s'est constituée dès mars 1986, en Allemagne, sous l'impulsion de Robert Kutz, Roswitha Scholz, Ernst Lohoff, Franz Schandl, Norbert Trenkle et Claus-Peter Ortlieb (groupe *Krisis*). Ces textes furent publiés, par la suite, dans la revue *Exit !*, et aujourd'hui, également, sur le site internet francophone Palim-Psao. C'est aussi la lecture régulière de l'ouvrage de Jappe, *Les aventures de la marchandise*, qui aura permis une compréhension synthétique des enjeux de la critique marxienne de la valeur.

A cela s'ajoute des lectures régulières, attentives et sceptiques, des textes de la tradition philosophique occidentale, qui est très « utile » dans notre contexte, comme nous le verrons. Un autre facteur actif de cette recherche est un militantisme libertaire, et radicalement anticapitaliste, soucieux d'inscrire le théorique dans les luttes pratiques.

Les deux principes moteurs, théorique et pratique, ne s'excluent pas, mais peuvent au contraire s'harmoniser mutuellement.

Il faudra toutefois, si une telle conciliation s'opère, renoncer quelque peu à une « pureté » théorique « absolue » (faire parler le militant, et non pas seulement le théoricien critique), et proposer la radicalisation, transitoirement, des visées révolutionnaires d'un certain militantisme libertaire (lequel ne remet pas toujours en cause, selon nous, assez radicalement, les catégories de base du capitalisme que sont la marchandise, le travail, l'argent, et donc la valeur, en prônant par exemple parfois une « autogestion » -self-*management* en anglais- assez problématique). L'introduction d'un troisième terme, la philosophie comme pensée critique et politique, si elle peut exister en tant que telle, ne sera pas de trop pour ménager la possibilité de cette conciliation.

4) Notre compréhension d'une certaine radicalité et d'une certaine puissance synthétique lukacsiennes, à développer aujourd'hui : une orientation décisive dans notre projet

Mais ce qui reste central dans notre projet, c'est qu'il nous semble que Lukacs, au fond, avec sa critique de la réification, permet de formuler de façon très précise la possibilité d'une conciliation au moins relative entre théorie critique radicale et praxis révolutionnaire, si du moins on oriente la lecture de ses textes vers un objectif précis : penser conjointement une critique radicale de la valeur et une lutte des individus objectivement réifiés dans le système productiviste (idée complexe aujourd'hui, qu'il s'agira d'élucider) « contre » la « bourgeoisie » (« contre » les détenteurs et gestionnaires du capital, c'est-à-dire des moyens de production), tout en considérant que, en vertu d'une lecture fidèle de la critique marxienne de la valeur, ces « bourgeois » en dernière instance ne feront que diriger abstraitement et inconsciemment un automouvement des choses sur lequel ils n'ont pas de prise réelle, ce qui relativisera le principe d'une « domination bourgeoise » explicite ou totalement « intentionnelle », et redéfinira les principes d'une lutte anticapitaliste (qui pourrait bien être, par-delà toute lutte anti-bourgeoise, une véritable lutte contre une domination impersonnelle d'objets autonomisés sur les individus, quels qu'ils soient). Tout se situe, selon nous, dans l'enjeu qui consisterait à pouvoir cibler avec précision ces fameux « sujets révolutionnaires » d'abord potentiels, qui pourront, s'ils prennent conscience de leur situation objective, s'organiser de ce fait, se fédérer, puis lutter effectivement de façon révolutionnaire, venir abolir la valeur en tant que telle, avec tout ce qu'elle implique (système du travail, structure marchande, argent en tant qu'argent, Etat-nation moderne gestionnaire du capital).

Par anticipation, nous dirons que les « sujets potentiellement révolutionnaires », depuis Lukacs, sont beaucoup plus nombreux *théoriquement*, et il faudra sur ce point développer la logique lukacsienne pour l'adapter aux enjeux contemporains. Ne pas en rester à « l'ouvriérisme » restreint de Lukacs, autrement dit, mais étendre radicalement la logique critique lukacsienne, qui se fonde essentiellement sur l'idée selon laquelle le travail abstrait (ou la valeur), comme standard de productivité général ou moyen en constante évolution au sein de notre modernité capitaliste, détermine une rationalisation, une spécialisation, une fonctionnalisation toujours plus poussées dans les divisions sociales des activités productives

ou reproductives. Nous pensons qu'aujourd'hui nous avons pu découvrir que le totalitarisme « économiciste », « biologisant », « politisant le physiologique », « fonctionnaliste », et « productiviste », devrait toujours plus encourager de très multiples sujets potentiellement révolutionnaires à devenir effectivement des sujets révolutionnaires. Nous avons déjà envisagé qui ils pourraient être, en évoquant l'actualité ou l'actualisation de l'axiome structurel de Lukacs relatif à l'évolution de la réification et du travail abstrait comme norme productive, mais nous aimerions encore plus précisément les nommer, car ce point est vraiment central dans notre recherche, est demeure l'un des enjeux les plus décisifs selon nous aujourd'hui (l'enjeu de la fédération des luttes contre toutes les dominations liées au capitalisme, luttes qui hélas trop souvent aujourd'hui s'éparpillent, se sectorisent, ou entrent en concurrence même parfois, à l'image d'un capitalisme qui divise et isole, discrimine et parcellise, spécialise, atomise, ou disloque, pour mieux s'imposer). Les sujets potentiellement révolutionnaires seront donc, selon nous, dans notre monde contemporain, en tant qu'individus réifiés en un sens très large :

- Tous les travailleurs et toutes les travailleuses, du public ou du privé, du primaire, du secondaire ou du tertiaire, directement ou indirectement « productifs », qui subissent une dislocation de leur activité subjective et une précarisation de leur vie du fait d'une standardisation toujours plus poussée du monde du travail liée à l'évolution toujours plus accélérée de la norme du travail abstrait, mais aussi et surtout les chômeurs, ou chômeuses, les personnes exclues du « projet » productiviste, les dit-e-s « assisté-e-s », « parasites », ou « hors-système », « mis-es à l'écart », enfermé-e-s ou maintenu-e-s dans des zones sectorisées « à cause » de leur « origines » sociales ou de leur assignation « sexuelle », ou « raciale ».
- Toutes les femmes toujours plus soumises à une répartition sexuelle des tâches liée à un tel productivisme accéléré, et les LGBT exclu-e-s ou « dévalorisé-e-s », objectivement et subjectivement, très concrètement, du fait de cette logique fonctionnaliste-patriarcale les dévalorisant comme « stériles ».
- Les individus assignés à une « race » dévaluante, du fait d'une certaine division internationale du travail toujours plus rationalisée, en tant qu'elle encourage toujours plus des formes coloniales ou néocoloniales produisant la « déréalisation » et la précarisation, la misère, objective et subjective, de ceux qui en pâtissent, même s'ils travaillent, puisque ces conditions objectives et subjectives d'existence deviennent toujours plus insupportables.
- Toutes les vies sensibles subissant la mise en œuvre technique, matérielle, du projet

cartésien « humaniste » d'une soumission du « vivant » à « l'homme » qui s'appelle aujourd'hui « capitalisme » (en l'occurrence, masculin, bourgeois, blanc, occidental, humain, viril, reproducteur, colonisateur). Les individus souffrant du « validisme ».

- Tous les individus exclus, affamés, privés de logement, à cause de cet ordre.
- Finalement, tous les individus, quels qu'ils soient, et même en dernière instance (quoique de façon très théorique), ceux qui gèrent sans conscience l'automouvement des catégories capitalistes, dans la mesure où ils sont humains, et participent aveuglément à la destruction de ce qui est humain. De même que l'individu a intérêt à faire cesser une pulsion suicidaire, de même tous les individus, même gestionnaires, ont un intérêt intime, quoique peu conscient, à sortir du capitalisme.

La partie consacrée à l'interprétation et à l'approfondissement de la critique lukacsienne de la valeur, de la réification, sera donc nettement plus conséquente que les deux autres, consacrées à Marx et Debord. La fin de cette deuxième partie développera encore certaines intuitions de Lukacs, mais s'éloignera une nouvelle fois tout à fait de son texte, car le programme lukacsien est vaste pour celui qui aujourd'hui considère qu'un tel geste théorique nous parle encore de choses très précises qui n'ont pas cessé de se dérouler, et qui considère donc qu'il s'agit « d'exploiter » au maximum tout ce qui s'est dit là. Nous évoquerons donc en détail les questions de la finance, de l'antisémitisme, et des enjeux et vecteurs de la lutte, questions qui ne furent pas traitées dans les analyses lukacsiennes consacrées à la réification.

On pourrait ainsi presque lire cette recherche en considérant que la première partie, consacrée à Marx, et la troisième partie, consacrée à Debord, ne sont au fond que des façons d'introduire et de conclure cette possibilité qui est déjà très présente, chez Lukacs, de développer des concepts critiques radicaux tels qu'ils pourraient être développés au sein des combats théorico-pratiques actuels contre le capitalisme. Mais certes la longueur des développements ne fait pas tout, et l'on pourrait tout aussi bien dire que cette recherche, comme on l'a dit, n'est jamais que la tentative d'identifier tout le potentiel du Marx « ésotérique », ou encore de savoir de façon extrêmement précise, en le montrant sous toutes ses coutures, avec toutes ses implications, ce que désigne le « spectacle » dans la critique de Debord. L'objectif étant, en confrontant ces trois auteurs sur la base de ce qu'ils ont en commun, de servir une compréhension plus complète et plus précise de leurs théories critiques respectives, devenues dès lors des armes intellectuelles précises à *retourne*r contre les sciences formelles et spécialisées bourgeoises.

En ayant découvert ainsi un certain Lukacs « synthétique », nous nous rapprocherons peut-être parfois, de façon originale mais bienvenue, du mouvement des « communisateurs », lesquels ont le souci, en effet, d'articuler « lutte des prolétaires » et critique radicale de l'argent en tant qu'argent, même si l'analyse un peu trop « empirique » de l'argent qu'ils semblent parfois développer (l'argent défini uniquement comme dette) nous paraît être trop restrictive, et nous encouragera à compléter ce geste, pour cette raison, par la lecture des analyses plus « ontologiques » (ou transcendantales, pour ainsi dire), développées par la « critique de la valeur » à ce sujet (l'argent comme « cristal », pour reprendre le terme de Marx).

5) Un enjeu épistémologique de fond : articuler le logique et l'empirique

La question est bien, au fond, de savoir comment l'on peut articuler le « logique » (les catégories fondamentales du capitalisme) et « l'empirique » (les luttes réelles, la misère réelle des individus dans le système), pour donner à l'un et à l'autre toute leur portée, et toute leur consistance.

Car, pour paraphraser Kant, ce bon vieil ennemi, que nous n'épargnerons pas dans cette recherche, mais qui saura malgré tout éclairer parfois nos lanternes de théoriciens critiques, nous rappellerons ce fait : « Des concepts sans matière sont vides ; une matière sans concepts est aveugle ».[15]

[15]Kant, *Critique de la raison pure*, Logique transcendantale, Introduction (le mot « intuitions » a été ici remplacé par « matière »).

6) Une critique dialectique des Lumières

Première orientation : Retourner les armes de la destruction contre elle-même

a) La "mise en cohérence" de la morale kantienne

Concernant la relation entre la matière et le concept, nous voyons, avec Lukacs, que Kant l'aura bien manquée. Ce qui fondera un « sujet transcendantal-dissociateur » des Lumières. Et ainsi une morale bourgeoise qui affirme des formes absolues dont la réalité est souhaitable en elle-même (liberté, égalité, etc.), mais qui produiront le contraire de ce qu'elles disent (exploitation, réification, soumission, discrimination). Nous découvrirons alors progressivement, au fil des luttes, que nous revendiquerons *apparemment* ce que Kant aurait pu revendiquer, mais non pas simplement pour *le dire formellement* et *encourager le contraire réellement*, mais aussi *pour le faire* : *effectivement.* Comme le suggérait Kant, mais sur un plan théorique clivé, une personne humaine ne saurait être réduite à un moyen, à un instrument, à une simple « fonction », à un « mal nécessaire », à une « ressource » contingente exploitable, mais il est d'abord et avant tout une *fin en soi*, et il s'agira bien de réaliser ce principe *dans les faits,* sans s'en tenir à un formalisme finalement creux : il faudra bien critiquer radicalement l'exploitation des travailleurs, le patriarcat, la réification des individus assignés à une « race », la dévaluation des esprits non « normés », non « purs », non « logiques », dits non « productifs », l'extermination méthodique du *vivant sensible donc conscient*, chose que Kant et les post-kantiens ne font pas, bien au contraire.

La référence à la morale kantienne qui serait « mise en cohérence », vers sa réalisation effective, fera peut-être grincer les dents de certains marxiens profondément anti-kantiens, à juste titre, d'ailleurs, et comme nous-mêmes, d'ailleurs. Toutefois, c'est précisément parce que nous sommes anti-kantiens, que nous défendons la loi morale concrète que Kant aura définie, puisqu'elle fut définie par lui, simplement formellement, pour que se réalise le contraire de ce qu'elle désigne. Que dit donc Marx constamment lorsqu'il analyse la valeur, le fétichisme marchand, le mouvement de l'argent comme fin en soi ? Il dit constamment que ce monde capitaliste est la folie en soi, l'aberration, le scandale, parce qu'il *inverse* ici systématiquement et méthodiquement les moyens et la fin, l'abstrait et le concret. Or, l'idée d'inversion des choses

et des êtres suppose qu'il existe un « ordre » légitime, axiologiquement parlant, de ces choses et de ces êtres, qui aurait été inversé dans les faits. On oppose ici à une valeur inversante, une autre valeur, qui *rétablit* l'ordre raisonnable et justifiable des relations entre les choses et les êtres (et ce même si cet ordre n'a encore jamais existé). Marx n'est pas un nihiliste, il ne critique pas la valeur économique pour dire qu'il n'y a plus aucune valeur, humaine, sensible, ou vivante, qui ne compte. Nous considérons donc ici, conformément à ce que Marx dit par ailleurs, que les moyens et l'abstrait évoqués par Marx désignent des choses inertes et idéalisées (marchandises, argent, médiations matérialisées, institutions figées), et que la fin et le concret désignent les subjectivités vivantes des individus souffrants exploités, en chair et en os. Inverser ces deux termes, c'est dire donc, comme le capitaliste, que la chose est la finalité, et que les sujets ne sont plus qu'un moyen (immoralité au sens kantien). Dire que lorsque Marx ici parle de « folie » d'une telle inversion marchande, il n'adopte pas une posture morale en un sens radical (en un sens ontologique, et ici cohérent, non idéologique, car matérialiste et révolutionnaire pratiquement), ce serait supposer que Marx est un cynique pur, aussi froid et calculateur, aussi « scientifique » et indifférent, que les gestionnaires de l'inversion qu'il dénonce.

Il doit exister, affirmons-le avec force, un scandale *moral* que Marx dénoncera, si l'on admet que Marx aura refusé de considérer « le » « bourgeois » ou « le » « prolétaire » avec les évaluations cyniques et désincarnées, amorales, simplement « scientifiques », que le bourgeois porte lui-même sur les êtres et les choses. Il *doit* exister un Marx moral et scandalisé, affecté puis réfléchi, voulant réaliser dans les faits ce que le kantisme, abjectement, se sera contenté de dire, pour promouvoir le contraire de ce dire, sans quoi on devra dire que Marx n'aura été qu'un bourgeois comme un autre, soucieux d'encadrer et de gérer formellement, rationnellement, froidement, les affaires « économiques » « humaines ».

Ne nous laissons pas mystifier une nouvelle fois. *La morale, ou plutôt les idées de « bien », de « justice », d'« ordre », ne sont pas des inventions bourgeoises*. L'invention bourgeoise consiste plutôt à dire que les bourgeois auraient inventé eux-mêmes l'idée de « bien moral », et que leur négation constante de la vie serait donc « morale », pour mieux faire oublier que *la justice en soi et la vérité en soi* se situent du côté de celui qui tente de renverser tout pouvoir négateur, dans la mesure où il en souffre, dans la mesure où tous en souffrent.

Les « révolutionnaires » aujourd'hui qui seront « relativistes » d'un point de vue moral, ou du point de vue de la justice, ou qui considéreront la lutte « scientifiquement » ou « froidement », de façon « calculatrice », sans ressentir de façon absorbée et réfléchie à un scandale moral révoltant en soi, les « révolutionnaires » qui disent que l'idée de mœurs ou

d'attitudes éthiques justes serait dans *l'absolu* une « invention bourgeoise », sont totalement mystifiés par l'idéologie bourgeoise, et sont devenus eux-mêmes pareils à des gestionnaires bourgeois du « secteur économique ». Ils considéreront « le » « prolétariat » comme un ensemble de pions, de soldats purement réactifs et mécaniquement militarisés, n'obéissant plus qu'à leurs instincts biologiques ou physiologiques, à la manière de robots désincarnés, et n'étant plus animés d'une indignation morale qui fait d'eux des sujets sensibles, et ils oublieront qu'ils sont d'abord eux-mêmes, militants ou prolétaires, des personnes qui tentent de prendre soin d'eux-mêmes et dont il faut prendre soin à titre de fins en soi, puisque toute personnalité exige cette attention, et dont la misère produit d'abord la tristesse et le dégoût, rendant nécessaire la réflexion et le courage d'agir de façon réfléchie, et non immédiatement quelque conscience « professionnelle » de militant spécialisé et « compétent » dans la lutte « logistique ».

b) La critique dialectique de l'idéologie politique bourgeoise

En outre d'ailleurs, lorsque Marx dit, dans sa « question juive », que les valeurs universelles de liberté et d'égalité des révolutionnaires français, telles qu'elles furent brandies idéologiquement ensuite par une bourgeoisie réalisant la soumission et l'inégalité universelles, ont été ici, en tant que pures formes universelles-abstraites dissociatrices, condamnables en elles-mêmes, il ne dit *absolument pas* qu'il s'oppose à la liberté et à l'égalité *réelles* dans le monde, mais il dit exactement le contraire (une chose qu'un individu abject, raciste, antisémite, et patriarcal, comme Alain de Benoist[16], osant se revendiquer de la pensée marxienne alors qu'il défendit l'apartheid en Afrique du sud et l'Algérie dite « française », développant aujourd'hui, comme une peste brune, son concept bancal et fascisant d'« ethno-différentialisme », n'aura pas été capable de comprendre, en pensant que la critique de l'universel-abstrait chez Marx était la critique de toute universalité « en général », même concrète). De même qu'il y a une injonction « morale » marxienne *non relativiste*, de même il pourrait y avoir un « républicanisme », un « démocratisme », un « universalisme » *réels* marxiens, contre tout « communautarisme » identitaire, classiste, « humaniste », patriarcal, colonial, ou raciste, valeurs qui ne sont plus du tout des projets institutionnels clivés, mais des intentions dynamiques et en devenir susceptibles de s'actualiser indéfiniment dans le monde, à opposer à la sinistre valeur « économique », valeurs par lesquelles la « chose publique », ou plutôt

[16] De Benoist, Alain, *Au-delà des droits de l'homme*

l'espace commun, au sens très large est un espace de paix, de partage, de rencontre, et d'émancipation, sans discrimination et sans domination.

Ceux qui penseront que le principe « républicain » ou « démocratique », comme principe axiologique qui n'a certainement jamais existé réellement, mais qui fut toujours porté comme projet, comme « attente toujours différée », par tous les esclaves du monde, seraient en eux-mêmes bourgeois, ou signifient la « domination », ont été mystifiés par le mensonge idéologique bourgeois. Lorsque nous combattons par exemple la dite « République Démocratique » « Française », autoritaire et inégalitaire, raciste, colonialiste, patriarcale, et destructrice du vivant, nous ne la combattons pas contre l'idée du « commun », de l'espace public qui se partage et se vit, contre l'égalité réelle de tous, et l'auto-détermination de tous, mais nous la combattons au contraire au nom de tels principes universels très concrets, que nous souhaitons voir réalisés dans le monde, plutôt que de les voir être instrumentalisés pour encourager le pire, et ces principes sont en un sens certain *des principes républicains et démocratiques*, au sens le plus explicite et le plus vrai possible (anti-autoritaire, anticapitaliste, anti-gestionnaire et anti-fonctionnaliste).

c) Dénaturaliser le "politique" moderne, vers la réaffirmation d'une politique émancipatrice

Certes, ces conceptions pourraient sembler ne pas être en accord, dans un premier temps, avec celles de théoriciens radicalement critiques soucieux de dénaturaliser toutes les formes de la politique-séparée qui imposent aujourd'hui des cadres clivants et marchands. Exposons leur point de vue légitime, et tentons d'expliquer que nous sommes d'accord avec eux, mais que nous proposons nos conclusions « démocratiques » pour cette raison même. Robert Kurz lui-même, par exemple dans sa « critique de la démocratie balistique », indiquera assez clairement que toute « démocratie » conçue par le pouvoir spécialisé dans la gestion politique de l'économie, est en soi historiquement déterminée, si bien qu'elle devient finalement la caution « humaniste » pour justifier la guerre et la destruction liée à l'injonction formulée par le travail abstrait (Kurz écrira ici à l'aube de la seconde guerre en Irak, en 2003). La référence tendancieuse formulée par certains sociaux-démocrates « humanistes », à la « *polis* » athénienne, déjà esclavagiste et patriarcale d'ailleurs, ne serait qu'une façon fallacieuse d'identifier un « âge d'or » essentiellement mythique de quelque « démocratie » en soi, « raisonnable », qu'il s'agirait de « restaurer », voire de « maintenir » aujourd'hui, là où

pourtant toute « démocratie » en tant que secteur spécialisé d'une « fonction » « politique » séparée, n'apparaît fondamentalement qu'à l'ère moderne.

L'idée de « république » quant à elle émergerait en même temps que serait fondée une certaine « domination » économique typiquement occidentale et moderne, supposant l'isolement d'un certain « espace public » fonctionnel et relativement séparé (on pensera par exemple à l'idée spinozienne de « République », qui émerge au sein d'une Hollande déjà libérale, au XVIIème siècle). La référence moderne à la « république » romaine ne serait qu'une façon de transhistoriciser au mieux un tel principe pourtant propre à notre modernité capitaliste, pour diffuser l'illusion de son caractère « indépassable ».

Démocratie et république, avec leurs principes formellement égalitaires, universels, émancipateurs, promouvant une autonomie de l'espace public, et une préservation de l'espace privé, auraient été essentiellement, historiquement, des principes idéologiques instrumentalisés pour organiser la soumission, le repli national, le mondialisme abstrait destructeur et clivant, la biologisation du public (« économie politique ») et la politisation de l'intime (totalitarisme d'une marchandise colonisant les affects). Le fait de « croire » que ces principes modernes étaient déjà actualisés dans la polis antique athénienne et dans la république antique romaine, serait une façon d'ignorer que « le » « politique » comme secteur séparé et spécialisé, fonctionnel et « pratique », opérant une synthèse sociale très spécifique liée à la synthèse économique du travail abstrait qu'il ne fait que « réguler » ou « gérer », est en fait une forme d'organisation très tardive dans l'histoire, très moderne, et ce serait une façon de ne pas voir que les société précapitaliste elles-mêmes étaient fondés sur d'autres formes de synthèses des communautés humaines, formes essentiellement religieuses ou théologiques, et que leurs structures de domination dites « politiques » ne sauraient être interprétées avec nos outils conceptuels modernes sans anachronisme (car nous aurions ici une façon de rétroprojeter fallacieusement des catégories typiquement capitalistes sur des réalités précapitalistes, geste tendancieux qui nous empêcherait de cerner la spécificité du capitalisme, et donc de penser de façon conséquente la possibilité de son dépassement strict).

Les mêmes critiques d'ailleurs s'adresseront à ceux qui ne verraient pas que la « morale » au sens historique, comme forme sécularisée de l'injonction théologique, ne fait qu'accompagner le développement de cette « politique-séparée » au sens moderne, fonctionnelle et économique, sur le plan d'une idéologie pratique typiquement bourgeoise.

Néanmoins, ayant admis et reconnu cette contingence historique de toute « morale », de toute « démocratie », et de toute « république », une tension demeure. Nous constatons aujourd'hui que ceux qui se diront le plus volontiers immoralistes, anti-démocratiques ou contre l'autonomie de l'espace public, sont parfois des rouges-bruns antisémites (Alain de Benoist le « libertin » « immoraliste », etc.), des dictateurs (fustigeant « l'injonction démocratique »), ou des ultra-libéraux (Hayek, défendant une privatisation généralisée de l'espace public). Combattre sans nuance ces « valeurs », même s'il faut continuer à le faire en tant qu'elles sont d'abord des formes modernes de domination, pourrait nous rendre facilement récupérables par le pire qui prolifère aujourd'hui. Nous considérerons donc qu'il y a une manière possible d'interpréter l'idée arendtienne selon laquelle la politique, ou la justice, fondée sur une forme axiologique stricte, renvoie non pas seulement à un fonctionnalisme typiquement moderne, mais plus profondément à une disposition humaine irréductible, en tant que les individus humains sont aussi des vies sensibles et conscientes entendues comme événements infiniment improbables, « miraculeuses » en un sens sécularisé, non théologique, émergentes et nouvelles en elles-mêmes[17].

Cette disposition de la vie humaine, de toute vie, fonde la possibilité d'être effectivement « libre », de créer soi-même des événements infiniment improbables, de déclencher des processus entièrement nouveau, et cette possibilité sera rendue possible, pour les individus humains vivant en société, en intervenant, d'une manière déterminée, dans un espace commun, public, où les actes et paroles sont visibles pour les autres. Une telle « liberté » fut essentiellement l'actualisation du désastre, hélas, si l'on se tourne vers le passé. Même la dite « polis » athénienne, patriarcale et esclavagiste, ne fut que la mascarade de cette liberté, son usage instrumentalisé en vue de la domination, et la dite « république » romaine tout autant, voire plus encore. Nous rejetons pour cette raison la référence arendtienne à la dite « démocratie » antique grecque, si elle est interprétée comme une façon « raisonnable » ou « naturelle » de vivre profondément cette liberté dont nous parlons, d'autant plus que de telles formes, encore embrumées par des formes religieuses mystificatrices, idolâtrant de la pierre inerte (temple ou statue), excluaient d'emblée toute émancipation authentique.

D'une façon assez triste, Arendt aura été fascinée par l'héritage antique grec, prolongeant à sa manière « positive » et « exotérique », la fascination ésotérique des théoriciens allemands modernes (Hegel, Nietzsche, Heidegger, etc.) pour « l'héritage grec » antique, au sein d'une « nation allemande » tardivement constituée qui voulait déterminer pour elle une

[17] Cf. le chapitre consacré à la liberté, dans *La Crise de la culture*

filiation symbolique, étymologique, ou mythologique à une « tradition » antique fantasmée, face à une Europe latine qui avait son héritage historique romain « bien établi », délire mythique qu'exploitera de façon immonde le nazisme.

Néanmoins, l'idée fondamentale arendtienne de disposition des vivants, ou des individus humains conscients, à la liberté, à la création de pure nouveauté, qui viendra actualiser une forme de transformation politique au sens fort, résiste, malgré les contingences historiques de ce concept. Et c'est bien finalement cette disposition ontologiquement liée à la réalité de la vie comme miracle au sens sécularisé du terme, que nous voulons défendre dans cet essai critique, lorsque nous affirmons vouloir défendre une vocation universelle-concrète d'émancipation, de transformation, de création d'une liberté pleine, en un certain sens « morale », ou plutôt « éthique », « démocratique », ou « républicaine ». Il va de soi, donc, que ces quatre derniers mots sont, apparemment, très mal choisis pour l'instant, si l'on considère que, dans l'histoire humaine, et en particulier dans l'histoire moderne, ils ne furent brandis que pour rendre possible le contraire de cette disposition telle qu'elle serait effectivement, et de façon cohérente, conséquente, actualisée. Mais si l'on reste sensible au sens même des mots, si l'on exige que les mots eux-mêmes ne soient pas seulement des instruments « idéologiques », mais renvoient aussi à des projets réels, à des désirs sensibles concrets, alors on ne peut en rester là. « Justice ou bien » signifie qu'il y a un ordre juste et légitime des choses et des êtres qu'il faut revendiquer ; « démocratie » signifie qu'il y a une liberté et un principe d'égalité entre les hommes qu'il faut protéger et défendre ; "république" signifie qu'il existe un espace commun où ces deux premières formes concrètes peuvent se développer, s'affirmer, se manifester, se rendre visibles dans les actes, dans les paroles, et dans les écrits montrés à tous, et qu'il existe un espace intime préservé où les individus ne sont pas menacés par la conflictualité potentiellement violente de la liberté s'exerçant sur l'espace public. Ces « mots » sont plus que de simples coquilles vides à « déconstruire » ou que des simples instruments idéologiques à combattre dans l'absolu. Si l'on accepte que les concepts ont encore un sens, une définition stricte, et Arendt elle-même restait très soucieuse de ce fait, anticipant avant l'heure la dérive postmoderne (qui était déjà en germe dans les textes heideggériens promouvant la « désobstruction-destruction » ou « l'étymologisation mythifiante »), on ne saurait les congédier sous prétexte qu'ils furent utilisés par des individus qui prônaient et réalisaient le contraire de ce qu'ils désignent.

« Justice », « bien », « éthique », « démocratie », « république », « universalité », selon nous, sont des projets n'ayant jamais été actualisés, mais qui renvoient profondément à une disposition fondamentale de toute vie humaine consciente, en tant qu'elle est miraculeuse et

créatrice de nouveauté, disposition qui, lorsqu'elle est conforme à sa situation précise, signifie *émancipation de tous les individus exploités, mis en esclavage, discriminés, dominés, vers la liberté et l'égalité de tous, universelle et concrète, qui soit la moins imparfaite possible.*

d) Une origine généalogique possible de la politique au sens fort

Cette disposition, pensons-nous, devient, éminemment, consciente, et s'affirme comme une exigence pleine à respecter absolument, *du moins dans notre monde marqué par le monothéisme,* non pas au sein de la *polis* athénienne, mais au sein d'un groupe d'individus tenus en esclavages, devenus conscients de leur esclavage, et qui auront dévoilé une vocation émancipatrice radicale, qui ne concernait pas seulement leur propre situation, mais celle de tous les esclaves du monde. L'Exode hors d'Egypte des esclaves juifs primitifs, et la quête de la liberté en dehors du désert, indépendamment du fait que ces événements sont marqués par le mythologique (on rappellera qu'un mythe devient un *fait social* à part entière) sera, considérons-nous, l'émergence d'un désir qui traversera toute l'humanité exploitée à l'avenir, la découverte d'une disposition de la vie en tant qu'elle serait capable de produire le miracle de l'émancipation dans le monde, et nos mots imparfaits et ambigus tentent de nommer aujourd'hui cela, qui déjà devint par trop ambigu : « justice », « république », « démocratie », fidèles à elles-mêmes, non dévoyées.

Le patriarcat, l'idée d'une identité clivante, l'anthropocentrisme, et les brumes théologiques qui accompagnèrent et accompagnent aujourd'hui encore cet Exode, seront pour nous des façons de trahir, s'ils sont maintenus de façon impensée, la vocation qui fut aussi celle d'Abraham et de Sarah, et nous considérons que le développement cohérent et juste de cette vocation initiale, nécessairement imparfaite à l'origine, dans un monde où ceux qui sont réifiés et exclus peuvent eux-mêmes parfois d'abord réifier et exclure, devra dans notre monde contemporain déboucher sur la condamnation de toute domination des personnes assignées à un genre dévaluant, de toute assignation à une « race » dévaluante, de tout « humanisme » anthropocentrique dissociateur, et de toute hypostase théologique, puisque les individus réifiés d'aujourd'hui, les « esclaves » d'aujourd'hui, pour ainsi dire, qui pourront être pénétrés par le désir immémorial des premiers esclaves ayant voulu fuir l'esclavage, sont aussi, éminemment, des femmes, des personnes « racisées », des vies dont on nie la sensibilité, et des personnes mystifiées par des hypostases transcendantes-séparées. Le « religieux » du judaïsme ici, ou de l'abrahamisme, plutôt, soit du monothéisme en tant que tel (juif, chrétien ou musulman), si l'on considère que tout monothéisme demeure attentif à la vocation initiale d'Abraham et de Sarah,

et n'est à chaque fois qu'une réactualisation se voulant fidèle de cette vocation essentiellement *une*, sera, selon notre interprétation, un *religare* au sens strict, qui détermine que toute idolâtrie, toute fétichisation des objets inertes, tout sacrifice des individus au nom de totems ou de statuettes, est une façon de ne pas respecter la seule chose unique qui est sacrée, qui comporte une forme de transcendance en tant qu'elle s'élève et s'émancipe, à savoir la vie, ou plutôt les vies elles-mêmes, immanentes en tant qu'elles se dépassent et se transforment, vers l'émancipation (dieu, ou « dieue », n'étant rien d'autre que cette vie, ou que ces vies plurielles, unies dans la sensibilité vibrante et consciente).

Nous ne parlons donc plus ici, à vrai dire, de « la » République, de « la » Démocratie, ou de « la » Morale hypostasiées et absolument séparées, comme « institutions définitives », dotées de frontières et de cadres fétichisés et abstraits, « figés dans le marbre », mais bien plutôt *des* individus qui font vivre, dans un devenir qui porte un projet qui n'a encore jamais vu exister ce qu'il souhaite, *des* républiques souhaitables, *des* démocraties espérées, *des* mœurs peut-être un jour pacifiées et justes, qui soient les plus joyeuses et les plus sereines possibles, les plus émancipées possibles, fondées dynamiquement, dans la lutte contre la domination, par ces individus réifiés qui savent que l'abolition de leur réification est juste, pour eux-mêmes et pour tous.

Ce que nous disons ici d'une vocation messianique immanente, propre à la vocation abrahamique/sarahique qui reconnaîtrait la puissance de toute vie, au sens politique fort, donc, d'un *religare* immanent, en tant qu'il se dépasse et se transcende constamment, vers la liberté de tous, *concerne uniquement l'héritage de notre culture monothéiste*, il faut bien le souligner. Abraham est une fidélité, qui aura d'autres noms, dans d'autres cultures, qu'elles soient issues d'une spiritualité incarnée panthéiste, ou animiste. Le fond commun de toutes ces fidélités, pensons-nous, est la prise de conscience d'un esclavage insupportable à abolir, à dépasser, dans la mesure où c'est le caractère sacré de la vie, de toutes les vies conscientes et sensibles, qui se sera affirmé à ces instants, soit le fait que toute vie comme miracle mérite de vivre ce miracle en tant que tel, d'être protégée en tant que telle, et ce même lorsque ce fondement initial aura pu déboucher sur des divisions insupportables, des hiérarchies entre individus naturalisées, qui n'auront été que des formes dévoyées d'un projet d'émancipation de tous, projet qui toujours déjà comprend sa propre négation en son sein, puisque l'universel qu'il vise sera toujours une façon d'ignorer sa particularité, et de projeter trop souvent un désir de domination, là où il n'était d'abord qu'un désir de liberté.

En disant cela, bien sûr, nous sommes en train de dire que toutes les formes politico-théologiques censées « représenter » aujourd'hui de telles vocations initiales, dites aujourd'hui

formes « religieuses », « cléricales », « institutionnelles », « temples », « monastères », « biopouvoir », etc., doivent raisonnablement être combattues en elles-mêmes, puisqu'elles sont la stricte inversion, dans l'apparence objectivée, de telles vocations, qui pour nous donc, avant toute chose, sont bien des vocations politiques au sens strict, vers l'émancipation au sens fort, vers la possibilité pour tous de vivre une disposition miraculeuse propre à toute vie, pouvant rendre existant le nouveau en tant que nouveau.

Cette question de la vocation messianique initialement juive, puis chrétienne et musulmane, est centrale dans notre recherche. Un penseur très proche de la critique de la valeur, Moishe Postone, aura compris que cette critique du travail abstrait, telle qu'elle cible aussi certaines inconséquences de l'anticapitalisme tronqué (simple critique de la finance, etc.), cible des formes d'antisémitismes structurels, liées au développement du capitalisme et au développement des pseudo-résistances qu'il aura suscitées. Nous voulons suivre cette voie proposée par Postone : la critique de la valeur est immédiatement connectée à ce qui aura été appelé « la question juive », pensons-nous très généralement. Nous considérons que Postone propose une sorte de programme à ce propos, et nous tenterons de développer ce programme, en recourant donc à la pensée arendtienne, très proche de la pensée messianique-politique, non téléologique, de Benjamin, pour élargir les enjeux, et ne pas les restreindre à la seule « critique de l'économie politique » au sens spécialisé du terme.

e) Les enjeux stratégiques de cette démarche dialectique

Si l'on pouvait montrer aujourd'hui que tout ce qui paraît le plus sacré pour les « instances » générales représentant les dites « religions », la bourgeoisie, le capitalisme, la politique, la société, la domination, du moins si l'on s'intéresse au sens profond et véridique des mots qui sont défendus par « elles » (liberté, égalité, fraternité, démocratie, république, morale, caractère infiniment précieux de toute vie, etc.), si l'on pouvait donc montrer que tout ce qu'« elles » défendent de la façon la plus stricte et la plus absolue dans les mots, « elles » ne font que constamment l'anéantir, le briser, le réifier, le détruire, le subvertir, le trahir, l'insulter, le piétiner, l'abolir, l'empêcher, et qu'« elles » ne font que constamment protéger, défendre, soigner, entretenir, tout ce qui pourra permettre l'annihilation progressive et méthodique, rationnelle et organisée, de cette sacralité, alors de deux choses l'une :

1. Soit, s'il leur reste une portion de fidélité aux dites « traditions » qu'« elles » défendent, s'il leur reste une portion de sensibilité et d'écoute, si la domination

qu'« elles » entretiennent n'est en fait qu'une façon pour « elles » d'être dissociées, inconscientes, mais pas nécessairement « mauvaises » en soi, alors « elles » désireront de ce fait leur auto-abolition, l'auto-abolition du pouvoir et du désert qu'il ne fait qu'accroître.

2.Soit, si « elles » sont définitivement cyniques et non-spécifiques, non-sensibles ou non-humaines, si « elles » sont devenues totalement indifférentes au sens des mots qu'« elles » instrumentalisent, mots n'étant plus pour « elles » que des armes parmi d'autres en vue de maintenir quelque nécessité sanguinaire de la destruction, au point même de finalement s'orienter vers leur propre destruction, au sein d'une cruauté pure et hébétée, amorale, devenue suicidaire malgré elle, et si donc « elles » se sentiront d'abord menacées par le geste critique qui aura dévoilé leur fausseté, leur mensonge, alors « elles » feront tout pour détruire ceux et celles qui posent ce geste, plutôt que de vouloir se conformer à une cohérence qu'il propose.

Puisque nous ne sommes pas utopistes ou idéalistes, et que nous avons encore un certain sens historique, nous savons bien sûr que c'est la deuxième option, hélas, qui est toujours la règle, le passé ne le rappelle que trop bien. Nous ne sommes bien sûr pas aussi naïfs que Socrate, qui pensait peut-être que le « mal » ne serait fait qu'à cause de l'ignorance de celui qui le fait, et dont le « savoir » ou la « conscience » produirait finalement quelque « conversion morale ». Ce « bon » Socrate pensait ici que toute personne humaine était aussi « sage » qu'un philosophe, et oubliait un peu tôt qu'il y a un « réel » « plaisir », spiritualisé et symbolique, provoqué par l'acte cruel ou violant la sacralité de la vie, du point de vue de l'individu personnifiant une logique idéelle de domination impersonnelle commettant cette cruauté amorale, chose que Sade[18] beaucoup plus tard, ce fou furieux abject, se soumettant lui-même à une réification imposée par un fétiche inerte, pour mieux chosifier ses *alter egos*, et le revendiquant, découvrant que notre modernité aberrante rendait possible l'expression décomplexée d'un « plaisir » sadomasochiste totémiste et insensibilisé, ne nous aura que trop précisément appris (puis Bataille[19] après lui, quoique très différemment).

Cela étant, en ayant posé ce geste critique et démystificateur, en ayant retourné les armes du pouvoir contre lui-même, nous ne nous adresserons certainement pas d'abord aux personnifications contingentes, sans incarnation et clivées, de cette logique auto-mystifiante qui annonce qu'elle détient un tel pouvoir, logique induisant peut-être des individualités isolées ou atomisées croyant « réellement jouir » en instrumentalisant la puissance, pour mieux tuer et

[18] Par exemple : Sade, *Les 120 jours de Sodome*
[19] Par exemple : Bataille, *L'expérience intérieure*

massacrer ceux qu'elle doit servir *a priori*, quoique cette « jouissance » sadique de certains reste encore indécidable, mais nous aurons su peut-être davantage rendre possibles les principes d'une fédération de tous ceux qui subissent ce pouvoir, *à qui nous nous adressons avant tout*, de tous ceux qui ont intérêt à le renverser, dans la mesure où tous ces individus également, considèrent comme sacrées, ces valeurs instrumentalisées par tel « pouvoir » de façon idéologique, précisément dans la mesure où ce dit « pouvoir » leur impose de telles valeurs qui pour l'instant clivées, deviennent finalement des contre-pouvoirs, lorsqu'un contenu véridique leur est conféré.

Dans cette circonstance, ne restera plus qu'une minorité de personnifications de logiques dérisoires, n'étant plus menaçante, ni même « identifiable » ou assignée à une « communauté », minorité indifférenciée et anonyme, sans pouvoir, telle que tous pourront cesser méthodiquement de la servir, pourront la neutraliser, progressivement, si du moins une telle démystification aura pu permettre un désir de s'unir pour faire cesser l'abject. Si la sacralité de la vie devient finalement admise complètement, dans une société plus souhaitable et plus sereine, au mépris, au dégoût et à la rage *qui s'adressent d'abord à des logiques non-humaines*, doit se substituer impérativement la reconnaissance selon laquelle, des sensibilités absolument clivées et devenues meurtrières, n'ont pas une signification « morale » transcendante-séparée (« satanique » ou « diabolique »), mais relèvent d'un symptôme psychopathologique, qu'une société devenue attentive, éthique et conséquente, *soigne et ne détruit pas*.

Cette proposition ici encore, reste bien sûr idéaliste, et ne saurait s'accompagner d'aucune précaution, d'autant plus que toute prise de conscience des individus réifiés n'est rien sans une « politique » qui devient aussi praxis révolutionnaire concrète. Néanmoins, nous avons simplement voulu là projeter une perspective possible, perspective aussi limitée que l'instrument théorique qui la formule.

f) Un autre principe "moral" à "mettre en cohérence", vers sa réalisation : protéger la vie comme création nouvelle

Notre second principe moral sera donc, en toute cohérence, arendtien : tout individu, répétons-nous avec Arendt, est une nouveauté absolue, un événement infiniment improbable, qui en tant que tel peut faire surgir le miracle, l'inattendu, et le fait de ne pas prendre soin, de

ne pas préserver cette disposition, d'abolir cette réalité et cette virtualité créatrice, sera le crime en soi.

Ici encore, nous nous référerons à la morale d'une auteure, mais parfois« contre » cette auteure, c'est-à-dire *pour elle* : pour la mettre en accord avec ses visées universelles-concrètes. Car Arendt, hélas, aura tendance parfois à naturaliser une catégorie contingente du capitalisme (travail « en soi »), et à admettre sans assez de réserves, selon nous, des formes d'idéalismes très tendancieux (Heidegger), ce qui sera du pain béni pour ses piètres interprètes néo-conservateurs (Finkielkraut, etc.), mais ce qui nous oblige à maintenir et développer en l'étayant, son noyau radicalement critique, pour formuler de façon très claire son principe « éducatif », au sens très large, principe décisif permettant de promouvoir de façon très précise dans le monde la protection des enfants et du vivant nouveau en tant que nouveau, en tant que miracle sécularisé.

Insistons bien sur le fait que cette seconde injonction morale, tout comme la première, d'ailleurs, n'est en rien « relative », mais bien *absolue.* Le « relativisme moral » est un oxymore, et l'idée de « déconstruire » la morale élémentaire, ou la vérité morale de base, nous paraît abjecte et obscène, propre à une pensée bourgeoise « immoraliste » se voulant « rebelle » et « subversive » pour mieux piétiner la majorité des individus qui quant à eux savent que leur douleur est réelle, insupportable *et en rien relative* (cf. Spinoza, Nietzsche, tels qu'ils seront mal interprétés, parce qu'ayant été trop confus). Au risque de choquer, nous considérons que le relativisme moral, le sadisme ou le « perspectivisme » des dits « libertins » aristocratiques (cf. Alain de Benoist) consisterait par exemple à dire que le point de vue d'Hitler sur les individus et celui d'un Martin Luther King « se valent » « d'une certaine manière », puisque « l'unité de mesure » qui pourrait nous permettre de « hiérarchiser » leurs intentions d'un point de vue moral nous serait inaccessible, cette affirmation reposant sur l'oubli totalement infâme qu'un sens commun élémentaire propre à tout vivant conscient reconnaît *de fait* le scandale de la violence, du meurtre, et de la douleur (bêtise suprême de ceux qui auront cru qu'une « mort de Dieu » à l'âge moderne, déjà définie de façon très infantile et immature, signifiait une mort de ce qui est bon et juste en soi).

Nous considérons par exemple que le fait d'exploiter un enfant pour anéantir sa nouveauté à petit feu, ou de l'exterminer dans un camp « fonctionnel » « prévu à cet effet », choses que produit le déchaînement de l'autovalorisation de la valeur au sens capitaliste, nous considérons que de tels faits abjects et horribles en soi ne peuvent pas être, « selon un autre point de vue », ou « selon une autre perspective », ou « selon une autre interprétation dérivant

d'un autre instinct », quelque peu « justifiable » (certains « postmodernes » caricaturaux et confus ici devraient se sentir concernés). C'est *dans l'absolu* que de telles horreurs sont condamnables moralement, non pas « relativement » à tel ou tel point de vue « limité » ou « situé » ; quelles que soit nos "origines" sociales, culturelles, nationales, religieuses, notre sensibilité politique ou idéologique, *il va de soi* que la dislocation, la mutilation, l'abolition, ou l'anéantissement de l'enfance, ou de l'individu, ou du vivant, sont l'abject en soi. Sans cette objectivité de la moralité, sans cette nécessité et universalité fondée sur un sens commun élémentaire, une critique radicale, même politique ou sociale, ne saurait être solide, et s'appuyer sur des bases fermes.

Pour rappeler l'élémentaire, que toute personne consciente se doit d'admettre :

1. On n'extermine pas les enfants, ni méthodiquement, ni sauvagement, ni en ayant des cautions « humanistes », ni directement, ni indirectement, ni de façon délibérée, ni de façon collaborative ou « contributive », *c'est-à-dire dans l'absolu*. Il faut les soigner et les protéger au contraire.

2. La guerre, quelle que soit son « but », est une chose abjecte en soi, puisqu'elle détruit et abolit l'enfance, celle de l'enfant ou de l'adulte, et il faut *combattre* par tous les moyens tous ceux qui veulent y participer, y contribuer, ou entretenir sa logique.

3. Le meurtre dans l'absolu est une chose injustifiable, quel que soit le vivant humain conscient qu'il abolit (et même si nous parlons ici de l'individu qui ne reconnaît pas cette évidence, qui donc devra être neutralisé de préférence, mais non délibérément ou intentionnellement détruit).

4. Les individus vivants ne sont pas des « choses » qu'on « manipule » pour viser un projet qui les exclut de fait, sous prétexte qu'on aura « décrété » qu'ils auraient une « identité », un « genre », une « race », une « origine » sociale, une « situation » dans la système marchand, une sensibilité moindre, qui auraient une « valeur » peu importante.

5. Toutes les vies, en tant qu'elles comportent une composante d'incarnation, invisible, inextensive (Bergson, Michel Henry), en tant que sensibles, ont quelque chose de « sacré », de beau, qu'il faut protéger par tous les moyens, et tout ce qui vient s'opposer à cette protection nécessaire doit être aboli de fait.

6. Nos vies sont trop courtes et trop miraculeuses pour que nous puissions continuer à ne pas le voir et à ne pas prendre les mesures suscitant la paix et l'harmonie universelles et concrètes les moins imparfaites possibles, mesures qui sont

immédiatement induites par cette chance *a priori* extraordinaire que nous avons d'être « ici », mais qui débouche trop souvent sur un calvaire et un désespoir terribles, du moins jusqu'à aujourd'hui.

g) Synthèse : une valeur contre une autre

Nous critiquons donc radicalement la valeur au sens capitaliste, en lui opposant des valeurs « morales » (éthiques) et « politiques » issues de ce même monde, mais pour les retourner contre leurs défenseurs eux-mêmes, dans la mesure où ils n'auraient pas respecté leur cohérence propre, ni la nécessité de les réaliser qualitativement et concrètement, dans la vie même. C'est une façon de dire que nous exigeons des représentants du monde de la destruction qu'ils s'auto-abolissent, puisque leur « morale », leur « politique », et même leur « religion », indiquent un « désir » implicite mais confus d'auto-abolition. Stratégiquement, cette manipulation rhétorique pourrait être porteuse. Et surtout, engager des modes d'action moins meurtriers que la pure lutte armée qu'encouragèrent certains marxistes sanguinaires.

Mais comment appellerons-nous en dernière instance une telle « morale » non transcendante, non discriminante, non théologique, au sens dissocié, que nous mettrons en avant pour dénoncer le scandale ignoble, l'horreur absolue du capitalisme et de ses « abstractions réelles » ? Tout simplement : le fait d'aimer la vie, et de considérer que la vie, toute vie, vaut la peine d'être vécue. Il n'y a pas d'autre point de départ « éthique » possible pour une critique radicale d'un système aliénant et destructeur. Et le mot « morale » dans cette affaire, encore préservé, sera peut-être plus une ultime tactique rhétorique qu'une visée « morale » au sens restreint et limité (car historiquement, tout ce qui fut appelé « morale » fut majoritairement le contraire absolu de ce que nous défendons, ce qui pose tout de même un sérieux problème si nous voulons affirmer positivement un tel principe).

h) Deux types d'émergences fondent une éthique et une stratégie possibles pour la lutte

Nous avons donc finalement posé un absolu : une justice, une politique, un *religare*, un bien, une vérité, très déterminés, et de ce point de vue nous pouvons dénoncer dans l'absolu le capitalisme totalitaire. Cet absolu repose sur deux types d'émergences dynamiques et vivantes, il est donc un absolu-relatif, ancré et conditionné :

1. L'émergence de la vie sensible en tant que telle, infiniment improbable, « miraculeuse », au sein d'une complexité physique et inerte en laquelle il était presque impensable qu'elle puisse se manifester, ceci fondant une liberté, une créativité, une absolue nouveauté *de fait* de toute vie, qui rend absolument insupportable sa douleur, son impuissance, ou ce qui l'empêche de de se déployer comme nouveauté, et de persévérer dans son être-tel.
2. L'émergence, dans la communauté humaine, de vies sensibles conscientes, tenues en esclavage, qui auront refusé que les individus humains continuent à être dominés par des objets inertes, qui auront refusé que les individus instaurent de ce fait des clivages et soumissions au sein même de cette communauté humaine, l'émergence donc d'une vocation, qui aura porté et portera une exigence absolue, au nom de la vie elle-même, consistant à abolir tous les fétiches (idoles, statuettes, puis marchandises) justifiant la déréalisation et l'anéantissement progressif de la vie réelle. Cette émergence donc aujourd'hui, aura une signification politique, éthique, et concerne ce qui nous relie dans l'immanence en tant que ceci nous transcende, nous dépasse, nous pousse à nous transformer et à transformer notre monde (*religare* de la vie qui s'émancipe).

Ainsi donc, nous ne faisons pas de ces exigences politiques et éthiques absolues-relatives des nécessités « éternelle », ni même anhistoriques, puisque le deuxième type d'émergence, qui accomplit pour nous, humains, le sens du premier, renvoie bien à l'idée de fondations historiques situées puis dynamiques. Nous considérons que ces fondations intentionnelles archaïques ne sont fallacieusement « solidifiées » comme « catégories » « capitalistes » que de telle sorte qu'elles seront ici inversées, anéanties, détruites en leur être (Etat, Droit formel bourgeois, Institutions religieuses mises au service de cet Etat et de ce Droit, Famille au sens patriarcal, Nation identitaire, Patrie guerrière, etc.).

i) Revendiquer la dimension primordiale de ces vocations émergentes, pour mieux dénaturaliser les catégories capitalistes

C'est pour mieux dire que les catégories de l'Etat, de la valeur marchande, du travail comme abstraction indifférenciée, de la marchandise, de l'argent en tant qu'argent, et de l'économie, sont effectivement des catégories spécifiquement capitalistes, non transhistoriques, à « dénaturaliser », et dont nous pourrons donc revendiquer l'abolition pure et simple, que nous

dirons que ces dispositions politiques, éthiques, et reliées, au sens fort, n'en sont pas. Trop souvent, hélas, ceux qui voudront dire que ces dispositions intentionnelles archaïques sont simplement propres au capitalisme naturaliseront en retour Etat, économie, valeur marchande, travail, et argent. On songera par exemple à Hayek, qui confond politique et Etat, pour mieux critiquer l'Etat, et le rendre moins « présent » dans l'économie, mais qui tout à la fois ne pourrait se passer de cet Etat comme gestionnaire du marché, dans un système où le libre-échange mondial suppose nécessairement des systèmes protectionnistes forts pour les centres impérialistes, ne serait-ce qu'au niveau de la régulation des « flux migratoires » ou des transactions commerciales internationales. Hayek voudra donc bien évacuer la politique elle-même au sens fort et archaïque de l'émancipation à l'égard du besoin et de la sauvagerie de l'exploitation, et il croit ici critiquer l'Etat, mais il critique en fait ce qui menace l'Etat, pour mieux affirmer malgré lui un principe étatique nécessaire, quoique devant être concentré sur des secteurs précis et restreints selon lui. Il ne s'agit donc pas d'inverser strictement les termes, comme le font tous les libéraux. Et ce n'est pas un hasard s'ils le font, nous l'avons compris en analysant brièvement la démarche de Hayek : car Etat, valeur marchande, travail et argent sont les catégories matériellement produites qui empêchent toujours plus constamment ces dispositions originales de se manifester, que sont la politique et l'éthique, comme liens, au sens fort, si bien que ce dit « ordre » infâme se fera passer lui-même pour éternel et indépassable dans le même temps où il rendra non fondées, contingentes et tout à fait relatives de telles dispositions qui devraient pouvoir l'abolir.

Pour ces raisons, il ne faudrait pas mal comprendre Anselm Jappe, lorsqu'il dit, sur la place de la Commune à Paris (ex-place de la République), dans le cadre du mouvement social contre la loi El Khomri, le 68 mars 2016 : « La politique n'est pas la solution ». Il aura certainement voulu dire : « l'Etat, le droit formel bourgeois, les partis, les élections, la gestion bureaucratique de la misère « mieux régulée », ne sont évidemment pas la solution. Mais ceci n'est pas la « politique » au sens strict, c'est bien plutôt l'idéologie capitaliste objectivée et mystificatrice qui nous l'aura fait croire. *La politique reste bien la solution*, et donc la solution contre ceci qui se dit « politique » aujourd'hui, mais qui n'est jamais qu'une forme dérivée de l'économique contingent et typiquement moderne. »

Il s'agit là de défendre une politique qui n'a encore jamais réellement créé les effets qu'elle vise, même si elle s'enracine dans un désir millénaire puissant, qui ne cesse de pas de se déployer, par-delà ses répressions innombrables. Reste donc à inventer à nouveau cette politique, en nous appuyant sur un héritage qui n'est pas absent.

j) La question d'une certaine "hiérarchie"

Nous voyons donc ici finalement que nous aurons réhabilité une ultime « valeur » qui fut l'apanage obscène des fascistes et des dictateurs de tous les bords, et qui obséda de façon bouffonne tous les nietzschéens qui auront cru qu'elle concernait quelques « divisions » entre les hommes : celle de la hiérarchie.

Selon *l'ordre* élémentaire, fondé sur notre simple désir de vie et sur notre simple joie d'être en vie, qui nous fait dire que les sujets sensibles et vivants ont une valeur infiniment supérieure aux objets inertes et sans intériorité inextensive, invisible, ou incarnée, nous avons bien établi une hiérarchie de base, qui paraît absolument évidente *a priori* : n'importe quelle vie est beaucoup plus précieuse, et doit être beaucoup plus prise en charge et soignée, qu'une chose sans vie.

Certes, les objets naturels inertes, purement matériels, permettent à la vie de persévérer dans son être, car la vie est aussi constituée d'éléments physico-chimiques qu'elle doit reconstituer. Maltraiter ou mal disposer, transformer, modifier, les êtres physiques inertes, cela pourrait signifier le fait de maltraiter les vies, de façon au moins indirecte. Pour autant, le fait de prendre soin de la nature physique inerte ne devra jamais rester qu'un pur moyen au service de la vie elle-même, dont la persévérance dans la nouveauté, la création, et le miracle *de fait* qu'elle est, est une fin en soi. C'est parce que notre monde technico-théorique ne respectera plus du tout ce principe hiérarchique élémentaire, c'est parce qu'il inversera strictement les termes, jusqu'à barbariser cette inversion au sein de notre modernité capitaliste, en fixant un droit formel la régulant et l'institutionnalisant mondialement, que nous prétendons le combattre également sur des questions d'ordre juste et de hiérarchies légitimes à établir.

k) La création contre la production

A la production, donc, qui n'a été qu'une façon, se déchaînant monstrueusement dans nos sociétés marchandes, de sectoriser, d'isoler, de diviser une partie des activités de la vie pour mieux les soumettre, les asservir, les réifier, les rendre « fonctionnelles », nous opposerons constamment l'exigence et la vérité de fait de toute *création*, puisque toute vie n'est jamais que le déploiement constant de ce qui en soi est totalement nouveau, continuellement enrichi et accru, même si hélas un tel fait ne fut jamais fondé dans un droit, dans un ordre, dans une auto-organisation stable et durable, et donc ne fut jamais vécu consciemment en tant que tel, mais

fut toujours ressenti comme une peine, une routine, une série de discontinuités clivantes et désolantes, morcelantes et disloquantes.

Toutefois, si la production doit perdurer, et ne peut pas ne pas perdurer, même dans un monde moins désastreux, elle ne pourra plus revendiquer aucun primat, mais devra se mettre au service de la création libre, autonome, individuelle et collective, de soi.

Mais la création dont nous parlons ici ne sera en rien celle des dits « créatifs » productifs standardisés et typiques de notre époque, participant directement, en tant qu'organes de propagande, ou en tant qu'ils sont insérés dans des ordres techno-industriels « brassant du cash », au système de l'abrutissement généralisé, abolissant toute originalité et toute créativité sincère, au profit du maintien de la misère globale et de la désolation. Une star du cinéma industriel, « d'auteur » ou « grand public », une « pop star » ou un rappeur à dollars, une personne starisée qui produit publicitairement un docu pour nous faire espérer en « demain », ou pour casser du « patron » ou du « banquier », de façon populiste et marketing, un publicitaire, un chanteur à pognon, « auteur » ou spécialiste du karaoké, un présentateur télé, le chroniqueur humoristique d'une radio de masse, « publique » ou « privée », un jeune réalisateur « émouvant », « féministe », ou « critique », « plein de promesse », un journaliste « culturel », « politique », « social », ou « intellectuel » dont le discours est produit industriellement, un « philosophe » qui écrit dans « Libé », un écrivaillon industriel, littéraire ou théorique, etc., etc., ne déploieront ici que des formes platement et trivialement « productives », déréalisantes, pour eux comme pour le spectateur, qui s'opposent absolument à la créativité ici projetée, d'autant plus que ces « joies délurées ou profondes », ces « jokes », ces « émotions », ces « bonheurs », cet esthétisme, ces « critiques », ces « beautés », ces « analyses », ces « fictions », ces « divertissements », ces « voix », ces « musiques », n'ont pour vocation inconsciente, mais organisée méthodiquement par un système rationnel et matériel complexe *très déterminé*, que la perpétuation d'un projet consistant à mettre de façon massivement visible, devant une misère massivement invisible, mais globalement et absolument insupportable, étendue à tous les individus et à tous les aspects de la vie, un voile particulièrement immonde de « légèreté décomplexée ».

Hélas, ou par chance, aujourd'hui ce voile répugnant, empêche de moins en moins d'être vus *les sourires atrocement crispés*, et affreusement faux, hypocrites et vaniteux, voire méchants, plein de bave, constipés, ou enragés, de ces dits « artistes » déplorables, « accompagnant » sans conscience et sans conséquence, l'extermination de l'enfance et la mise-en-camp méthodique de tous, en « composant » des mélodies désinvoltes mais sordides, des blagues pathétiques, des théorisations dérisoires, des fictions niaises et pauvres, des pseudo-

critiques infantilisantes et insupportables, des « jeux d'acteurs » dont « l'investissement professionnel » fait honte, des « poétisations » qui font pitié, qui augmentent inconsciemment la rage, le dégoût, l'absurdité et le sentiment que plus rien n'est réel, ou que plus rien n'a de sens, dans le même temps où elles donneront l'impression vague et impensée de rendre le monde plus « cool », plus « in », plus « branché », plus « esthétique », plus « intéressant », ou plus « délire ».

Tâchons donc de ne pas mal comprendre ce que nous disons lorsque nous parlons *d'inventer* la création qui n'a encore jamais pu s'exprimer *en droit*, contre tout principe productif séparé. Si certains qu'on dit « artistes » aujourd'hui, mais qui pourraient se reconnaître dans la liste des types de personnifications que nous avons cités (non exhaustivement, mais la logique est claire), si donc de tels « artistes », se disaient que dans « leur » monde, avec « leurs » « instruments » abjects, ils pourraient se mettre en tête de servir une telle intention, alors ils seront deux fois ridicules, et deux fois lamentables, et deux fois ils serviront ce qu'ils ont cru pouvoir combattre. Rien toutefois ne les empêche de fuir ces lieux nauséabonds, mais cela est une autre question, car nous ne parlons pas ici de choix individuels orientés et conscients, mais simplement de personnifications de moins en moins incarnées, peut-être souffrantes mais trop clivées pour le comprendre pour l'instant, de logiques abstraites qui nous dépassent tous.

l) Affirmer un principe de réalité contre son instrumentalisation déréalisante

C'est finalement bien la notion de réalité que nous tenterons de sauver, et d'extirper des mains de ceux qui auront fait de la valeur « réelle », de la valeur se conservant ou augmentant, de quelque « plus-value », le fait même de l'exploitation des individus par d'autres individus, le fait même de la tristesse, de la misère, de la dépossession et de l'aliénation. Cette idée d'une telle « production » d'une « réalité » en soi totalement aveugle à la sensibilité concrète des vivants, et la maltraitant constamment, doit être abolie, ainsi que ses effets objectifs, au profit d'une valeur éminente et sacrée de la réalité au sens strict, de la véritable réalité, de la puissante réalité, qui n'est rien d'autre que celle de toute vie subjective qui se transcende pour développer la possibilité de sa joie, de sa sérénité et de sa puissance, qui n'est rien d'autre que sa liberté.

Cette réalité est un *fait*, elle doit devenir un *droit*, contre toute facticité et toute juridiction qui la déréalisera toujours plus.

m) Une proposition benjaminienne qu'il s'agirait de penser à nouveau

Un philosophe marxien quelque peu idéaliste, mais pas moins soucieux de la transformation réelle du monde, aura exprimé ce genre de conceptions de façon assez claire.

« La dénomination adamique est si loin d'être un jeu ou un arbitraire que c'est elle, précisément, qui définit comme tel l'état paradisiaque, où il n'était pas besoin de se battre avec la valeur de communication des mots. De même qu'elles se donnent sans intention dans la dénomination, les idées doivent aussi se renouveler dans la contemplation philosophique. Dans ce renouvellement, c'est la perception originelle des mots qui se rétablit.

Et c'est ainsi que dans le cours de son histoire, qui a si souvent été un objet de railleries, la philosophie apparaît avec raison comme une lutte dont l'enjeu est la présentation d'un petit nombre de mots, toujours les mêmes - autrement dit d'idées. Il y a donc lieu de faire des réserves, à l'intérieur du domaine philosophique, sur l'introduction de terminologies nouvelles, dans la mesure où elle ne se limite pas strictement au domaine conceptuel mais vise les objets suprêmes de la contemplation. Il manque à ce genre de terminologies [...] l'objectivité que l'histoire a conférée aux principales expressions caractéristiques de la contemplation philosophique."

Walter Benjamin, préface épistémo-critique de l'Origine du drame baroque allemand.

n) Appendice : un texte de la tradition, à retourner contre l'instrumentalisation moderne de la tradition

Texte : *Midrash Bereshit Rabba 38:16*

(Vème-VIème siècle ap. JC)

« R. Hiyya petit-fils de R. Ada de Yaffo [dit] :
Terah était idolâtre.
Un jour, il sortit et chargea Abraham de la vente [des idoles].
Si un homme venait acheter une statue, il lui demandait :"Quel âge as-tu ?"
[Le client] répondait: "Cinquante" ou "Soixante ans".
[Abraham] disait alors: "Il a soixante ans, et il veut vénérer une statue d'un jour."
[Le client] se sentait honteux et partait.
Une femme vint un jour, avec un panier de farine. Elle dit: "Voici pour tes dieux." Abraham prit un bâton, et fracassa toutes les idoles, à l'exception de la plus grande, dans la main de laquelle il mit le bâton.
Son père revint et demanda ce qui s'était passé. [Abraham] répondit: "Cacherais-je quoi que ce fût à mon père ? Une femme est venue avec un panier de farine et m'a demandé de les donner à ces dieux." Lorsque je l'ai offerte, un dieu a dit :"Moi d'abord !", un autre "Non, moi d'abord !" Alors, le plus grand s'est levé et a brisé toutes les autres.
[Son père] lui dit : "Te moques-tu de moi ? Comment pourraient-elles faire quoi que ce soit ?"
[Abraham] répondit : "Tes oreilles n'entendraient pas ce que ta bouche vient de dire ?"
Terah emmena [Abraham] chez Nemrod : [Nemrod] lui dit: "Adorons le feu". [Abraham] lui dit: "En ce cas, adorons l'eau, puisqu'elle éteint le feu." [Nemrod] lui dit: "Adorons l'eau". [Abraham] lui dit: "En ce cas, adorons les nuages, puisqu'ils portent l'eau." [Nemrod] lui dit: "Adorons les nuages." [Abraham] lui dit: "En ce cas, adorons le vent, puisqu'il disperse les nuages." [Nemrod] lui dit: "Adorons le vent." [Abraham] lui dit: "En ce cas, adorons l'homme, puisqu'il résiste au vent." [Nemrod] lui dit: "Ce que tu dis est absurde ; je ne m'incline que devant le feu. Je vais t'y précipiter. Que le Dieu devant lequel tu t'inclines vienne et t'en sauve ».
Haran se trouvait là.
Il [se] dit : quoi qu'il en soit, si Abraham s'en sort, je dirai que je suis d'accord avec Abraham ; si c'est Nemrod qui triomphe, je dirai que je soutiens Nemrod.
Après qu'on eut jeté Abraham dans le four, et qu'il en fût sorti indemne, on interrogea [Haran] : "Avec qui es-tu [allié]" ?
Il leur dit : "Je suis avec Abraham."

Deuxième partie : Les concepts de temps, de subjectivité, et de transformation, qu'il s'agirait de défendre

a) Travail abstrait et temps spatialisé

Un des concepts centraux de la critique radicale du capitalisme sera bien celui de « travail abstrait », tel qu'il fut développé par Marx dans les premières pages du *Capital*. C'est le développement massivement accéléré de cette norme abstraite-réelle qu'est le travail abstrait qui fondera un processus capitaliste toujours plus colonisateur, toujours plus mondial et toujours plus totalitaire.

Or, le travail abstrait renvoie d'abord à une certaine dimension temporelle des activités humaines devenues « marchandises », et produisant des marchandises. En effet, le travail abstrait, nous dit Marx, renvoie au « temps de travail socialement nécessaire » pour produire des marchandises. Il renvoie à un standard de productivité moyen, au sein du système capitaliste globalement compris, qui détermine la valeur des marchandises, et en tant que tel il est ce qui s'accumule tandis que s'accumule cette valeur, qui prend la forme phénoménale de l'argent, historiquement.

Mais ce temps n'est pas le temps subjectif vécu, au sens qualitatif du terme, par l'être actif ou oeuvrant, il n'est pas le temps fluide et continu éprouvé en première personne par la conscience intime et incarnée de l'individu qui est immédiatement au monde. Il sera plutôt un temps symbolisé, abstrait, spatialisé, c'est-à-dire un temps quantifié, ramené aux dimensions du chiffre, de la mesure et du calcul.

Le travail abstrait, comme réduction des travaux à l'unité abstraite, renvoie au temps de travail moyen et quantifié, à une norme idéale qui vient se juxtaposer à la réalité qualitative de l'effort vécu par l'individu au travail. Mais cette norme n'est hélas pas simplement idéale : en tant que norme en constante évolution, en fonction des progrès techniques dans la production industrielle de marchandises, elle conditionne également une technologisation toujours plus développée des facteurs objectifs de production (machines, capital fixe), et une division toujours plus rationnelle, toujours plus poussée, du travail lui-même. Ce rôle « matériel » que

joue la norme abstraite découlant du travail abstrait fait que le temps comme pure quantité sans substance subjective ou vivante, que le temps comme pur calcul et pure spatialisation, finit par disloquer, *comme norme agissant à même le réel productif*, la temporalité immanente vécue par l'individu au travail, qui voit son activité toujours plus parcellisée, spécialisée, et ses facultés devenir toujours plus de simples appendices de la machine automatisée, fonctionnant à partir d'une théorie pure de la nature qui dévitalise le temps à sa racine même.

Il apparaît donc que, au sein du développement du capitalisme, le temps n'est pas seulement conçu, par les gestionnaires bourgeois, comme travail abstrait, comme pure quantité scindante, comme pure division d'intervalles sans qualité, homogènes, et « égaux » numériquement entre eux, mais qu'il est aussi toujours plus *vécu, éprouvé* tel, par les personnes soumises aux ordres productifs socio-techniques, dans la mesure où elles seront soumises toujours plus à ces déterminations qui sont aussi présentes matériellement dans les facteurs automatisés de la production.

Nous aurons donc trois déterminations pour penser le temps :

1. une norme idéale, une pure conception, qui découle du travail abstrait, une temporalité purement quantitative et spatialisée, symbolisée, pour rendre possible le calcul et la mesure, et ainsi la détermination d'une « valeur » des marchandises ;

2. une réalité de l'activité du travailleur, elle-même contaminée, affectée concrètement par cette norme, dans la mesure où cette dernière aura tendance à s'objectiver à travers une certaine organisation toujours plus rationnelle du travail, ou à travers une technologisation toujours plus poussée de la production ; autrement dit : un temps subjectif vécu qui paraît toujours plus dévitalisé, toujours moins fluide et continu, toujours plus dépourvu de mémoire, de projection vive, de sentiment qualitatif d'incarnation ;

3. un temps subjectif qui lui-même, sur fond d'objectivation idéale du temps, et sur fond de déréalisation tendancielle du temps subjectif concrètement vécu, ne cesse pas pour autant d'être, dans les faits, pur surgissement continuel de l'absolument nouveau, mémoire intégrale, au sein d'une continuité *a priori* de toute temporalité éprouvée par la conscience intime de l'individu vivant. Ce sera la dissociation toujours plus aggravée entre cette facticité d'un temps *a priori* fluide et intensif, inquantifiable, continu, éprouvé en première personne, et un sentiment et une conscience souffrante relatifs à la dislocation temporelle liée aux deux premières dimensions du temps évoquées, qui favorisera une fracture toujours plus nette conditionnant, soit une révolte et une lutte

devenues absolument nécessaires, soit une soumission totalement hébétée, qui finit par devenir psychotique.

Quels seront les fondements théoriques d'une conception abstraite, spatialisée, du temps, dans la modernité ?

Il nous semble que Hume et Kant, en tant que penseurs éminents des Lumières bourgeoises européennes, auront exprimé des conceptions épistémologiques qui auront permis à la doctrine bourgeoise de s'appuyer sur une philosophie du « travail abstrait » très cohérente, mais pas moins destructrice, en tant qu'elles dotèrent, peut-être malgré les intentions de leurs auteurs, mais certainement, les ordres productifs socio-techniques industriels réifiant les individus exploités, d'une métaphysique de la temporalité propre à quelque « nature humaine » ou à quelque « sujet transcendantal », très précise, et apparemment très rigoureuse.

b) La conception humienne du temps : un cadre théorique adapté à la société du travail abstrait

Dès 1739, le temps, chez Hume (*Traité de la nature humaine*), comme ordre de la distribution des impressions sensibles dans la succession, est constitué d'atomes temporels, d'instants indivisibles, tout comme l'espace est constitué d'atomes spatiaux, d'éléments insécables. En effet, les « idées simples » chez Hume, copies réfléchies dans l'esprit des impressions sensibles immédiates, ne peuvent être simples que si l'on suppose en arrière-fond un atomisme du temps et de l'espace. Les *idées simples,* ainsi entendues, se combinent suivant un procédé automatique, que Hume aura appelé l'*association*. L'association chez Hume l'empiriste serait à la nature de l'esprit humain ce que la gravitation chez Newton serait à la nature de l'univers physique. L'association est une espèce d'attraction qui unifie les représentations mentales en vertu de quelque affinité naturelle qui leur serait propre. Cette affinité se manifeste sous trois formes différentes, dans la mesure où il existerait trois « lois » de l'association : la *ressemblance*, la *contiguïté* dans le temps et dans l'espace, et la *causalité.*

Ces lois renvoient à des tendances « naturelles » de l'esprit qui est porté à complexifier les données simples qu'il reçoit par expérience.

Les lois de l'association, qui viennent donner une forme de continuité à l'expérience du sujet dans le temps, n'interviennent donc qu'*a posteriori*. Ce qui est d'abord donné pour un sujet, empiriquement, avec Hume, c'est un ensemble d'instants *a priori* séparés les uns des

autres, qui n'auront un lien entre eux que de façon contingente, non nécessaire. La causalité chez Hume, par exemple, le principe qui connecte deux idées simples entre elles, n'est déterminée par l'esprit humain que par habitude à relier de la sorte les choses entre elles, mais ne repose pas sur quelque nature en soi des choses. Dès lors, elle n'est ni universelle ni nécessaire : elle est une loi dont l'humain a besoin pour se repérer dans le monde, mais qui ne détermine pas quelque vérité apodictique.

A un niveau beaucoup plus fondamental, Hume niera l'idée qu'il existerait une « identité personnelle » fixe et unitaire. Puisque ne sont donnés dans l'expérience que des atomes temporels entièrement distincts les uns des autres, nul principe immuable de continuité ne saurait s'affirmer de telle sorte que puisse s'affirmer quelque substance subjective identique à elle-même. Cette réfutation humienne de l'identité personnelle s'appuie très fondamentalement sur une conception atomiste, discontinuiste du temps, et sur l'idée selon laquelle les lois de l'association, conférant à cette temporalité subjective une continuité simplement *a posteriori*, ne sont que des tendances surajoutées à un temps d'abord scindé en moments sans communication entre eux.

Hume fut l'ami d'Adam Smith, dont la théorie des sentiments moraux développe également un associationnisme empiriste. Smith fonda avec Hume et d'autres « humanistes » libéraux écossais, en 1754, la Société d'Edimbourg, « pour encourager les arts, les sciences l'industrie, et l'agriculture en Ecosse ».

Smith, par ailleurs, avant Marx, et de façon plus confuse que Marx, mais avec une certaine lucidité déjà, considérait en 1776, dans ses *Recherches sur la nature et les causes des richesses des nations*, que la valeur d'une marchandise se mesurait à la quantité de travail que le propriétaire peut commander en échange de cette marchandise. Autrement dit, Smith, fondateur de l'économie politique moderne, avait déjà compris que la valeur des marchandises, pour exister, avait besoin d'une détermination quantitative d'un travail « en général », et donc de ce fait, que le temps de travail lui-même devait bien être ramené à des déterminations quantitatives.

Hume ainsi donc, dès 1739, aura développé une théorie de la temporalité subjective empirique, atomiste et discontinuiste, parfaitement adaptée à l'économie politique qu'un Adam Smith tentera de fonder peu de temps après. La détermination quantitative du temps de travail, nécessaire du point de vue de l'économie capitaliste pensée par Smith, suppose que soit admis plus profondément des instants insécables bien différenciés les uns des autres, bien distincts, et

qui pourront définir ensuite des intervalles mesurables, que l'on peut soumettre au nombre ou à la mesure, par une association d'un type précis.

Pour tout dire, en 1739, Hume n'est pas en train de définir une « nature » en soi de la temporalité subjective empirique, en définissant un indéterminisme ou un discontinuisme ontologique… En vertu d'un matérialisme historique qui reconnaît là une idéologie reflétant fidèlement une réalité capitaliste émergente, nous considérerons que Hume développe de fait une philosophie du temps qui ne fait que consolider une logique de dévitalisation du temps qui est nécessaire du point de vue d'un système économique qui a besoin de rendre quantitatif le temps des travailleurs exploités.

La théorie humienne décrit donc deux choses, si l'on reprend ce que nous avons dit plus haut, et en tant que telle elle n'est qu'un empirisme idéologique, qui ne développe qu'une idée réduite et abstraite de l'expérience : un temps abstrait et discontinu, qui n'est rien d'autre que la norme du travail abstrait se substituant à la durée subjective de l'effort vécu ; et un temps subjectif vécu par l'individu au travail, qui tend à se disloquer, se diviser, s'atomiser réellement, sous l'effet d'une telle norme abstraite-réelle jouant à même l'expérience concrète du travail.

Hume ne décrit pas « le temps en soi », mais bien une nouvelle conception (bourgeoise) du temps et ce qui deviendrait une nouvelle expérience du temps (prolétaire), qui tendent déjà à émerger spécifiquement dans l'Europe libérale du XVIIIème siècle. D'une certaine manière, il prolonge aussi la conception discontinuiste du temps de Descartes, qui pouvait également exprimer ici, au moins partiellement, l'idéologie libérale de la Hollande du XVIIème siècle, par exemple.

Quand on considère donc aujourd'hui les tentatives théoriques d'un Quentin Meillassoux[20], en France, totalement abstraites et métaphysiques, de fonder une discours ontologique sur le temps « en général » en repartant des conceptions humiennes sur la temporalité, sans que ne se manifeste vraiment le souci de réinscrire Hume dans son moment matériel et historique particulier, on ne peut qu'être interloqué. Meillassoux, développant un indéterminisme ontologique issu d'une telle conception libérale, ne semble pas vraiment assumer qu'il considère de façon idéaliste que la temporalité pensée par les premiers idéologues du système du travail abstrait serait la temporalité « en soi », authentique ou « réelle ». Le comble de l'ironie est qu'il prétend, sur ces bases, penser l'émergence du communisme comme virtualité imprévisible (indéterminée) ! Comme si la temporalité capitaliste par excellence pouvait être le cadre adéquat pour penser le dépassement temporel du capitalisme ! Quentin

[20] Cf. Meillassoux, Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence.*

Meillassoux, de ce fait, ne sera jamais qu'un idéologue favorable à la bourgeoisie, ou un idiot utile du capital qui s'ignore. A ce dont se satisfait l'esprit, on peut mesurer l'ampleur de sa perte…

a) La théorisation kantienne de l'ordre de la succession : achèvement théorique de la conception bourgeoise du temps

Kant, le plus grand représentant européen des Lumières, réfutera le scepticisme de Hume, son empirisme atomistique, en posant la question des jugements synthétiques *a priori*. La causalité, avec Kant, n'est plus un principe simplement empirique, fondé sur l'habitude, et en tant que tel contingent, mais il est un principe *a priori* de l'entendement, condition de possibilité de toute expérience possible des phénomènes se situant dans l'espace et dans le temps.

Pour autant, Kant reconnaît que Hume l'aura réveillé de son « sommeil dogmatique » en ce qui concerne sa théorie de la connaissance. Hume est un moment sceptique par lequel il faut bien « passer » pour dépasser le moment dogmatique, et parvenir finalement au moment critique. On peut voir la tentative spéculative kantienne de la *Critique de la raison pure* comme la tentative de surmonter Hume pour mieux conserver ses postulats généraux en ce qui concerne un temps spatialisé, une liaison subjective des phénomènes fondée « en nature », et une possibilité de fonder une détermination rationnelle du temps opératoire et fonctionnelle.

D'abord, dans l'Esthétique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, le temps, comme réalité empirique et comme idéalité transcendantale, est l'ordre de la succession des phénomènes comme forme pure *a priori* de l'intuition sensible. En tant que tel, nous dit Kant, il est bien lui-même une intuition, puisqu'il peut analogiquement être représenté dans l'intuition extérieure comme ligne droite (infinie) dans l'espace. Mais une ligne droite, par principe, est divisible, on peut sur elle définir des intervalles, et mesurer dès lors des grandeurs, des quantités. L'atomisme temporel ontologico-empirique de Hume est réfuté par Kant, mais le symbolisme spatial du temps qui est ici admis, sur un plan transcendantal, n'interdit pas sa mesure, ni donc les idées abstraites d'instants, d'intervalles, de parties du temps.

En ce qui concerne les « principes de l'entendement pur », dans sa « logique transcendantale », Kant, à propos des « axiomes de l'intuition », définit une synthèse *a priori* du divers temporel qui, de même, permet une segmentation quantitative du temps, d'un

point de vue mathématique. La synthèse temporelle est une synthèse successive partie par partie. Kant refuse de penser un atome temporel ontologisé dans ce contexte, mais c'est pour mieux sauver la possibilité de quantifier extensivement le temps (mais aussi l'espace), d'un point de vue logique ou transcendantal. Le continuisme temporel de Kant ici, qui considère que la synthèse dans la succession ne définit aucune discontinuité ontologique, fonde en fait un discontinuisme logiquement permis, puisque l'entendement qui définit des grandeurs temporelles distinctes peut le faire selon ses propres principes logiques. Kant réfute le discontinuisme ontologique pour mieux l'affirmer sur le plan logique ou transcendantal. Les fondements d'une mesure quantitative du temps sont renforcés de ce fait, car la confusion humienne entre l'empirique et l'ontologique ne faisait que brouiller les conditions épistémologiques de cette mesure.

Dans les « anticipations de la perception », le projet consistant à quantifier mathématiquement l'expérience intuitive dans le temps se radicalise : c'est maintenant la sensation qualitative elle-même qui est déterminée quantitativement ; elle possède une grandeur intensive, ou un « degré ». L'optique qui se constitue à cette époque avait besoin de telles précisions.

Dans les « analogies de l'expérience », Kant affirme que certains principes *a priori* de l'entendement rendent possibles toute expérience en général des phénomènes, dynamiquement parlant : le principe de la permanence d'une substance dans le temps, sur le fond de laquelle se produisent des changements, ou se détachent des accidents ; le principe selon lequel, en ce qui concerne la production d'un phénomène, tout ce qui arrive suppose quelque chose à quoi il succède, d'après une règle (principe de la causalité) ; et le principe selon lequel toutes les substances en tant que simultanées sont dans une communauté universelle, soit dans un état d'action réciproque. Sont déterminés ainsi un principe d'inhérence nécessaire, de liaison nécessaire, et de coexistence nécessaire, qui sont la manière dont le sujet transcendantal conditionne, avec les règles *a priori* de son entendement, toute expérience dans le temps, d'un point de vue donc dynamique.

Dans les « postulats de la pensée empirique en général », les principes de ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (le possible), matérielles (le réel), ou générales (le nécessaire), sont également définis comme principes *a priori* de l'entendement rendant possible, et déterminant spécifiquement, les phénomènes eux-mêmes.

Sur la question de « l'identité personnelle », que Hume aura réfutée, Kant indiquera, dans sa « déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement », par-delà cette réfutation humienne, qu'un « je pense » pur, comme aperception transcendantale, en tant que

fonction synthétique définie comme détermination transcendantale du temps, s'affirme de fait comme principe de continuité dans le temps, ne serait-ce que pour permettre des jugements de connaissance. Ce « je pense » est constitué ainsi par cet ensemble de principes *a priori* de l'entendement pur que nous avons brièvement exposés : ce sont ces principes, en tant que constitutifs de l'entendement, qui fondent la possibilité d'une aperception transcendantale, et donc d'une forme de permanence au moins logique (mais non ontologique) du « moi ».

Selon nous, tous ces aspects de la théorie kantienne de la connaissance, dans la mesure où elle est essentiellement une théorie des déterminations transcendantales de la temporalité du sujet, peuvent être compris et critiqués à partir d'un fait très significatif, indiqué dès l'Esthétique transcendantale : le temps lui-même, comme forme pure *a priori* de l'intuition, peut être analogiquement représenté, avec Kant, par une ligne droite. Kant autorise d'emblée la spatialisation du temps, soit le fait de substituer au temps immanent vécu par le sujet, qualitatif et inextensif, une détermination extensive visible, qui rend possible la mesure du temps, sa quantification, sa saisie comme « grandeur ».

Les principes mathématiques *a priori* de l'expérience et ses principes dynamiques ne font que « bénéficier » d'une telle spatialisation analogique, possible et permise, du temps : grandeur extensive et grandeur intensive dans le temps définissent des intervalles supposés homogènes entre eux, sur la ligne du temps, ou à l'intérieur de parties temporelles elles-mêmes isolées des autres ; l'inhérence postule une continuité homogène qui admet des discontinuités accidentelles identifiables sur fond d'homogénéité permanente ; la production causale suppose des parties temporelles « semblables », ou égales, conditionnant d'autres parties elles aussi égales (les « mêmes » causes entraînent les « mêmes » effets) ; la communauté suppose une homogénéité de l'espace fondant donc une homogénéité du temps lui-même ; possibilité, réalité et nécessité, sont finalement fondées sur de telles conditions de l'expérience en lesquelles le temps comme forme homogène et spatialisée est proprement dévitalisé.

Kant finalement fonde de ce fait la possibilité de calculer, mesurer, quantifier le temps, de façon beaucoup plus efficace que Hume lui-même : avec Hume, la confusion entre la donnée empirique et la chose en soi, débouchant sur un scepticisme problématique en ce qui concerne l'association, rendait le discontinuisme temporel lui-même, condition de possibilité de toute mesure du temps, fort problématique. Kant réfute tout discontinuisme ontologique, mais c'est pour mieux rendre efficient un discontinuisme transcendantal ou logique, qui possède par lui-même sa nécessité et son universalité, dans la mesure où le sujet transcendantal lui-même, avec ses principes mathématiques et dynamiques, devient la condition nécessaire et universelle de possibilité de toute expérience possible.

Mais ce n'est plus alors l'économie politique moderne qui est en jeu avec Kant, du moins pas directement. C'est plutôt la physique moderne, galiléenne puis newtonienne, que Kant tente d'affermir en ses principes épistémologiques. Galilée déjà, pour effectuer ses mesures, et pour « purifier » l'expérimentation scientifique, avait dû définir le mouvement de façon purement mathématique, sans plus considérer la qualité même du temps vécu, la dimension de sensation ou d'affection du temps vécu. Newton de même, radicalisant cette démarche, définira des lois du mouvement (inertie, gravitation) purement quantitatives, mathématiques. Galilée comme Newton durent définir le temps de façon spatiale, comme ligne droite, comme instance homogène, pour effectuer sur lui des mesures, en définissant des intervalles.

Kant ne prétend pas définir la nature « ontologique » de quelque temps « en soi », mais il pense un temps, comme idéalité transcendantale, qui est la condition de l'intuition subjective interne, et qui pourra recevoir de telles déterminations extensives.

En définissant une homogénéité quantifiable transcendantale du temps, Kant au fond rend tout à fait viable le projet qui était implicite chez Hume lorsqu'il définissait un atomisme temporel empirico-ontologique : il rend possible la définition d'intervalles temporels eux-mêmes égaux, et donc une certaine détermination mathématique du temps.

La dynamique kantienne elle-même, focalisée sur la question de la production d'un phénomène, suppose qu'un « retour » à des conditions initiales données serait possible, et fonde ainsi la conception scientifique moderne du temps, et la possibilité de l'expérimentation scientifique en général.

L'identité personnelle kantienne, purement logique, édifiée sur de telles bases, ne réfute pas vraiment Hume de ce fait, puisqu'elle admet que le « moi », sur un plan ontologique, n'a pas de consistance (même si c'est pour des raisons nouvelles) : comme pure fonction de liaison logique, elle a perdu en chemin sa qualité propre, affective et sensitive. Ceci est d'autant plus vrai que, la qualité de la sensation, avec Kant, dans les « anticipations de la perception », n'est elle-même plus qu'une variable extensive, quantitative…

Ce qui se joue ici est la constitution d'une mécanique moderne qui, d'abord théorique, deviendra, en tant qu'industrielle, en tant que cristallisée dans les machines dont les ouvriers ne seront plus, au sein du capitalisme, que des appendices, une domination du travail intellectuel sur le travail manuel. Galilée puis Newton, et Kant, définissant une philosophie du temps susceptible de consolider leur geste scientifique, ne sont pas de purs savants étrangers aux

processus socio-économiques de leur époque. Newton, en dévitalisant le temps, permet aussi la constitution d'une mécanique qui, comme mécanique industrielle plus tard, permet effectivement une production industrielle déterminée.

Le temps que Kant définit donc, dans sa *Critique de la raison pure*, est une temporalité qui, comme théorie de la nature qui sera instrumentalisée dans la production industrielle par la suite, traduit un projet de domination et de soumission déterminé. Non pas que Kant, Newton, ou Galilée aient eu intentionnellement de tels projets ; mais ils ne firent que traduire, ou refléter, pour mieux les consolider rétroactivement, des tendances modernes, qui devaient se poursuivre ensuite dans un projet technologique d'industrialisation du monde et d'exploitation capitaliste.

Le travail abstrait n'est donc pas simplement anticipé par Adam Smith. Il est aussi une façon de concevoir le temps humain, une façon d'homogénéiser, de dévitaliser, pour mieux le quantifier, le temps lui-même, qui est indissociable des sciences naturelles modernes : une telle affirmation est légitime, si l'on songe que de telles sciences accompagnèrent et consolidèrent le principe économique productiviste et industriel de la modernité capitaliste. Le temps « newtonien » ou « kantien » est le temps qui régule plus tard la machine industrielle, et qui soumet ainsi réellement le travail au capital, c'est-à-dire qui correspond, plus profondément, au développement de la norme du travail abstrait, ou d'un certain standard de productivité moyen toujours plus parcellisant.

Hume-Smith et Kant-Newton : deux couples qui renvoient fondamentalement à ce qui deviendra progressivement un projet unifié et totalisant (sans que l'on doive dire pour autant que ces quatre penseurs aient eu une intention « délibérée » ou « concertée » de domination, mais en les considérant comme reflétant ou comme traduisant certaines tendances modernes, pour mieux les réguler en retour) : soit le projet par lequel les sciences économiques et naturelles modernes, apportant avec elles une conception extensive, spatialisée du temps, conditionnèrent une domination capitaliste toujours plus poussées et toujours plus pensée par laquelle le temps subjectif vécu des individus prolétarisés dans la production devient lui-même toujours plus disloqué, parcellisé, vidé de toute qualité.

d) Certains alliés pour combattre ces conceptions temporelles réifiantes : Bergson, Michel Henry, Arendt

A quoi opposerons-nous donc de telles conceptions technico-pratique du temps ? Un philosophe français, Bergson, dès 1889, s'opposa à la conception spatialisée du temps. Bergson dénonça essentiellement la psychophysique d'un Fechner, mais plus profondément, c'est aussi tout associationnisme qui était visé, et donc l'atomisme temporel d'un Hume, quoiqu'il ne l'évoque pas, devait être radicalement réfuté par lui. En outre, Bergson, dans ses *Essais sur les données immédiates de la conscience,* est aussi en dialogue critique constant avec la conception kantienne du temps, telle qu'elle est exposée dans la *Critique de la raison pure.*

Bergson s'oppose à tout atomisme temporel, ou à toute spatialisation homogénéisante du temps, et donc à Hume comme à Kant, dans la mesure où il tente de définir une durée pure réelle, non symbolisée, non spatialisée, qui serait vécue en première personne, et qui en tant que telle serait une multiplicité qualitative inquantifiable, indivisible, fluide et continue, épaisse, s'appuyant sur une mémoire intégrale et une anticipation constante, définissant la création libre et permanente de l'absolument nouveau, de l'hétérogène au sens strict.

Bergson définit un temps toujours différent, mais aussi un écoulement qui ne peut être divisé, qui exclut donc tout atome temporel, tout instant « pur ». L'association, fondée sur l'habitude, est pour lui une contradiction, car elle tend à ramener du différent à du même de façon non légitime, dans la mesure où nul temps nouveau ne ressemble à ce qui est passé, même s'il est continuellement porteur du passé, et s'enrichit par lui. L'idée de causalité déterministe, de même, reposera avec lui sur une façon de ramener des « mêmes » causes à une identité fallacieuse, puisque le passage du temps est passage de l'hétérogène, du différent.

Bergson réfute aussi, de façon très efficace, dans la première partie de son essai, les « anticipations de la perception » kantiennes, en montrant que l'intensif ne saurait être ramené à de l'extensif quantifiable ou mesurable que de façon non légitime.

Le scientifique, psychologue ou physicien, qui détermine un temps spatialisé, homogène, avec Bergson, le fait pour mesurer le temps, en définissant des simultanéités et des intervalles calculables, mais il trahit ainsi l'essence même du temps réel vécu à travers une telle traduction mutilante : il ramène du différent à du même, du qualitatif à du quantitatif, du continu à du segmenté. De même, s'il tente de mesurer l'intensif, il le trahit par là même, et le ramène à tout ce qu'il a de non spécifique, de non singulier, d'indifférencié.

A ce titre, pour oser une digression, on ne pourra que reprocher à Tristan Garcia, lorsqu'il veut critiquer, dans ses livres ou sur *France culture*[21], ladite « vie intense » moderne,

[21] Cf. Tristan Garcia, in « Les chemins de la philosophie », sur France culture, le 13/05/2016

de ne pas préciser assez rigoureusement que l'intensité critiquable ici est exclusivement celle du travail abstrait, ou celle qui aura été pensée par Kant dans ses anticipations de la perception, de façon quantitative, mais qu'il faut urgemment penser de façon très assidue, contre cette « intensité » fallacieuse et mutilée, un principe intensif très précis, et qui demande des recherches plus développées que de simples remarques jetées en l'air : soit le principe d'un intensif qualitatif, hétérogène, invisible et inextensif des individus concrets et vivants, vécu sans cesse englouti par les standards de productivité moyen, et qu'il faut donc envisager très sérieusement avec Marx, Bergson, mais aussi Lukàcs, comme vécu révolutionnaire. La pure « critique » est certes aisée, et pour se faire mousser médiatiquement, ou pour édifier la petite-bourgeoisie intellectuelle, elle « fonctionne ». Mais les propositions axiologiques sont plus difficiles, et lorsqu'on voit la désinvolture avec laquelle elles sont « formulées », on ne peut qu'être affligé, ou attristé légitimement.

Bergson n'envisagea pas du tout la dimension potentiellement « politique », au sens très large, de sa démarche. Il proposa simplement une théorie du temps moins intellectualiste, plus intuitive et plus « réelle », plus « vécue », que celle des scientifiques de son époque, ou que celle des philosophes modernes. Mais il existe néanmoins une dimension « éthique » latente dans son travail : il déplore, dans la troisième partie de son essai de 1889, la façon dont nous exprimons notre intériorité subjective, le plus souvent, avec des mots solidifiant notre temporalité propre, et la trahissant par là-même, en nous privant d'une liberté intensive pourtant accessible de fait : Bergson dénonce ainsi une façon d'être étranger à soi dans la manière dont nous comprenons intellectuellement notre propre vie temporelle inextensive et souterraine, soit une sorte d'aliénation spécifique que n'aura fait qu'accentuer le discours moderne rationalisant le temps pour le calculer, voire le maîtriser.

Si l'on précise donc que Bergson, sans le thématiser, mais de façon précise, va réfuter de façon radicale et révolutionnaire la conception du temps qui est indissociable de l'ordre techno-industriel du système totalitaire du travail abstrait, nous pouvons considérer qu'il sera un allié précieux pour opposer une temporalité créative, intensive et incarnée, propre à une subjectivité se saisissant elle-même en première personne, à un temps abstrait et sans qualité, défini par les couples Hume-Smith et Kant-Newton.

Opposer la création libre à la production automatisée, ainsi donc, dans notre contexte, ce sera aussi opposer Bergson à Kant, la durée pure à la causalité comme principe transcendantal analogique de l'expérience que tente de circonscrire une théorie bourgeoise définissant idéologiquement les outils de sa domination.

Michel Henry, en associant sa phénoménologie de la vie, de l'auto-affection définissant un corps subjectif en première personne, à une pensée marxienne précise et rigoureuse, nous permettra d'opérer la jonction entre la philosophie bergsonienne du temps et de la vie et une critique radicale du capitalisme réifiant. Ce que Michel Henry n'aura pas dit à propos du temps, nous le dirons avec Bergson. Ce que Bergson n'aura pas précisé « politiquement », nous le préciserons avec Henry. L'un comme l'autre auront su développer une critique radicale des sciences modernes, qui pourra compléter celle de Lukàcs, par exemple.

Au sujet humien presque psychotique et errant, ou à l'aperception transcendantale kantienne purement logique et homogène, nous opposerons des subjectivités multiples et mouvantes, fidèles, se souvenant et se projetant, créant librement en s'appuyant qualitativement sur un passé toujours déjà advenu et à venir. A la conception bourgeoise du temps, donc, affectant réellement l'expérience prolétarisée du temps, nous opposerons une temporalité souterrainement vécue, qui annonce des transformations profondes, lorsqu'elle devient consciente d'elle-même, de façon vivante, et lorsqu'elle parvient à se formuler.

La révolution, dans ce contexte, n'aura rien d'une « production » causale déterminée mécaniquement, telle que Kant aura pu la penser, puis après lui, de façon assez analogue, Hegel, dont la finalité « organique » n'est qu'une nouvelle ruse mécanique.

La révolution, en un sens bergsonien, mais aussi arendtien, comme on l'a vu, sera le surgissement de l'absolument nouveau en tant que nouveau, tel qu'il s'enracine aussi dans un passé toujours plus enrichi, et de fait mémorisé intégralement, permettant enfin une projection à la mesure de cette mémorisation intégrale : la révolution, autrement dit, surgit, lorsque les individus dont la temporalité est effectivement mutilée, parviennent à briser cette mutilation, et réinjectent *intensivement* une continuité radicale dans leur expérience intime, créant pour eux-mêmes le souvenir d'une vocation qui n'est rien d'autre que l'émancipation de la plupart vers la transformation de tous.

Première partie : la critique marxienne de la valeur, et ses enjeux actuels

1) Les déterminations fondamentales de la marchandise et du travail « contenu » en elle

a)La marchandise : valeur d'usage et valeur

Pour comprendre de quelle façon le rapport marchand dans des conditions capitalistes est un rapport fétichiste, il s'agit d'abord d'examiner la marchandise proprement dite.

La marchandise est la forme que prend la richesse dans les sociétés capitalistes, elle n'est pas une donnée transhistorique propre à tout système de production humain. En tant que telle, elle possède des déterminations très spécifiques, qu'il n'est pas aisé d'apercevoir au premier coup d'œil, dans la vie pratique quotidienne, en tant que consommateur ou en tant que producteur de marchandises. Marx expose ces déterminations précises dans le chapitre 1 du *Capital*, chapitre qui n'a en rien perdu de son actualité, dans la mesure où le capitalisme est un système matériel de production qui, par-delà ses évolutions historiques, conserve des logiques catégorielles invariables, catégories qui dévoilent même leurs aberrations et leurs contradictions internes de façon beaucoup plus explicites en notre modernité tardive, qui est le théâtre d'un capitalisme en déclin.

Une marchandise est un produit du travail. Or, les produits du travail sont d'abord qualitativement différents, et cela à la fois dans leur matérialité et dans leur valeur d'usage. Ces deux aspects sont étroitement liés, et renvoient à une unité phénoménale attestée, dans la mesure où ce sont les qualités naturelles des marchandises, leur être-là matériel et tangible, qui sont pris en compte dès qu'on envisage l'utilité qu'elles présentent pour la vie. Marx exprimera les choses clairement : « L'utilité d'une chose fait de cette chose une valeur d'usage. Mais cette utilité n'a rien de vague et d'indécis. Déterminée par les propriétés du corps de la marchandise, elle n'existe point sans lui[22] . » La valeur d'usage de la marchandise et son corps concret et déterminé renvoient l'une à l'autre et dessinent les contours de son objectivité immédiate. Ainsi, considérées en elles-mêmes, dans leur capacité à satisfaire des besoins humains spécifiques, les marchandises *n'ont rien de commun*, elles sont incommensurables. Leur corps visible de produits particuliers n'indique nulle « faculté » de faire face à d'autres marchandises de telle sorte qu'un échange soit possible.

[22] *Capital, Liv*re I, Ière section, chapitre 1, p. 58

Pourtant, une marchandise est, par ailleurs, essentiellement, un *objet échangé*. La question est donc : comment établir, *a posteriori*, une égalité entre tous ces produits, pour rendre possible l'échange de ces produits entre eux, par-delà l'impossibilité de leur échangeabilité *a priori* ? C'est la question de la valeur d'échange qui se pose donc maintenant, deuxième facette de la marchandise, sans laquelle elle ne serait qu'une chose parmi les choses. Car la marchandise est bien cette chose sociale qui possède une double nature : elle est valeur d'usage et valeur d'échange, simultanément.

Dans la mesure où un objet est échangé en quantités déterminées avec d'autres objets, il possède aussi une valeur d'échange. En tant que valeurs d'échange, les marchandises ne sont soumises qu'à des déterminations quantitatives. Marx : « La valeur d'échange apparaît d'abord comme le rapport quantitatif, comme la proportion dans laquelle des valeurs d'usage s'échangent l'une contre l'autre[23]. » Là où l'utilité immédiate des marchandises enveloppait une qualité irréductible, leur capacité à être échangées implique une mesure qui suppose le nombre et le calcul. Ainsi, si l'on échange, par exemple, de la toile contre un habit, on traite ces marchandises comme des quantités différentes de quelque chose d'identique qu'elles doivent avoir en commun. A première vue, en tant qu'elles satisfont des besoins incommensurables entre eux, elles ne sauraient être échangeables. Mais en tant qu'on substitue, a posteriori, à ces déterminations qualitatives, certaines quantités d'un même élément tiers à partir duquel une comparabilité des produits est possible, l'impossibilité *a priori* de l'échange est dépassée. Marx écrira : « 1 quarteron de froment = *a* kilogramme de fer. Que signifie cette équation ? C'est que dans deux objets différents, dans un quarteron de froment et dans *a* kilogramme de fer, il existe quelque chose de commun. Les deux objets sont donc égaux à un troisième qui par lui-même n'est ni l'un ni l'autre. Chacun des deux doit, en tant que valeur d'échange, être réductible au troisième, indépendamment de l'autre[24]. »

Les différentes valeurs d'échange sont les formes phénoménales de la « valeur » (les différents échanges empiriques supposent des valeurs d'échange qui elles-mêmes gravitent autour d'un noyau, autour d'une « valeur » en tant que telle, qui leur donne une consistance ontologique et une substantialité). Or, la substance même de la valeur est le travail qui a créé les marchandises : il est l'élément que toutes les marchandises ont en commun, par-delà leur incommensurabilité qualitative. La valeur d'une marchandise, dans la société capitaliste, « contient », « renferme », le travail qui a été nécessaire pour la produire. Cela étant, cette

[23] Ibid.
[24] Ibid., p. 59

expression de la valeur par le travail demeure potentielle : pour que la valeur du produit s'actualise, il faut qu'il devienne marchandise, il faut qu'on entre dans le système d'échange. Autrement dit, le fait qu'un produit soit créé par du travail humain est une condition *nécessaire mais non suffisante* pour que sa valeur voit le jour : c'est seulement au sein de l'échange, donc *a posteriori*, que ce travail se révèle comme étant l'élément commun à partir duquel les marchandises sont commensurables entre elles.

Le travail possède sa mesure dans sa durée, donc dans sa quantité : la valeur de chaque marchandise dépend de la quantité de travail qui a été nécessaire pour la produire. A cet égard, comme l'indique Anselm Jappe[25], peu importe dans quelle valeur d'usage ce travail se réalise. Une heure utilisée pour fabriquer une bombe ou une heure pour fabriquer un livre reste toujours une heure de travail. Les conséquences sociales, par exemple, de l'usage d'un produit, sont sans importance dans la valorisation des marchandises. Il y a une indifférence foncière de la valeur d'échange à l'égard de la valeur d'usage qui fait apparaître la double existence de la marchandise comme une *opposition* en son sein même. Le capitaliste, en tant qu'il accumule la valeur, ne se préoccupe pas en premier lieu de la manière dont se satisfont les besoins auxquels répondent ses produits : il est uniquement intéressé par une pure durée de dépense d'énergie humaine. S'il faut deux heures pour fabriquer une bombe et seulement une heure pour fabriquer un livre, la valeur de la première est double par rapport au livre, sans tenir compte de leur valeur d'usage.

b)La double nature de la marchandise : une question théorique aux conséquences pratiques certaines

Cette indifférence de la valeur d'échange, ou plutôt de la valeur, à l'égard de la valeur d'usage, de l'usage social concret des produits du travail, ne renvoie pas simplement à une réflexion purement « philosophique » qui serait dénuée d'enjeux pratiques. Car, il faut le dire dès maintenant, la valeur, et non les valeurs d'usage, est bien la finalité *exclusive* que vise la société capitaliste (en tant précisément qu'elle accumule du capital, capital qui est la forme de la valeur en tant qu'elle se *métamorphose* continuellement, pour s'accroître indéfiniment). La production capitaliste vise donc l'accumulation d'abstractions quantitatives, sans considérer le caractère « vertueux » ou « nuisible », pour les individus vivant en société, concrètement parlant, de ce qui est produit. Que le produit détruise concrètement le monde humain (bombes, par exemple), ou qu'il enrichisse qualitativement les subjectivités (poèmes, par exemple), cela

[25] Jappe, *Les aventures de la marchandise*, p.31

n'est pas pris en compte par la société qui valorise la valeur, dans la mesure où elle repose sur l'indifférenciation et l'occultation de toute qualité. Cette dimension précise renvoie à la nécessité de critiquer radicalement un mode de production qui repose, pratiquement, sur une totale absence de contrôle humain sur les enjeux concrets de la production des biens, et sur une totale absence de conscience des individus régissant la « machine », en vue de penser son dépassement.

Ceci pose, par exemple, un problème écologique de premier ordre, et détermine le fait qu'une écologie radicale cohérente ne peut être qu'anticapitaliste au sens strict : car l'indifférence à l'égard du caractère utile ou nuisible des marchandises fonde la possibilité d'accumuler indéfiniment des biens destructeurs pour l'environnement, sans que cela ne soit *immédiatement* reconnu comme un problème en soi, dans la mesure où ces biens pourraient très bien par ailleurs être reconnus comme « rentables » en eux-mêmes (et c'est bien tout ce qui compte pour la société capitaliste). Ceci pose aussi la question, urgente aujourd'hui, de la qualité des biens nécessaires à la vie et à la survie dans une société capitaliste (denrées alimentaires, médicaments, habitat, éducation, vêtements, etc.). Si c'est leur caractère rentable qui conditionne leur production, et non pas *directement* leur dimension concrètement « vertueuse », socialement et humainement parlant, alors ces biens, par lesquels nous assurons notre vie et notre survie, pourront bien menacer cette vie et cette survie mêmes (dans la mesure où ce qui produit la santé ou le bien-être à long terme, pour les producteurs et consommateurs, n'est pas toujours « rentable », dans une société qui conçoit cette rentabilité en relation avec le fait de stimuler les pulsions immédiates et irréfléchies du consommateur, afin d'« écouler » les marchandises, ou, sur un autre plan, en relation avec la question de l'efficacité de la production, de la productivité du travail, et non de sa qualité intrinsèque). Ceci pose enfin le problème de la reconnaissance d'une « rentabilité » marchande de produits destructeurs en eux-mêmes pour l'humain lui-même, immédiatement (armes, drogues, poisons, etc.), produits dont l'accumulation ne sera jamais menacée, dans une société qui ne prend pas en compte les conséquences sociales réelles de l'usage de ce qui est fabriqué, mais simplement la façon dont une production donnée peut permettre des profits (profits qui ne sont que des chiffres, abstraitement conçus).

c) **La double nature du travail producteur de marchandises**

La double nature de la marchandise annonce une double nature du travail producteur de marchandises, au sein de la société capitaliste.

Comme le dit Jappe : « la différence quantitative est la seule qui puisse exister entre les valeurs : si les différentes valeurs d'usage ne comptent pas pour déterminer leur valeur, même les différents travaux concrets qui les ont créées ne comptent pas. »[26] Le travail qui compose la valeur ne compte qu'en tant que pure dépense de temps de travail, et, à travers cette détermination, toute la dimension concrète, qualitative, de l'activité productive, est niée. Cette forme du travail, où sont niées toutes les dimensions concrètes du travail, Marx l'appelle « travail général ou abstrait ». Les valeurs des marchandises ne font alors que « cristalliser » cette « gelée », le « travail humain indifférencié ». La valeur (comme grandeur et comme substance) est une certaine quantité de travail abstrait contenue dans une marchandise. La marchandise sera l'unité de la valeur d'usage et de la valeur ; mais cette unité dédoublée comprend aussi un dédoublement du travail lui-même : la marchandise sera également l'unité du travail concret et du travail abstrait producteurs de son être-marchandise (en tant qu'il est simultanément corporel et idéel).

Le travail concret produit le corps matériel de la marchandise, lequel désigne une valeur d'usage déterminée ; le travail abstrait constitue donc bien la substance de la valeur, abstraitement et quantitativement conçue, de la marchandise.

Mais évitons dès maintenant un contresens possible. Le travail abstrait ne renvoie pas au temps de travail que l'individu concret a *effectivement* employé pour produire sa marchandise, au temps que le travailleur a dépensé, empiriquement, pour produire sa marchandise. Jappe le rappelle, « la valeur est plutôt déterminée par le temps qui, dans une certaine société et à un certain degré du développement des forces productives, est *moyennement* nécessaire pour produire la marchandise en question. »[27] S'il faut, en moyenne, dans la société, une heure pour produire un habit, alors il ne « vaut » qu'une heure, et l'artisan qui dépense deux heures pour produire un habit sera rémunéré seulement pour une heure de travail. Marx identifie donc le travail abstrait à une moyenne sociale, à un standard de productivité, et il appelle cette moyenne le « temps de travail socialement nécessaire ». Si la productivité moyenne du travail dans la société, globalement comprise, évolue d'une manière ou d'une autre, en fonction de l'évolution des techniques dans la production, par exemple, alors c'est bien la valeur des marchandises qui sera substantiellement affectée. Marx résume ce fait ainsi : « Le temps socialement nécessaire à la production des marchandises est celui qu'exige

[26] Jappe, *Les aventures de la marchandise*, p.31
[27] Ibid., p. 32

tout travail, exécuté avec le degré moyen d'habileté et d'intensité et dans des conditions qui, par rapport au milieu social donné, sont normales[28]. »

Ces déterminations étant posées, un problème, que Michel Henry soulève dans son ouvrage consacré à Marx, demeure : *le* travail n'existe pas. « Parce que l'essence de la praxis est une subjectivité vivante individuelle, l'exploration de l'univers du travail conduit nécessairement à la reconnaissance d'une multiplicité de travaux concrets, subjectifs, individuels, déterminés, qualitativement différents[29]. » S'il y a une diversité irréductible des marchandises en tant qu'elles sont considérées dans leur forme matérielle, dans leur valeur d'usage, il doit y avoir une diversité irréductible des travaux qui les ont produites, fondant l'impossibilité de penser une réalité *du* travail « en général ». Pourtant, cette impossibilité, au sein de la société marchande, paraîtra dépassée, précisément dans l'échange des produits du travail.

Michel Henry résume ainsi les analyses des *Grundrisse* consacrées au travail abstrait : est d'abord affirmé le caractère radicalement subjectif du travail, qui fonde l'impossibilité d'échanger un travail particulier contre un autre. De là est construite la possibilité de l'échange à partir de son impossibilité même : de fait, on substitue au travail réel, qui ne peut s'échanger, une entité autre que lui, susceptible de le *représenter* et de s'échanger à sa place. On substitue autre chose au travail réel, on superpose une idéalité à sa réalité. Une telle métamorphose est ce que Marx appelle *l'abstraction.*

L'abstraction, comme le développe synthétiquement Michel Henry, prend une double forme :

1. Il y a d'abord une abstraction en vertu de laquelle la marchandise est considérée comme un « produit du travail » *en général*, et rien de plus : on perd de vue ses qualités matérielles, sa valeur d'usage, son utilité sociale réelle, au sein de cette détermination non-spécifique. Cela nous renvoie à l'indifférence de la valeur d'échange à l'égard de la valeur d'usage dans laquelle elle s'incarne, indifférence que nous avons déjà évoquée. Le « produit du travail » est une pseudo-chose, dépouillée de toute détermination réelle et réduite à cette pure signification d'avoir été produite par un travail, en général. Cette ombre, cette irréalité, ce fantôme, est déjà la valeur qui hante l'objet concret, une métamorphose fantastique du produit en une entité qui le nie en

[28] *Capital*, *Li*vre I, Ière section, chapitre 1, p. 61

[29] Henry, *Marx*, II, p. 144

tant que produit concret particulier (fondant une « objectivité fantomatique » de la marchandise).

2. En outre, cette abstraction par laquelle les marchandises, comme « produits du travail » (*en général*), ne sont plus que des valeurs, présuppose une autre abstraction qui la fonde. « L'abstraction originelle qui constitue la condition transcendantale de la possibilité de l'échange, est celle par laquelle les multiples travaux des divers individus se trouvent réduits à un seul et même travail[30]. » L'échange des valeurs n'est possible que dans la mesure où le travail qu'elles « cristallisent » est *un seul et même travail,* soumis à des différenciations simplement quantitatives.

A ce titre, nous pouvons préciser une détermination importante liée à cette unification synthétique rendant possible le travail abstrait en tant que tel. Marx dira que le travail, pour être ramené à une dimension quantitative, indifférenciée, pour être conçu comme une pure durée moyenne de travail, doit être considéré, en amont, relativement à ce qu'ont en commun tous les travaux multiples humains : il n'est plus qu'une pure dépense d'énergie, de nerfs, de muscles, de cerveau humain, en général[31]. Cette réduction *n'est pas* le travail abstrait lui-même, qui est purement formel, qui est une pure quantité, mais plutôt la condition « épistémologique », pour ainsi dire, de ses déterminations abstraites non-spécifiques. Elle n'est pas non plus « naturelle », comme chez Ricardo, malgré sa dimension « biologisante », mais renvoie à un processus social de valorisation historiquement construit. Elle indique en tout cas que la généralité des déterminations du travail au sens capitaliste est particulièrement radicale.

C'est seulement dans la mesure où les travaux multiples et concrets sont ramenés à un travail unique et indifférencié qui leur sert d'étalon, que les marchandises peuvent elles-mêmes être réduites à des valeurs. Les caractères de la praxis subjective, la qualité, la différenciation des déterminations, l'individualité, la particularisation, sont niés en tant qu'on leur substitue une idéalité, le travail quantitativement déterminé, identique à lui-même, uniforme et homogène.

[30] Ibid., p. 156

[31] Marx dira donc, dans le chapitre 1 du *Capital* : « En fin de compte, toute activité productive, abstraction faite de son caractère utile, est une dépense de force humaine. La confection des vêtements et le tissage, malgré leur différence, sont tous deux une dépense productive du cerveau, des muscles, des nerfs, de la main de l'homme, et en ce sens du travail humain au même titre. La force, humaine de travail, dont le mouvement ne fait que changer de forme dans les diverses activités productives, doit assurément être plus ou moins développée pour pouvoir être dépensée sous telle ou telle forme. Mais la valeur des marchandises représente purement et simplement le travail de l'homme, une dépense de force humaine en général. »

Le travail abstrait est un travail-type, un travail moyen adapté à un individu moyen, un standard de productivité, une norme idéale définie en fonction d'un concept idéal, et non le travail qu'accomplit effectivement le travailleur en chair et en os selon des déterminations qualitatives précises.

Comme l'indique aussi Michel Henry, même la distinction entre travail simple et travail complexe n'est qu'une détermination quantitative, non qualitative, où se voient abolies les spécificités concrètes du travail ; elle repose sur une norme abstraite, sur un simple calcul indifférent à toute particularité, par lequel on établit des différences entre le simple et le complexe, mais des différences quantitatives qui ne prennent pas en compte la dimension qualitative des activités.

Marx nomme ce travail abstrait, également, « travail social ». Le « travail social » est le travail qu'on échange quand on échange des marchandises, le travail comme substance de la valeur. Il ne s'agit pas là du travail que les individus effectuent en commun, collectivement, du co-travail, qui est un caractère réel de la praxis effective, mais il s'agit d'une détermination abstraite, étrangère à la réalité. Le travail réel devient le « travail social » dès qu'il est mesuré quantitativement, c'est le temps qu'il dure (et ce en moyenne, dans la société globalement comprise). La « socialité » du travail prise en compte par les évaluations capitalistes (qui est une socialité formelle) repose donc sur la négation de sa socialité réelle et qualitative : est dit « social », au sein du capitalisme, ce qui n'a rien de « social », concrètement parlant. Le « temps de travail socialement nécessaire », qui concentre toutes les préoccupations et toutes les attentions, est un cadre vide qui se substitue à la durée subjective de l'effort vécu, mais qui ne lui correspond en rien, qui ne saurait l'exprimer adéquatement, en tant qu'il repose sur l'occultation de ses propriétés les plus essentielles.

Marx : « Le travailleur n'est ici que du temps de travail personnifié. Toutes les différences individuelles se résolvent en une seule ; il n'y a plus que des « temps entiers » et des demi-temps »[32]. »

[32] *Capital*, Livre I, IIIème section, chapitre X, II

d) **La question du travail abstrait : un enjeu critique qui pourrait déterminer les luttes**

Cette dimension du travail dans la société capitaliste, qui se dédouble en travail abstrait et en travail concret, n'est pas une pure réflexion « théorique » qui ne déterminerait aucun enjeu pour les luttes pratiques contre le capitalisme, de même que la critique de la valeur (comme abstraction quantitative indifférente à toute qualité différenciée produite) n'est pas un pur problème spéculatif, comme on l'a déjà vu. En effet, si le capitaliste qui accumule de la valeur, du capital, accumule de ce fait du travail abstrait, alors il considérera que le travail humain lui-même ne « vaut » qu'en tant qu'il est abstrait, indifférencié, non-spécifique. Autrement dit, un travailleur en chair et en os s'investit spécifiquement dans son travail, en fonction des valeurs d'usage qu'il produit. Il développe éventuellement une « conscience professionnelle », une dignité spécifique à son corps de métier. Il souffre aussi, le plus souvent, de la fatigue, de l'aliénation liée à des tâches standardisées ou répétitives, du manque de reconnaissance sociale, de la crainte de perdre son emploi, etc. Mais ce que la société « reconnaît » comme étant « valable » dans ces travaux, c'est-à-dire comme étant « valorisable », c'est une pure forme abstraite quantitativement déterminée, une pure moyenne renvoyant aux modalités du calcul, du nombre, et de la mesure. La manière dont le travailleur « se reconnaît » dans son travail, fonde sa « dignité » éventuelle dans son travail, souffre concrètement dans son travail, n'est tout simplement pas prise en compte par la société, n'existe tout simplement pas « socialement ». Pour les travailleurs et travailleuses privées et atomisées, ces dimensions essentielles et concrètes de l'activité renverront finalement à une pure *subjectivité solipsiste*, qui n'aurait plus aucune dimension qui concerne *directement* la collectivité.

La société capitaliste, certes, pour perdurer, se doit, dans l'apparence, de proclamer, de glorifier, les valeurs d'usage et la « qualité professionnelle » des produits. La publicité, les discours politiques ou médiatiques massivement diffusés, de façon démagogique, vanteront constamment les « efforts consentis » par les individus-travailleurs, leurs « compétences », leur « utilité sociale », et celle de leurs produits. Mais c'est pour mieux rendre acceptable un système en lequel ces dimension n'ont aucun aspect qui intéresse *immédiatement* le tout social tel qu'il se conçoit de façon capitaliste. Cette dissociation entre, d'une part, une réalité en laquelle une pure forme sans contenu réel, une pure abstraction, concentre tous les regards sans que le vécu subjectif concret ne « compte » vraiment, et d'autre part, une pseudo-glorification idéologique constante de la « dignité » du « type »-travailleur subjectif, fonde un sentiment d'être en permanence nié-e en tant qu'être subjectif, qui s'investit subjectivement pour la société, et non

seulement nié-e, mais aussi *insulté-e, moqué-e, méprisé-e,* par les discours officiels qui affirmeraient le contraire de cette négation, mais précisément *pour entretenir cette négation*.

En ce sens, il est tout simplement absurde de penser que le travail, dans la société capitaliste, permet au travailleur, à la travailleuse, d'obtenir une « reconnaissance » sociale *immédiate. Le* travail, fondamentalement, ne « vaut », pour cette société, qu'en tant qu'il n'a aucune dimension réelle, subjective, directement « utile ». La « reconnaissance » institutionnelle du travailleur est un instrument idéologique pour masquer ce fait. Mais la conscience réelle des individus-travailleurs, qui ne sont pas dupes, perçoit implicitement cette « reconnaissance » comme une ultime mascarade qui les déprécie encore plus, et qui les scandalise (l'invisibilité est déjà intolérable, mais si elle est redoublée par le cynisme d'une pseudo-glorification hypocrite, elle provoquera une colère certaine, et légitime). La théorie de la « reconnaissance » par le travail, celle d'Axel Honneth[33] par exemple, est de ce fait tendancieuse (Honneth évitera certes ici de parler de « travail », mot trop grossier ou trop explicite peut-être, et le définira, pour fonder son concept d'une « troisième forme de reconnaissance », après l'amour et la relation juridique – ça fait rêver - pudiquement, comme ensemble de « prestations qui ne pourraient être aussi bien assurées par d'autres » ; mais nous parlons pourtant bien ici de l'activité sociale productive, qui de fait ne « vaudra » socialement qu'en tant qu'elle est abstraite ; un euphémisme pédant qui donc en dit long). Pour tout dire, cette théorie de la « reconnaissance » par le travail ne sera finalement, hélas, qu'un instrument idéologique (avec Honneth, non conscient de lui-même) au service d'un « capitalisme éternel » (l'idée que le « travail en général », qui n'est jamais qu'une catégorie capitaliste, puisse être « reconnu » comme « contribution sociale », reposant par exemple chez Honneth sur l'ignorance de la dynamique abstraite du capitalisme, indifférente à toute socialité concrète du travail). L'intégrationnisme de ce genre de théoriciens est très malvenu, d'autant plus s'ils se pensent comme « critiques ». Leur référence sera un Marx « hégélianisé », ou plutôt Hegel lui-même, cet idéologue bourgeois, qui projetait *le* travail dans une universalité transhistorique fallacieuse (cf : « la dialectique du maître et du serviteur »). De façon idéaliste, ils considéreront, sans trop le revendiquer, que les déterminations capitalistes furent aussi celles de toutes les sociétés précapitalistes ; ils se réfèreront à Marx, mais leur maître implicite sera plutôt Dühring (ou Onfray, aujourd'hui, qui reprend le flambeau piteux), Dühring ce tout petit monsieur, qui

[33] Cf. Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*

considérait que le capital était éternel. Ne voyant pas que le travail en tant que tel est la forme moderne de l'activité productive, et que sa logique repose sur l'ignorance constante du travailleur subjectif, ou de sa « contribution sociale », sur le mépris de ce qu'il fait concrètement, sur sa dévaluation existentielle (qui n'est pas même dépréciation, mais *déconcrétisation*), les partisans de la « reconnaissance » par le travail, même (et surtout) ceux qui se voudront « critiques » du capitalisme, *contribueront* en fait à la perpétuation indéfinie d'un système absurde et fou, omnidétruisant et incontrôlable ; ils chercheront à le rendre plus « humain », plus « viable », plus « durable », ce qui est une contradiction dans les termes (ils ne se différencieront pas, de ce fait, des discours publicitaires et des idéologies politiques démagogues et populistes, favorables à la bourgeoisie).

Mais ce n'est pas la seule détresse subjective du travailleur, fondant un sentiment d'absurdité, un sentiment de non-reconnaissance, *un désir de destruction légitime*, qui est en jeu avec la question du travail abstrait. Le travail abstrait fonde aussi des techniques de gestion des « ressources humaines » en soi amorales et indifférentes à l'humain en tant que tel. Les gestionnaires du capital, publics ou privés, trouvent donc, entre eux et la réalité concrète et subjective des travailleurs, l'enjeu formel et sans signification humaine immédiate, de l'accumulation de valeur (de travail abstrait). Cet enjeu est ce qui focalise leur attention, et les travailleurs subjectifs vivants ne sont plus *pour eux* que les porteurs de l'abstraction, ils n'ont *pour eux* aucune « valeur » en tant qu'individus réels qui auraient des qualités qui ne seraient pas « chiffrables ».

La souffrance subjective de l'individu-travailleur, ainsi, n'intéresse pas le capitaliste en tant qu'elle est subjective ; mais si, d'un point de vue quantitatif, elle a un impact sur la production de valeur, il faut bien sûr la « soigner » ; le « développement personnel » en entreprise, par exemple, ne vise pas à soigner le travailleur ou la travailleuse qui serait considérée comme une personne entendue comme fin en soi, mais il vise à empêcher un « dysfonctionnement » mécanique qui menace le développement quantitatif du capital. De façon plus globale, tout « soin » dans la société capitaliste, qu'il soit physiologique ou psychologique, sera « administré » à des « travailleurs-types » en tant qu'ils *doivent* faire fonctionner une machine en laquelle leurs souffrances subjectives ne comptent pas en tant que subjectives. La philosophie du « soin » - du « care » - qui se développe aujourd'hui (cf. Frédéric Worms[34]), et qui prétend promouvoir une « prise en charge » plus stricte des « subjectivités » des patients

[34] Cf. Worms, Frédéric, *La philosophie du soin*

(patients qui ne sont pourtant jamais que des travailleurs au moins potentiels qu'il s'agit de « soigner » essentiellement pour les « réinsérer » dans le salariat, c'est-à-dire dans une sphère qui est essentiellement responsable de leurs pathologies), cette philosophie donc qui prétendra défendre une « humanisation » du soin, mais sans remettre en cause les fondements de la société marchande par laquelle tout individu n'est qu'un rouage inessentiel dans un système automatisé et abstrait, n'est jamais finalement, hélas, qu'un instrument idéologique permettant d'entretenir cette logique en la masquant hypocritement, ayant le même statut idéologique que la philosophie de la « reconnaissance » d'Axel Honneth, et enfreignant, soit dit en passant, sans même le savoir, la morale kantienne élémentaire qui indique que toute personne doit être considérée comme une fin et non simplement comme un moyen, dans le même temps où elle sacralise niaisement cette morale.

Ainsi donc, plus directement, considérant les travailleurs comme des porteurs de l'abstraction, et non comme des individus subjectifs concrets, les capitalistes (qui n'ont en vue que les profits) et les politiques (qui n'ont en vue que la « croissance ») opposeront aux revendications concrètes des travailleurs des logiques abstraites qui sont totalement aveugles à leurs préoccupations réelles. Sur un plan économique, les délocalisations, par exemple, privant les travailleuses et travailleurs locaux de leur activité, c'est-à-dire de leur moyen de survie, traduisent un mépris réel pour les individus concrets, mépris qui n'a pourtant aucune dimension morale, intentionnelle ou psychologique, mais qui est simplement une façon purement « calculante » de considérer la production des biens en tant qu'ils sont abstraits (les individus-travailleurs qui se seront, éventuellement, subjectivement et affectivement investis dans une entreprise, seront confrontés à l'indifférence froide et amorale des dirigeants, qui ne voient plus qu'en eux des coûts trop élevés, un problème « mécanique » soluble dans un « calcul économique » abstrait impliquant certaines « restructurations », sans considérer la moindre dimension directement « humaine » dans cette affaire). Sur un plan politique, les lois susceptibles de « relancer » la croissance (de maintenir les profits de la bourgeoisie), ne prendront pas en compte une seule seconde les conditions *réelles* du travail ni les intérêts qualitatifs concrets des travailleurs et travailleuses, mais simplement la logique du travail abstrait, qui devrait perdurer *absolument*, quand bien même les individus réels seraient piétinés (l'idée que les travailleurs-types devraient se « serrer la ceinture », en période « d'austérité », étant en ce sens obscène, puisqu'il s'agit là de dire aux individus qu'ils doivent sacrifier la qualité de leur vie et de leur survie subjectives au nom d'une logique de chiffres qui s'accumulent qui est totalement indifférente à tout ce qui est *réellement* social ou humain – Macron ou Sarkozy, en France, ou le cynisme de zombies-technocrates déshumanisés par des

chiffres et des calculs dont ils ne voient plus depuis longtemps l'inconsistance et la vacuité radicales – parmi tant d'autres, dans le monde).

Ainsi, cette question d'un travail qui se dédouble en travail abstrait et en travail concret, et qui, dans la société capitaliste, ne vaut qu'en tant qu'il est abstrait, pourrait être soulevée dans le contexte des luttes anticapitalistes, et cette thématisation ferait sens. La misère existentielle et matérielle des travailleurs repose en bonne partie sur le fait que leur activité concrète, en tant que concrète, ne « vaut » rien « socialement ». L'agressivité froide et inhumaine, amorale, des « techniques » économiques et politiques, qui produit des effets concrets désastreux, s'explique en grande partie par le primat accordé au travail abstrait dans nos sociétés. La naïveté (s'ignorant elle-même) des notions de « reconnaissance » et de « soin », telles qu'elles sont brandies idéologiquement par des intégrationnistes réfutant inconsciemment leur « moralisme », leur « humanisme » mêmes, serait dévoilée par de telles réflexions critiques. La critique de l'exploitation, et les luttes qui l'accompagnent, qui est avant tout une critique de la *misère* existentielle et matérielle de la majorité des individus, pourrait de ce fait radicaliser ses exigences, en visant une société post-capitaliste en laquelle *le* travail en tant que tel, en tant qu'il est abstraitement conçu, serait aboli.

e)La dualité de la marchandise et du travail : une expression du fétichisme marchand

Cette analyse de la double nature de la marchandise et du travail, qui a donc des enjeux théorico-pratiques décisifs, annonce un concept majeur de la doctrine marxienne : celui de fétichisme. En effet, le chapitre 1 du *Capital*, consacré à une analyse critique de la marchandise, contient un sous-chapitre final intitulé : « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret ». Marx y tire les conséquences de ce qu'il a établi dans les pages précédentes. Pour Marx, la marchandise n'est pas une affaire si banale, un simple objet du quotidien, mais tout au contraire un objet qui défie la compréhension en termes ordinaires, un « hiéroglyphe » qu'il s'agit de déchiffrer. Il l'appelle « une chose sensible suprasensible », dans laquelle les rapports des hommes sont chosifiés, et les choses personnalisées. Le fétichisme de la marchandise repose sur le fait que l'activité sociale, les relations sociales entre les hommes, prennent une « apparence d'objet » dans la marchandise, la valeur et l'argent. Les hommes ne sont pourtant pas conscients de cette apparence ; dans leurs actes d'échange, ils produisent sans le savoir cette apparence, dans la mesure où s'impose pour eux, au sein de ces actes, comme s'il était une loi nécessaire, qu'il ne s'agirait pas de thématiser ou de critiquer spécifiquement, le temps de travail socialement nécessaire en tant que forme régulatrice.

Nous verrons que c'est la forme achevée de la valeur, l'argent, qui fait disparaître derrière une apparence de chose le vrai rapport des marchandises : le fait, accepté par tous, qu'un habit « vaut » 10 euros, par exemple, achève l'inversion entre abstrait et concret qui est en jeu dans la dialectique marchande, dans la mesure où cette inversion repose désormais sur une abstraction qui s'est matérialisée (« 10 euros » n'étant ici pas une simple idée, mais bien un objet matériel concret, un billet par exemple).

Entendu en ce sens, le fétichisme n'est pas seulement une mystification, une représentation inversée de la réalité, relevant d'une idéologie dont il suffirait de démontrer la fausseté pour la faire disparaître ; il est une inversion même de la réalité, puisque l'abstraction, principe de l'inversion, est devenue elle-même « réelle », « matérielle ». En cela, le fétichisme est le centre de toute la critique que Marx adresse aux fondements du capitalisme. D'après Jappe : « Loin d'être une « superstructure » appartenant à la sphère mentale ou symbolique de la vie sociale, le fétichisme réside dans les bases mêmes de la société capitaliste et en imprègne tous les aspects. »[35] Dans cette perspective, on peut repérer une identité assez stricte entre la théorie de la valeur et la théorie du fétichisme chez Marx.

Si donc, comme on l'a vu, la critique radicale des contradictions internes à la marchandise, au travail producteur de marchandises, et à la valeur, a des enjeux, non seulement théoriques, mais aussi pratiques, décisifs, et si la critique du fétichisme de la marchandise n'est que le principe de synthèse, voire d'achèvement, de cette critique des catégories du capitalisme, alors on peut supposer que la notion de fétichisme chez Marx est d'une grande importance pour penser les mouvements de luttes anticapitalistes concrets, c'est-à-dire pour radicaliser leur ampleur et leur visée, pour ainsi dire. Les marxistes traditionnels ayant fait de cette notion une simple prémisse « philosophique », sans intérêt pour les luttes, n'auront pas vu cette potentialité révolutionnaire, et s'interdiront de penser un dépassement du capitalisme au sens strict.

[35] Jappe, *Les aventures de la marchandise*, p.39

2) Le fétichisme de la marchandise

Etymologiquement, fétiche provient du mot *feitiço* (« artificiel », puis « sortilège », par extension), nom que les Portugais donnèrent aux objets du culte des populations africaines qu'ils colonisèrent.

En ethnologie, Charles de Brosses introduisit la notion de « fétichisme » au XVIIIème siècle, pour désigner les cultes religieux dits « primitifs » fondés sur l'adoration d'objets.

Freud introduisit la notion de fétichisme au sens psychanalytique de façon originale, désignant par là une « perversion » sexuelle par laquelle un objet inanimé ou une partie isolée du corps se substituent à l'être désiré sexuellement[36].

La relation entre Freud et Marx, ici, existe : ces deux « philosophes du soupçon » se sont singulièrement rencontrés sur la question du fétichisme. La perversion sexuelle bourgeoise qu'une psychanalyse attentive isole, néanmoins, s'appelle d'abord sadisme : le bourgeois fétichiste s'auto-réifie, se conçoit soi-même comme objet, comme pure chose inerte mécanique soumise au calcul, apte à « gérer », pour réifier à son tour la force de travail, la comptabiliser, la fétichiser, puis fétichiser ses produits, dont cette force de travail aurait permis une augmentation de « valeur », de par son exploitation, misère, soumission. Sadisme narcissique et fétichisme au sens psychanalytique, autour d'un totémisme bourgeois impensé, définiraient, si cela était encore possible, par-delà les résistances contemporaines face à toute psycho-analyse sociale sèche et lucide, les déterminations psychiques, voire sexuelles du fétichisme marchand tel que Marx l'aura déterminé. Mais venons-en à des considérations strictement économiques, telles qu'elles furent thématisées par Marx, en notant simplement qu'un fétichisme intensif et ludique, incarné et créatif, animiste au sens large, qu'on ne nommerait « perversion » que de façon normative et clivée, pourrait en fait et devrait bien s'opposer au fétichisme marchand, narcissico-sadique de la bourgeoisie, qui demeure désincarné et dissociant, unidimensionnel et dépourvu d'animation *reconnue*.

[36] Freud, « Le fétichisme », in : La vie sexuelle

Marx, dans le premier chapitre du *Capital*, développa donc une notion originale de fétichisme. Le fétiche devient chez Marx la marchandise elle-même, au sein de la société capitaliste. Selon Marx, loin d'être purement « cartésienne », cette société développerait en fait une forme de mysticisme banalisé, par lequel la matérialité même des produits du travail désignerait magiquement quelque « valeur » idéale et suprasensible. A moins que Descartes ait été lui-même un grand mystique, ce qui n'est pas impossible (son *cogito* fondant magiquement une véracité divine dite « logique » implique un « saut » mystico-rationnel plus que singulier).

De mêmes que les sociétés premières fondées sur des religions fétichistes étaient face à des objets produits par les hommes (statuettes, etc.), mais dont elles occultaient le fait que ces hommes les avaient produits, et pouvaient de ce fait leur attribuer des qualités « divines », « magiques », « surnaturelles », non-humaines, de même les producteurs et consommateurs de marchandises, mais de façon froide et calculante, psycho-pathologique, dans la société capitaliste moderne, confèreront une valeur en soi, abstraite et idéale, aux produits du travail, sur la base d'une double occultation : occultation du fait que ces produits sont issus du travail humain qualitatif et concret ; occultation du fait que leur valeur dérive d'un processus de valorisation socialement et historiquement construit.

a)La marchandise : simplicité apparente, complexité réelle

Marx, dans son sous-chapitre consacré au caractère fétiche des marchandises, indique d'emblée un fait central : « Une marchandise paraît au premier coup d'oeil quelque chose de trivial et qui se comprend de soi-même. Notre analyse a montré au contraire que c'est une chose très complexe, pleine de subtilités métaphysiques et d'arguties théologiques[37] . » Cette disproportion entre l'évidence *a priori* d'une banalité apparente et le caractère insondable et mystérieux de la marchandise pour le théoricien qui tente de l'appréhender fonde déjà une bonne part du fétichisme. Dans nos actes quotidiens d'achats et de ventes de marchandises, nous ne voyons pas que de tels gestes impliquent toute une métaphysique occulte ; nous sommes seulement face à une valeur d'usage qui ne paraît pas faire problème en elle-même, ni dans sa capacité à satisfaire certains besoins, ni même dans son aptitude à s'échanger contre une certaine somme d'argent. Nous « naturalisons » de tels actes, nous les fondons dans l'objectivité immédiate de la chose. Paradoxalement, c'est précisément une telle évidence pour nous, simples

[37] Capital, Livre I, Ière section, chapitre 1, p. 99

acheteurs ou possesseurs de marchandises, qui renvoie à une aberration de fait, et c'est dans cet écart que se joue toute la difficulté pour le théoricien.

La trivialité de la marchandise, son caractère de chose parmi les choses, sa matérialité constatable, sont autant d'obstacles à la compréhension pleine et entière du scandale que sa nature interne implique. A dire vrai, comme le rappelle souvent Jappe, mettre en discussion la marchandise, la valeur et l'argent, semble, encore aujourd'hui, aussi peu sensé que de contester la force de gravitation (et ce même s'il on est un révolutionnaire marxiste, trotskiste, léniniste, maoïste ou stalinien, ou encore un « anarchiste » prônant l'autogestion *des marchandises par les travailleurs*). Ces catégories seraient des données *a priori* de toute « économie » possible, et une remise en cause de leur être et de leur structure serait proprement absurde. Une discussion ne serait possible que pour ce qui regarde le capital et la plus-value, les prix et les classes ; donc, lorsqu'il s'agit de déterminer la *distribution* ou la *redistribution* plus « égalitaire » (égalité toute quantitative, formelle, désincarnée) des catégories que sont la marchandise, la valeur, l'argent, que l'on supposerait éternelles et naturelles. C'est précisément contre cette seconde nature qu'est la marchandise, qu'il entend réinscrire dans son moment historique particulier, qu'il entend *dénaturaliser*, que Marx développe son concept de fétichisme.

Cette critique marxienne du fétichisme, qui vient dénaturaliser les catégories de base du capitalisme (marchandise, valeur, travail, argent), indique donc que le dépassement du capitalisme implique le dépassement de ces catégories. Tout mouvement de lutte qui viendrait simplement permettre quelque « purification » ou quelque « redistribution » plus « égalitaire » de ces catégories, sans pour autant les abolir, ne serait pas un mouvement remettant en cause radicalement le capitalisme lui-même, mais qui tenterait simplement de le rendre plus « vivable », plus « durable » en tant que tel. Ce mouvement de contestation en ce sens reposerait sur une contradiction flagrante, dans la mesure où l'idée même de rendre « durable » ou « vivable » le capitalisme lui-même, ou encore ses structures mêmes, est une absurdité en soi, puisque, précisément, les catégories de ce système, même si elles sont provisoirement « redistribuées » ou « purifiées », contiennent en germe leur autodestruction constamment renouvelée, conditionnant une précarité irréductible du système (l'inversion entre concret et abstrait impliquant en effet une totale absence de contrôle humain conscient dans la production et dans la circulation, absence de contrôle qui détermine nécessairement des crises systémiques, résurgentes de façon cyclique). Ainsi donc, la notion de « fétichisme de la marchandise » n'est pas qu'une pure description « philosophique » des structures ontologiques-marchandes. En tant qu'elle traduit l'exigence d'une pensée radicalement critique, elle doit pouvoir déterminer une praxis elle aussi radicale, dont les visées révolutionnaires concrètes tendent authentiquement

vers un post-capitalisme en lequel nulle évaluation capitaliste *agissante*, nulle inversion capitaliste *concrète*, ne persiste.

b)La marchandise : une « chose sensible suprasensible »

Mais revenons à l'analyse de la notion de fétichisme en tant que telle. Qu'en est-il ? L'existence d'une table en bois comme marchandise devrait nous étonner autant que si les tables se mettaient à danser. La chose devient « sociale », son existence se dédouble : une « aura » surnaturelle semble se surajouter à son corps de marchandise, de telle sorte qu'elle semble avoir la capacité, de par sa « volonté » propre, de faire face à d'autres marchandises afin d'utiliser leur matérialité pour exprimer sa valeur. L'échange, la circulation des marchandises, est un acte quotidien dont on ne voit pas qu'il implique une façon de croire en la possibilité de conférer fantastiquement un pouvoir secret de s'autodéterminer aux produits du travail, autodétermination sur laquelle les individus concrets et leurs relations effectives n'auraient aucune prise. Conférer aux objets un désir autonome de s'échanger entre eux, et voir les tables danser, c'est tout un.

Marx résume ainsi l'origine du caractère énigmatique du produit du travail dès qu'il revêt la forme d'une marchandise : « Le caractère d'égalité des travaux humains acquiert la forme de valeur des produits du travail ; la mesure des travaux individuels par leur durée acquiert la forme de la grandeur de valeur des produits du travail ; enfin les rapports des producteurs, dans lesquels s'affirment les caractères sociaux de leurs travaux, acquièrent la forme d'un rapport social des produits du travail[38]. » Tout le mystère se situe dans le caractère d'égalité des travaux humains, c'est lui qui est à la source de la valeur. C'est pour autant que les travaux réels, concrets, et les relations entre personnes se sont préalablement aliénés dans le travail abstrait, homogène et quantitativement défini, qu'ils sont susceptibles de s'aliéner dans l'équivalent de ce travail, dans la valeur des marchandises, et de prendre l'apparence d'un rapport social entre les choses. Il y a là une réification qui s'opère, réification qui se réfère au processus dans lequel le travail concret n'est plus que le support contingent du travail abstrait.

Néanmoins, il n'y a pas là qu'une apparence, une simple mystification. Il ne s'agit pas simplement de dévoiler théoriquement la source du travail abstrait et son rôle exact dans la

[38] Ibid. p. 100

valorisation des produits pour faire cesser le scandale sur lequel repose le fétichisme. Car ici, l'abstraction en question n'est pas seulement une représentation parmi d'autres, elle est pour ainsi dire *matériellement produite*. L'abstraction du travail social rend possible une production, une *praxis* qui sans elle n'aurait pas de sens. Elle est le vecteur d'une effectivité concrète qui a des conséquences dans le monde, qui est visible et constatable. Si donc le rapport marchand, en tant que rapport fétichiste, est un rapport inversé de par une primauté accordée à l'abstrait et de par une dévalorisation du concret, cela doit se faire pratiquement, dans les faits, c'est-à-dire affecter la production concrète, et se confirmer chaque fois qu'un échange réel se produit. A ce titre, selon la formule de Sohn-Rethel, on définira le capitalisme comme un système produisant des « abstractions réelles ». Cette formule implique que le fétichisme est un phénomène objectif, et qu'il est une inversion même de la réalité, plus qu'une simple représentation inversée.

c)La critique du fétichisme marchand : une critique de la circulation

Pour saisir le fétichisme dans toute son extension, il faut compléter cette critique de l'inversion par la critique de la circulation telle qu'on la trouve dans les *Grundrisse* : « La circulation est le mouvement où l'aliénation universelle apparaît comme appropriation universelle, et l'appropriation universelle comme aliénation universelle. Même si l'ensemble de ce mouvement apparaît comme un procès social, et si les moments singuliers de ce mouvement émanent de la volonté consciente et des fins particulières des individus, la totalité du procès n'en apparaît pas moins comme une connexion objective, qui naît de façon tout à fait naturelle ; totalité qui, certes, provient de l'interaction des individus conscients, mais ne se situe pas dans leur conscience, n'est pas subsumée comme totalité sous les individus. Leur propre entrechoquement produit une puissance sociale qui leur est *étrangère*, placée au-dessus d'eux ; qui est leur relation réciproque comme procès et pouvoir indépendants d'eux[39]. » Nous avons déjà vu que dans l'échange, les rapports des producteurs « acquièrent la forme d'un rapport social des produits du travail ». Cela était pensé comme la résultante du caractère d'égalité des produits du travail. Plus précisément, dans la circulation, une objectivation s'opère : l'aliénation d'un produit donné, si elle est réalisée par des individus déterminés, s'inscrit néanmoins dans un procès total qui paraît autonome et objectif, indépendant des hommes, étranger à eux. La circulation comme totalité est une sphère de la réalité qui fait face aux hommes en tant que «

[39] Grundrisse, I, chapitre de l'argent, p. 135

seconde nature » possédant ses lois propres, sur laquelle ils n'ont aucune prise, et qui les détermine alors même qu'il s'agit là de leurs propres relations réifiées.

Dans ce contexte, toute « critique » (ou description plate et pseudo-critique) « sociologisante » (Baudrillard[40]), ou « psychologisante » (Nicolas Guéguen[41]), voire « moralisante », de la seule « société de consommation » paraîtra manquer totalement la dimension de réification mécanique et amorale, asociale, propre à l'automouvement apparent des marchandises inhérent à la sphère de la circulation au sein du capitalisme. La question de l'autonomisation de la valeur, fonde certes des désastres sociaux et psychologiques, constatables empiriquement, dont les consommateurs sont « victimes ». Mais, précisément, cibler prioritairement ces « pathologies du social » ou ces « troubles psychologiques » individuels comme s'ils étaient la racine du problème tend à faire oublier leur base catégorielle et productive déterminante. Critiquez simplement les « simulacres », « l'autoréférentialité du signe », les manipulations du neuromarketing, visibles « en superficie », sans rattacher ces phénomènes à leur logique catégorielle et productive matériellement déterminante, alors vous ne pourrez jamais abolir la logique abstraite et inconsciente qui préside à la dépossession des individus concrets dans la société marchande, et donc vous vous empêcherez d'abolir *réellement* ces phénomènes empiriques et superficiels que vous déplorez. De ce fait, vous vous rangerez finalement dans le camp des intégrationnistes (« reconnaissance » par le travail, « soin » pour le travailleur) qui veulent faire « vivre » un système dévitalisant en soi.

d)La marchandise comme fétiche : une illusion matériellement produite

Mais revenons à la caractérisation du fétichisme en tant que tel, telle qu'elle se formule dans le dernier sous-chapitre du chapitre premier du *Capital*. « Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand. C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production[42] . » L'illusion fétichiste-marchande est analogiquement reliée à l'illusion religieuse. Les marchandises, dans leur capacité à exprimer de la valeur, une certaine

[40] Cf. Baudrillard, Jean, *La société de consommation*
[41] Cf. Guéguen, Nicolas, *Psychologie du consommateur*
[42] *Capital*, Livre I, chapitre 1, p. 100

quantité de travail, sont comparables aux anges et aux miracles auxquels les hommes confèrent une existence objective de par le seul fait qu'ils les ont pensés avec une certaine intensité, avec un certain degré de croyance. Le fétichisme de la marchandise est une pensée magique, qui fait exister une puissance nouvelle des objets, leur aptitude à s'échanger entre eux selon une « volonté » qui leur serait propre, de par la seule contemplation d'un procès dont on a oublié que ce sont les hommes et leurs rapports sociaux qui le déterminent. Les hommes occultent le fait que les produits du travail dérivent d'une activité proprement humaine, tout comme ils occultent le fait que leur idée d'un Dieu fut d'abord conçue par eux, et c'est sur la base d'une telle occultation, d'une telle déprise à l'égard de ce qui leur appartient en propre, qu'ils autonomisent l'univers marchand, tout comme ils autonomisent le monde divin. La différence entre l'illusion religieuse et l'illusion fétichiste-marchande, toutefois, repose sur le fait que, dans le fétichisme marchand, les abstractions ne sont pas simplement idéologiquement affirmées, mais qu' elles sont aussi matériellement produites.

On devine que cette occultation a pour condition, dans la sphère de la production, une séparation du travailleur et de son produit, séparation qui repose sur le fait que les conditions du travail sont extérieures et contingentes du point de vue de l'agent qui vend sa force de travail (il n'est pas le propriétaire des moyens de production). Le travailleur ne reconnaît plus l'objet produit comme étant son œuvre propre (réellement, cet objet appartient à un autre, au capitaliste qui « achète » sa force de travail), ce qui annonce, dans la sphère de la circulation, l'achèvement d'une scission à l'intérieur d'une chose qui tombe et ne tombe pas sous le sens : les marchandises ne sont plus que des porteurs de l'abstraction-valeur[43]. La critique du fétichisme est la critique d'une dépossession, dépossession qui donne lieu à une réification : les hommes n'ont plus aucune prise sur la production et la circulation des fétiches qu'ils idolâtrent, si bien que c'est leur humanité même, leur socialité, qui se voit transférée à de tels fétiches. On retrouve là certaines composantes de la critique feuerbachienne du religieux[44] : l'homme transfère d'abord au divin les prédicats qui définissent son essence générique, et doit abolir finalement le divin pour viser une certaine réappropriation En un sens, la critique du fétichisme marchand vise de

[43] Note : Nous faisons ici un rapprochement entre le fait d'une séparation du travailleur et de son produit dans la sphère de la production et l'objectivation de la connexion sociale dans la sphère de la circulation. Marx ne le dit pas explicitement dans son analyse du fétichisme, mais l'aliénation du travailleur relative au mode de production capitaliste détermine certainement le phénomène du fétichisme dans la circulation. Lukàcs, qui pensera conjointement la théorie marxienne de la valeur et la division capitaliste du travail, sera attentif à cette détermination.

[44] Cf. Feuerbach, *L'essence du christianisme*

même une certaine réappropriation, mais cette fois-ci non plus seulement idéelle, sur le plan de la pure conscience, mais aussi et surtout matérielle : la société qui le dépasse a pour base une activité productive (ou créative) qui possède sa socialité en elle-même, et dont les produits ne sont plus séparés abstraitement des producteurs (ou créateurs).

A ce titre, les conséquences pratiques de la critique du fétichisme de la marchandise peuvent être envisagées. Le fétichisme repose aussi, comme on l'a dit, sur le fait que le producteur ne se reconnaît plus dans son produit : le sentiment d'une absurdité liée à une activité qu'on ne reconnaît plus comme la sienne, sentiment fondé sur une organisation très concrète du travail soit précarisé, soit rationalisé, standardisé, ou parcellisé, sentiment fondant la nécessité des luttes, s'appuierait éventuellement sur la dénonciation radicale du caractère fétiche des produits du travail. Le consommateur-travailleur dans la consommation, à son tour, voyant le seuil de sa propre survie augmenter constamment, identifierait dans cette dimension fétiche des marchandises, dans cette autoréférentialité de la valeur, la racine de sa déprise, de sa misère existentielle et matérielle. Lutter contre le capitalisme, en ce sens, pourrait signifier : désenchanter le fétiche marchand, abstrait et quantitativement déterminé, pour revaloriser les vécus qualitatifs concrets et subjectifs (par exemple dans les co-activités de sabotages, de blocages, de grèves, de détournements, d'occupations, de désimplications au travail, mais aussi, simultanément, dans les co-activités construisant des relations sociales créatives, positives et constructives, en tant que concrètes et qualitatives).

e)Le sens de l'occultation fétichiste

Précisons maintenant le sens de l'occultation en question. Marx : « Lorsque les producteurs mettent en présence et en rapport les produits de leur travail à titre de valeurs, ce n'est pas qu'ils voient en eux une simple enveloppe sous laquelle est caché un travail humain identique ; tout au contraire : en réputant égaux dans l'échange leurs produits différents, ils établissent par le fait que leurs différents travaux sont égaux. *Ils le font sans le savoir*. La valeur ne porte donc pas écrit sur le front ce qu'elle est. Elle fait bien plutôt de chaque produit du travail un hiéroglyphe[45]. » Le critère du temps de travail socialement nécessaire n'est pas immédiatement thématisé par les producteurs qui échangent leurs marchandises. Il s'avère dans les faits que c'est par lui que les produits deviennent échangeables, mais cela se fait dans leur dos, sans qu'ils en aient conscience. Le travail abstrait n'apparaît jamais explicitement dans sa

[45] *Capital*, Livre I, chapitre 1, p. 103

fonction de substance de la valeur au sein du procès de circulation des marchandises. Cette obnubilation crée précisément la possibilité pour les produits du travail de s'ériger en choses sociales en elles-mêmes et par elles-mêmes. Il *semble* donc que, même en l'absence de toute intervention humaine, ils puissent entrer dans des rapports d'échanges qui découlent de leur seule nature intrinsèque, car la norme idéale et sociale qui préside à leur échangeabilité n'est pas immédiatement perceptible. C'est l'origine mystérieuse et le plus souvent voilée de la valeur qui fonde le fétichisme de la marchandise : parce que les rapports sociaux qui se jouent là n'apparaissent pas dans leur pleine clarté, parce que le travail abstrait n'affirme pas explicitement son rôle, les objets eux-mêmes semblent pouvoir se faire face en vertu d'une propriété occulte qu'ils posséderaient en droit. La marchandise est un hiéroglyphe, et il faut savoir le déchiffrer. Le rapport immédiat et trivial à la chose voile l'énigme qu'elle recèle, et demeure empêtré au sein d'une mystification non reconnue en tant que telle.

Néanmoins, un tel déchiffrement n'est pas suffisant : « La détermination de la quantité de valeur par la durée de travail est donc un secret caché sous le mouvement apparent des valeurs des marchandises ; mais sa solution, tout en montrant que la quantité de valeur ne se détermine pas au hasard, comme il semblerait, ne fait pas pour cela disparaître la forme qui représente cette quantité comme un rapport de grandeur entre les choses, entre les produits du travail eux-mêmes[46] . » Le fétichisme, comme nous le disions, n'est pas seulement une mystification pure, une simple illusion de la conscience pure, et c'est là que se montrent les limites de l'analogie religieuse. Même si la présence du travail abstrait dans la forme valeur devient manifeste, même si la conscience prend acte de l'abstraction qui préside à l'échange, et du rapport social qui le sous-tend, cette abstraction, cette forme agissante, *ne disparaît pas* pour autant, tant que perdure le monde des marchandises. Objectivement, l'inversion de la réalité demeure, l'autonomie des objets produits continue de s'affirmer, la forme-valeur produit ses aberrations très concrètes, tant que la production et la circulation réelles ne sont pas modifiées en leur être, car les critères idéaux ici considérés, les « normes », les « moyennes », ne sont pas simplement des « idéologies » en dehors du monde réel qu'il s'agirait simplement de « réfuter », mais elles jouent à même cette production et cette circulation réelles, constamment et systématiquement. Il y a un fétichisme « subjectif », qui renvoie celui-ci à l'inversion idéologique telle que Marx la décrit dans l'*Idéologie allemande*, mais il n'est qu'une couche superficielle du fétichisme véritable, lequel est un phénomène essentiellement objectif : que les

[46] Ibid, pp. 103-104

hommes connaissent ou non l'origine de la valeur, celle-ci, dans son rapport au travail abstrait, conditionne objectivement la réalisation matérielle d'un devenir-abstrait du monde.

En outre, il faut dire que la connexion entre la valeur et le travail abstrait est tautologique, qu'elle concerne deux instances homogènes, idéales, et que le fait de saisir conceptuellement leur dépendance réciproque ne change rien au donné tangible. C'est bien plutôt l'aliénation du travail concret dans le travail humain indifférencié, la méconnaissance de sa nature, la méconnaissance du caractère synthétique et contingent de la relation de l'économie à la réalité, la confusion de celle-ci et de celle-là, confusion que nulle prise de conscience pure ne saurait complètement abolir, confusion qui perdure tant que perdure matériellement et objectivement le rapport marchand, c'est bien plutôt une illusion inscrite au cœur même des choses, de leur réalité, qui fonde le fétichisme en tant que tel.

f)L'argent, principe d'achèvement du fétichisme

Cette réalisation d'un devenir-abstrait du monde, cette illusion matériellement produite à laquelle renvoie le fétichisme, est encore confirmée par la nature de ce que Sohn-Rethel nomme « l'abstraction réelle », en particulier, donc, par la nature de *l'argent en tant qu'argent*[47]. L'argent est la manifestation visible, perceptible, de l'abstraction qui préside à l'échange entre les marchandises. L'argent, comme objet, représente quelque chose d'abstrait (la valeur), et il le représente en tant qu'abstrait. Une somme d'argent peut représenter n'importe quelle valeur d'usage, n'importe quel travail concret : l'argent est la négation devenue visible de la multiplicité et de la particularité concrètes des travaux et des produits de ces travaux. Là où la circulation des biens et médiatisée par l'argent, l'abstraction est devenue bien réelle. Marx propose une analogie pour illustrer cette aberration : « C'est comme si, à côté et en dehors des lions, des tigres, des lièvres et de tous les autres animaux réels qui constituent en groupes les différentes races, espèces, sous-espèces, familles, etc., du règne animal, existait en outre l'animal, l'incarnation individuelle de tout le règne animal[48] . »

L'existence de l'argent comme réalité empirique portant en elle-même l'inversion propre au capitalisme entre abstrait et concret confirme donc l'objectivité du phénomène fétichiste : « Le fait qu'un rapport de production sociale se présente sous la forme d'un objet existant en dehors des individus et que les relations déterminées dans lesquelles ceux-ci entrent dans le procès de production de leur vie sociale se présentent comme des propriétés spécifiques d'un

[47] Sohn-Rethel, *La pensée-marchandise*
[48] *Capital*, première édition, p. 72

objet, c'est ce renversement, cette mystification non pas imaginaire, mais d'une prosaïque réalité, qui caractérise toutes les formes sociales du travail créateur de valeur d'échange. Dans l'argent, elle apparaît seulement de manière plus frappante que dans la marchandise[49]. » Comme l'indique Anselm Jappe, cette qualité de l'argent est au-delà de la dichotomie traditionnelle de l'être et de la pensée pour laquelle une chose ou bien existe seulement dans la tête, ou bien au contraire est bien réelle, matérielle, empirique[50]. Cette qualité de l'argent accomplit dans le monde l'aberration logique d'une idéalité pure étant devenue une « chose » réelle.

C'est ainsi que, dans le chapitre qui nous concerne, Marx confère à l'argent une puissance de renforcement du fétichisme : « Cette forme acquise et fixe du monde des marchandises, leur forme argent, au lieu de révéler les caractères sociaux des travaux privés et les rapports sociaux des producteurs, ne fait que les voiler[51]. » L'argent, en tant qu'équivalent général, est une chose qui cristallise du travail humain indifférencié, qui objective les rapports entre les travaux privés et l'ensemble du travail social, il est « l'incarnation générale du travail humain abstrait ». Si un objet se met à faire face aux marchandises pour garantir leur valeur d'échange, si une même réalité objective permet l'échangeabilité en général des produits du travail, alors c'est l'autonomie de leur forme-valeur qui se voit entérinée par là même, tant subjectivement qu'objectivement. Non seulement la source de la valeur est plus difficilement discernable, mais en plus l'objectivité de l'inversion liée au rapport marchand est désormais attestée.

Lorsqu'un consommateur est face à une marchandise qui a un certain prix, lorsqu'il « constate » par exemple que la toile « vaut » 10 euros, nous sommes alors au plus proche du fétichisme, entendu à la fois comme illusion et comme inversion réelle : pour lui, pour sa conscience immédiate, un tel prix semble dériver des qualités naturelles de la marchandise, sans qu'un procès social de valorisation ne paraisse devoir intervenir ; et cette mystification repose sur l'objectivité d'un monde effectivement renversé, d'un monde où l'abstraction est devenue réelle (et ce dans la circulation, car déjà dans la production, une dépossession/réification s'affirme).

Ainsi donc, tous les enjeux révolutionnaires, déjà soulevés, liés à la critique de la valeur et du fétichisme marchand, pourraient bien renvoyer à une visée centrale décisive : il s'agirait bien d'abolir, dans une société post-capitaliste, l'argent, c'est-à-dire *l'argent en tant qu'argent,*

[49] *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 27

[50] Jappe, *Les aventures de la marchandise*, p.46
[51] *Capital*, I, p. 104

l'argent comme fin en soi, lequel fonde principalement cette dépossession, cette déprise, cette misère existentielle, morale et matérielle des travailleurs-consommateurs que nous avons déjà évoquées.

3) Dénaturaliser la valeur

a)Les enjeux critiques de la dénaturalisation des catégories capitalistes

La critique du caractère fétiche de la marchandise implique un certain programme de travail. La première tâche du théoricien qui aura su reconnaître une telle inversion *réelle* est de dénaturaliser la valeur et le travail abstrait. Pour ce faire, il s'agira de montrer que, dans les sociétés précapitalistes, ces catégories n'existaient pas en tant que telles. Montrer que la marchandise, dans ses composantes propres, n'est qu'une forme de la richesse historiquement déterminée, qu'elle n'est pas un donné indépassable, éternel et immuable de toute « économie » en général (« économie » qui sera déjà un principe capitaliste en soi, soit dit en passant), c'est déjà faire un pas vers l'émancipation à l'égard du mode de production capitaliste, c'est combattre l'illusion fétichiste en tant que telle. A propos de l'économie moderne, Marx dit ceci, dans le sous-chapitre du *Capital* consacré au caractère fétiche de la marchandise : « N'est-ce pas son premier dogme que des choses, des instruments de travail, par exemple, sont, *par nature*, capital, et, qu'en voulant les dépouiller de ce caractère purement social, on commet un crime de *lèse-nature*[52] ? » Le souci de la dénaturalisation des concepts de base du capitalisme est donc bien présent, chez Marx, dans le contexte d'une thématisation du fétichisme.

Soyons néanmoins précis sur un point. Comme le rappelle Jappe (*Les aventures de la marchandise*), il ne s'agira pas d'opposer au capitalisme les sociétés précapitalistes comme étant « meilleures », mais seulement d'ôter à la valeur et au travail abstrait leur caractère d'évidence, en rappelant que, jusqu'à une date récente, la plupart des hommes ont vécu presque sans argent et sans marchandise. Hélas, certains réactionnaires (souvent des rouges-bruns) ayant cru comprendre qu'il y avait, chez Marx, une forme de « réhabilitation » relative des sociétés précapitalistes, dans la mesure où celles-ci ne fétichiseraient pas les catégories d'une « économie » conçue séparément, ont cru pouvoir, avec Marx, développer une pensée conservatrice, fondée sur quelque « âge d'or » idéalisé, et critiquer, avec Marx, la dissolution des structures « naturelles » et « traditionnelles », familiales, hiérarchiques, identitaires, qu'il s'agirait de restaurer. Utiliser Marx de la sorte est bien sûr absurde, étant donné que toute société fondée sur l'exploitation et une division dite « naturelle » de l'activité productive (qu'elle soit esclavagiste, patriarcale, ou seigneuriale) est chez Marx, *en soi barbare et préhistorique* (les

[52] Ibid., p. 110 ; souligné par nous

sociétés antiques et féodales n'étant donc en rien des « modèles » à suivre). Instrumentaliser les textes marxiens pour diffuser une pensée patriarcale, raciste ou même fascisante, repose sur une mutilation délibérée du geste marxien, et même sur la stricte inversion de la proposition marxienne.

Rappeler qu'il n'y avait pas de structure marchande fétichisée dans les sociétés précapitalistes, ce n'est donc pas vouloir, dans notre contexte, « revenir en arrière », mais c'est bien plutôt montrer que cette structure, puisqu'elle n'est en rien éternelle, pourra disparaître, de même que les structures antiques et féodales ont été dissoutes à un moment donné.

De façon plus générale, tout « primitivisme » (qu'il soit paganiste-brun, ou encore « anarchiste ») voulant se réclamer de Marx, ou même voulant, plus généralement, critiquer le principe de l'exploitation, est une contradiction dans les termes, comme il va maintenant de soi. A la droite de l'extrême droite, le fasciste Alain de Benoist diffusera donc *constamment* des inepties, en se faisant passer pour un « critique de la misère », et il s'agit bien sûr de dénoncer *absolument* l'imposture de *cet ancien défenseur de l'apartheid en Afrique du sud et de l'Algérie dite « française »*.

L'enjeu avec Marx, n'est pas de maintenir des rapports qui auraient été menacés par le capitalisme, encore moins de restaurer des structures « traditionnelles » qu'il aurait abolies, mais bien de dépasser tout ce qui est *actuel ou derrière nous*, c'est-à-dire la *préhistoire* en tant que telle (dont le capitalisme n'est qu'un moment particulièrement barbare et mystificateur), pour entrer enfin dans *l'histoire* au sens strict.

b)La socialité des activités productives dans les sociétés précapitalistes n'est pas la socialité du travail dans les sociétés capitalistes

Dans les sociétés qui ont précédé la production marchande, il existe une division du « travail », et l'on échange les produits du « travail » (quoiqu'ici, il faille plutôt employer le terme d'activités productives, au pluriel, et non de « travail » au sen strict, dans la mesure où *le* travail en tant que tel n'apparaît que lorsqu'il joue un rôle économique en tant qu'abstraction, c'est-à-dire dans le capitalisme ; mais nous emploierons le mot « travail », ici, très ponctuellement, et mis entre guillemets, au sens courant de « métabolisation avec la nature en vue de la survie », pour que nos propos s'accordent avec les textes marxiens que nous citerons, lesquels auront hélas tendance à naturaliser cette catégorie, mais nous n'oublierons pas l'ambiguïté de cet emploi).

Dans les sociétés précapitalistes (féodales, par exemple), le « travail » s'inscrit donc dans une totalité sociale, en tant qu'il s'échange, et il possède donc en tant que tel une dimension directement sociale. Mais en quel sens le « travail » sera-t-il dit social ? A vrai dire, les activités productives sont sociales justement dans leur forme immédiate, en tant que particularités. Dans les sociétés précapitalistes, dira Marx, « c'est la forme de service « en nature » du travail, c'est donc sa particularité et non son universalité, comme c'est le cas sur la base de la production marchande, qui en est ici la forme immédiatement sociale[53]. » Là où ne prédomine pas la production de marchandises au sens moderne, c'est précisément en tant que « travaux » concrets que les « travaux » sont sociaux. Au Moyen Âge, « ce sont les travaux déterminés des individus sous leur forme naturelle, c'est la particularité et non la généralité du travail, qui constituent ici le lien social[54] ». De fait, dans les sociétés précapitalistes, le fétichisme des produits du travail, qui repose sur l'abstraction de la socialité des produits du travail, n'a pas lieu. Toujours à propos de la société du Moyen Âge, Marx dit ceci : « De quelque manière donc qu'on juge les masques que portent les hommes dans cette société, les rapports sociaux des personnes dans leurs travaux respectifs s'affirment nettement comme leurs propres rapports personnels, au lieu de se déguiser en rapports sociaux des choses, des produits du travail[55]. »

Plus généralement, c'est « l'économie » elle-même, l'économie en tant qu'économie, comme secteur séparé et unidimensionnel qui prétend concentrer tous les autres sous-secteurs spécialisés, qui est bien une détermination strictement moderne, qu'on ne « naturaliserait », qu'on ne « transhistoriciserait », que de façon idéologique et mensongère, en vue de justifier et maintenir indéfiniment le capitalisme en tant que tel. La dépossession et la constitution d'une « seconde nature » censée « représenter » formellement la « première » (elle-même une abstraction forgée de façon contingente), la déprise à l'égard des produits du dit « travail », sont des déterminations qui enveloppent substantiellement toute « économie » s'affirmant comme *économie au sens strict*, si bien que cette « économie » n'apparaît que dans la modernité capitaliste, en particulier lors du mouvement des *enclosures* (XVIIème siècle anglais), juridiquement, puis lors de la diffusion des manufactures, et surtout avec la première révolution industrielle en Europe, matériellement parlant. A ce titre, Clément Homs, dans son article consacré à la dénaturalisation de « l'économie »[56] (dans la revue *Sortir de l'économie*) indique

[53] Ibid. p. 107
[54] *Contribution à la critique de l'économie politique, p.13*
[55] *Capital*, Livre I, p. 106
[56] Homs, Clément, « Sur l'invention grecque du mot « économie » chez Xénophon. Critique d'une supercherie étymologique moderne. », in Sortir de l'économie, 2013

que « l'économique » au sens grec antique, ou la gestion du foyer patriarcal, n'est en rien la dite « économie » telle qu'on en parle dans la modernité, et telle qu'elle surgit récemment, et ne peut donc permettre la naturalisation d'une telle économie. En effet, cette gestion du foyer antique, fondée sur des synthèses sociales patriarcales et religieuses, essentiellement, ne ressemble en rien à l'économie comme secteur spécial fonctionnel qui est une caractéristique de la modernité, comme principe unidimensionnel et calculant, asocial et neutre axiologiquement, sans caractérisation « anthropologique » concrète. La totalisation que développe l'économie comme spécificité moderne n'a aucun correspondant précapitaliste. La modernité, depuis la Renaissance qui « renouerait » avec l'antiquité gréco-romaine, néanmoins, pour naturaliser ses formes contingentes et barbares de synthèses sociales, aura su « nommer » ses principes en empruntant des dénominations antiques (« république », « démocratie », « économie »), et en rétroprojetant, sur la base de cet emprunt fallacieux, sa propre réalité, ensuite, sur une réalité « archaïque », pour se rendre elle-même incritiquable. Le mouvement est simple et habile : on nomme une réalité sociale purement moderne et scandaleuse en empruntant des dénominations antiques qui ne la traduisent donc en rien, mais qui voilent cette mystification, également. Sur cette base, une telle réalité sociale nouvelle affirme sa propre « antiquité », sa transhistoricité, pour affirmer qu'elle ne peut être dépassée sans que « l'humain » se perde comme « humain ». Les notions de « sujet », d'homme « en général », de « nature humaine », se systématisent d'ailleurs à l'époque moderne (cf. Descartes, Spinoza, Hollande libérale émergente), sur la base d'un christianisme remanié, développant un tel mensonge toujours plus matériellement produit. Clément Homs développe ici donc des indications précieuses, même si elles sont, hélas, trop peu considérées aujourd'hui (on confondra absurdement une telle radicalité avec une pensée « extrême », alors que la radicalité s'oppose à toute « extrémisme » au contraire, d'ailleurs banalisé aujourd'hui dans nos quotidiens meurtriers, comme Arendt l'affirmait déjà en son temps).

Revenons au texte de Marx. Dans la production de marchandises, c'est la forme non sociale, absolument privée de qualité, du travail, à savoir la simple durée de sa dépense, une pure quantité abstraite, qui devient la forme sociale ; et ceci n'est pas propre à toute organisation collective « humaine », mais renvoie à une spécificité du capitalisme, qui est un moment historique particulier. « Au sein de ce monde des marchandises, c'est le caractère universellement humain du travail qui constitue son caractère spécifiquement social. »[57] La particularité de la production marchande réside dans le fait qu'en elle une propriété non

[57] Ibid., p. 97

spécifique, non différenciée, une propriété purement formelle (une moyenne, une norme idéale), se transforme en une forme spécifique et concrète de la socialité (échanges concrets, production concrète). En cette socialité paradoxale seulement, en cette « socialité asociale », purement formelle, sans contenu vécu singulier, la simple durée dans le temps devient le seul critère pour l'évaluation et la comparaison des différentes activités. « Ce n'est qu'ici que toutes les activités, par leur nature inégales, sont égalisées entre elles : on fait abstraction de leurs qualités en les réduisant à égalité avec un élément tiers »[58] (Jappe). Si cette façon de se représenter le travail dit « social », qui n'apparaît pas d'emblée, mais seulement *a posteriori*, est réinscrite dans la relativité du moment historique qui la contient, si elle est dénaturalisée, « désontologisée », alors un pas est franchi vers le dépassement de l'illusion fétichiste, du moins sur le plan théorique : l'apparence de rapports sociaux entre les choses perd son caractère indubitable et immuable.

Le « social », ici, renvoie également à une spécificité moderne, et non à une « nature » de l'humain. Néanmoins, comme « asocialité », au sein de la modernité, il désigne aussi en négatif une autre forme de socialité plus incarnée, socialité qui peut avoir la même dimension « archaïque », avec toutes les précautions que cela implique, que le « politique » tel qu'il fut envisagé, dialectiquement, comme mouvement initialement émancipateur, dans l'introduction de cet essai.

c)Tentative d'explication de notre tendance à naturaliser la structure marchande, et critique de cette tendance

Une difficulté, certes, apparaît dans ce contexte. Nous aurons tendance à naturaliser l'être-marchandise des biens produits, leur être-valeur (impliquant un être-abstrait du travail), nous aurons tendance à considérer que toutes ces façons de catégoriser et d'organiser la production sont transhistoriques, propres à toute société humaine, dans la mesure où, précisément, elles renferment en elles des déterminations universelles, formellement parlant. L'idée de « travail en général », par exemple, paraît être particulièrement universelle en tant que transhistorique, précisément parce qu'elle est saisie à travers la forme logique de l'universel. Mais pour comprendre le caractère historiquement déterminé de la marchandise, de la valeur, et du travail « tout court », du travail « en tant que tel », il faut souligner un fait qui, s'il paraîtra complexe, voire paradoxal, n'en est pas moins certain : le fait même d'organiser la

[58] Jappe, *Les aventures de la marchandise*, p.55

production en déterminant des logiques par lesquelles on ne différencie plus la multiplicité des activités productives, par lesquelles on ne différencie plus les qualités concrètes des biens satisfaisant des besoins, n'est pas propre à toutes les sociétés humaines de l'histoire (ou de la préhistoire), mais renvoie au moment capitaliste lui-même, situé historiquement en lui-même. Autrement dit, le fait même de concevoir l'universalité abstraite du travail « en général », de la marchandise « en général », de la valeur « en général » (et même de la valeur d'usage « en général »), et d'organiser matériellement la production sur la base de ces déterminations abstraites et purement formelles, n'est pas en lui-même un fait « universellement humain ». Il faudra donc bien distinguer l'universalité logique et formelle que revendiquent les catégories capitalistes, et l'idée d'une universalité renvoyant à ce qui est transhistorique. La première n'implique pas la seconde, mais l'exclut au contraire. Notre tendance à naturaliser ces catégories reposera sur le fait que nous confondrons fréquemment ces deux types d'universalités pourtant très distinctes, et même mutuellement exclusives, en pensant que l'une est synonyme de l'autre. Dans les sociétés précapitalistes, de fait, il faut bien le rappeler, le travail en tant que tel n'existe pas, ni même la marchandise, la valeur, ou l'argent en tant qu'argent, et ce même si les activités productives possèdent une certaine socialité (mais ici, précisément, en tant que concrètes), et ce même si les biens produits sont échangés (mais ici, précisément, en tant que produits issus d'activités productives reconnues dans leurs particularités).

Une certaine manière de décrire les systèmes de production précapitalistes en utilisant les catégories de travail « en général », de marchandise, de valeur, renvoie donc à une façon de projeter des évaluations typiquement capitalistes sur des réalités qui ne furent en rien capitalistes (anachronisme). Notons que Marx lui-même aura produit parfois cet anachronisme, du moins en ce qui concerne le travail, et ce même dans certains développements du *Capital*, n'étant de ce fait pas toujours en accord avec certaines de ses analyses plus « radicales », celles du chapitre 1 par exemple ; nous nous dissocierons de lui sur ce point. Quoi qu'il en soit, ce biais épistémologique, dont nous avons expliqué la cause, n'est pas simplement à déplorer sur le mode simplement théorique, mais il implique aussi une certaine façon de naturaliser le capitalisme, en ses structures les plus aberrantes et les plus typiques, de telle sorte qu'il paraîtra proprement impossible de le dépasser en tant que tel, pratiquement parlant : en effet, exiger l'abolition du travail en tant que tel et de la structure marchande en tant que telle, paraîtra absolument inepte et farfelu, si le fait de travailler « tout court », ou « en général », pour produire des « marchandises », semble pour les individus aussi « nécessaire » que le fait transhistorique de leur métabolisation avec la nature en vue de la survie (il faudra pourtant

rappeler que cette exigence est légitime, puisqu'une telle métabolisation n'implique en rien nécessairement l'unité formelle et indifférenciée d'un travail « en général », mais enveloppe au contraire des activités matériellement différenciées et plurielles en elles-mêmes, non subsumables *a priori* sous quelque unité intelligible abstraite).

Dénaturaliser les catégories est un geste théorique qui implique une *praxis* révolutionnaire soucieuse de s'inscrire dans une radicalité pratique susceptible de dépasser le capitalisme en tant que tel, et non pas simplement de se réapproprier ses catégories, qui n'ont rien de « nécessaires ».

d)Un autre argument décisif pour dénaturaliser les catégories capitalistes

Comme l'indique Jappe dans son ouvrage consacré aux « aventures de la marchandise » (chapitre 2), la production de marchandises devient dominante seulement lorsqu'un cadre juridique et économique instaure la prédominance de producteurs individuels qui produisent en étant séparés les uns des autres. Comme le dit Marx déjà dans les premières pages du *Capital*, les produits du travail qui peuvent se faire face comme marchandises ne peuvent être que les produits des travaux privés autonomes et indépendants les uns des autres. La production privée, et l'échangeabilité extérieure (*a posteriori*) des biens, qui se réalise dans l'argent, sont deux choses dont l'une présuppose l'autre. Or, dans la mesure où la production privée repose à l'origine sur une accumulation primitive du capital, sur une expropriation initiale, située dans un temps historique particulier (cf. « enclosures » dès le XVIIème siècle en Grande-Bretagne), la valeur, malgré son caractère général et abstrait, doit être reconnue dans sa dimension historiquement déterminée. L'argent, l'argent en tant qu'argent, apparaît au premier abord comme une chose nécessaire, comme une médiation indispensable, attachée à quelque fonction symbolique naturelle, ontologiquement humaine. Mais dès lors que son lien généalogique avec le caractère privé de la production, avec la spécificité d'un mode de socialisation ayant un commencement dans le temps, est reconnu, cette apparence disparaît, et l'argent devient une forme contingente, dépassable en droit.

Lorsque Marx explique, par exemple dans son chapitre des *Grundrisse* consacré à l'argent, que c'est l'objectivation du caractère social du travail (et donc du temps de travail contenu dans la valeur d'échange) qui fait de son produit une valeur d'échange, il faut bien comprendre que ce qu'il décrit là (non seulement la transformation du produit dans la valeur d'échange, mais aussi le fait, apparemment encore plus neutre, que le travail, dans la forme du

temps de travail, se représente dans la valeur), ne constitue pas ici une donnée anhistorique, mais sera la conséquence d'une certaine forme de socialisation historiquement située : celle qui se base sur le travail de producteurs privés séparés.

L'objectivation du temps de travail est une conséquence de l'objectivation du caractère social du travail, de sa qualité d'être lien social. Cette objectivation fondatrice cause l'apparence de rapports sociaux entre les choses, l'illusion fétichiste, et le fait d'affirmer et de prouver sa contingence et sa relativité, son historicité, renvoie à la nécessité du dépassement d'une telle apparence, d'une telle illusion. Dès lors que le caractère *a posteriori* de la socialité formelle du travail est rattaché à sa base spécifique et historique, à la société marchande, en comparaison de laquelle les sociétés précapitalistes apparaissent au sein d'une déprise moindre à l'égard des rapports de production, c'est la naturalité prétendue de la valeur qui s'effondre.

e)Les enjeux pratiques de cette dénaturalisation des catégories pour la lutte anticapitaliste

Montrer que les catégories formelles et logiquement, abstraitement, « universelles » du capitalisme, ne sont en rien transhistoriques, en rien « universellement humaines », c'est comprendre que le fait même de critiquer le capitalisme renvoie au fait de revendiquer l'abolition de ces catégories, dans la mesure où elles constitueraient la base même, la racine même de ce système.

Dénaturaliser le système de la valeur, c'est penser un dépassement effectif du capitalisme, et non simplement une purification de sa logique interne. C'est une façon, pour le révolutionnaire, de ne pas se mouvoir dans les mêmes illusions naturalisantes des économistes bourgeois, et donc de ne pas reproduire, malgré lui, les mêmes aberrations et les mêmes absurdités que ces économistes (de ne plus être dogmatiquement « léniniste », « trotskiste », « maoïste » ou « stalinien », par exemple ; de ne surtout jamais être « keynésien », pour donner un autre exemple).

4) La richesse dans une société fétichiste

a)Richesse matérielle et richesse abstraite

La critique marxienne de la valeur, du fétichisme, de l'argent et de la marchandise, renvoie à une critique de la richesse au temps de la société marchande. Pour comprendre ce qui motive cette critique, il faut donc s'intéresser aux propriétés singulières d'une telle richesse, et voir en quoi celle-ci, dans sa spécificité, nous renvoie à une folie pure et à une aberration.

La richesse matérielle et la richesse abstraite, la production de valeurs d'usage et la production de valeur se distinguent entre elles. Ici, nous avons affaire à deux niveaux de réalité complètement différents, qui *ne coïncident pas a priori*. Comme l'explique Marx : « Si, par suite de quelque circonstance, la force productive de tous les travaux diminuait dans la même mesure, de telle sorte que toutes les marchandises exigent plus de temps de travail pour leur production, et que cette augmentation s'effectue dans la même proportion, la valeur de *toutes* les marchandises aurait augmenté, l'expression concrète de leur valeur d'échange serait restée la même, et la richesse réelle de la société aurait diminué, puisqu'il aurait fallu plus de temps de travail pour créer la même masse de valeurs d'usage[59]. » De même, dans un contexte de surproduction, la masse des richesses matérielles peut augmenter exponentiellement, mais la quantité de richesses abstraites stagner ou diminuer.

Cette non-coïncidence est redoublée par un rapport hiérarchique entre richesse matérielle et richesse abstraite. La richesse matérielle ne « compte » pas en tant que telle, elle n'est qu'un *moyen* qui doit servir *une seule finalité* : l'augmentation de la richesse abstraite. La production réelle n'est qu'une annexe, un intermédiaire inévitable, un mal nécessaire pour faire de l'argent, comme l'explicitera aussi Marx dans le livre II du *Capital*. Le rapport entre richesse matérielle et richesse abstraite est donc un rapport d'opposition, de contradiction, d'autant plus que, si elles ne coïncident pas formellement, et si la première n'est qu'un moyen pour la seconde, elles restent néanmoins indissociables (une marchandise qui n'aurait aucune utilité, aucune matérialité, ne saurait s'échanger, et ne saurait donc produire une richesse abstraite).

L'argent, donc, *et non la qualité concrète, la « vertu » sociale ou matérielle des biens produits,* est *la seule et exclusive finalité de la production au sens capitaliste*. Cela fonde, comme nous l'avons vu, une société qui n'a aucun contrôle sur le caractère concret de ses activités productives, et qui est fondamentalement inconsciente, voire folle.

[59] *Contribution à la critique de l'économie politique,* p. 19

b)Des conséquences désastreuses très réelles liées à ce primat accordé à la richesse abstraite au sein du capitalisme : la valeur comme force impersonnelle hostile qui s'oppose au travailleur

Le primat accordé à la richesse abstraite, à la valeur, dans la société capitaliste, n'est pas simplement une façon « fausse » de se représenter les produits du travail. Il a des conséquences réelles, et souvent désastreuses, non pas seulement pour la société consommatrice, mais aussi pour les travailleurs eux-mêmes. La valeur devient une puissance sociale qui s'oppose au travailleur, et qui devient la négation de ses intérêts vitaux les plus immédiats. Ainsi, le temps de travail moyen, socialement nécessaire, qui constitue la valeur, est une norme appliquée au réel, une abstraction *jouant à même* la réalité, qui a des conséquences très concrètes pour les individus producteurs. Comme le dit Marx : « Après l'introduction du métier à tisser à vapeur, en Angleterre, il ne fallait plus peut-être que la moitié du travail qu'il fallait auparavant pour transformer une quantité de fil donnée en tissu. En effet, le tisserand anglais avait toujours besoin du même temps de travail qu'avant pour effectuer cette transformation, mais le produit de son heure de travail individuelle ne représentait plus désormais qu'une demi-heure de travail social et tombait du même coup à la moitié de sa valeur antérieure[60]. »

La critique du primat accordé à la richesse abstraite dans la société capitaliste pourrait donc, entre autres choses, très concrètement, dévoiler les logiques concurrentielles destructrices, au sein de la compétition entre capitalistes, par lesquelles les travailleurs ne bénéficiant pas des techniques optimales de production, s'appauvrissent inexorablement, ou, s'ils sont remplacés par des machines, perdent leur emploi.

Par extension, la critique des logiques néocoloniales, au sens économique, des centres « impérialistes », logiques fondées sur une compétition technologique, au niveau mondial, toujours plus agressive, trouverait dans la « critique de la valeur » ainsi développée des outils précieux.

Dans une optique similaire, on pourra, avec cette idée d'un standard de productivité (devenu fondamentalement moyenne mondiale, dans le cadre d'une économie de marché mondialisée, par-delà tout « protectionnisme » relatif), standard en évolution qui, dans le contexte d'une révolution constante des technologies, produira concrètement la paupérisation

[60] *Capital*, Livre I, p. 64

de millions de travailleurs et travailleuses (ou encore la perte de leur emploi, de leur moyen de survie), dénoncer radicalement la naïveté étonnante et l'optimisme malvenu de l'économiste américain Jeremy Rifkin[61], qui voit dans la « troisième révolution industrielle » un « espoir » « formidable » pour « l'humanité », laquelle se confronterait selon lui, à travers le développement des potentialités d'Internet par exemple, à la possibilité de développer des « communaux collaboratifs » susceptibles de contrecarrer la logique « individualiste » du profit, au bénéfice d'intérêts « collectifs » « réels » (quoique pouvant tout à fait « s'intégrer » à ce capitalisme ainsi « assaini », « humanisé », « réajusté », ou quelque peu « éclipsé »). C'est oublier un peu trop vite que la « troisième révolution industrielle » en tant que telle, en tant que révolution informatique et microélectronique qui affecte directeme*nt la production industrielle*, est d'abord un facteur de *barbarisation* du capitalisme et de l'exploitation des travailleurs au niveau mondial, qui sont pris dans des logiques concurrentielles qui menacent leurs salaires, leur emploi, et donc leurs conditions de vie réelles. L'espoir de Rifkin, dans ce contexte, est un espoir qui ne concernera pas « l'humanité » en général, mais bien plutôt certains individus privilégiés des centres occidentaux urbanisés, espoir qui reposera donc sur la nécessité d'une division internationale du travail excluant la grande majorité de la population mondiale. Par ailleurs, Rifkin, avec sa découverte prétendument « géniale » d'un « coût marginal zéro » (il nous explique que le développement extrême des technologies dans la production rend gratuits certains biens ou services, menaçant le système pour qu'il se conforme finalement aux aspirations sociales « réelles »), ne comprendra pas qu'il ne fait ici aucune « découverte », mais qu'il ne fait que récupérer, pour mieux la mutiler (pour mieux supprimer le facteur de l'exploitation), une thèse marxienne qui n'inspire aujourd'hui aucun optimisme, mais plutôt un désespoir accablant : la thèse de la baisse tendancielle du taux de profit ("réel"), ou du taux de plus-value (dévalorisation de la valeur « réelle »). Très clairement, selon cette thèse marxienne, le surdéveloppement des technologies dans la production (partie du capital constant), implique une part toujours plus faible du recours à la force de travail dans cette production (capital variable), force de travail qui pourtant, en tant qu'elle est exploitée, rend possible le profit. La « troisième révolution industrielle » sera donc un facteur par lequel le capitalisme s'autodétruit qui se sera renforcé, et qui produira une *barbarisation* de ce capitalisme, au niveau global, en tant qu'il sera confronté à la potentialité ou à la réalité de ses crises (cf. dérégulations massives, extorsion de la plus-value de plus en plus agressive, marchandisation toujours plus poussée de

[61] Cf. Rifkin, Jeremy, *La nouvelle société du coût marginal zéro : L'internet des objets, l'émergence des communaux collaboratifs et l'éclipse du capitalisme*

tous les biens, etc.). La « gratuité » de certains biens ou services, dans ce contexte, permettra tendanciellement d'écouler ces biens ou services dans un contexte de baisse de pouvoir d'achat globalisée (du fait d'une augmentation exponentielle de la masse des produits, et du maintien de bas salaires, ou d'un chômage de masse), pour mieux éviter une crise des débouchés à un niveau plus général, mais elle n'annonce en rien un « réajustement » vertueux, du point de vue des intérêts capitalistes (qui restent les intérêts qui prévalent, dans le système compris dans son ensemble), en tout cas tant que la force de travail elle-même ne devient pas toujours plus flexible et plus malléable, c'est-à-dire qu'elle annonce, du point de vue des intérêts de la collectivité concrète, *réellement* une dissolution aggravée. Rifkin, considérant que la réaffirmation d'« intérêts collectifs » « réels » liés à quelques « communaux collaboratifs » (qui ne renvoient pourtant qu'à une façon naïve d'interpréter des phénomènes de toute façon superficiels), venant « contrecarrer » la logique « individualiste » du capitalisme visant le profit pour mieux « l'humaniser », ne tient absolument pas compte d'une donnée élémentaire et fondamentale de ce capitalisme, capitalisme qui, qu'on le considère comme « sauvage », « social », « durable », « soutenable », « vert », ou « collaboratif », demeure en dernière instance et demeurera un système économique *fou et délirant en soi* qui accorde un primat à une richesse abstraitement conçue, niant, au niveau global, les vies subjectives qualitatives des individus et leurs besoins concrets, et produisant de ce fait nécessairement des ravages objectifs toujours plus désastreux, *même et surtout au fil de ses développement technologiques*.

De ce fait, Jermy Rifikin apparaîtra, à juste titre, comme un idéologue favorable à la bourgeoisie, et au développement de puissances néocoloniales (occidentales) destructrices, prônant un « capitalisme éternel » contradictoire en soi.

c)Un autre aspect de l'abstraction capitaliste qui engendre des conséquences objectivement désastreuses : la contradiction entre une réalité finie et un procès économique d'accumulation qui se veut infini

Dans l'économie capitaliste, la téléologie vitale s'est inversée dans la téléologie marchande : peu importe l'utilité de ce qui est produit, pourvu que l'on produise de l'argent. Cela étant, si la valeur d'échange est formellement indifférente à la valeur d'usage, sa possibilité dépend pourtant d'une telle valeur d'usage : les marchandises ne s'échangent que si elles ont fait reconnaître leur utilité. Dès lors surgit une contradiction entre une production de valeurs d'usage limitée et un procès de valorisation se voulant illimité.

Le besoin d'argent ne connaît aucune limite : il est une quantité qui peut s'accroître indéfiniment. Mais pour que cet accroissement indéfini se produise, il faut bien que la production réelle des valeurs d'usage dont l'argent est le représentant progresse elle aussi de façon illimitée (par-delà la non-coïncidence *a priori* entre les deux sphères), ce qui implique contradiction, dans la mesure où cette production réelle est par essence finie : les besoins auxquels elle répond sont limités, tout comme les ressources naturelles qu'elle suppose.

La société marchande a pour projet la création de toujours plus de nouveaux besoins, entretenant l'illusion que cette création pourra se poursuivre indéfiniment ; elle apparaît ainsi comme une société du confort et de l'abondance, toujours plus « soucieuse » du bien-être de ses membres, alors même qu'elle promeut la négation de toute richesse concrète, la satisfaction de besoins toujours nouveaux n'ayant de sens pour elle que dans le cadre de l'autovalorisation de la valeur. Elle sera en fait une société vouée, asymptotiquement, à sa propre dissolution, en ce qu'elle occulte l'essence du besoin sur lequel elle repose pourtant (la finitude), quoique malgré elle. Par ailleurs, au sein de cette contradiction entre un procès abstrait qui se voudrait infini et une limitation de la réalité qualitative, elle déploiera des logiques de marchandisation de tous les biens, et d'extension mondiale de la production, par laquelle tous les secteurs de la vie deviendront soumis à la dépossession liée à la structure marchande (ceci fondant, au sens strict, un *totalitarisme économique mondialement proliférant*).

En outre, la nécessité d'accumuler toujours plus d'argent pour maintenir la valeur entretient une croyance éminemment dangereuse, celle selon laquelle les ressources naturelles utilisées pour produire les marchandises seront indéfiniment disponibles. On peut alors constater que la théorie marxienne de la valeur, dont procède la critique du fétichisme, peut toucher des questions très précises et très actuelles, comme la question écologique. Un problème écologique central est posé par le fait que *notre société fétichise les produits du travail de telle sorte qu'elle ne considère plus les limites réelles de la production réelle, et qu'elle fait progresser toujours plus celle-ci comme si ce progrès pouvait posséder l'éternité du progrès d'une forme pure quantitativement déterminée.*

En ce sens, la notion même de « développement durable » apparaîtra dans toute son ineptie. Car le « développement » ici en question n'est rien d'autre que le développement d'une richesse abstraitement conçue, d'une quantité de valeurs qui affirme constamment sa perpétuation à l'infini, dans un monde matériel limité qui sera concrètement et continuellement ravagé par cette prétention, et il ne pourra de ce fait jamais être « durable », ni « équilibré », mais il suppose au contraire un pillage continu des ressources naturelles et une soumission toujours plus agressive des individus à la structure marchande, par-delà tout ajustement

cosmétique promu de façon « humaniste » et naïve (« permaculture », éoliennes, panneaux solaires , idéologie du « colibri », co-working, etc.). Le « développement durable » donc, consciemment ou inconsciemment, ne sera qu'un instrument idéologique pour maintenir un capitalisme que l'on voudra « éternel », et donc il sera un discours favorable à la bourgeoisie qui exploite et détruit concrètement la nature et les individus au travail, dans la mesure où tout discours qui affirme la possibilité d'« humaniser » ou de « moraliser » le capitalisme, ou encore de le rendre plus « durable », plus « vivable », sans pour autant l'abolir réellement, sera particulièrement bienvenu du point de vue des capitalistes eux-mêmes.

d)Le mouvement de la richesse abstraite au sein du capitalisme : l'argent comme fin en soi tautologique et formelle

Dans les sociétés dans lesquelles il existe une dimension sociale de l'activité productive en tant qu'elle est concrète, explique Marx dans la 1ère section du *Capital*, l'argent ne possède *a priori* que deux déterminations essentielles : il est *un moyen de mesurer les prix* (et en tant que tel, sa présence matérielle n'est pas indispensable) ; et il est une *médiation pour l'échange* (l'argent affirmant ici sa présence matérielle). Dans ce contexte, le schéma de l'échange s'exprime ainsi : M-A-M (Marchandise-Argent-Marchandise). Cette formule, dite « circulation simple », a pour point de départ et pour point d'arrivée une valeur d'usage censée satisfaire un besoin humain concret. L'argent n'est ici qu'un *moyen* permettant la satisfaction de besoins concrets.

Une troisième détermination de l'argent, toutefois, apparaît, avec la thésaurisation : *l'argent en tant qu'argent*. Ici, après une vente de marchandise, le vendeur extrait la somme d'argent de la circulation, pour la « stocker », à titre de « trésor » (M-A). Mais dans ce contexte, la valeur finit par disparaître en tant que telle, puisqu'elle n'est plus en circulation.

L'argent en tant qu'argent, l'argent comme fin en soi, connaît réellement sa consécration dans la société capitaliste. La formule M-A-M s'inverse en A-M-A (Argent-Marchandise-Argent). Le point de départ et le point d'arrivée ne sont plus des valeurs d'usage concrètes, mais des pures déterminations quantitatives, des sommes d'argent. Seulement, pour que cette circulation capitaliste de la valeur ait un *intérêt*, il faut que la somme finale soit supérieure à la somme initiale. On aura donc : A-M-A' (Argent-Marchandise-Davantage d'argent). Le capitaliste investit dans des facteurs de production (matières premières, instruments, force de travail) pour produire des marchandises (A-M). Et la vente de ces marchandises produites

permet d'obtenir une valeur supérieure à la valeur initiale investie (M-A'). Cette augmentation de la valeur est rendue possible par le fait que, parmi ces facteurs de production, une « marchandise » produit plus de valeur qu'elle n'en coûte : la force de travail. En effet, le capitaliste *extorque* une plus-value au salarié, dans la mesure où ce dernier reçoit une quantité de valeur qui lui permettra de reproduire sa force de travail, mais travaille en outre, *dans les faits*, plus de temps qu'il n'est nécessaire pour accomplir cette valeur (ceci fondant *l'exploitation* au sens strict).

Avec la formule A-M-A', la valeur se conserve en tant qu'elle reste dans la circulation, et cette conservation aura donc pour condition son accroissement indéfini. *La finalité dernière du capitalisme étant donc l'autoconservation indéfinie de la valeur, au sein de l'accumulation du capital.*

Nous avons déjà pu voir que, dans le cas où ce qui rend possible l'accroissement (ou l'autoconservation) de la valeur, à savoir l'exploitation de la force de travail (laquelle produit un surtravail pour qu'en découle une survaleur, une plus-value), devient un facteur de moins en moins mobilisé dans la production, de par un surdéveloppement des technologies dans cette production (ce qui arrive aujourd'hui, après la « troisième révolution industrielle »), nous assisterons, au niveau global, à une massive et asymptotique dévalorisation de la valeur, qui n'annonce pas hélas une disparition pure et simple du système (puisque ce procès est asymptotique), mais au contraire une paupérisation massive des travailleurs ou des chômeurs, au niveau global, c'est-à-dire une extorsion de plus-value toujours plus agressive, liée à un capitalisme devenu proprement « sauvage » en tant qu'il se confronte aux crises qu'il a lui-même engendrées.[62]

Toute la folie du système capitaliste, fondé sur des catégories, fallacieusement naturalisées, produisant l'inversion *réelle* du concret et de l'abstrait, fondée sur une fétichisation des biens produits, fondée sur un primat aberrant accordé à une richesse abstraitement considérée, induisant une praxis révolutionnaire dont la *conséquence* reviendrait à revendiquer *l'abolition pure et simple de telles catégories*, vient donc finalement se

[62] Concernant cette question d'une irréversible dévalorisation de la valeur « réelle » au sein du capitalisme moderne, on se reportera à l'ouvrage de Trenkle et Lohoff, *La grande dévalorisation*. Dans cet ouvrage, les auteurs montrent ce mouvement de dévalorisation de façon très empirique et très historique, ainsi que sa relation avec le développement du capital fictif.

concentrer dans cette formule de la circulation qui fait que le capitalisme est ce qu'il est : A-M-A'.

Or, nous l'avons vu, dans la mesure où cette formule comprend en son sein la question de l'exploitation, de l'extorsion de plus-value, nous ne rejetons pas *absolument*, finalement, la critique du capitalisme plus « traditionnelle » que les marxistes les plus « orthodoxes » ont mise en avant (et ni donc, bien sûr, entre autres choses, la critique de la propriété privée des moyens de production, qui est de toute façon décisive).

Mais il apparaît aussi maintenant que, le fait de critiquer cette forme d'exploitation empirique, cette forme d'extorsion de la plus-value, implique le fait de critiquer, plus en profondeur, toute définition abstraite de la richesse fondant une société aveugle et inconsciente. Critiquer de façon conséquente les mécanismes de l'exploitation ne saurait déboucher sur la préconisation d'une redistribution « plus égalitaire » de la valeur conçue comme finalité dernière du combat. Car l'exploitation renvoie, en dernière instance, au caractère fou et délirant de la logique abstraite de la valeur, qui ne saurait jamais s'inscrire dans un système *réellement* égalitaire et « vertueux ». Abolir *définitivement* l'exploitation, donc, c'est abolir *définitivement* la valeur, et tout ce qu'elle implique : le travail en tant que tel, la marchandise, et l'argent. Chose que les marxistes traditionnels n'ont pas toujours voulu considérer assez sérieusement, promouvant donc malgré eux, trop souvent, une forme de « capitalisme éternel » (les « communismes » totalitaires maoïstes et staliniens n'étant, par exemple, historiquement, jamais que des capitalismes d'Etat, capitalisme d'Etat que voulaient aussi et veulent encore mettre en œuvre, au fond, les « trotskistes » et les« léninistes » les plus dogmatiques).

Appendice :

Ceci sera donc dit, également, contre tout théoricien pseudo-critique qui oppose aujourd'hui, de façon binaire et simpliste, la critique des catégories logiques (valeur, travail abstrait, argent, marchandise) et la critique des formes empiriques que prennent ces catégories (salaires, exploitation, prix, inégalités), en supposant que la thématisation des premières empêche de penser les secondes, et en supposant donc qu'un point de vue mutilé et confus, bêtement descriptif, ou « pragmatique » de façon hébétée, serait le seul point de vue adapté (on songera à l'article indigent, dont les auteurs exhibent impudiquement leur propre étroitesse d'esprit : "Les impasses de la grande dévalorisation", novembre 2016, *Temps critiques*, par Jacques Guigou et Jacques Wajnsztejn). Pourtant, critique empirique et critique logique ne

s'opposent pas, mais se complètent ; la formule A-M-A' indique très bien, synthétiquement, qu'on ne peut isoler l'un des deux aspects. En revanche, ceux qui (tels Guigou et Wajnsztejn) voudraient accorder un primat à l'empirique contingent se privent d'une critique unifiante et totalisante, et sont épistémologiquement ineptes (pour reprendre une idée hégélienne, ils proposent un ensemble d'idées éparpillées, une pure extension, privée de la force pour les rassembler). Leur façon de "donner des leçons" fait penser à la sottise du sot qui reproche à son interlocuteur d'être lui-même stupide, sous prétexte qu'il ne partagerait pas ses vues limitées et partielles.

Difficile de communiquer avec une telle bêtise "savante" (d'autant plus bête qu'elle se dit savante, d'ailleurs).

On notera au passage que ces théoriciens de *Temps critiques* semblent presque « valider » (s'ils parvenaient à être clairs) l'idéologie confusionniste d'un capitalisme devenu "cognitif", insistant donc davantage sur la composition "technique" du travail, et non plus sur la composition organique du capital. Ils se rapprochent ainsi davantage d'un Rifkin que d'un anticapitalisme strict. Ils peuvent nier l'existence d'une dévalorisation asymptotique de la valeur "réelle", et tenter d'imaginer les moyens de sauver le "soldat économie". La critique de la valeur inscrit le capitalisme cognitif dans la dynamique négative qui lui correspond ; loin de nier son existence, elle le ramène au contraire à une compréhension plus profonde des crises systémiques du capitalisme, système qu'il ne s'agit donc plus de "sauver" ou de "réguler" superficiellement, mais qu'il s'agit bien d'abolir.

L'économicisme "cognitiviste" et l'économicisme marxiste "orthodoxe", peuvent finalement cohabiter provisoirement, sans trop de difficultés, comme le montre le geste confus et bariolé de Guigou-Wajnstejn. Dans un cas comme dans un autre, le capitalisme n'est pas vraiment mis en cause en tant que tel.

L'erreur fondamentale de ces deux « théoriciens » est d'ordre épistémologique : ils reprochent à Trenkle et Lohoff de mobiliser les notions de « plus-value » et de « capital variable », sous prétexte que ces notions appartiendraient au Marx « exotérique » que Trenkle et Lohoff auraient « congédié ». Mais ici ils ne savent tout simplement pas lire : le Marx « exotérique » ne concerne pas l'empiricité « en général », mais bien les déterminations empiriques contingentes et dépassées, descriptives, que Marx a saisies en son temps. En revanche, l'empiricité transcendantale de la plus-value, c'est-à-dire telle qu'elle est rattachée à sa base catégorielle (travail abstrait, marchandise, valeur, argent), appartient bien au Marx « ésotérique », si bien que Trenkle et Lohoff ont absolument raison, et ne subvertissent pas leur cadre épistémologique, lorsqu'ils évoquent survaleur et composition organique du capital. Au

contraire, ces derniers comprennent beaucoup mieux que les frères Jacques le fait de l'exploitation, puisqu'ils le rattachent à sa condition transcendantale de possibilité, à sa détermination structurelle, par laquelle il évolue d'une certaine manière irréversible au sein de la modernité capitaliste, et par laquelle cette modernité trouve son unité. Les théoriciens de *Temps critiques* confondent tout et seraient prêt à dire qu'il y a « plusieurs capitalismes » segmentés, et ne saisissent plus l'unité catégorielle du phénomène moderne… C'est que la question de l'empiricité transcendantale du Marx « ésotérique » leur échappe complètement, et qu'ils prétendent régler avec suffisance des problèmes trop compliqués pour eux.

Transition : de Marx à Lukàcs

Un grand penseur marxien de la première moitié du XXème siècle considéra que le concept marxien de fétichisme était central pour comprendre la critique adressée par Marx aux fondements du capitalisme : il s'agit de Georg Lukàcs. Son concept de « réification », défini dans son œuvre majeure, *Histoire et conscience de classe* (1923), qui va occuper essentiellement nos prochaines analyses, correspond à l'approfondissement et à l'élargissement de ce concept marxien. Lukàcs envisage ce dernier comme un programme de travail qui doit pouvoir s'accomplir au sein d'une démarche critique globale. Nous verrons donc quels sont les apports de Lukàcs dans le cadre d'une critique générale du fétichisme à l'ère marchande.

A titre programmatique, nous pouvons dire que la théorie lukàcsienne nous paraît très précieuse du point de vue d'une critique de la valeur qui voudrait s'insérer dans les luttes concrètes contre le capitalisme. Nous avons déjà essayé, au maximum, de définir les enjeux concrets, pratiques et révolutionnaires, liés à la critique marxienne de la valeur. Mais celle-ci, encore très « philosophique », très « abstraite » (alors qu'elle critique pourtant l'abstraction), n'apparaît pas au premier coup d'œil comme étant susceptible de fournir des outils directement « impactants » dans la *praxis* révolutionnaire, qui repose aussi sur une certaine prise de conscience. Lukàcs, en élargissant le concept de fétichisme, et en l'associant à une vision remaniée de la lutte des prolétaires contre la bourgeoisie, permet de penser la critique radicale des catégories de base du capitalisme dans le contexte d'un combat *réel* vers le post-capitalisme.

On reproche souvent (à tort, d'ailleurs), à la « critique de la valeur » (qui est aussi un mouvement de pensée), de ne rien « proposer » de « concret », de ne pas être « insérable » dans les luttes, d'être trop « radicale », en un sens simplement théorique (on reprocherait presque aux tenants de la critique de la valeur d'être de « belles âmes », au sens hégélien du terme, qui auraient une conception trop « pure » du post-capitalisme pour « se salir les mains » en participant à des luttes concrètes ne débouchant que sur des formes insatisfaisantes selon eux ; ceci étant bien sûr faux, étant donné qu'une bonne partie des tenants ou amis de la critique de la valeur est constituée de militants révolutionnaires ou de personnes s'inscrivant dans les luttes sociales, souvent anti-autoritaires d'ailleurs). Avec Lukàcs, nous semble-t-il, cet écueil supposé d'une critique de la valeur qui serait purement « théorique », « impraticable » (terme tendancieux ici), disparaît complètement : car Lukàcs, en associant la question du travail abstrait à un enjeu très concret (la division rationnelle du travail), enjeu qui concerne l'exploitation et l'aliénation dans leurs dimensions les plus immédiates et les plus réelles, enjeu

qui concerne donc directement les luttes révolutionnaires, permet de rendre *pensable* de ce fait, au moins philosophiquement, le passage entre la critique de la valeur et la *praxis* révolutionnaire devenue *praxis* consciente et démystifiante (certes, restera à savoir, ensuite, comment faire en sorte pour que ce qui est d'abord pensable soit aussi actualisable *dans les faits*).

Pour tout dire, avec Lukàcs, nous semble-t-il, la « lutte des prolétaires » vers leur auto-abolition, ou, plus généralement, les luttes concrètes contre toutes les formes de dominations liées au capitalisme, ne sont plus, comme avec les « marxistes traditionnels », un combat pour simplement redistribuer plus égalitairement la valeur (intégration des prolétaires dans la modernité capitaliste), mais bien un combat pour *abolir,* plus profondément, à terme, cette valeur (ce qui néanmoins n'exclut pas *absolument,* transitoirement, des luttes pour la redistribution moins inégalitaire des biens catégorisés par l'économie, sans toutefois que celles-ci soient considérées comme la finalité dernière du combat, lequel vise bien le dépassement effectif de « l'économie » elle-même).

Remarques préalables à propos de notre approche de Lukàcs :

Certaines tendances autoritaires de Lukàcs nous semblent contredire certaines propositions d'*Histoire et conscience de classe* (ouvrage qu'il reniera d'ailleurs par la suite), et on pourra même dire que cet ouvrage apparaît comme une réfutation au moins indirecte de toute fétichisation idéologique de quelque « socialisme » autoritaire, puisqu'il défendra selon nous, au moins dans certaines analyses, l'idée d'une auto-abolition du prolétariat, vers l'émancipation subjective et sensible de tous, plus que l'idée d'une prolétarisation autoritaire et simplement formelle ou « rationnelle » de quelque« tout social ».

Par ailleurs, un certain « romantisme révolutionnaire » effectivement présent chez le jeune Lukàcs (1916[63]), et peut-être même, de façon latente, plus tard, romantisme éventuellement passéiste (pouvant se référer initialement à quelque « âge d'or » idéalisé, comme la Grèce homérique), sera un écueil « idéaliste » que nous éviterons de reproduire un maximum, en orientant l'interprétation des textes vers une direction résolument « matérialiste », au sens subjectiviste, sensible, dynamique, et vivant, c'est-à-dire marxien au sens strict, du terme. Michel Henry nous fournira des armes pour comprendre la « subjectivité » prolétaire dont parle Lukàcs, non plus du point de vue d'une idéalisation tendancielle « du »

[63] Lukàcs, *La théorie du roman*

Prolétaire angélisé et abstraitement conçu, mais du point de vue du mouvement immanent d'une praxis en elle-même plurielle et différenciée (nous rejetons néanmoins globalement, *sauf cas exceptionnel*, la tendance mystico-chrétienne de Michel Henry, qu'il développa par ailleurs[64] pour élucider son concept de « vie », et qui ne confère pas assez de précision, selon nous, à ce concept, d'un point de vue pragmatiquement révolutionnaire, mais qui aura plutôt tendance à évacuer, *parce qu'on l'interprétera souvent mal,* la question d'une pluralité immanente irréductible de la vie subjective, sociale, et *matérielle*, détermination sur laquelle nous insisterons).

Moishe Postone lui-même, donc, dans un entretien intitulé « Marx après le marxisme »[65], souligna à très juste titre que Lukàcs avait la fâcheuse tendance, assez hégélienne, à penser « le » « Prolétaire » comme Sujet « en soi » de l'histoire, selon une dialectique sujet-objet assez idéaliste. Postone souligne que le Sujet en tant que tel, en tant que moteur dialectique de l'histoire, sera dans la société capitaliste d'abord la marchandise elle-même, ou encore *la* valeur, ou le capital fixe, le travail dit « mort », « passé », que les prolétaires vivants doivent faire « fructifier » (nommée aussi par Marx « sujet-automate »). Dès lors« le » prolétaire qui voudrait revendiquer cette Subjectivité hypostasiée consentirait de ce fait à « devenir » lui-même une marchandise (marxisme autoritaire d'Etat). Il faudra donc opposer à cela *la pluralité **des*** sujets réifiés en tant que souffrant subjectivement et sensiblement, pluralité immanente et qualitative, différenciée, sujets au pluriel qui, au sein d'une commune souffrance liée à cette réification, souffrance devenue réfléchie et critique, consciente d'elle-même et de ce qu'elle implique, pourront devenir activement les individus transformateurs dans une lutte qui viendra abolir le capitalisme en tant que processus abstrait d'un Sujet-Objet hypostasié, idéal, inerte, catégorisé, toujours homogène et identique à lui-même. C'est la notion de *misère*, qui est à la fois objective et subjective, mais d'abord vivante et sensible, consciente, telle qu'elle est développée par Marx dans le *Capital*, en tant que forme tardive de l'aliénation, que nous utiliserons régulièrement pour « contrer » la tentation « métaphysique » de Lukàcs, ou de ses interprètes manquant de finesse, c'est-à-dire pour le « déshégélianiser » quelque peu. Notion qui donc chez Michel Henry, penseur de la subjectivité *incarnée*, devient un concept central.

Enfin, nous actualiserons largement le concept lukàcsien de « réification », pour le rendre applicable dans les luttes actuelles contre le capitalisme, en tâchant d'être fidèle à

[64] Henry, Michel, C*'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme.*
[65] : Postone, Moishe, « Marx after Marxism », entretien réalisé par Benjamin Blumberg et Pam C. Nogales C., paru dans *The Platypus Review*, n° 3, mars 2008.

l'intention générale de son geste critique, mais en le développant aussi quelque peu, jusqu'à ce qu'il fasse vraiment sens aujourd'hui (sans quoi nous ne proposerions ici qu'une simple analyse philologique parmi tant d'autres, qui ne concernerait que l'histoire des idées, et non la possibilité de penser ce qui peut être fait *aujourd'hui* pour dépasser un système matériel opprimant et destructeur, possibilité qui est la seule chose qui nous intéresse au fond). Cette actualisation suppose un élargissement radical des concepts traditionnels de « réification », de lutte anticapitaliste, et de « sujets révolutionnaires ».

Les dernières analyses proposées dans cette seconde partie, à propos de la question de la finance, de la plus-value, des stratégies et des enjeux de la lutte, de l'extension massive de la réalité et de l'idée de « prolétariat », seront les plus originales et les plus « inédites » de cet essai. On pourra penser que nous aurons là quelque peu abandonné les textes marxiens ou lukàcsiens. Mais on aurait tort : car il y a trois notions, chez Lukàcs en tant qu'il est héritier de Marx qui, lorsqu'on comprend à quel point elles sont puissantes et radicalement actuelles, exigent que l'on développe une pensée critique qui s'empare d'une très grande pluralité de débats critiques contemporains, en mobilisant des « ressources » théoriques issues de tous les champs des sciences humaines et sociales, en ne se focalisant plus exclusivement sur la critique « positive » de l'économie politique :

- Le travail abstrait, ou un certain standard moyen de productivité générale, qui n'est rien d'autre que « la valeur » au sens économique elle-même, en tant qu'il est une norme abstraite affectant directement la vie concrète des individus, conditionne une rationalisation toujours plus poussée des activités productives et reproductives humaines.
- Les individus qui aujourd'hui subissent la dislocation de leurs subjectivités liée à cette rationalisation de leurs activités, lorsqu'ils prennent conscience de cette misère qui leur est imposée, ont le plus grand intérêt à lutter pour abolir la structure marchande la rendant possible.
- Cette révolte des subjectivités sera le refus d'un monde où l'autodestruction des facteurs objectifs de leur misère n'aura jamais été historiquement leur « salut », mais ne fit jamais de fait, qu'accentuer leur dépossession, leur sentiment de déprise, et le délabrement de leurs conditions de vie objectives.

Deuxième partie : La critique d la réification, aujourd'hui

1) La réification chez Lukàcs

a) Présentation du concept lukàcsien de réification

La réification dans le monde bourgeois et capitaliste est « ce qui transforme les êtres et les choses en *res,* ontologiquement, humainement et pratiquement vides de toute essence, de tout sens vivifiant [66]», comme le précise Kostas Axelos dans sa préface à *Histoire et conscience de classe.* Par la réification, soit la métamorphose de tout ce qui est et se produit en marchandises, le monde, produit de l'activité humaine, devient hostile, étranger. Marx avait lui-même déjà thématisé la réification, dans ses *Grundrisse*, dans le chapitre de l'argent, en indiquant que les rapports *réifiés* de dépendance, dans la société capitaliste, révélaient que les rapports sociaux (c'est-à-dire les conditions de production) sont autonomes en face des individus. Et, plus largement, il dira : « Le caractère social de l'activité, comme la forme sociale du produit, comme la part que l'individu prend à la production, apparaissent ici, face aux individus, comme quelque chose d'étranger, comme une chose ; non pas comme le comportement réciproque d'individus, mais comme leur soumission à des rapports existant indépendamment d'eux et nés de l'entrechoquement de ces individus indifférents. L'échange universel des activités et produits, devenu condition vitale pour tout individu singulier, leur connexion réciproque apparaît à ces individus eux-mêmes comme quelque chose d'étranger, d'indépendant, comme une chose. Dans la valeur d'échange, la relation sociale des personnes est transformée en un comportement social des choses ; le pouvoir de la personne s'est transformé en pouvoir de choses[67]. » On retrouve ici la dépossession propre au fétichisme, mais aussi la question de la reconnaissance, ou plutôt de la non-reconnaissance, d'une objectivité que les hommes façonnent mais qui pourtant s'oppose à eux. Lukàcs déroule les conséquences du concept de fétichisme, et l'inclut dans une perspective plus large, élucidant l'oeuvre marxienne dans sa globalité.

Dès les premières lignes de son chapitre consacré à la réification, « La réification et la conscience du prolétariat », Lukàcs annonce que la marchandise est « le problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses manifestations vitales » : « On peut découvrir dans la structure du rapport marchand le prototype de toutes les formes d'objectivité et de toutes

[66] Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, Préface de Kostas Axelos, p. 7
[67] *Grundrisse*, I, chapitre de l'argent, pp. 92-93

les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise[68]. » A ce titre, Lukàcs est fidèle à Marx, qui a lui-même souligné explicitement que son analyse de la marchandise était l'une des parties les plus fondamentales de ses recherches. Dans la deuxième phrase du *Capital*, Marx appelle la marchandise la « forme élémentaire » de la « richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste[69] ». Elle est « élémentaire » parce qu'elle renferme déjà les traits fondamentaux du mode de production capitaliste. Cette « cellule germinale », comme Marx l'appelle aussi, contient des contradictions internes difficiles à saisir immédiatement, mais qui se retrouvent ensuite dans toutes les formes empiriques de la vie économique et sociale des sociétés modernes. L'analyse marxienne de la marchandise est donc centrale, selon l'aveu de Marx lui-même. Ainsi Lukàcs, d'emblée, fait montre de son attention à une intuition majeure de Marx, intuition trop souvent occultée par les penseurs marxistes traditionnels, qui ont tendance à *naturaliser* le rapport marchand pour simplement mettre en discussion la question de la *distribution* de la valeur. La focalisation sur la question centrale de la marchandise implique le fait de considérer la critique de son caractère fétiche comme un élément essentiel de l'analyse du capitalisme. Et ce fait, en un certain sens, était défendu par Marx lui-même, même si, d'un point de vue quantitatif, dans l'ensemble de son œuvre, la thématisation du fétichisme occupe une place mineure.

Lukàcs considère la domination de la marchandise comme un « tournant qualitatif », dans la mesure où la forme marchande comme forme universelle qui façonne la société serait devenue une « catégorie universelle de l'être social total », et non un phénomène particulier ou isolé[70]. « Ce n'est que dans ce contexte que la réification surgie du rapport marchand acquiert une signification décisive, tant pour l'évolution objective de la société que pour l'attitude des hommes à son égard, pour la soumission de leur conscience aux formes dans lesquelles cette réification s'exprime, pour les tentatives faites pour comprendre ce processus ou pour se libérer de la servitude de la « seconde nature » ainsi surgie[71]. »

Le fétichisme est, superficiellement, un phénomène subjectif, une mystification, une illusion qui trompe la conscience, dans la sphère de la circulation des marchandises, mais aussi et surtout, chez Marx, un phénomène objectif, une inversion même de la réalité. Lukàcs, pour penser la réification, que subit d'abord le prolétaire *dans la production*, considère un aspect objectif et un aspect subjectif, mais il insiste particulièrement sur son côté subjectif. Y a-t-il là

[68] Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, p. 109
[69] Ibid., p. 57
[70] Ibid., p. 113
[71] Ibid.

une régression par rapport à Marx ? Certainement pas, car cette subjectivité prolétaire en prise avec la réification des formes produites, dans la conscience ou matériellement, a été dialectisée par Lukàcs : elle ne saurait, du point de vue prolétaire, être rattachée à quelque mystification superficielle et sans conséquence, ni même à quelque idéologie superficielle, mais elle renvoie au contraire à une certaine inversion objective de la réalité que Marx soulignait déjà. A la fin de son chapitre consacré à la réification, Lukàcs transmute à sa manière la théorie marxienne du « reflet » : l'identité de la pensée et de l'être consiste en ce qu'ils sont des moments d'un seul et même processus dialectique, réel et historique. Ce que la conscience du prolétariat « reflète » est l'élément positif et nouveau qui jaillit de la contradiction de l'évolution capitaliste. Seule la conscience de classe du prolétariat devenue conscience pratique possède une fonction transformatrice. La réification comme illusion subjective, si elle est une représentation inversée, est aussi en tant que telle une inversion même du devenir historique concret, dans la mesure où la prise de conscience qu'elle occasionne au sein de la classe qu'elle affecte éminemment (la classe prolétaire) traduit cette inversion concrète et la possibilité réelle de son dépassement effectif.

Pour tout dire, la « réification objective » et la « réification subjective » que Lukàcs considèrent prioritairement, qui concernent la société globale, mais plus essentiellement la condition et la conscience prolétaires, renvoient au fond toutes deux, fondamentalement, au fétichisme en tant qu'il est objectif, réel, matériel, puisque le prolétaire *produit* réellement les formes réifiées, il n'est pas seulement mystifié dans la sphère de la circulation. Nous verrons que le fétichisme proprement « subjectif », que le fétichisme superficiel, comme pure mystification, comme pure illusion, concerne un tant soit peu le prolétaire (en tant que consommateur), mais est à rapporter plus essentiellement à la conscience bourgeoise, laquelle n'est en prise avec des formes économiques réifiées que de façon immédiate, dans la seule sphère de la circulation.

a) Réification objective et réification subjective

Lukàcs explicite par ces mots la réification : « De ce phénomène structurel fondamental, il faut avant tout retenir qu'il fait s'opposer à l'homme sa propre activité, son propre travail comme quelque chose d'objectif, d'indépendant de lui et qui le domine par des lois propres, étrangères à l'homme[72]. » Cela se produit objectivement et subjectivement, quoique de façon très réelle, très matérielle, dans les deux cas. Considérons l'une après l'autre cette objectivité et

[72] Ibid.

cette subjectivité, et voyons en quoi se confirme l'élargissement du concept marxien de fétichisme dans le concept de réification élaboré par Lukàcs.

Lukàcs : « Objectivement, un monde de choses achevées et de relations entre choses (le monde des marchandises et de leur mouvement sur le marché) surgit, dont les lois sont, certes, peu à peu reconnues par les hommes, mais qui, même dans ce cas, leur sont opposées comme autant de puissances insurmontables *produisant d'elles-mêmes tout leur effet*[73]. » L'autonomie du monde des choses, l'automouvement de la valeur, n'est donc pas qu'une simple apparence, mais aussi un phénomène empiriquement constatable, produisant des effets réels. D'abord, les hommes prennent connaissance, progressivement, des lois qui régissent le mouvement des marchandises, leur circulation, leur échangeabilité, ils découvrent leur aptitude à contenir certaines quantités de travail abstrait, à exprimer de la valeur, à se métamorphoser en argent, ils tentent également de saisir conceptuellement la relation entre travail concret et travail abstrait qui est à la base de cette métamorphose. Dans un tel effort de compréhension, ils ne « reconnaissent » pas ce qu'ils ont eux-mêmes produit, ce qui leur appartient en propre, la marque de leur action et de leur capacité à établir des critères et des points de vue relatifs à leur production ; ils s'enquièrent au contraire d'une réalité sur laquelle leur volonté et leur initiative ne peut rien, d'une réalité séparée de la sphère où quelque contrôle effectif humain est possible, d'une sorte de « seconde nature » constituée à leur insu, dans leur dos, en l'absence de toute décision individuelle ou collective, et c'est ainsi alors que leurs propres produits dépossédés *« produisent » des effets objectifs* désastreux pour eux, en tant qu'*ils n'ont plus aucune prise réelle sur eux*. Ainsi, évoquant la valeur des marchandises, par laquelle les marchandises paraissent pouvoir par elles-mêmes s'automouvoir en vertu d'une « intentionnalité » qui leur serait propre, Marx l'appelle parfois le « sujet automate », approfondissant ainsi la notion de fétichisme : la subjectivité agissante se situerait du côté des choses, et les individus seraient « mus » objectivement par une telle « subjectivité » chosale. Lukàcs, en associant de la sorte les thèmes de la dépossession, d'une législation autonome du monde des choses, d'une reconnaissance tronquée, d'une désubjectivation, et finalement d'une extériorisation radicale des produits des individus à l'égard d'eux-mêmes qui sera *objectivement* destructrice pour eux, saisit une certaine notion de « réification objective » dans son extension maximale.

Mais voyons quel sera le correspondant « subjectif » (quoique réel, matériel), de cette « réification objective ».

[73] Ibid., p. 114, souligné par nous

Lukàcs : « Subjectivement, l'activité de l'homme - dans une économie marchande achevée - s'objective par rapport à lui, devient une marchandise qui est soumise à l'objectivité, étrangère aux hommes, des lois sociales naturelles, et doit accomplir ses mouvements tout aussi indépendamment des hommes que n'importe quel bien, destiné à la satisfaction des besoins, devenu chose marchande[74]. » On comprend ici la complexité de la notion de subjectivité élaborée par Lukàcs. La réification « subjective », chez Lukàcs, qui concerne d'abord le ou la prolétaire, ne renvoie pas seulement à une représentation fausse de la conscience, mais avant tout à un renversement réel. Certes, ce sont les humains modernes qui subjectivement tendent à se représenter leur force de travail comme une marchandise extérieure à eux qui leur « appartiendrait » à titre de « chose », mais cette forme de la conscience correspond également à un état de f*ait, elle traduit une* certaine réalité vécue du travail. Dans le système capitaliste, le travail ne produit pas seulement des marchandises, il est lui-même conçu comme une marchandise, en tant que force de travail. L'ouvrier « vend » sa force de travail au capitaliste, et le produit qui en découle, de fait, *appartient* au capitaliste. Pour autant que l'individu-travailleur a « vendu » sa force de travail, il accomplit son travail comme une activité qu'il ne tient plus pour la sienne, dont le produit n'est pas *son* produit, et elle devient dès lors une activité toujours plus dépourvue de sens, toujours plus détachée d'un projet intentionnel subjectif. Le travail n'est plus alors ce que devrait être une production ou une création subjective vivante, c'est-à-dire une réalisation complète de soi, mais un *sacrifice de la vie* : car le produit de l'activité n'est pas, ici, le but *immédiat* de la vie. Pour reprendre une expression de Michel Henry, il y aura ici une dissociation de l'activité vitale et de ses modes économiques.[75]

Le sens de l'activité subjective devient au travailleur de plus en plus étranger quand, entrant dans l'économie, elle s'est faite travail. Le salarié, dans le système capitaliste, tend à considérer sa force de travail comme une « chose » qu'il possède, et cette « chose » est soumise aux lois autonomisées de la valeur au même titre que n'importe quel autre facteur de production (matières premières, instruments), ou que n'importe quel autre objet échangé sur le marché (marchandises) : cette force de travail a un coût, qui dépend du temps de travail socialement nécessaire contenu dans les marchandises nécessaires à sa reproduction, et elle a en outre, comme toute marchandise proprement dite, une certaine valeur d'usage (qui renvoie à la réalisation par le travailleur vivant de biens d'usage concrets).

[74] Ibid.
[75] Henry, *Marx*, II, chapitre VII, 3°

Hélas donc, ce n'est pas seulement une pure « marchandise » absolument objective qu'il « possèderait » qui s'éloignera ainsi de lui. Car en dernière analyse, *cette objectivation de la force de travail renverra essentiellement à une objectivation du travailleur lui-même,* dans la mesure où, fondamentalement, cette force, cette actualisation de soi, reste *ce qu'il est lui-même,* par-delà sa tendance mystifiante à la considérer comme une « chose » qu'il « possèderait » simplement, et cela se traduira donc pour lui par une aliénation réelle, soit par le fait que *ce qui lui est le plus propre lui paraît finalement étranger*.

Marx dira donc, par extension, dans le « chapitre du capital » des *Grundrisse*, que l'ouvrier aura tendance à se comporter en étranger, non seulement vis-à-vis de son produit, mais encore vis-à-vis de l'association de son travail, considérant certes que son travail est bien sa propre activité vitale, mais qu'elle lui est pourtant étrangère et imposée : c'est ainsi que le travail lui apparaîtra comme un fardeau, un sacrifice de la vie (détermination souffrante du travail qu'Adam Smith admettait déjà, soit dit en passant, même s'il défendait lui-même, et dès lors de façon assez cynique, le système du « marché », dévoilant de ce fait, plus globalement, le cynisme de tout libéralisme en général).

La réification « subjective » fait directement référence au concept d'aliénation tel que Marx l'avait d'emblée envisagé dans les *Manuscrits de 1844*. Certes, Lukàcs n'avait pas connaissance de ce texte en 1923, mais il aura pu néanmoins appréhender schématiquement le phénomène de l'aliénation grâce à sa lecture du *Capital* (qui apparaît dans ce texte tardif sous la forme d'une *misère*, objective et subjective, du travailleur). Si bien que ce concept, d'ailleurs, ne comporte plus vraiment, dans notre contexte, la naïveté « humaniste » ou « naturaliste » du jeune Marx, soit dit en passant. Elle sera décrite en tant qu'elle apparaît dans un contexte historique précis, et n'aura pas une signification directement « morale ».Elle ne définira pas quelque « nature » de l'homme, en tant qu'elle appartiendra à la critique de l'économie politique, et non à quelque secteur « philosophique » de l'anthropologie. Elle sera rattachée, au maximum (et parfois contre certaines tendances de Lukàcs lui-même), à la forme *moderne* de l'activité productive (le travail au sens capitaliste), et non à quelque « nature » transhistorique de quelque travailleur « en soi » idéalisé, ou de quelque « réalité-humaine » floue ou transcendantale (autrement dit, elle n'aura rien de l'aliénation au sens idéaliste, hégélien, ou encore heideggérien, du terme).

La réification, « objective » puis « subjective », est bien à double sens. D'une part, c'est la chose qui se subjective, qui se socialise, qui semble douée d'une « volonté » propre, autonome, et qui finit par constituer une « seconde nature » ; d'autre part c'est l'individu, le sujet, qui se réifie, s'objective, qui voit son activité se séparer de sa personnalité réelle, non

seulement dans la représentation, mais aussi dans l'immanence concrète de sa vie (*misère* réelle, travail subi comme *fardeau*), de telle sorte qu'une part de son individualité vient rejoindre le cours autonomisé des objets produits sur lequel il n'a aucun contrôle. Ce double mouvement de personnalisation des choses et de chosification des individus était déjà considéré dans le concept marxien de fétichisme, mais Lukàcs l'approfondit du point de vue d'une production *réelle*, en elle-même affectée en son essence par la logique de la valeur.

Avec Lukàcs, cette double dimension de la réification indique que la critique de la valeur, et donc du fétichisme, en tant qu'elle renvoie aussi, intrinsèquement, à la critique du mode de production capitaliste, peut impliquer une critique très concrète des formes que prend la misère réelle du travailleur dans ces conditions modernes de production : l'automouvement des choses, façonnant une objectivité indépendante des valeurs, repose essentiellement sur le fait que les producteurs de marchandises eux-mêmes ne se reconnaissent plus dans leurs produits. Autrement dit, l'autonomie de la valeur suppose que les subjectivités vivantes soient dépossédées *réellement* de leurs productions. Insister sur ce fait permet de renvoyer la critique de la valeur à une critique qui n'est pas que théorique et spéculative, mais à une critique très empirique des vécus aliénés et souffrants d'un travailleur qui n'est plus qu'un rouage mécanique, déshumanisé, dévitalisé, au sein d'une grande machine dans laquelle le statut ontologique de son activité ne se distingue plus essentiellement du statut ontologique des autres facteurs, objectifs, de production (instruments, matières premières). L'illusion fétichiste au sens restreint, soit l'illusion selon laquelle la matérialité des marchandises, leur valeur d'usage, désignerait immédiatement, dans leur circulation, quelque « valeur » abstraitement définie, renverrait ainsi essentiellement au fait que, déjà dans la production, le travailleur ne se reconnaît pas dans son produit, est dépossédé de son produit, en tant qu'il considère sa « force de travail » comme une « chose » extérieure à lui.

La lutte contre la mécanisation de l'humain au sein du capitalisme, la lutte contre l'idée, matériellement agissante, selon laquelle l'humain ne serait plus qu'une « ressource » économique parmi d'autres, et non un individu subjectif vivant, la lutte contre ces formes d'amoralité ou de non-humanité du capital, toutes ces luttes éminemment actuelles et éminemment pressantes, renverraient dès lors, avec Lukàcs, à une critique de la réification, c'est-à-dire, en dernière instance, à une critique de la valeur en tant que telle. Et ce n'est que dans le cadre du développement d'une telle critique de la valeur, pensons-nous, que de telles luttes se hisseront à la radicalité qui convient vraiment à leurs exigences, et qui serait à la mesure du scandale dénoncé.

Par extension, donc, même si Lukàcs se garde bien de le préciser explicitement, ces luttes dénonçant une telle réalité scandaleuse, revendiqueront bien l'abolition du travail lui-même, de la marchandise en tant que telle, et de l'argent en tant qu'argent, puisque, comme nous l'avons vu, la valeur implique *intrinsèquement* ces trois formes catégorielles.

2) L’approfondissement lukàcsien de la notion de travail abstrait, et ses avantages aujourd’hui du point de vue d’une critique radicale du capitalisme

Rappelons que dans l'oeuvre de Marx, le travail général ou abstrait, le travail dit « social », est une norme idéale, la représentation d'une moyenne, qui se substitue au travail concret, qui se présente comme son équivalent objectif, quantifiable, rendant ainsi possible l'échange des produits. En tant que telle, cette notion est au centre de la critique du fétichisme de la marchandise et de la réification en général : c'est parce qu'une telle idéalité conditionne objectivement la production et la circulation des biens qu'a lieu une interversion entre sujet et objet, entre concret et abstrait, au sein de la société marchande.

Marx : « Ce caractère fétiche du monde des marchandises, notre précédente analyse vient de nous le montrer, provient du caractère social du travail qui produit des marchandises[76]. »

a) Travail abstrait et division rationnelle du travail

Lukàcs, en vue de préciser la connexion entre aliénation et fétichisme, et en vue de saisir les manifestations objectives et subjectives de la réification subie par les prolétaires dans leur complémentarité, approfondit cette notion de travail abstrait, et lui donne un sens nouveau, en la rattachant de façon originale à certains thèmes marxiens que Marx lui-même n'associait pas directement à sa critique de la valeur. Pour décrire l'achèvement réel du principe en germe dans le critère matériellement agissant du travail abstrait, Lukàcs énonce ceci : « Si l'on suit le chemin que l'évolution du processus du travail parcourt depuis l'artisanat, en passant par la corporation et la manufacture, jusqu'au machinisme industriel, on y voit une rationalisation sans cesse croissante, une élimination toujours plus grande des propriétés qualitatives, humaines et individuelles du travailleur. D'une part, en effet, le processus du travail est morcelé, dans une proportion sans cesse croissante, en opérations partielles abstraitement rationnelles, ce qui disloque la relation du travailleur au produit comme totalité, et réduit son travail à une fonction spéciale se répétant mécaniquement. D'autre part, par la rationalisation, et en conséquence de celle-ci, le temps de travail socialement nécessaire, fondement du calcul rationnel, est produit d'abord comme temps de travail moyen, saisissable de façon simplement empirique, puis, grâce

[76] *Capital*, I, p. 103

à une mécanisation et à une rationalisation toujours plus poussées du processus du travail, s'oppose au travailleur en une objectivité achevée et close[77]. »

A première vue, une telle interprétation semblerait presque aller à l'encontre de ce que Marx entendait par travail abstrait. Selon Jappe[78], en effet (chapitre 2 des *Aventures de la marchandise), chez Marx, le travail abstrait n'aurait rien à voir, a priori, avec le contenu du travail, et pas même avec l'organisation du travail*. Travail concret et travail abstrait *ne seraient pas deux stades différents du procès de travail.* Celui-ci ne serait pas d'abord concret pour ensuite devenir abstrait. Le travail abstrait au sens de Marx n'aurait rien à voir avec la parcellisation du travail, avec son émiettement dans des unités vides de sens, selon Jappe. Il serait faux de dire que le travail abstrait « remplace » de plus en plus le travail concret ou que le travail devient « toujours plus abstrait ». Lukàcs met l'accent sur « l'abstraction » que produit la parcellisation du travail, il donne à la division du travail une importance beaucoup plus grande que ne lui donnait, dans son œuvre tardive, Marx lui-même, lorsqu'il thématisait la question de la valeur. Jappe le rappelle, *à juste titre d'ailleurs*, selon la théorie marxienne du dédoublement du travail, dans la production de marchandises, *tout tra*vail est *en même temps* abstrait *et* concret. Même l'artisanat ou l'agriculture sont, dans des conditions capitalistes, non seulement travail concret, mais aussi travail abstrait, et même le travail à la chaîne est, non seulement travail abstrait, mais aussi travail concret. Chaque travail créateur de marchandises est toujours forcément abstrait *et* concret.

Cela étant, Lukàcs ne pouvait ignorer complètement cet aspect des analyses marxiennes ; à dire vrai, il faut peut-être voir dans ce qui apparaît d'abord comme une mésinterprétation de sa part une façon d'approfondir la notion de travail abstrait.

Considérons avec Marx que le travail abstrait n'est que l'autre facette, le double idéal et inséparable, du travail concret. Pour spécifier davantage ce dédoublement, ne faut-il pas alors se pencher sur la manifestation objective d'un certain type de travail qui rendrait possible de façon éminente l'application du critère du temps de travail socialement nécessaire, ou qui serait même concrètement déterminée, affectée, par cette application ? Certes, l'artisan producteur de marchandises, dans des conditions capitalistes, voit lui aussi les produits de son travail se dédoubler en valeur d'usage et en valeur d'échange, son travail est lui aussi rendu abstrait, au même titre que le travail à la chaîne. Mais le *contenu même* de l'artisanat, la *façon dont il s'opère concrètement*, n'est pas encore affecté *totalement* par cette abstraction qui est au fondement de l'échange et de la circulation des marchandises (subsomption *peu réalisée* du travail sous le

[77] Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, p. 115
[78] Jappe, *Les aventures de la marchandise*, pp. 48-49

capital). Seul le travail parcellaire de la grande industrie, sous sa forme visible rationalisée à l'extrême, *réaliserait* pleinement le principe d'un dédoublement du travail, et serait pleinement, concrètement, affecté par les implications effectives de ce dédoublement (ce qui nous renvoie au fond à la question d'une subsomption *toujours plus réelle* du travail sous le capital). Lukàcs associe le travail abstrait à une forme empirique du travail, à une certaine spécificité d'un travail typiquement capitaliste, mais il ne dit pas pour autant que le travail abstrait aurait « remplacé » le travail concret. Il doit bien reconnaître l'inséparabilité du travail concret et du travail abstrait, thématisant la réification dans le cadre théorique initial de l'analyse marxienne de la marchandise, mais il tâche simplement de saisir cette double nature du travail au sein du mode de production empirique qui serait éminemment imprégné par elle, en tant qu'elle peut induire des effets *réels* sur la production.

Définissons les choses très concrètement pour justifier l'idée lukàcsienne selon laquelle le travail abstrait conditionnerait une division rationnelle du travail toujours plus poussée dans les secteurs productifs qu'il conditionne le plus. Très pragmatiquement, le travail abstrait est un standard de productivité général du travail, un standard de productivité moyen, dans une société marchande donnée, globalement considérée. Depuis la première révolution industrielle, il s'avère que, dans certains secteurs productifs « éminents » de cette société marchande, comme le secteur industriel, précisément, le recours aux machines, au « capital fixe » (portion du capital constant), c'est-à-dire au travail mort solidifié dans les machines, mais aussi une certaine organisation rationnelle du travail (taylorisme, fordisme, toyotisme, post-taylorisme, etc.), se développent particulièrement, ce qui fondera une productivité du travail particulièrement importante. Dans ce contexte, la norme du travail abstrait, ce standard moyen de productivité sociale, évoluera régulièrement, car l'automatisation de la production tendra à s'insérer dans une dynamique toujours plus développée, dans la mesure où elle provoquera une concurrence entre capitalistes individuels/atomisés toujours plus poussée, capitalistes qui chercheront toujours plus à rendre rationnelle, efficace, technologique, la production, etc. De ce fait, il est tout à fait sensé de dire que le travail abstrait, comme norme du temps de travail moyen, socialement nécessaire, *en évolution*, conditionne une division du travail toujours plus rationalisée, toujours plus parcellisée, et ce surtout dans les secteurs productifs qui mobilisent le plus de moyens, organisationnels ou techniques, pour intensifier la productivité du travail. Lukàcs ne dit pas que le travail abstrait est *identique* au contenu du travail divisé rationnellement dans l'industrie, il dit simplement que cette norme abstraite en évolution *conditionne* le développement d'un tel contenu rationalisé.

Autrement dit, avec Lukàcs, le travail abstrait est certes le double « fantomatique » du travail concret, qui se substitue à lui, dans la mesure où sa concrétude n'est pas considérée dans la valorisation des biens. Mais, outre cela, cette absence de « considération » pour la concrétude va aussi avoir des impacts réels dans la manière dont ce travail s'opère et s'organise concrètement. Travail abstrait et travail concret sont deux faces d'une même réalité *a priori* radicalement opposées et hétérogènes (l'une est idéale, « économique », l'autre est réelle, « matérielle »), mais *la primauté du travail abstrait dans la société capitaliste fait qu'il va finir par affecter le travail tel qu'il s'opère concrètement, pour le rendre toujours plus abstrait, émietté, subdivisé, etc.*

Donnons un exemple clair et formel pour illustrer la chose. Exemple délibérément simplifié, disons-le tout de suite, qui ne prétend que dégager des structures générales, et non définir toute la complexité historique et sociale de la réalité économique.

Un entrepreneur industriel vendant des voitures possède des outils technologiques de production d'ancienne génération, et met en place dans son usine une organisation rationnelle du travail qui n'est pas la plus efficace dans son domaine. Disons qu'il faut généralement 50 heures pour produire une voiture dans son usine. Par ailleurs, dans la société marchande dans laquelle il s'insère, certains de ses concurrents appliquent des méthodes rationnelles de division du travail beaucoup plus modernes, et possèdent des machines beaucoup plus efficaces. Les « meilleurs » pourraient réduire la production d'une voiture à 30 heures. Certes, d'autres concurrents seront moins avancés que lui dans ces domaines, et épuiseront par exemple 60 heures de travail, mais ils seront peut-être moins nombreux. De ce fait, disons que le temps de travail moyennement nécessaire pour produire une voiture, dans cette société, soit de 40 heures. Ainsi, la voiture de notre entrepreneur, qui est effectivement produite en 50 heures, ne « vaut » que 40 heures, car il a d'autres concurrents plus efficaces, plus modernes, qui font baisser la durée moyenne de production, c'est-à-dire qui font augmenter la productivité du travail. Face à cela, le producteur aura d'abord deux options, puis une troisième s'imposera finalement, face aux limites des deux premières, et ce sera cette troisième option qui engagera l'évolution du travail abstrait telle qu'elle conditionnera la révolution constante des conditions de production, au point d'affecter directement les conditions concrètes du travail :

- La premières option consistera à vendre « plus cher » ses voitures, c'est-à-dire au-dessus de leur « valeur » « fixe » (précisons qu'on dira que cette valeur est « fixe » en un sens *relatif*, c'est-à-dire en tant que cette valeur est une tendance sociale à « fixer », à « cristalliser », pour un temps T donné, afin de déterminer pour les « prix » empiriques du

marché, pour les « valeurs d'échange », une certaine « substance » ferme autour de laquelle ils peuvent graviter, à « fixer » donc la productivité moyenne du travail social, une certaine quantité de travail abstrait, de temps de travail socialement nécessaire, *par-delà son évolution continue*). Cette première option n'est pas viable. Car le producteur vendant ses voitures au-dessus de leur « valeur » perd en compétitivité. En effet, si l'on considère que les prix de ses concurrents qui ont su être plus efficaces dans la production sont moins élevés (plus proche, ou même au-dessous du niveau de leur « valeur » « fixe »), toute qualité des produits étant égale par ailleurs, il aura plus de difficultés à écouler ses marchandises, et subira toujours plus de défaites dans la guerre économique, etc.

- La deuxième option consistera à proposer des prix plus bas, plus proches de la « valeur » « fixe » des produits, mais alors ses taux de profits seront moins élevés que ceux de ses concurrents, et son désavantage compétitif initial ne fera que s'accroître, empêchant toujours plus des investissements « rentables », jusqu'à la faillite finale.
- Il lui faudra donc absolument envisager une troisième et dernière option, qui consistera à investir dans des machines dernier cri, et à employer des ingénieurs en « ressources humaines » aptes à optimiser davantage l'organisation rationnelle du travail de son usine. Ces investissements coûteux l'endetteront pour un temps, mais il retrouvera un avantage compétitif, et sera relancé dans la course.
- Mais en ayant relancé lui-même cette course, il a affecté lui-même quelque peu la norme du travail abstrait, soit la productivité sociale moyenne de son secteur (très schématiquement, après son investissement technique, on dira par exemple que la productivité moyenne passe de 40 heures à 39 heures). Et de ce fait certains de ses concurrents perdent des avantages compétitifs, et s'engagent à nouveau dans des investissements techniques et instrumentaux encore plus conséquents, etc., indéfiniment.
- Dans ce procès sans fin, les travailleurs qui travaillent dans les usines de voitures voient leur travail toujours plus rationalisé, toujours plus mécanisé, toujours plus parcellisé, toujours plus soumis aux technologies, aux machines, au capital fixe, c'est-à-dire au travail solidifié dans des facteurs objectifs de production (travail mort ou « capital fixe » qui n'est rien d'autre que la *valeur que valorise le travail vivant, au sens strict*).

Il est donc très clair avec cet exemple que le travail abstrait, en tant qu'il est une norme présidant à la valorisation des biens (ou services) qui évolue en fonction de l'évolution de la

concurrence entre capitalistes, affecte bien directement le contenu du travail inséré dans les secteurs les plus productivistes, en parcellisant, en mécanisant, et en émiettant ce travail.

Lukàcs dit, très clairement : « la rationalisation, et en conséquence de celle-ci, *le temps de travail socialement nécessaire*, fondement du calcul rationnel, est produit d'abord comme temps de travail moyen, saisissable de façon simplement empirique, puis, grâce à une mécanisation et à une rationalisation toujours plus poussées du processus du travail, *s'oppose au travailleur en une objectivité achevée et close*. »[79] Thématisant cette question du « temps de travail socialement nécessaire », il fait bien référence à la notion marxienne « classique » de travail abstrait, qui n'est donc que l'autre face du travail concret, qui est inséparable du travail concret. Mais il précise simplement le fait que ce critère formel, cette norme, en vient à déterminer objectivement une certaine production, à savoir la production industrielle, si bien que les facteurs objectifs de cette production tendent à s'opposer de plus en plus au travailleur, de telle sorte qu'ils finissent par disloquer son activité même. Le travail abstrait affecte la réalité du travail, soit le travail concret. Il ne s'agit donc pas de penser un pur parallélisme au sein de quelque « substance » que serait « le travail », à la manière de la substance spinoziste en laquelle le corporel et le spirituel coexistent sans avoir aucun rapport l'un avec l'autre, « expriment » deux « attributs » absolument différents. Car ce serait maintenir un dualisme, au sein même d'un "monisme substantiel" (donc tendanciellement naturaliste), potentiellement idéaliste (surtout si l'on reconnaît que le travail abstrait serait seul vecteur vraiment agissant, à la manière du « sujet-automate », etc.), idéalisme assez pernicieux d'un point de vue pragmatique-révolutionnaire, et qui tendrait à entretenir un certain désespoir, voire un quiétisme malvenu (dans le pire des cas). Le travail abstrait contamine le travail concret, répétons-le avec Lukàcs. Et certes, de ce fait, on devra dire aussi que le travail concret, l'individu-travailleur vivant exploité, « créateur » de valeur en tant que tel, étant ainsi soumis à l'abstraction, conditionne à son tour la logique de la valeur, du travail abstrait, de l'accumulation capitaliste, en tant qu'il lutte concrètement, socialement, politiquement, syndicalement, contre une telle logique qui le réifie. L'opposition entre travail concret et travail abstrait renvoie finalement à l'opposition entre *le travailleur en chair et en os* (travail dans sa concrétude qualitative et subjective, ou travail vivant exploité « créateur » de valeur) et *le capital* (procès de valorisation indéfini,

[79] Souligné par nous

travail abstrait comme productivité moyenne du travail en évolution constante, ou surdéveloppement du travail mort, du capital fixe, que le travail vivant doit faire « fructifier ») : cette opposition signifie donc aussi la lutte réelle entre les individus intégrés à ces deux « classes », c'est-à-dire personnifiant les catégories du travail et du capital, *sur fond de domination impersonnelle des choses sur tous les individus.*

A vrai dire, Lukàcs ne fait pas de contresens à propos de cette question, selon nous, mais il se contente de développer, très pertinemment, la logique d'un concept critique en lui-même déjà très puissant. Logique qui est d'ailleurs celle d'une *abstraction réelle*, comme on l'a déjà dit, et qui donc, en tant que telle, doit bien affirmer cette réalité qu'elle possède dans la dimension la plus concrète de la production (et non pas seulement dans la réalité de la chose-marchandise ou de la chose-argent, dimensions importantes, que nous avons d'abord envisagées, mais qui *ne signifient rien d'assez décisif* si on ne les rapporte pas à la réalité souffrante et subjective d'un travail disloqué objectivement).

En ce sens, Lukàcs va plus loin que Marx : il admet les présuppositions de son analyse, mais il les complète en ajoutant une autre dimension, dimension que Marx avait thématisée par ailleurs, mais sans l'inclure dans sa critique de la valeur.

Le fétichisme sera donc finalement approfondi avec Lukàcs. Cette confusion entre valeur et valeur d'usage, cette autonomie confuse de la valeur qui apparaît dans la circulation des marchandises, cette occultation des rapports sociaux qui préside à la valorisation des biens, renverrait à la *logique évolutive* d'un travail abstrait qui produit très concrètement l'effacement toujours plus extrême des individus dans le procès de production, à travers des divisions rationnelles du travail toujours plus poussées. Si le consommateur fétichiste perçoit de moins en moins l'humanité souffrante prolétaire qui s'affirme « derrière » la « valeur » des marchandises vendues ou vantées publicitairement, c'est parce que cette valeur, comme norme abstraite du travail conditionnant effectivement une production toujours plus déshumanisante, tend à abolir de plus en plus toute expression « réelle » de cette humanité au sein même de cette production à laquelle elle est intégrée.

De la sorte, Lukàcs contourne, selon nous, l'écueil d'un certain nivellement qui menaçait le développement trop strict et pas assez nuancé de la critique marxienne de la valeur et du travail abstrait, telle qu'elle critiquerait aussi un certain mode de production (et non simplement la circulation). En effet, selon ces concepts marxiens trop « radicalement » interprétés, ou trop radicalement isolés d'analyses plus empiriques du système capitalisme, toute marchandise, quel que soit le travail qui l'aurait produite, relèverait *de fait* d'une dépossession radicale de son producteur, sans que doivent intervenir quelques différenciations dans les degrés de cette

dépossession. Ainsi, dans un tel contexte, c'est-à-dire dans le contexte d'une critique marxienne de la valeur lourdement spéculative et fort peu empirique (cette remarque ne visant pas des théoriciens en particulier, mais désignant plutôt un écueil auquel nous sommes tous exposés lorsque nous critiquons l'abstraction « en général »), dans un tel contexte donc, on pourrait finir par avancer des idées assez absurdes, comme l'idée que l'écrivain-artisan, par exemple, dans la solitude réfléchie de son œuvre qui le passionne, sous prétexte qu'il vend finalement lui aussi des « marchandises » (des livres), serait pris dans la *même* « misère » matérielle et existentielle que celle de l'ouvrier qui travaille à la chaîne dans la grande industrie, lequel produit également des marchandises. La critique de la valeur critique l'abstraction, par laquelle tous les travaux humains deviennent indifférenciés et non-spécifiques. Mais alors elle ne devra pas elle-même sombrer dans l'abstraction qui consiste à dire que, de ce fait, tous les travaux producteurs de marchandises produisent une « misère », une dépossession, qui se situent à un même extrême degré pour tous les travailleurs-consommateurs. Car si elle accomplit cette abstraction, ce nivellement « critique », elle se mouvra finalement dans les mêmes systèmes d'évaluation de la société qu'elle tente pourtant de critiquer en profondeur. Il ne s'agit certes surtout pas, pour autant, de dire que certains travaux seraient « épanouissants » en eux-mêmes ; car nous retomberions dans la naïveté insupportable des philosophies de la « reconnaissance » par le travail, ou de « l'accomplissement individuel » par le travail ou la consommation (« développement personnel », etc.). L'artisan-écrivain, pour reprendre notre exemple, subit effectivement une forme de misère, en tant qu'il produit une marchandise pour en consommer d'autres (standardisation d'une pensée qui désire se « vendre », désir vaniteux d'obtenir une célébrité inessentielle, paupérisation matérielle liée à une situation économique éventuellement précaire, consommation de biens fétichisés, etc.). Pour autant, ses conditions de travail et de vie ne sont certainement pas telles qu'elles impliqueraient une misère matérielle et existentielle aussi conséquente que celle qui est induite par les conditions de vie et de travail du travailleur à la chaîne dans la grande industrie, dans la mesure où le secteur « productif » dans lequel s'insère l'écrivain-artisan est loin d'être aussi productiviste et standardisé, technologisé et parcellisé, que le travail à la chaîne de l'ouvrier de la grande industrie (il existe certainement une sorte de subsomption *quelque peu réelle*, pour ainsi dire, de l'écrivain sous la valeur, mais l'ouvrier quant à lui est livré à une subsomption *beaucoup plus réelle, effective,* sous cette valeur). Cela étant, ce que nous disons concernant l'écrivain n'est peut-être que provisoire, et il tendra certainement lui aussi à être soumis à la mécanisation, à la standardisation toujours plus poussées de son activité, dans la mesure où toutes les activités marchandisées tendent à se soumettre toujours plus à la norme productiviste industrielle, en vertu du totalitarisme de la

valeur ; mais ses conditions matérielles d'existence ne seront pas pour autant menacées directement - aujourd'hui, on aura, en France, les exemples désolants que sont les Houellebecq, Nothomb, Onfray, Enthoven, Lordon, Zemmour, Marc Levy, Anna Gavalda, Zagdanski, Nabe, Yann Moix, Guillaume Musso, Nicolas Bedos, Beigbeder, etc., l'universitaire pressurisé, anonyme ou « relayé », qui pond, en « fonctionnaire de la pensée » « compétent », 10 « analyses » « scientifiques » par mois « fonctionnelles » et « utilisables », mais jetables le lendemain, etc., etc., soit tous ces écrivants « réifiés », pour nous rappeler ce danger qui menace d'une prolétarisation de « l'écrivant » de la modernité tardive, prolétarisation au sens d'une misère non pas certes matérielle, mais bien psychique, morale, existentielle, et stylistique, liée à des logiques économiques de standardisation productiviste de toutes les activités de la vie marchandisée.

Ces remarques tendent à nous faire accepter davantage certains textes de Lukàcs dans le *corpus* de la critique de la valeur. Lukàcs, à vrai dire, selon nous, ne « dénature » pas la critique marxienne de la valeur (il reconnaît, selon nous, l'inséparabilité du travail abstrait et du travail concret, et évoque d'ailleurs explicitement la notion de « temps travail socialement nécessaire » dans la citation proposée plus haut, comme nous l'avons souligné, mais il articule aussi ces deux notions entre elles). Il enrichit et complète au contraire cette critique, de telle sorte que les écueils liés à son caractère potentiellement trop « spéculatif », pour ainsi dire et, en tant que tel, potentiellement nivelant (de façon contradictoire, donc, du point de vue d'une théorie qui critique l'abstraction), seront largement dépassés.

Nous avons évoqué un « point de tension » que soulève Jappe en ce qui concerne le concept lukàcsien de « travail abstrait », Jappe qui a fait par ailleurs des recherches poussées sur de cet auteur, et qui aura reconnu par ailleurs la puissance intrinsèque de cette pensée. Nous avons voulu éclaircir ce point, et nous pensons que l'objection de Jappe, du moins celle qu'il propose dans le chapitre 2 de ses *Aventures de la marchandise*, est à nuancer (mais notons qu'il aura développé la dialectique lukàcsienne dans d'autres travaux[80], en développant des interprétations très complexes et très nuancées).

Indépendamment de la position de Jappe, le fait de ne pas intégrer l'élargissement lukàcsien en ce qui concerne le travail abstrait tend à empêcher, selon nous, une compréhension complète des enjeux réels du travail abstrait, rendant la critique de l'abstraction trop « philosophique », et la privant trop de son application *dans une réalité qui est particulièrement primordiale dans notre contexte* (la réalité subjective de la *misère* au travail).

[80] On pensera éventuellement à sa thèse de doctorat, intitulée : « La critique du fétichisme de la marchandise chez Marx et ses développements chez Adorno et Lukács ».

Néanmoins, nous ne prétendons pas avoir fait disparaître toute tension, qui persiste, dans la mesure où le passage du logique (valeur) à l'empirique (parcellisation du travail) que Lukàcs défend supposera malheureusement une certaine limitation historique de l'analyse liée à la limitation historique de l'empiricité saisie par Lukàcs (celui-ci évoquant essentiellement le taylorisme des années 1920, qui n'est plus complètement d'actualité). Néanmoins, nous avons tenté de maintenir au moins une certaine validité épistémologique de ce développement lukàcsien du concept de travail abstrait, en intégrant pour ce faire les avertissements formulés par Jappe, pour mieux les dépasser, et apercevoir que Jappe et Lukàcs, lorsqu'ils parlent de la valeur, parlent de la même chose (ces avertissements de Jappe toutefois furent très précieux, et nous ont évité de mal interpréter ce concept dont l'extension aura été élargie). Ceci nous permettra de bénéficier des avantages concrets (soulignés plus haut) liés à un tel développement, à une telle extension lukàcsienne, et ce bénéfice pourra être opérant effectivement si du moins nous pouvons « actualiser » quelque peu Lukàcs, c'est-à-dire reconnaître dans l'empiricité de la division rationnelle du travail décrite par Lukàcs des éléments qui éclairent ou renvoient à l'empiricité de la division rationnelle du travail contemporaine.

Nous considérons dès maintenant que nous le pouvons, et montrerons clairement ce fait, ce pourquoi nous nous permettons de poursuivre, avec une relative légitimité, ces analyses. Ces analyses décriront donc d'abord essentiellement un mode de production (le taylorisme dans la grande industrie traditionnelle) qui aujourd'hui n'a plus court en tant que tel, mais elles saisiront aussi des structures globales (« vente » de la force de travail, séparation du travailleur et de son produit, autonomisation du capital), qui restent d'actualité. Analogiquement, elles finiront donc par concerner directement notre modernité tardive laborieuse, ce qui devra être explicitement montré. Une telle « actualisation », à vrai dire, sera possible, car le point de départ de Lukàcs est bien une certaine catégorie formelle propre à tout capitalisme en tant que tel (valeur, travail abstrait), et non une simple donnée conjoncturelle qui serait liée au seul taylorisme ; cette catégorie formelle s'intègre dans une logique, dans une évolution, dont la cohérence d'ensemble nous permet de comprendre ce qui se passe aujourd'hui comme étant la radicalisation de ce qui se passait hier (en 1923, par exemple) ; pour tout dire, le principe que Lukàcs met en avant reste valable encore aujourd'hui, et sera peut-être même encore plus valable aujourd'hui, dans la mesure où cette catégorie aura plus pleinement développé sa logique aberrante ; ce principe sera donc le suivant : *le critère du travail abstrait, du temps de travail socialement nécessaire, qui confère à la valeur des marchandises sa grandeur et sa substance, affectera objectivement toujours plus, dans la production, les formes concrètes et empiriques de la division du travail*

au sein du capitalisme, au fil du procès économique de valorisation : cette division du travail se rationalisera et se spécialisera toujours plus en tant qu'elle sera toujours plus soumise à un tel critère au sein de la modernité capitaliste.

Mais pour revenir à des enjeux vraiment herméneutiques, et vraiment propres à Lukàcs, on pourra dire que c'est à travers son extension du concept de « travail abstrait » que Lukàcs pourra unifier de façon vraiment convaincante les concepts de fétichisme et d'aliénation. En effet, Lukàcs propose une analyse décisive, qui comporte une certaine limitation historique, mais qui pourra évoquer des structures encore agissantes aujourd'hui: « Avec la décomposition moderne « psychologique » du processus du travail (système de Taylor), cette mécanisation rationnelle pénètre jusqu'à l' « âme » du travailleur : même ses propriétés psychologiques sont séparées de l'ensemble de sa personnalité et sont objectivées par rapport à celle-ci, pour pouvoir être intégrées à des systèmes spéciaux rationnels et ramenées au concept calculateur[81]. » La question du travail abstrait, qui est au fondement du fétichisme et de la réification, est bien associée au concept traditionnel d'aliénation, aliénation prégnante au sein du taylorisme, mais aussi par-delà le taylorisme, au sein du système capitaliste globalement compris. Avec Lukàcs, le « concept calculateur » auquel sont ramenées les propriétés psychologiques du travailleur disloqué par une parcellisation de son travail, renvoie, en dernière analyse, au temps de travail socialement nécessaire, ce cadre vide et purement formel qui détermine pour la richesse au sens capitaliste sa grandeur et sa teneur. C'est pour autant que cette richesse possède un caractère social rendu abstrait que la forme phénoménale de la production industrielle se rationalise radicalement au point de *déshumaniser* le travailleur : si celui-ci voit une part de son individualité se séparer de sa personne, s'objectiver pour rejoindre le cours autonomisé des marchandises produites, c'est déjà parce que le travail concret doit s'aliéner dans le travail abstrait, c'est déjà parce qu'il faut substituer à l'activité concrète de la production une norme idéale et transcendante qui nie sa particularité et sa spécificité.

Avec Lukàcs, donc, et c'est un élément décisif, critiquer d'une part le scandale qui est à la racine du travail abstrait, de la valeur, de la logique morbide du surdéveloppement du travail mort, du capital fixe, et critiquer d'autre part la logique de l'exploitation, et de toute l'aliénation que cela implique, ce sera critiquer une seule et même chose, une seul et même phénomène, possédant sa cohérence propre (la réification généralisée).

Et dès lors, les marxologues "érudits", parfois trop focalisés sur la question de l'exploitation et de la plus-value, et les théoriciens critiquant radicalement la valeur et le travail

[81] Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, p.115

abstrait, *a priori* peu en contact et peu en accord, pourraient bien comprendre avec Lukàcs qu'ils parlent de la même chose, et qu'ils pourraient ainsi s'ajuster réciproquement, se corriger mutuellement : les premiers intégreraient la radicalité plus importante des seconds, qui consiste à revendiquer l'abolition des catégories de base du capitalisme, et à ne pas personnifier excessivement une domination d'abord impersonnelle ; les seconds intégreraient le pragmatisme « révolutionnaire » des premiers, qui consiste à développer des outils théorico-pratique concrets et praticables dans les luttes, directement tournés vers la misère vécue par les individus soumis réellement à la valeur.

Synthèse : la nouveauté de la notion lukàcsienne de travail abstrait

Pour le redire en termes simples, avec Lukàcs, le taylorisme, et toutes les autres formes passées, contemporaines du taylorisme, ou plus tardives, de rationalisation de l'organisation du travail au sein du capitalisme, avec leurs conséquences objectives et subjectives, se comprennent à partir de la théorie marxienne de la valeur. Cette dimension n'est pas présente chez Marx, qui ne thématise pas explicitement la question de la division rationnelle du travail dans le contexte de cette théorie. Mais, redisons-le, il y a là un approfondissement utile : un certain degré de socialisation au niveau matériel (organisation du travail) est rattaché à un certain stade de socialisation au niveau formel (système de valorisation des biens), de telle sorte que l'analyse gagne en puissance synthétique. Lukàcs résume ainsi sa position : « Pour nous, ce qui est le plus important, c'est le *principe* qui ainsi s'impose : principe de la rationalisation basée sur le calcul, sur la *possibilité* du calcul[82]. » La nécessité de mesurer le temps de travail, de le rendre abstrait, la nécessité de calculer systématiquement sa durée pour conférer aux marchandises leur valeur, et même, plus essentiellement, la nécessité de se conformer à un certain standard de productivité, implique de fait une rationalité, elle-même calculante, de la production, une certaine division rationnelle du travail.

b) Dimensions objectives et subjectives de la rationalité calculatrice induite par le travail abstrait

1° Dimensions objectives de cette rationalité calculatrice

Lukàcs ayant approfondi la notion de travail abstrait en vue d'unifier, sous le concept de réification, fétichisme et aliénation, il lui reste à considérer les conséquences effectives,

[82] Ibid.

objectives et subjectives, de la rationalité calculatrice qu'il vient d'envisager, afin de confirmer sa démarche. Voyons d'abord ce qu'il en est des conséquences objectives.

Lukàcs : « Pour pouvoir calculer le processus du travail, il faut rompre avec l'unité organique irrationnelle, toujours qualitativement conditionnée, du produit même. On ne peut parvenir à la rationalisation, au sens d'une prévision et d'un calcul toujours plus exacts de tous les résultats à atteindre, que par la décomposition la plus précise de chaque ensemble complexe en ses éléments, par l'étude des lois partielles spécifiques de sa production. La rationalisation doit donc, d'une part, rompre avec la production organique de produits entiers, basée sur la *liaison traditionnelle d'expériences concrètes du travail* : la rationalisation est impensable sans la spécialisation. Le produit formant une unité, comme objet du processus du travail, disparaît. Le processus devient la réunion objective de systèmes partiels rationalisés, dont l'unité est déterminée par le pur calcul, qui doivent donc nécessairement apparaître comme contingents les uns par rapport aux autres. La décomposition rationnelle, par le calcul, du processus du travail anéantit la nécessité organique des opérations partielles se rapportant les unes aux autres et liées dans le produit en une unité[83]. »

Une précision importante, avant d'en venir à l'analyse proprement dite de ce passage complexe. Notons d'emblée que cette notion lukàcsienne d'une « production organique de produits entiers, basée sur la *liaison traditionnelle d'expériences concrètes du travail* » nous gêne un peu. Il y a ici une façon de naturaliser le travail, en se référant à des sociétés « traditionnelles » ou précapitaliste dans lesquelles ce « travail » serait inséré dans une unité « organique » garantie dans sa « concrétude ». Nous nous dissocions de Lukàcs sur ce point, et considérerons qu'il parle ici d'un ensemble problématique d'activités productives qui n'étaient pas soumises à la structure marchande, avant le capitalisme donc, mais qu'il ne s'agit pas d'angéliser implicitement pour autant, en tant qu'elles s'insèrent dans d'autres structures d'exploitation produisant des formes aliénantes spécifiques. Par ailleurs, si nous voulons être précis, elles ne correspondent en rien à une forme « universellement humaine » de quelque « travail » en soi qui serait plus « naturelle » que le travail au sens capitaliste, car elles sont elles aussi historiquement situées, et elles ne sont d'ailleurs pas encore le travail au sens strict, puisque celui-ci reste une catégorie typiquement capitaliste, comme nous l'avons déjà montré (mais certes, Lukàcs semble tout de même reconnaître au moins relativement la limitation historique de l'unité organique dont il parle, en la nommant « traditionnelle » et non « naturelle » ; mais le mot reste tendancieux). Rappelons donc l'enjeu de la dénaturalisation des formes

[83] Ibid. p. 116

que prennent les relations sociales dans la société capitaliste : il s'agit de leur opposer des formes précapitalistes qui les excluent, mais sans pour autant manifester le désir de « revenir » à ces formes précapitalistes, et sans naturaliser tendanciellement non plus ces formes précapitalistes (écueil de « l'âge d'or », éventuellement fascisant). Ceci étant bien dit *contre* Lukàcs, dans ce contexte précis. Il nous semble que la nécessité d'abolir le travail en tant que tel pour abolir le capitalisme au sens strict ne soit pas vraiment reconnue par Lukàcs, et nous devrons donc le « corriger » sur ce point, en rappelant que la structure marchande qu'il dénonce constamment suppose une dénonciation tout aussi radicale *du* travail en lui-même.

Mais passons à l'analyse du passage cité. En guise de préambule, il faut rappeler certaines bases de la critique marxienne du capitalisme que Lukàcs présuppose. Notons d'abord que le fait majeur dans l'économie capitaliste est que les conditions du travail deviennent étrangères au travailleur. Comme l'indique Michel Henry, dans la production organique, il y a une prise instrumentale immédiate de la nature, une unité de la subjectivité organique et de la nature inorganique, unité rendue possible par la praxis. Mais cette relation entre la subjectivité organique et la nature inorganique est brisée dans le capitalisme : l'unité naturelle du travail, de l'instrument et du matériau, ne se produit pas[84]. Cette séparation du travail d'avec ses conditions naturelles engendre le « travailleur libre ». L'instrument est toujours là devant l'individu, mais il lui est maintenant impossible de s'en emparer directement. Henry dira : « l'appropriation *i*mmédiate se heurte à la propriété parce que les conditions objectives de la production sont devenues des valeurs. »[85] Puis, plus loin : « L'objectivité que revêtent les conditions du travail, quand, devenues valeurs, elles se tiennent devant le travailleur comme une force étrangère et hostile, ne cesse de grandir avec le développement du capitalisme. »[86] En effet, ce qui est spécifique au capitalisme, c'est la part prépondérante prise en lui par les conditions objectives du travail, en particulier par l'instrument qui est devenu l'ensemble des machines regroupées en d'immenses usines. De ce fait, la praxis subjective individuelle paraît de plus en plus fragile et dérisoire devant la masse énorme de travail matérialisé, devant la masse de « travail mort » qui lui fait face (dit aussi « capital fixe »). Dans l'économie marchande, dira donc Henry, « les moyens de production se sont transformés en moyens d'absorption du travail d'autrui. *Ce n'est plus le travailleur qui les emploie, mais ce sont eux au contraire qui emploient le travailleur*.

[84] Henry, *Marx*, II, chapitre VII, 2°)
[85] Ibid, p. 109
[86] Ibid., p. 113

»[87] Il y aura donc une interversion des rôles, un renversement du rapport entre le travail mort et le travail vivant, entre la valeur solidifiée et la force créatrice de valeur.

La rationalisation et la parcellisation dont parle Lukàcs sont d'abord le fait de cette séparation du travailleur et de ses conditions objectives de travail, lesquelles déterminent son activité et le dominent au lieu que ce soit lui qui les emploie. Cette domination, en dernière instance, sera bien une domination de la science (c'est-à-dire de la technologie) sur le travailleur. Dans la production industrielle capitaliste rationalisée, ce sera la science, et non plus la subjectivité, qui accomplira l'analyse (parcellisation), et qui construira une synthèse qui n'est autre que le procès de production effectif purement objectivé, dans la mesure où la technologie fait irruption en tant que règle du processus de production. Le principe de l'activité productive renverra aux déterminations mécaniques et objectives de la machine elles-mêmes, organisées à partir d'une théorie pure de la nature.

Soit dit en passant, ces remarques, qui dégagent des structures générales qui dépassent le cadre historiquement limité du « taylorisme », sont d'après nous encore très actuelles, puisqu'elles tendent à décrire ce que vit encore aujourd'hui un très grand nombre d'individus dans les pays dits « développés » ou « en voie de développement », et elles constitueront une raison de plus pour dénoncer le cynisme (sûrement inconscient) qui se cache derrière l'optimisme acritique d'un Jeremy Rifikin fasciné par la « troisième révolution industrielle ».

Mais reprenons la question qui nous occupe. « L'unité organique » du produit, qualitativement déterminée, est possible dès lors que l'oeuvrant possède lui-même ses moyens de production, et qu'il produit *immédiatement* en vue de la satisfaction de ses besoins concrets. Elle est « irrationnelle » autant que peut l'être une subjectivité vivante, une qualité, un contenu réel, par opposition à la rationalité de la valeur, de la quantité et de la forme pure. C'est au sein de cette irrationalité que l'activité productive est « conforme » à sa visée subjective. Paradoxalement, la « concrétude raisonnable », pour ainsi dire, de l'activité productive réside dans son irrationalité, là où sa folie, son aberration, réside dans sa rationalité. Dans le contexte où *le* « travail » ne « vaut » socialement qu'en tant qu'il est mesuré, quantifié, qu'en tant qu'il est susceptible, comme travail abstrait, de s'objectiver dans la valeur des produits, les instruments de production sont détenus par des propriétaires privés qui visent une rationalisation de l'activité productive se conformant à tout ce qu'implique une telle mesure (compétition technologique entre capitalistes, quête de gains de productivité, etc.). Le cycle organique est alors rompu : à l'irrationalité « concrète » de la production de biens concrets

[87] Ibid., p. 114

unitaires se substitue une rationalité « folle » par laquelle le produit se décompose indéfiniment. C'est le processus du « travail » lui-même qui se voit morcelé : le sujet producteur n'est plus en rapport avec un produit dont il accomplit la réalisation complète, il n'est plus qu'une protubérance de la machine, laquelle impose une parcellisation maximale des actes productifs, comme si elle se réglait sur la détermination métronomique de l'horloge censée mesurer la durée des travaux. Dans ces conditions, le travailleur est incapable de reconnaître le produit comme étant le sien, et son activité lui apparaît comme guidée de part en part par un mécanisme autonome, possédant sa logique propre. Il constate que c'est le système mécanique objectif qui constitue à la fois le principe d'organisation du travail et celui de l'association des travailleurs. Marx lui-même indiquera, dans le « chapitre du capital » des *Grundrisse*, que, au sein du mode de production capitaliste, le travail est une *totalité*, une combinaison de travaux, dont les éléments constitutifs sont étrangers les uns aux autres, si bien que le travail *total* n'est pas l'oeuvre des différents ouvriers ; le principe de synthèse rendant possible l'association des travailleurs dans la production n'est pas le fait d'une intentionnalité subjective des travailleurs (c'est la machine, ou la science, ou le « capital fixe », qui opèrent une analyse et une synthèse sur lesquelles les travailleurs atomisés n'ont aucune prise).

Lukàcs, reprenant un thème marxien, veut signifier au fond que le travail et son produit, dans des conditions capitalistes, perdent leur unité matérielle immanente et subjective, se séparent et se disloquent matériellement, au profit d'une unité théorique et formelle, elle-même redoublée par une unification technologique extérieure, unité formelle renvoyant bel et bien à la réification et la dépossession attachées au *travail abstrait* (au critère du temps de travail moyen socialement nécessaire en tant qu'il conditionne objectivement la production).

L'originalité de l'analyse ne réside pas dans la dénonciation de la parcellisation du processus de production, car celle-ci avait déjà été formulée par Marx. C'est plutôt le rapprochement de cette dénonciation avec la critique du travail abstrait qui est inédite. La théorie marxienne de la valeur, sa critique du fétichisme et de la réification, paraissent ainsi pouvoir élucider et unifier des questions aussi centrales que celles de la rupture du cycle organique de la production, de la relation entre travail mort et travail vivant, du travailleur collectif. Comme nous l'avons déjà affirmé, Lukàcs considère la théorie marxienne du fétichisme comme un vaste programme de travail. Il s'agit donc pour lui d'appliquer cette théorie à divers secteurs de la critique de l'économie politique. Son concept de réification traduit tout simplement un tel projet.

2° Dimensions subjectives de cette rationalité calculatrice

Considérons maintenant les conséquences subjectives de la rationalité calculatrice examinée par Lukàcs. « Cette dislocation de l'objet de la production est nécessairement aussi la dislocation de son sujet. En conséquence de la rationalisation du processus du travail, les propriétés et particularités humaines du travailleur apparaissent de plus en plus comme de *simples sources d'erreurs*, face au fonctionnement calculé rationnellement d'avance de ces lois partielles abstraites. L'homme n'apparaît, ni objectivement, ni dans son comportement à l'égard du processus du travail, comme le véritable porteur de ce processus, il est incorporé comme partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et fonctionnant dans une totale indépendance par rapport à lui, aux lois duquel il doit se soumettre. Cette soumission s'accroît encore du fait que plus la rationalisation et la mécanisation du processus du travail augmentent, plus l'activité du travailleur perd son caractère d'activité pour devenir une attitude *contemplative*[88]. »

La division du travail n'est pas seulement un processus objectif. Elle est aussi une division de la subjectivité elle-même, une « dislocation » du sujet. Marx écrit : « Ce n'est pas seulement le travail qui est divisé, subdivisé et réparti entre divers individus, c'est l'individu lui-même qui est morcelé et métamorphosé en ressort automatique d'une opération exclusive[89]. » Le sujet est mutilé, il y a une division subjective du travail qui attaque à sa racine la force de travail, qui attaque l'individu à la racine même de sa vie. Qu'est-ce à dire ? *A priori*, avec Marx, la subjectivité se propose comme totalité concrète et vivante, qui contient en elle, à titre de virtualités, une multiplicité d'activités et d'intentionnalités possibles. Mais avec la division rationnelle du travail dans la société capitaliste, une seule de ces potentialités se trouve réalisée, de telle sorte que c'est la non-réalisation de toutes les autres virtualités qui ressort : ne reste plus qu'une effectuation partielle indéfiniment reproduite, une opération de détail, qui souligne le fait que toutes les multiples activités dans lesquelles la subjectivité aurait pu s'accomplir ont été finalement empêchées. En fin de compte, l'individu est réduit à une parcelle de lui-même.

Le capitalisme apparaît donc très clairement comme un « *voleur de vie* ». La société qui l'aura dépassé verra s'épanouir l'individu proprement « socialisé », incarné, et « réalisé », qui sera susceptible d'*accomplir*, d'*actualiser* toutes ses virtualités et intentionnalités qu'il contient à titre de totalité vivante, et ce en tant que cet accomplissement sera aussi « reconnu » par la collectivité elle-même, laquelle prendra également « soin », concrètement, de cet

[88] Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, pp. 116-117

[89] *Capital*, I, p. 409

accomplissement, dans la mesure où elle sera devenue une universalité non plus abstraite, mais concrète (ceci étant dit à la fois pour et contre – mais surtout contre – Axel Honneth et Frédéric Worms).

Mais pour revenir au sinistre capitalisme, il faudra dire que, de fait, avec le machinisme industriel, toutes les forces vitales échappent à l'ouvrier et lui font face (travail mort) : cette objectivation monstrueuse apparaît sous la forme d'un mécanisme systématiquement organisé dont les ouvriers ne sont que les éléments dérisoires. Dès lors s'impose, comme l'indique Michel Henry, « une hypostase de l'intelligence hors de la vie »[90] : la connaissance rationnelle devient un instrument susceptible d'être séparé du travail et de lui être opposé. L'objectivité, l'extériorité, et la rationalité de l'instrument de travail sont les déterminations par lesquelles le travailleur est définitivement dominé par le travail mort qui lui fait face. La grande industrie, avec sa division du travail parcellisée, rationalisée à l'extrême, sur la base d'une technologisation toujours plus poussée de la production, achève la séparation entre le travail manuel et les puissances intellectuelles de la production qu'elle transforme en pouvoirs du capital sur le travail. Par cette soumission du travail vivant au capital fixe, le travailleur voit ses propriétés vitales elles-mêmes se mécaniser, se rationaliser, se réifier : elles prennent les déterminations de la machine, qui quant à elle paraît fonctionner de façon autonome, selon ses lois propres ; elles ne sont plus que des *sources d'erreurs* : des éléments dont la contingence doit être ramenée en quelque façon à une nécessité mécanique implacable.

Dans un tel contexte, le travail prend une forme radicalement aliénée : il devient une « *attitude contemplative* ». L'activité n'est pas seulement morcelée, elle est altérée en son esse*nce.* Expliquons-nous à ce sujet. Présentons les choses telles que Michel Henry les expose, car il aura eu le mérite d'exprimer le matérialisme marxien en tant qu'il enveloppe aussi une subjectivité radicalement spécifique, ce qui nous intéresse tout particulièrement dans le contexte d'une critique de la réification des sujets. Dans ses *Thèses sur Feuerbach,* donc, Marx, contre Feuerbach et contre Hegel, a opposé à l'intuition et à la conscience en tant que voir, en tant que théorie qui objective ce qui *fait face,* l'être subjectif qui n'est plus vu, qui n'est plus contemplé de l'extérieur, à savoi*r l'action, l'activité, la pratique en première personne*. A l'intuition objectivante de Feuerbach et à la conscience théorisante hégélienne s'oppose l'action subjective. En définissant une telle subjectivité en acte comme étant la réalité éminente, la réalité effective, Marx renverse radicalement la philosophie occidentale : il passe à une subjectivité vivante et

[90] Henry, *Marx*, II, chapitre VII, 2°)

agissante qui exclut radicalement toute objectivité théoriquement définie. L'opposition entre *praxis* et théorie, entre action subjective individuelle et contemplation qui objective, fonde alors la distinction entre l'individu oeuvrant matériellement et l'inactif, l'ineffectif, qui se contente de voir, de dire ou de penser. L'individu qui œuvre matériellement et subjectivement serait cet être éminemment « réel » du fait qu'il ne se contente pas de se représenter les objets, mais exerce une action subjective, en première personne. Or, face à une machine régie par une rationalité scientifique fondée sur une théorie objectivante de la nature, l'individu-travailleur perd cette « réalité » que possède par principe toute subjectivité agissante. N'étant plus que le surveillant de la machine, il contemple lui-même un processus mécanisé théoriquement, objectivement déterminé, se voyant privé de ce fait de sa subjectivité vivante d'être immédiatement actif. L'activité subjective perd bien sa « réalité » éminente au sein du capitalisme industriel, de telle sorte que les structures ultimes de l'être sont ébranlées : le machinisme industriel accomplit la confusion de la *praxis* et de la théorie, de l'action et de la contemplation, de la subjectivité et de l'objectivité, de la réalité et de l'irréalité, si bien que l'individu-travailleur lui-même devient le contraire de l'individu agissant. L'abstraction réelle qu'est la valeur, en tant qu'elle affecte aussi réellement la production, modifie donc réellement l'activité de cet individu, en tant qu'elle la déconcrétise, et lui fait perdre, précisément, son caractère « réel ».

La critique de la valeur, dans ce contexte, pourra donc aussi être la critique radicale d'un éloignement entre le producteur et ce qui est produit, au profit de la généralisation d'un rapport purement théorique au monde (purement *spectaculaire* ou *contemplatif*). C'est cet éloignement dans la production entre le producteur et son produit qui fonde, selon nous, le fait, dans la circulation, d'une fétichisation des marchandises, fétichisation qui repose de même sur un éloignement entre l'acheteur et le produit acheté, et ce dans la mesure où cette fétichisation est aussi rendue possible en effet, essentiellement, par l'occultation du caractère réel et concret du travail ayant produit ces marchandises (l'acheteur fétichiste aura donc, également, une certaine attitude contemplative ou spectaculaire face au produit, qui éclaire et renvoie à celle du travailleur contemplant les instruments de production).

La dislocation du sujet par la division du travail, la soumission du travail vivant aux machines, la transformation de l'activité productive en attitude contemplative, sont autant d'aspects de la dimension subjective de la rationalité calculatrice capitaliste qui, si on les considère séparément, ne sont pas des éléments d'analyse originaux : Marx les avait thématisés en son temps, directement ou indirectement. Cela étant, leur réunion sous un concept unitaire est, quant à elle, inédite. Parce que c'est le travail abstrait et la théorie marxienne de la valeur que Lukàcs envisage d'emblée pour déterminer les caractéristiques de la socialisation matérielle

capitaliste subjectivement entendue, les composantes de celle-ci peuvent être saisies ensemble synthétiquement, et être articulées logiquement :

- Chez Lukàcs, le « concept calculateur » qui fonde la rationalisation de la production renvoie autant à la parcellisation du travail qu'au temps de travail socialement nécessaire, si bien que la mutilation du sujet résultant de ce « concept calculateur » dont il parle est autant la conséquence d'une certaine division du travail que la résultante de la substitution du travail abstrait au travail concret (ces deux phénomènes étant liés, voire indissociables).
- A partir de là, la puissance de domination des forces sociales objectivées dans le capital fixe est associée logiquement à une telle dislocation subjective, car l'on considère qu'une détermination fondamentale, c'est-à-dire l'être-abstrait du travail, conditionne ladite domination, détermination qui aura aussi été pensée dans le concept de dislocation subjective.
- L'attitude contemplative du travailleur, qui renvoie autant à l'attitude du travailleur qui surveille la machine qu'au système qui compte ses heures, apparaît alors comme la synthèse des deux premiers aspects : le travail abstrait apparaît dans sa capacité à fonder une manifestation phénoménale déterminée de la production ; la socialisation formelle et la socialisation matérielle du travail peuvent se déterminer réciproquement, sur le plan d'une subjectivité renversée (c'est-à-dire objectivée, ou « déréalisée »).

c) Les enjeux et conséquences actuels de ce concept lukàcsien de travail abstrait

Selon nous, cette complexité de la notion de travail abstrait chez Lukàcs devrait permettre à la critique anticapitaliste de la valeur de développer des outils critiques qui seront beaucoup plus applicables dans les luttes sociales concrètes actuelles contre le capitalisme que les seules analyses, encore très formelles, que Marx propose dans les premières pages de son *Capital*, si du moins l'on se permet d'actualiser quelque peu Lukàcs lui-même, et de dépasser certaines limitations historiques de ses concepts.

Si l'on isole les analyses marxiennes présentes dans les premières pages du *Capital*, il apparaît que la valeur, le travail abstrait, est d'abord un scandale parce que cette abstraction, qui est la finalité de la production capitaliste, serait radicalement indifférente à la qualité concrète des activités humaines, à la socialité réelle de l'activité et de la satisfaction des besoins, à la subjectivité vivante des individus. Cette dimension, certes, qui implique déjà, comme on l'a vu, des orientations révolutionnaires précises, est présente chez Lukàcs, mais il complètera

l'analyse, en ajoutant certains éléments, plus décisivement « concrets » encore. La valeur chez Lukàcs (travail abstrait), renvoie essentiellement au calcul. Le calcul, c'est donc bien d'abord le temps de travail socialement nécessaire qui détermine la substance et la grandeur de la valeur. Mais ce calcul fondateur par lequel le temps de travail est mesuré, pour rendre possible la forme-valeur des marchandises, suppose aussi une rationalité calculatrice dans l'organisation même du travail, à un niveau très concret. L'idée d'abstraction réelle implique cela, nous semble-t-il. Cette abstraction qu'est la norme idéale du travail abstrait, du temps de travail socialement nécessaire, si elle doit avoir des effets concrets, réels, dans le monde, devra bien aussi conditionner le contenu empirique du travail lui-même, c'est-à-dire conditionner une certaine division rationnelle du travail elle-même. L'horloge qui compte les heures de travail impose à l'organisation empirique de la production des déterminations mécaniques et métronomiques ; plus pragmatiquement, l'évolution d'un certain standard de productivité impliquera des formes de compétitions toujours plus développées entre propriétaires privés, ce qui supposera des formes de rationalisations de cette organisation empirique du travail toujours plus poussées, organisation du travail qui s'adapte donc dans les faits au critère abstrait du temps moyennement nécessaire pour produire les marchandises.

Dans l'expression « abstraction réelle », le mot « réelle » ne désigne donc plus simplement la réalité empirique de l'argent, ou la réalité empirique des échanges, ou la réalité d'un procès de production non contrôlé, autonomisé, mais bien aussi la réalité empirique d'un certain type de standardisation, de parcellisation, de rationalisation dans la division du travail, dans la mesure où cette dernière sera affectée directement par la logique de la valeur.

Ainsi, si l'on étend la théorie lukàcsienne à d'autres secteurs de la production, qui ne seraient pas immédiatement « industriels » au sens traditionnel, mais pourtant soumis à cette logique de rationalisation et de dislocation des activités salariales, alors le fait de critiquer, aujourd'hui, radicalement, le développement de techniques de management de plus en plus déshumanisantes, de plus en plus agressives, le fait de critiquer radicalement l'absence de sens croissante des activités salariales émiettées, subdivisées, dérisoires, sur-spécialisées, que ce soit dans l'industrie des biens ou dans l'industrie des services, que ce soit dans un cadre privé ou dans un cadre public, le fait de critiquer radicalement l'objectivation des facultés des individus au travail, leur standardisation, provoquant une « normalisation » des comportements, une soumission acritique aux conditions modernes de production, une mutilation de soi, le fait de critiquer radicalement le fonctionnalisme mécaniste et amoral des « directions des ressources humaines », ne pourraient s'effectuer, dans notre cadre lukàcsien devenu plus étendu et plus actuel, que dans le contexte d'une critique radicale de la valeur, vers l'abolition de la valeur

elle-même (c'est-à-dire vers l'abolition du travail, de la marchandise, et de l'argent, puisque ces formes sont incluses dans la forme-valeur en tant que telle, même si Lukàcs ne le dit pas toujours explicitement).

L'avantage stratégique qui nous est offert par Lukàcs n'est pas mince : nous pourrions dénoncer toute tentative se voulant « humaniste » de « corriger » en superficie les effets « pernicieux » de la division rationnelle accrue du travail qui ne souhaiterait pas pour autant remettre en cause complètement les catégories de la marchandise, du travail, de la valeur, et de l'argent. Nous pourrions affirmer que l'aliénation, la misère scandaleuses et folles relatives à la division rationnelle du travail ne sauraient être complètement abolies que si ces catégories sont elles-mêmes abolies. Et, puisque ces enjeux très réels reviennent fréquemment sur le tapis au sein des luttes sociales réelles, nous pourrions donc thématiser avec précision cette fameuse « critique de la valeur » (ici élargie) dans le cadre de ces luttes sociales, de façon beaucoup plus fréquente, et de façon tout à fait légitime.

Lukàcs, en évoquant la question de la parcellisation des tâches, évoque surtout la grande industrie traditionnelle, qui concerne la « classe ouvrière » traditionnelle. Mais, il ne devrait pas être difficile de donner plus d'extension à cette logique qu'il met en avant. De fait, la rationalisation dont il parle, la standardisation des tâches qu'il évoque, prolifère aujourd'hui dans tous les domaines d'activités, qu'ils soient « publics » ou « privés » (qu'ils soient indirectement ou directement « productifs ») et non plus seulement dans les secteurs industriels « traditionnels » (elle contamine aujourd'hui même l'artisanat, l'activité des « travailleurs sociaux », des professeurs, l'agriculture, etc., toutes ces activités que l'on croyait « préservées »). A vrai dire, tous les secteurs de la production (directe ou indirecte) semblent être aujourd'hui des secteurs « industriels », mêmes les secteurs tertiaires (restauration, livraison, etc.), en ce sens qu'ils sont soumis à des logiques de standardisation de la production qui divisent la subjectivité des travailleurs… c'est-à-dire, en ce sens qu'ils sont, plus que jamais, soumis, au travail abstrait lui-même tel qu'il conditionne éminemment, comme nous l'aura appris Lukàcs, le contenu empirique du travail lui-même (ceci fondant un principe d'extension massive de la « classe ouvrière » en tant que telle, soit dit en passant).

Dès lors, tous ces phénomènes que Lukàcs décrit en ce qui concerne la relation de l'ouvrier de la grande industrie traditionnelle à la division rationnelle du travail (réification, dislocation, dépossession, aliénation des subjectivités au travail) pourraient bien concerner, aujourd'hui, la plupart des secteurs « productifs » (directement ou indirectement) de notre économie sur-rationalisée et sur-technologisée.

Cela étant, il faudra continuer, comme nous l'avons déjà indiqué, et aussi pour des raisons stratégiques, à différencier divers degrés de dépossessions, en fonction des divers secteurs soumis à des formes plus ou moins poussées de rationalisations de la production, différenciation qui impliquera que nous n'avons pas tous le « même » intérêt, en tant que travailleurs, à combattre la structure marchande, même si en dernière instance nous trouverions un bénéfice complet avec son abolition (ne pas reconnaître ce fait serait potentiellement empêcher les travailleurs qui ont le potentiel révolutionnaire le plus important de développer leur vocation en soi, développement qui de fait déclenche ce qui sera profitable à tous les autres).

Nous pouvons donc apprécier la grande pertinence de cette analyse critique lukàcsienne encore aujourd'hui, lorsqu'on se permet de l'actualiser quelque peu (ce qui n'est ni difficile, ni absurde, comme nous espérons l'avoir montré).

2) La dialectique lukàcsienne entre valeur d'usage et valeur, et les puissances critiques que dévoile aujourd'hui la possibilité de son élargissement

Chez Marx, la dialectique entre valeur d'usage et valeur implique d'abord que la valeur est indifférente à la valeur d'usage en laquelle elle se manifeste, dans le contexte où un procès économique de valorisation se substitue au procès réel ou matériel de production (la richesse abstraite se substitue à la richesse matérielle, elle est la finalité que vise le capitaliste, et la richesse matérielle n'est qu'un moyen face à cette fin). Néanmoins, malgré cette indifférence, la valeur est inséparable des valeurs d'usage, dans la mesure où une marchandise n'est échangée que si elle présente une utilité. La valeur, en dépit de son autonomie prétendue, est tributaire des valeurs d'usage, elle ne subsiste que pour autant qu'elles se conservent.

Cette impossibilité, pour la valeur, de se poser sans valeur d'usage, est plus flagrante encore si l'on considère que la valeur d'usage « désigne » fondamentalement le travail vivant et la subjectivité elle-même (quoique dans cette « désignation », la subjectivité subisse déjà une forme de réduction, mais c'est une autre question, que nous verrons plus loin). Dans les *Grundrisse*, dans son chapitre sur l'argent, Marx expliquera en effet que le capital, à titre de valeur, est fondamentalement lié à une « valeur d'usage » déterminée, opérant au sein de la production (et cette « valeur d'usage » n'est rien d'autre que la force de travail telle qu'elle est actualisée par le travail vivant). En effet, le travail vivant, qui renverrait à la « valeur d'usage » éminente, est ce par quoi la valeur se conserve dans la circulation, dans la mesure où il rend

possible l'accroissement de la valeur (le travailleur vivant effectue un surtravail rendant possible une survaleur).

L'indifférence de la valeur à l'égard de la valeur d'usage est donc, *à double titre*, contradictoire, et c'est sur la base de cette contradiction *à double titre* que se développe le capitalisme.

Pour exprimer la dialectique entre valeur et valeur d'usage, Lukàcs lui-même écrit : « Ces formes du capital sont certes objectivement soumises au processus vital propre au capital, à l'extorsion de la plus-value dans la production même ; elles ne peuvent donc être comprises qu'à partir de l'essence du capitalisme industriel, mais elles apparaissent, dans la conscience de l'homme de la société bourgeoise, comme les formes pures, authentiques et non falsifiées du capital. Précisément parce qu'en elles les relations, cachées dans la relation marchande immédiate, des hommes entre eux et avec les objets réels destinés à la satisfaction réelle de leurs besoins, s'estompent jusqu'à devenir complètement imperceptibles et inconnaissables, elles doivent nécessairement devenir pour la conscience réifiée les véritables représentantes de la vie sociale[91]. »

Le fétichisme est intimement lié à cette dialectique entre valeur et valeur d'usage. Lukàcs amplifie une telle dialectique en la rattachant au concept de réification, pour confirmer sa synthèse entre fétichisme et aliénation, et son exploration d'un double aspect, objectif et subjectif, de cette synthèse, en tant qu'elle concerne d'abord la condition prolétaire. A partir de là, il peut examiner les conséquences de cette dialectique sur la pensée scientifique et philosophique moderne.

a) La marchandise et la force de travail dédoublées en valeur et en valeur d'usage

Lukàcs écrit : « Apparaissant sans exception comme des marchandises, les biens d'usage acquièrent une nouvelle objectivité, une nouvelle choséité, qu'elles n'avaient pas à l'époque de l'échange simplement occasionnel, et qui détruit leur choséité propre et originaire, la fait disparaître[92]. » Il évoque ainsi « l'objectivité de valeur » déjà thématisée par Marx, cette fameuse pseudo-chose, cette fameuse « objectivité fantomatique ». Cette objectivité paradoxale se substitue au corps matériel du bien produit, à sa valeur d'usage. Avec cette remarque, Lukàcs reste fidèle à l'analyse marxienne selon laquelle la valeur recouvre contradictoirement la valeur d'usage. L'originalité de Lukàcs réside néanmoins dans le contexte dans lequel surgit cette

[91] Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, p. 121
[92] Ibid., p. 120

remarque : selon lui, l'objectivité de valeur des marchandises, cette choséité nouvelle, résulte de « l'objectivation rationnelle [93]» qu'il a examinée précédemment, laquelle concerne autant le travail abstrait, la valeur, qu'un certain mode de socialisation matérielle, qu'un certain stade de la division du travail. Le fait d'une parcellisation du travail dans la production paraît donc pouvoir, avec Lukàcs, élucider, au même titre qu'une critique de la circulation des marchandises, la dialectique entre valeur et valeur d'usage, chose qui n'apparaît pas explicitement chez Marx, et qui confirme que Lukàcs envisage bien de réunir l'aliénation réelle du prolétaire (ou la *misère*, objective et subjective), résultant de cette parcellisation et le fétichisme proprement dit. L'objectivité de valeur surgit non seulement de la forme valeur manifeste dans la circulation des marchandises, mais aussi d'une certaine manière de produire les marchandises, d'organiser rationnellement la production.

Sur cette base, Lukàcs peut envisager sous un aspect original le passage d'une dimension objective à une dimension subjective de la dialectique entre valeur et valeur d'usage : « La métamorphose de la relation marchande en chose dotée d'une « objectivité fantomatique » ne peut donc pas en rester à la transformation en marchandises de tous les objets destinés à la satisfaction des besoins. Elle imprime sa structure à toute la conscience de l'homme ; les propriétés et les facultés de cette conscience ne se relient plus seulement à l'unité organique de la personne, elles apparaissent comme des « choses » que l'homme « possède » et « extériorise », tout comme les divers objets du monde extérieur[94]. » La négation paradoxale de la valeur d'usage dans la transformation du bien produit en marchandise, parce qu'elle est rattachée chez Lukàcs à l'aliénation déjà présente dans l'activité de production, affecte le sujet de telle sorte qu'il se voit scindé en deux lui aussi : en tant que « valeur d'usage », en tant que travailleur effectuant un travail vivant spécifique et particulier, son activité est niée, car son caractère de valeur la transforme en objectivité extériorisée, rationnellement structurée, réifiée. L'indifférence de la valeur à l'égard de la valeur d'usage prend la forme, pour la force de travail, si on la considère comme une « marchandise » (si on la considère du point de vue du capitaliste, qui affirme de façon désolante le primat de ses évaluations, conditionnant ainsi les évaluations et vécus prolétaires eux-mêmes), prend la forme donc d'un dédoublement à l'intérieur même de la personnalité de l'individu. La marchandise étant elle-même fondée sur une dualité entre forme et contenu, la personnalité de l'ouvrier, lorsqu'il « vend » sa force de travail, se divise elle-même en facultés réifiées, distinctes en droit du sujet, et en vécu réel, immanent. Ces facultés réifiées, vidées de toute vitalité, nécessitent un substrat réel, une subjectivité organique, pour

[93] Ibid.
[94] Ibid., p. 129

se manifester. Pourtant, leur appartenance au cours autonomisé des valeurs implique apparemment, et contradictoirement, la disparition de ce substrat, sa négation, de la même manière que la choséité « nouvelle » de la marchandise détruit sa choséité « propre et originaire » : la réalité immanente du travailleur a disparu, au profit de propriétés « fantomatiques » qu'il possède mais qu'il n'est pas lui-même.

Cette analyse lukàcsienne, entre autres choses, renvoie à la critique d'un individu « sans qualité » propre à notre modernité marchande. Cette critique, à première vue, doit s'adresser au gestionnaire bourgeois lui-même (gestionnaire du capital ou de l'Etat), lequel ne conçoit le monde et ses propres intérêts subjectifs qu'à travers la médiation des chiffres et des calculs. Mais le prolétaire lui-même semblera lui aussi soumis à des formes de « déqualifications », en subissant cette vision du monde bourgeoise, qui est matériellement produite. Cela étant, sa qualité subjective, si elle est niée socialement, ou formellement, ne disparaît pas pour autant, étant donné qu'elle demeure le noyau de son désir de transformation. La réification des facultés du prolétaire, en tant que réification imposée *de l'extérieur*, n'abolit pas le noyau subjectif vivant, qui au contraire peut s'affirmer avec encore plus de force, dans la mesure où il tend à être étouffé *de façon non légitime. En* revanche, la réification consentie des facultés du bourgeois, son auto-réification, pour ainsi dire, est presque totale, et sans espoir immédiat de « revitalisation », dans la mesure précisément où elle aura été imposée à soi-même, par soi-même. *L'homme sans qualité,* réellement, c'est bien le bourgeois, qui tentera de soumettre tous les individus sous ses ordres à sa propre déshumanisation, mais en vain (puisque la réification *subie* et *non consentie* débouche, lorsque le prolétariat devient effectivement révolutionnaire, sur l'affirmation subjective qui vient ré-humaniser le tout social, par l'abolition des abstractions capitaliste – du moins faut-il le souhaiter).

b) Impuissances de la théorie moderne

1° Une théorie moderne purement formelle, incapable de saisir son contenu

Dans ce contexte d'un primat accordé à une forme privée de contenu, tant objectivement que subjectivement, dans la circulation comme dans la production des marchandises, c'est la science moderne qui se voit radicalement affectée. Lukàcs dira : « Sous cet angle il se montrera (sans que ce soit un « reproche ») que, plus une science moderne est évoluée, plus elle s'est donnée une vue méthodologique et claire d'elle-même, et plus elle doit tourner le dos aux problèmes ontologiques de sa sphère et les éliminer résolument du domaine de la conceptualisation qu'elle a forgé. Elle devient – et cela d'autant plus qu'elle est plus évoluée,

plus scientifique – un système formellement clos de lois partielles spéciales pour lequel le monde qui se trouve en dehors de son domaine, et, avec celui-ci, au premier rang même, la matière qu'il a pour tâche de connaître, *son propre substrat de réalité*, passe méthodologiquement et fondamentalement pour *insaisissable*. Marx a formulé cela avec acuité pour l'économie, en expliquant que « la valeur d'usage est, en tant que valeur d'usage, au-delà de la sphère des considérations de l'économie politique »[95]. »

Le procès de valorisation tel qu'il se substitue au procès réel de production implique une vision du monde que l'on peut retrouver jusque dans la façon dont se détermine l'investigation scientifique. Selon la « théorie du reflet », toute science est déterminée par une situation matérielle historiquement déterminée, elle la « reflète », elle l'exprime, elle la traduit dans le langage du pouvoir séparé de la pensée, dans le langage de l'idéologie. Lukàcs lui-même évoque une identité, dans le devenir historique, de la pensée et de l'être. Ici, la situation matérielle, le capitalisme, renvoie à une production réifiée de biens fétichisés par laquelle seule compte une pure forme, sans égard pour le contenu concret que cette forme implique. Cette situation se traduit, pour la science moderne, par le fait qu'elle est déterminée par le caractère insaisissable de « son propre substrat de réalité », de sa matière. Elle est une science purement formelle, qui tourne le dos aux « problèmes ontologiques de sa sphère », dans la mesure où ces problèmes ontologiques renvoient à la nécessité de porter au concept ledit « substrat de réalité ». A la dialectique non résolue entre valeur et valeur d'usage, effective dans le processus matériel de production, correspond, sur le plan de la science moderne, une dialectique non résolue entre un « système formellement clos » et la matière insaisissable sur laquelle doit reposer ce système clos. En outre, de même que le travail dans des conditions capitalistes développées est nécessairement un travail partiel, une opération de détail, une spécialisation extrême, de même la recherche scientifique doit viser des « lois partielles spéciales », si bien que la totalité, qui lui apparaît comme étant irrationnelle, lui échappe complètement.

En dernières instance, donc, ce qui échappera aux sciences modernes purement formelles, ce fameux « substrat de réalité », ne renverra pas seulement aux valeurs d'usage des marchandises produites, mais aussi et avant tout à la subjectivité immanente du travailleur. Dans cette perspective, les facultés réifiées de l'ouvrier, séparées de sa personnalité réelle, qui sont bien réifiées par les évaluations quantitatives, « déconcrétisantes », et matériellement agissantes, des bourgeois, renvoient aux visées parcellaires et incomplètes des scientifiques modernes (les secondes conditionnent les premières, et réciproquement).

[95] Ibid, pp. 133-134

2° L'échec programmé d'une pensée purement formelle qui se voudrait « complexe » ou réellement totalisante.

Quittons Lukàcs provisoirement, et considérons à nouveau l'actualité de sa critique.

Dans un contexte de sur-formalisation des sciences modernes s'étant confirmée, impliquant le développement de leur sur-spécialisation, Edgar Morin[96] déplora, en son temps, l'éparpillement des savoirs théoriques, la compartimentation des sciences spécialisées et partielles, et tenta de déterminer les principes épistémologiques d'une « pensée complexe » capable de systématiser le mode de la *reliance*, capable d'articuler tous les savoirs entre eux, afin de contrecarrer cette tendance par laquelle le monde n'était plus appréhendé, *théoriquement parlant*, comme totalité. Il tenta d'insérer par exemple dans des boucles cybernétiques de rétroactions, au sein d'un système ouvert, les trois grands champs généraux quoique spéciaux et partiels en dernière analyse, que sont la physique, la biologie et l'anthropologie, pour ménager des espaces de transitions entre ces champs, permettant éventuellement des interrelations fécondes, et des dynamiques de complémentarités, voire d'ajustements réciproques.

Cela étant, cette démarche courageuse ne permit pas de dépasser l'écueil soulevé par Lukàcs. En effet, l'outil de « la mise en relation », le formalisme cybernétique (qui reste un formalisme mathématique, quantitatif), n'est lui-même qu'un système purement clos et *a priori* indifférent à tout contenu concret, si bien que la synthèse qu'il opère est une synthèse abstraite qui vient *redoubler* le caractère abstrait des sciences spéciales séparées « interconnectées » de cette manière. Pour opérer la synthèse totalisante à un niveau concret, Morin aurait dû tenter de saisir le contenu concret, la matière même des formes autonomisées par les sciences modernes spécialisées. Physique, biologie, et anthropologie, en tant qu'elles sont des sciences visant, directement ou indirectement, des applications pratiques dans les champs techniques, technologiques, industriels, économiques, développent des formes dont le contenu, la matière, sera la subjectivité souffrante des travailleurs vivants insérés dans ces ordres techniques, technologiques, industriels, et économiques, et les faisant « fructifier », pour qu'en découle l'autoconservation de la valeur dans l'accumulation du capital. L'outil formel

[96] Cf. Morin, *Introduction à la pensée complexe*

cybernétique ne fait que réunir ces sciences en tant qu'elles sont formelles, c'est-à-dire qu'il accroît, par la synthèse purement abstraite, leur incapacité à saisir leur substrat de réalité.

En tant que telle, donc, la démarche de Morin n'est pas totalisante au sens strict, mais elle tendra à être totalitaire : car le totalitarisme (en tant qu'il est aussi un projet théorique, idéal) est bien le primat d'une forme partielle synthétisante qui se fait passer fallacieusement pour le tout réel.

Ce n'est que dans la conscience réelle des prolétarisé-e-s ou des exclu-e-s, assigné-e-s, soumis à l'industrialisation de leur activité, comprenant la fluidification des pure formes, figées dans l'intellect bourgeois, par la saisie du contenu que leur vie subjective est elle-même, que peut s'opérer une totalisation concrète, et non totalitaire, des sciences modernes spéciales que Morin a tentées de synthétiser, mais seulement formellement. Le théoricien spécialisé dans le travail intellectuel, en tant que tel issu d'une classe qui encadrera formellement le tout social abstraitement conçu, s'il prétend définir une totalité englobant tous les champs théoriques *en tant que théoriques*, ne fournira pas un principe d'émancipation ou de compréhension concrètes, mais il achèvera la séparation par laquelle les prolétarisé-e-s/exclu-e-s sont dépossédé-e-s de leur propre personne (il contribuera de ce fait, hélas, et bien malgré lui, à la *barbarisation* du totalitarisme économique, certes indirectement mais toutefois de façon certaine, totalitarisme qu'il prétend pourtant dénoncer, par ailleurs, de façon « humaniste »).

3° Un autre complément décisif à Lukàcs : la dimension totalitaire du capitalisme en tant qu'il est fondé sur une pure forme abstraite induisant une dissociation-valeur, et ses enjeux actuels.

Puisque nous avons évoqué la dimension tendanciellement totalitaire d'un certain projet théorique totalisant propre à la pensée bourgeoise (qui se voudra, ultimement, « complexe », mais toujours en un sens réducteur), permettons-nous une petite digression concernant cette dimension totalitaire de la valeur, en un sens non plus seulement théorique, mais aussi très concret, très pratique, et surtout très actuel (enjeu que Lukàcs ne thématisa pas du tout, mais qui pourrait bien renvoyer à une certaine « logique » qu'il mit en avant).

En dernière instance, à un niveau beaucoup plus général, et qui dépasse largement le projet morinien de la « pensée complexe » (quoique ce fait élucide aussi ce projet, au moins indirectement), l'individu qui imposera ses évaluations théoriques-formelles partielles et mutilantes, un certain *logos clivé et clivant,* sera bien, empiriquement et historiquement, *le type* du bourgeois blanc, occidental ((néo-)colonialiste), masculin, et « viril » (« reproducteur »).

Celui-ci, qui n'est qu'un type-standard sans qualité, s'auto-réduisant, et non des personnes en chair et en os, tout d'abord, celui-ci donc, avec de tels instruments théoriques, qui sont indissociables d'instruments pratiques, se fera passer, consciemment ou inconsciemment, pour « l'Homme en général », « universel », et il créera de ce fait une certaine dissociation socio-économique de base, *objectivement destructrice* (par exemple, le bourgeois, qui s'approprie une « humanité » exclusive, réfute l'humanité du prolétaire, à travers une division rationnelle et verticale du travail), dissociation socio-économique qui elle-même signifiera aussi :

- une dissociation raciste-coloniale[97] (basée par exemple aujourd'hui sur une division rationnelle internationale du travail fondant l'exploitation économique des périphéries),
- une dissociation sexuelle-patriarcale[98] (basée par exemple sur une division rationnelle des tâches liées à la reproduction de la force de travail, fondant une exploitation des femmes dans la sphère privée, ou une exclusion fonctionnaliste de « sexualités » « inutiles », elles-mêmes redoublées par des inégalités réelles dans la sphère publique),
- une dissociation technique-naturaliste (division anthropocentriste du travail posant le problème d'une écologie radicale),
- et enfin une dissociation rationaliste-validiste (division du travail fondée sur la « validité »/rationalité des agents, excluant le travail manuel et la personne handicapée),
- *cinq dissociations-valeur* très concrètement effectives et très concrètement agissantes, *ceci définissant le totalitarisme de la valeur au sens strict,* totalitarisme qui d'ailleurs n'exclut pas « l'humanisme » traditionnel, qu'il soit issu de la Renaissance ou des Lumières, mais qui le suppose idéologiquement le plus souvent, au contraire.

Autrement dit, la dimension théorique-abstraite, mais créant des destructions très concrètes, de la logique de la valeur, même si elle ne se formule qu'à un niveau spéculatif « pur », traduit régulièrement, en tant qu'elle enveloppe un universel-abstrait dissociateur qui n'est pas que « philosophique » mais aussi matériellement agissant, non seulement des formes *objectivement* déshumanisantes pour les prolétaires, mais aussi des formes racistes,

[97] Armel Campagne, théoricien proche de la critique de la valeur, a commencé à développer cette notion, qui n'est, de son propre aveu, qu'une façon d'appliquer les principes explicatifs de la logique patriarcale-capitaliste dévoilés par Roswitha Scholz à la logique raciste-capitaliste.

[98] A ce sujet, on se référera aux analyses précieuses de Roswitha Scholz, qui pense conjointement une critique marxienne de la valeur et la question du féminisme aujourd'hui.

patriarcales, anthropocentristes, validistes, en soi *réellement* aliénantes, qui renvoient ces phénomènes *devenus plus barbares* au développement même du capitalisme, qui est en lui-même un principe de *barbarisation* de toutes les soumissions et aliénations.

Mais ceci reste un complément dans notre contexte, qui est plus un élargissement de la perspective qu'une critique qui viserait directement Morin lui-même (élargissement aux enjeux centraux néanmoins). Nous penserons dans ce contexte plutôt à dénoncer (très rapidement, car il est bon parfois de détourner le regard) le sinistre « théoricien » Francis Cousin, ce rouge-brun pathétique abscons et confus, hanté de façon bouffonne par quelque *logos* « présocratique » (comme presque tous les fascistes modernes), lequel donc, à travers sa « critique » purement formelle et « logique » de la valeur, universelle-abstraite, se sentira autorisé à convoquer Debord et Marx pour proposer une pensée insidieusement raciste, sexiste et antisémite (diffusée essentiellement sur le site soralien « Egalité et Réconciliation », d'ailleurs, ou encore sur le média fascisant Meta TV), s'auto-réfutant lui-même dans la mesure où ces formes de discriminations qu'il encourage sont précisément les marques du procès effectivement agissant, et non simplement théoriquement appréhendé, de l'autovalorisation de la valeur (Francis Cousin aimera associer ce qu'il appelle « l'immigrationnisme » ou quelque féminisme fantasmé qu'il qualifie de « névrotique », à la logique abstraite de la valeur, ce qui est une manière totalement absurde de présenter les faits, un pur contresens pour ainsi dire).

Francis Cousin, comble de l'ironie, sera fondamentalement un « idiot utile » du capital (parmi tant d'autres, qu'il critiquera pourtant de façon inepte), puisque sa « critique » purement idéaliste (ici, fortement hégélienne/nietzschéenne), du capitalisme, *justifiant*, en tant qu'idéaliste, les divisions matériellement agissantes qu'elle ne cible pas adéquatement, mais qu'elle présuppose au contraire, sera particulièrement bienvenue du point de vue d'une classe capitaliste qui a tout intérêt à ce que les contenus réels des formes abstraites qui fondent la dissociation-valeur ne soient pas révélés complètement.

Mais pour revenir aux multiples dimensions du totalitarisme capitaliste, nous dirons qu'elles nous permettent au moins d'envisager qu'il existe un principe commun à la base de toutes les formes de dominations que nous déplorons au sein de notre modernité tardive (dominations économiques, politiques, sociales, « culturelles », racistes, patriarcales, sexuelles), à savoir le principe de la dissociation-valeur (qui est bien, précisons-le tout de même, avant tout *une domination impersonnelle des choses sur les hommes*, qui sera redoublée par la gestion calculante bourgeoise), et que tous les groupes d'individus subissant ces dominations pourraient de ce fait définir un « ennemi commun » (le capitalisme comme totalitarisme, et non

seulement comme système simplement « économique » au sens restreint), plutôt que de se diviser entre eux. Cela contournerait certains écueils, désolants aujourd'hui, de « l'intersectionnalité » postmoderne (anti-patriarcale, *ou* antiraciste, *ou* anti-validiste, *ou* anti-centraliste, *ou* anticapitaliste, etc.), qui sectorise trop souvent les champs de la domination en les éparpillant, en ne saisissant pas assez leur racine commune, et qui ne permet pas complètement de ce fait un combat effectif et efficace, *en tant que fédéré*, contre la domination réifiante *en tant que telle*. Ces courants post-modernes n'accepteront pas vraiment qu'on réduise toutes les luttes contre toutes les formes de dominations à la seule lutte contre le capitalisme, car ils soupçonneront ici un « économisme » malvenu, ou un « marxisme » envahissant, qui ne sait pas rester « à sa place », et qui empêcherait la saisie de la « complexité ». Anticipons donc d'abord cette objection qui pourrait nous être faite par « l'intersectionnalité » postmoderne, montrons que cette objection ne tient pas, puis passons aux avantages induits par notre position.

Tout d'abord, ramener tous ces secteurs de la domination au principe de la logique matérielle de la valeur n'est plus un « économisme » strict, ni un « marxisme » grossier ou envahissant, dans la mesure où le capitalisme est ici conçu comme un système *globalement totalitaire, qui colonise tous les aspects de la vie*, qui induit une misère *générale* pour les individus soumis à la réification (et qui ne sera plus réduit à la seule sphère « économique », au sens restreint). En outre, sa dimension unidimensionnelle n'annule pas le caractère multidimensionnel des vécus concrets, mais ce dernier au contraire ne peut qu'être affirmé, puisqu'il est la condition de possibilité de toute lutte ou résistance qui voudrait être défendue ici.

Par ailleurs, dans la démarche que nous proposons depuis le départ (qui s'enracine dans une attention soutenue à la lecture du texte marxien par Michel Henry), nous avons constamment suggéré le fait que la « matière » même du matérialisme marxien n'était absolument pas « l'économie », ni même « le social », ou « le secteur productif », mais bien la pluralité des subjectivités exploitées, complexes mais mutilées et disloquées, souffrant de la folie d'un monde qui inverse abstrait et concret. « L'économie » dans notre contexte est une pure idéalité (travail abstrait, valeur), qui se superpose à la réalité de cette subjectivité réelle et matérielle, qui n'a pas de suffisance d'être, et qui vient contaminer et parasiter cette réalité matérielle (la vie active des sujets), tout comme « le social » d'ailleurs, *l'une et l'autre étant des superstructures* au sens strict, des idéologies, mais qui auront certes la spécificité d'être matériellement agissantes. Dans cette perspective, taxer le Marx tardif, le Marx « abouti » (celui du *Capital,* qui insiste constamment sur la misère subjective et objective des individus) d' «

économisme » est une contradiction dans les termes. Et même le Marx plus jeune de l'*Idéologie allemande,* d'ailleurs, par exemple dira bien : c'est « la vie qui détermine la conscience, et non la conscience qui détermine la vie » (ici, la vie subjective des individus qui produisent matériellement), mais il ne dira jamais que c'est « l'économie », ou « le social » « en général » qui détermineraient la conscience (puisque ces deux termes abstrait et idéaux sont d'abord des auto-mystifications de cette conscience pure bourgeoise, produisant certes des effets désastreux, en tant qu'ils s'objectivent, mais *a priori* irréels : dire que « l'économie » détermine la conscience, c'est simplement dire que la conscience bourgeoise s'auto-affecte, et ce n'est surtout pas dire que le travailleur agissant subjectivement est la base matérielle de la société capitaliste, proposition qui fonde bien tout matérialisme historique au sens strict). Michel Henry nous aura rappelé, dans son introduction à son œuvre sur Marx, et à très juste titre, que l'ensemble des marxismes rassemble l'ensemble des contresens qui ont été faits sur l'œuvre de Marx. Et ce contresens éminent que nous sommes en train de dénoncer est certainement à la base de tous les autres.

Espérons donc qu'avec ces remarques, « l'intersectionnalité » post-moderne, trop « critique et complexe » pour admettre quelque « économisme » malvenu, comprendra que la critique du totalitarisme capitaliste (ou économique) en tant qu'il contamine toutes les subjectivités, dans leur complexité intime, soumises à la domination, critique qui pourrait donc rassembler et fédérer les luttes, ne sombre absolument pas dans cet écueil, mais dénonce au contraire radicalement cet écueil (car ce sera dans le fait de dire que « tout » est « socio-économique » au sens abstrait, précisément, que se situeront pour nous toutes les bases idéologiques du totalitarisme en question).

Les propensions d'Althusser, puis de Badiou, à naturaliser les rapports ou « structures » économiques, ne sont pas les nôtres, et ces propensions, en tant qu'elles encouragent tendanciellement le prolongement du totalitarisme économique, voire de l'autoritarisme qu'il suppose parfois (Mao), ne combattent en rien ce qu'elles prétendent dénoncer. Notons que Zizek, « critique » héroïque de Badiou, croira être plus malin que les autres en ayant identifié cet écueil, en disant : « « Aujourd'hui plus que jamais, il nous faut en revenir à Lénine : oui, l'économie est le domaine clé où doit se livrer la bataille, il nous faut rompre le charme du capitalisme mondialisé, mais cette intervention doit être proprement politique, et non économique »[99]. En hypostasiant de la sorte cette « politique » (qui n'est pourtant que la forme

[99] S. Zizek, *The Parallax View*, Cambridge, MIT Press, 2006, p. 320

historiquement déterminée de la structure marchande lorsqu'elle prend une existence bureaucratique-centralisée-étatisée), Zizek sombre dans l'économisme naturaliste propre à tout « science » économique formelle–bourgeoise (ou à tout « marxisme », ce qui est la même chose), qu'il croit pourtant dénoncer, au sein d'un « léninisme » archaïque aberrant (capitalisme d'Etat) : il n'est pas étonnant qu'il soit donc admis dans tous les cercles médiatiques et sociaux-démocrates, qui verront très justement en lui un mouton qui se fait passer pour un loup, et qui taperont gentiment sur l'épaule de ce grand « subversif »-bouffon qui n'a jamais vraiment effrayé personne.

Sur cette base, et en ayant intégré ces précisions décisives, nous pourrons ainsi bien dire, avec et contre, mais surtout par-delà, « l'intersectionnalité » postmoderne (représentée par Elsa Dorlin[100], par exemple, à qui nous opposerons avec vigueur Roswitha Scholz), nous dirons donc que ce ne sera plus simplement l'« ouvrier », au sens restreint ou au sens large, qui sera le contenu subjectif vivant susceptible de totaliser réellement, pour la dépasser, la société capitaliste-marchande, mais que ce pourront être aussi, si l'on élargit à nouveau la perspective lukàcsienne, l'ensemble des femmes soumises dans la sphère privée ou publique, ou l'ensemble des individus assignés à une « race », à une « insensibilité », à une « invalidité », ou à une « identité » dévaluante ou déconcrétisante soumis également à des formes de réductionnismes fonctionnalistes propres à la logique mécanisée de la valeur, dans la mesure où ces individus réifiés subissent également des formes abstraitement rationalisées de divisions des activités spécifiques qui produisent non seulement une misère psychologique, mais aussi une misère matérielle réelle, abolissant la complexité de leur subjectivité intime, ou les excluant, les affamant.

Nous voyons ici que nous élargissons fortement l'extension des concepts et des outils théoriques élaborés par Lukàcs, mais que nous ne sortons pas pour autant des « structures » générales qu'il a dégagées. Lukàcs dit que la valeur, ou le travail abstrait, conditionne objectivement une certaine organisation dans la division du travail. Il dit également que cela donne lieu à une réification, et que, sur un plan théorico-pratique, on assistera à la domination de formes abstraites sur les individus réifiés. De ce fait, les concepts de dissociation raciste-coloniale, de dissociations sexuelle-patriarcale, technique-naturaliste, rationaliste-validiste, étaient déjà réellement en germe au sein des « structures » critiques qu'il avait proposées, et nous n'avons fait qu'exprimer, que développer cette potentialité interne à son geste théorique. En effet, ces dissociations disent également que la valeur (comme temps de travail socialement

[100] Cf. *Sexe, race et classe*

nécessaire), en tant que pure forme dissociatrice, conditionne certaines formes très générales de divisions des activités productives ou reproductives elles aussi toujours plus rationalisées, toujours plus fonctionnelles, qui débouchent sur une mutilation réelle et matérielle des subjectivités assignées à certaines « races », à certains « genres », à certaines « sexualités », « insensibilités », « invalidités ». Lukàcs décrit un certain type de division rationnelle du travail (le taylorisme, essentiellement), ce qui signifie que l'individu prioritairement réifié sera pour lui le prolétaire de la grande industrie. Mais si nous retenons simplement le fait plus global d'une division rationnelle des activités productives conditionnée objectivement par l'automouvement de la valeur (et ici, l'on s'extrait quelque peu des limitations historiques propres au texte lukàcsien pour ne retenir que ses grandes orientations théoriques, à un niveau structurel strict), alors nous débouchons immédiatement sur la critique radicale d'un capitalisme qui ne se contente pas de chosifier, pour les abolir ou les mutiler, simplement les « ouvriers », mais qui est aussi une logique matérielle profondément raciste, validiste, anthropocentriste, et patriarcale, dans la mesure où ces dissociations renvoient bien, sous leur forme « économique » moderne (au sens totalitaire), à des formes de divisions formalisées des activités productives et reproductives affectées directement par le critère du temps de travail socialement nécessaire (néo-colonialisme, fonctionnalisme « sexuel », rationaliste, naturaliste-technique, etc.).

Dans la suite de notre interprétation du concept de « réification », nous resterons dans un cadre lukàcsien, et donc dans le cadre d'une critique de la réification que subissent d'abord les ouvriers de la grande industrie (ou encore, on l'a vu, aujourd'hui, très certainement, dans le cadre d'une critique de la réification subie par de nombreux individus-travailleurs insérés dans des sphères « productives » plus variées, en tant qu'elles développent des formes de rationalisations, de standardisations poussées dans la division du travail). Mais ce que nous avons décrit et décrirons en commentant Lukàcs, à savoir des formes de réifications des personnalités vivantes liées à des logiques mécaniques affectant objectivement les prolétaires, logiques propres à l'automouvement de la valeur, pourrait tout aussi bien s'appliquer à l'ensemble des individus soumis à la dissociation raciste-coloniale et aux dissociations sexuelle-patriarcale, technique-naturaliste, rationaliste-validiste, inséparables de cet automouvement, comme nous avons voulu bien le justifier (femmes, « racisé-e-s », LGBT, « handicapé-e-s », « non-humains »). Dans la dernière section de cette partie, nous verrons que le « prolétaire » est le « sujet révolutionnaire » éminent. Mais il faut considérer, aujourd'hui, à la lumière de ce que nous venons d'avancer, que ce « sujet révolutionnaire » n'a pas une définition aussi restreinte que celle que propose Lukàcs (il n'est pas simplement le travailleur à

la chaîne de la grande industrie traditionnelle, ni même seulement, pour développer la logique lukàcsienne, le travailleur soumis en général à des formes industrielles de plus en plus variées, colonisant de plus en plus de secteurs « productifs »). Le « sujet (potentiellement) révolutionnaire » aujourd'hui, en tant que sujet objectivement « réifié » par une certaine division dominante des activités productives ou reproductives, considérée dans sa complexité et dans sa globalité, pourrait bien être, de façon plus générale, le sujet soumis, non seulement au réductionnisme purement « industriel », mais aussi aux réductionnismes racistes, validistes, anthropocentristes et patriarcaux, en tant qu'ils dérivent, sous leur forme barbarisée, d'une dissociation-valeur.

De ce fait, une lecture analogique de ce qui a été dit et sera dit de la conscience et de la condition « prolétaires » dans les prochaines pages est fortement recommandée : il s'agirait de penser des analogies possibles entre les réifications que subissent les « prolétaires » tels que Lukàcs les définit, de par une certaine division industrielle du travail toujours plus rationalisée, et les réifications que subissent les individus assignés à un « genre », à une « sexualité », à une « insensibilité », à une « invalidité », ou à une « race » dévaluants ou déqualifants, selon d'autres formes de divisions rationnelles des activités productives ou reproductives, formes que nous ne décrirons pas avec précision, mais qui sont aujourd'hui assez connues et admises.

Notons que ces analogies pourront s'associer tendanciellement à un strict rapport d'identité, dans le cas où les femmes, « racisé-e-s », « handicapé-e-s », « non-humains », LGBT, sont eux-mêmes et elles-mêmes également soumis à une réification « industrielle » *stricto sensu,* mais nous considérons aussi que cette forme « industrielle » de la réification ne résume pas entièrement les réifications plus typiques qu'ils ou elles subissent, ce pourquoi nous conservons l'idée d'un principe analogique.

Nous ne reviendrons pas toutefois, dans l'immédiat, en détails, sur ces dimensions plus actuelles (au sens où elles furent dévoilées profondément assez récemment), mais nous les intégrerons de toute façon, ponctuellement, à certaines analyses qui suivent. Et nous éluciderons finalement, de toute façon, au maximum, le principe analogique suggéré, lorsqu'il s'agira de conclure cette deuxième partie consacrée à la théorie de la réification.

4° Vacuité de la science économique moderne

Revenons plus strictement maintenant au texte lukàcsien lui-même, en ayant intégré tous les compléments qui viennent d'être proposés. Revenons donc à la dimension théorique-formelle des sciences modernes que Lukàcs étudie en considérant une certaine dialectique entre valeur d'usage et valeur au sein de la société marchande, et plus précisément à cette dimension telle qu'elle concerne particulièrement la science économique.

La science économique est celle qui reflète le mieux la limitation de toute science moderne, dans la mesure où elle situe la valeur d'usage elle-même au-delà de la sphère de ses considérations. Dès lors, la question du fondement lui échappe : car, « abstraite », la réalité économique n'a aucune suffisance d'être, aucune autonomie ontologique, et ne peut subsister par elle-même. Ainsi la valeur d'échange fait constamment référence à la valeur d'usage, en dépit de son autonomie apparente. Comme l'indique Michel Henry[101], l'inversion de la téléologie vitale dans la téléologie marchande, cette élimination de la valeur d'usage que produit l'économie, ne renvoie qu'à la manière illusoire dont le capitaliste se représente les choses : dans les faits, l'indifférence formelle de la valeur à l'égard de la valeur d'usage ne peut rompre le lien concret qui fait de celle-ci le support et le fondement de celle-là. Certes, il faut que les marchandises se réalisent comme valeurs avant qu'elles puissent se réaliser comme valeurs d'usage ; mais le renversement de la téléologie vitale dans la téléologie économique, nous dit Michel Henry, se renverse à son tour : car la réalisation de la valeur d'échange dépend d'une condition fondamentale, soit le fait qu'elle n'est que l'existence formelle de la valeur d'usage et que c'est seulement par elle qu'elle peut exister et trouver sa substance propre. La forme économique ne cesse de présupposer ce qu'elle tente de nier, d'abolir, de recouvrir. En outre, dès lors que l'on considère que la valeur d'usage « désigne » fondamentalement le travail vivant, et non pas seulement le corps matériel des biens produits, la dépendance de la valeur à l'égard d'une telle valeur d'usage devient d'autant plus évidente. Car ce travail vivant est à la source de la valeur, il la maintient dans l'être en permettant son accroissement. Ainsi, l'économie politique, en s'empêchant de thématiser la valeur d'usage en tant que telle, s'empêche de connaître ce qui fonde ontologiquement son objet. Elle est la science archétypale à partir de laquelle l'impuissance de toute la science moderne se laisse comprendre : c'est en elle, éminemment, que la totalité reposant sur la matière, sur le « substrat de réalité » de son « système formellement clos » devient un concept inaccessible, car non soumis à la rationalité de ses législations spécialisées. L'économie politique moderne nous apprend ce qu'est toute science

[101] Henry, *Marx*, II, chapitre VII, 2°

moderne : un formalisme vide, dépourvu d'objet ou de sujet authentiquement concrets, qualitatifs, une législation pure appliquée à une réalité partielle, non reliée à un tout ou à un fondement matériel. Plus précisément, l'économie politique moderne ne voit pas que les facultés réifiées du prolétaire reposent sur un substrat vivant, sur une subjectivité complexe, si bien que la totalité des individualités lui échappe, ce qui l'empêche de déterminer le moindre contrôle réel sur la manière dont s'opère la production réelle.

Ces remarques sur les limites irréductibles de toute « science économique » moderne devrait nous permettre de critiquer la théorie « standard » de la valeur qui est admise aujourd'hui par les libéraux (et même par les sociaux-démocrates), c'est-à-dire le marginalisme (théorie par laquelle on affirmerait la « fausseté » de la critique marxienne de la valeur qui définit que cette valeur a pour substance le temps de travail socialement nécessaire[102]). Le marginalisme, en effet, suppose constamment des déterminations formelles et mathématiques (statistiques) pour appréhender « l'utilité marginale » déterminant la valeur des marchandises simplement dans la circulation, sans jamais tenir compte du processus de production concret qui rend possible leur production. Restant focalisé sur une modalité sophistiquée de l'usage, le marginalisme développe une forme de fétichisme inconscient, opérant la confusion de la valeur et de la valeur d'usage. Marx, en insistant sur une norme abstraite (travail abstrait) qui est pensée en tant qu'elle n'est pas simplement abstraite, mais en tant qu'elle affecte directement la production réelle (abstraction réelle) et ainsi une certaine modalité objective et subjective du travail vivant (misère de l'aliénation), produit une théorie critique qui ne sombre pas dans l'écueil formaliste du marginalisme, incapable de saisir son substrat de réalité. En ce sens, le marginalisme, comme formalisme pur et mutilé, est en soi superficiel et incomplet, et beaucoup moins « totalisant », concrètement parlant, c'est-à-dire beaucoup moins adéquat, que la théorie marxienne de la valeur (telle qu'elle serait aussi complétée par Lukàcs). Il est plutôt « totalitaire », en un sens théorique, mais aussi pratique, dans la mesure où ses « descriptions » sur-mathématisées auront un impact réel dans la production réelle, impact destructeur découlant de leur incomplétude radicale.

[102] A ce sujet, on croira souvent réfuter la théorie marxienne de la valeur, sous prétexte que celle de Ricardo aurait déjà été réfutée, et que Marx ne ferait que « récupérer », sans rien y changer, cette théorie ricardienne. Mais il faut bien dire que la critique marxienne de la valeur n'est pas identique à la théorie ricardienne de la valeur-travail, dans la mesure où cette dernière naturalise le travail, et ne thématise absolument pas les conséquences historiques, négatives et contradictoires, du travail abstrait.

Par ailleurs, il est clair maintenant également, à la lumière de ces précisions sur le formalisme économique, que nos économistes les plus « critiques » aujourd'hui (mais qui ne sont jamais que des néo-keynésiens un peu énervés, par-delà leurs références « marxiennes » cosmétiques), reproduisent complètement l'occultation du contenu, de la matière de toute économie, tandis qu'ils nous imposent leurs « expertises » savantes.

Frédéric Lordon, se débattant avec les outils théoriques qu'il croit maîtriser, tentera de pénétrer la « structure des affects » des sujets pris dans le capitalisme, en se référant à l'éthique spinoziste (*Capitalisme, désir et servitude*). Mais il n'isolera là que des pures formes « structurantes », précisément, recourant à l'idée d'une « nature » psychologique de « l'homme en soi », très malvenue si l'on considère que le capitalisme, et la manière dont il détermine les subjectivités, n'a rien de « naturel » ou de « transhistorique ». Ce formalisme naturaliste est d'une grande violence lorsqu'il prétend, précisément, « traduire » adéquatement ce que sont les subjectivités prises dans des logiques individuelles et historiques spécifiques. D'ailleurs, comme nous le verrons plus loin, la référence à Spinoza ne brise pas fondamentalement la dynamique occultante et formelle de la science économique bourgeoise, mais elle la confirme au contraire, car Spinoza, comme l'indiquera Lukàcs, est lui-même un philosophe éminemment soumis à la misère de la théorie bourgeoise, au sens où il faisait, plus que tout autre (et plus même que les idéalistes allemands), disparaître tout donné, comme inexistant, derrière l'architecture monumentale des formes rationnelles créées par l'entendement, dans son éthique développée de façon « géométrique ». Cette violence formelle qui prétend saisir quelque « structure » affective pour mieux nier les subjectivités concrètement et multiplement affectées par leur situation réelle et historiquement déterminée, c'est bien, aujourd'hui, avec Lordon, la violence d'un économiste populiste et « expert » qui ne projette jamais que ses évaluations purement théoriques et formelles de chercheur « érudit » sur la réalité vécue des travailleurs et travailleuses objectivement réifiées dont il ignore tout. Les prescriptions qui en découlent, de ce fait, seront-elles-mêmes des prescriptions visant un encadrement purement formel (régulation, intervention étatique, nouveaux principes constituants ou juridiques purement formels), et leur insuffisance radicale reposera précisément sur une incapacité fondamentale à saisir le substrat de réalité de ces formes.

Notons qu'en ce qui concerne l'usage du spinozisme au sein du « marxisme », nos remarques adressées à Lordon s'adressent tout autant à Althusser et à son « école », mais aussi à Negri.

Le « salaire socialisé » de Bernard Friot relève d'une même logique, d'une logique d'encadrement purement désincarnée, en tant qu'elle vient simplement purifier des formes

économiques naturalisées (valeur, marchandise, travail, argent), sans jamais pouvoir considérer leur substrat de réalité (substrat de réalité qui renvoie à une misère matérielle et existentielle du travail vivant, à un niveau très global, et non seulement « national » d'ailleurs, qui suppose la nécessité d'abolir ces catégories, à un niveau global, et surtout pas de les « purifier », à un niveau seulement local). Sur un plan national donc, Bernard Friot, ne remettant pas du tout en cause la logique de la spécialisation salariale, prônera au fond une réification, découlant de cette spécialisation, plus « humaniste », des facultés des individus-travailleurs travaillant en France (projet cynique, s'il en est). Toujours sur un plan national, par ailleurs, le principe d'un « salaire de base », s'il est développé jusqu'au bout, tant à « rétribuer » un ensemble d'activités beaucoup plus vaste que les seules activités habituellement insérées dans la stricte sphère du « monde du travail » : on pourra dès lors rétribuer le « travail domestique », institutionnalisant de ce fait, pourquoi pas, une division patriarcale des tâches, ou on pourra même, éventuellement, rétribuer « l'activité » du fœtus dans le ventre de sa mère, puisqu'il produit déjà indirectement de la « valeur », au sens obstétrique du terme, par exemple. Bernard Friot ne va pas (encore) jusque-là, mais cette logique de « salarisation » de tous les aspects de la vie paraît découler du système qu'il défend, comme on le comprend par exemple lorsqu'on entend certains de ses « disciples » fanatisés développer ses thèses. De ce fait, la structure marchande, avec toute la dimension de dépossession, de misère et de mystification que cela suppose, tendra bien à envahir tous les aspects de la vie avec le principe du « salaire socialisé », et on comprendra finalement, hélas, que Bernard Friot, à travers son projet de la mise en place d'une « égalité » toute formelle, abstraite, désincarnée, prône très clairement une *radicalisation du totalitarisme économique, via* son « réajustement », se voulant « humaniste », du capitalisme national (cela étant, venant d'un productiviste ayant été tendanciellement stalinien dans sa jeunesse « communiste », ce fait n'est pas très étonnant). Mais ce n'est pas tout. Sur un plan international, il ne prendra en compte que la nécessité de « réformer » une « nation » qui est en elle-même déjà un centre impérialiste agressif économiquement parlant (il n'évoque presque jamais la question des tutelles néocoloniales à l'international) : et donc son « utopie » reposera sur la nécessité de maintenir une division internationale du travail où les « salariés socialisés » français, en tant que consommateurs, continueront à bénéficier des ravages de l'exploitation des périphéries (car son « protectionnisme » tout relatif n'exclut en rien un libre-échange plus essentiel). Il nous dira peut-être que le « salaire socialisé », cette sorte de « keynésianisme » radicalisé, confusément « marxisé », pourrait être un exemple « formidable » pour tous les pays du monde, et engager une réforme radicale plus globale. Mais ce serait oublier que ce projet, de toute façon totalitaire, et dont la globalisation n'est de toute façon pas souhaitable, ne saurait s'appliquer que dans des

pays dits « développés » bénéficiant d'un système social juridiquement « stable ». Ainsi donc, d'un point de vue « français » d'abord, Friot nous propose une forme de réification totalitaire étendue à tous les aspects de la vie, et devenue servitude volontaire, consentie ; et d'un point de vue international, ensuite, il est clairement un contre-révolutionnaire qui favorisera le développement de formes économiques néocoloniales, ainsi que la dynamique destructrice, au niveau global, de l'automouvement de la valeur, avec toutes les inégalités concrètes et misères concrètes que cela implique pour la majorité des individus.

5° Impuissance de la philosophie bourgeoise

Le formalisme de la pensée réifiée, en tant qu'il est associé à une dialectique entre valeur et valeur d'usage, se retrouve dans la philosophie « bourgeoise », et donne lieu à ce que Lukàcs appelle « les antinomies de la pensée bourgeoise ». A propos des problèmes posés par les limites et barrières que représente la chose en soi kantienne, il écrit : « Bref, ces problèmes se réduisant à deux grands complexes qui sont – en apparence – totalement indépendants l'un de l'autre et même opposés : premièrement, au problème du matériau (au sens logique et méthodologique), à la question du contenu de ces formes avec lesquelles « nous » connaissons le monde et pouvons le connaître parce que nous l'avons nous-mêmes créé ; deuxièmement, au problème de la totalité et à celui de la substance dernière de la connaissance, à la question des objets « derniers » de la connaissance, dont la saisie seule parachève les divers systèmes partiels en une totalité, en un système du monde complètement compris[103]. » Ces deux complexes ne sont pas, en réalité, indépendants ou opposés, mais complémentaires. Avec l'exemple de l'économie politique, nous avons pu envisager le fait que, en occultant la valeur d'usage, c'est-à-dire le corps matériel de l'objet produit ou le travail vivant, c'est bien la totalité sociale qui nous échappe, son fondement dernier : le matériau, le contenu des formes renvoie bien à la totalité

[103] Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, p. 146-147

et à la « substance dernière ». Lukàcs reconnaît lui-même, plus loin, cette complémentarité : « Quand cette idée de la « contingence intelligible », non seulement des éléments de l'expérience possible, mais aussi de toutes les lois se rapportant à eux et les ordonnant, est élevée, dans la *Critique du jugement*, au rang de problème central de la systématisation, nous voyons, d'une part, que les deux fonctions limitatrices, en apparence entièrement différentes, de la chose en soi (insaisissabilité de la totalité à partir des concepts formés dans les systèmes rationnels partiels et irrationalité des contenus particuliers des concepts), ne représentent que deux aspects d'une même et seul problème, d'autre part, que ce problème est effectivement la question centrale d'une pensée qui entreprend de donner aux catégories rationnelles une signification universelle[104]. »

L'unité de la question étant établie, il faut d'abord saisir la continuité qui existe entre cette question, qui concerne la théorie de la connaissance, et la dialectique entre valeur et valeur d'usage, qui concerne l'économie politique. En quoi les limites du formalisme kantien, qui sont les limites de toute la pensée bourgeoise, sont-elles liées à une réification économique ? A dire vrai, cette pensée rationaliste traduit d'abord la conscience immédiate que peut avoir la classe bourgeoise dans son rapport direct au donné empirique. C'est parce que l'individu bourgeois est en lui-même limité dans son appréhension de la totalité sociale, de par le primat qu'il reconnaît à la valeur, que sa pensée, et jusqu'à sa théorie de la connaissance, portent l'empreinte de cette limitation. Il faut envisager un lien analogique entre les facultés kantiennes et les facultés réifiées du bourgeois s'auto-réifiant, à travers ses évaluations purement formelles. Le rationalisme kantien ne saurait se penser sans la prise en compte de « l'objectivation rationnelle » qui est en jeu dans la production et dans la valorisation des marchandises. L'un renvoie à l'autre, et se comprend par l'autre. La réification de la pensée bourgeoise, selon la « théorie du reflet », est identique à la réification de la socialité dans le rapport marchand.

Notons au passage, dans une perspective plus récente, que les théorèmes d'incomplétude de Gödel, en logique (1931), pourraient recevoir, dans notre contexte précis, une interprétation « matérialiste » intéressante. Le recours final à l'intuition subjective supposé par cette incomplétude formelle, renverrait analogiquement à la subjectivité qualitative vivante du travailleur qui est occultée dans le procès économique-formel de production. Digression qui donne à penser.

Mais revenons à l'interprétation lukàcsienne de la philosophie bourgeoise. La double limitation de la chose en soi implique une antinomie majeure inséparable de la pensée

[104] Ibid., p. 149

bourgeoise : « Le rationalisme comme méthode universelle fait donc naître l'exigence du système, mais, en même temps, la réflexion sur les conditions de possibilité d'un système universel, autrement dit, la question du système, si elle est posée consciemment, montre l'impossibilité de satisfaire à l'exigence ainsi posée[105]. » Le caractère insaisissable d'un contenu des formes rationnelles, en tant qu'il renvoie à l'impossibilité de déterminer la totalité, la substance dernière de la connaissance, signifie l'impossibilité du système, alors même que le formalisme considéré en lui-même repose sur l'exigence du système. Le rationalisme « bourgeois » pose la nécessité d'achever les figures du savoir au moment même où les limites propres à ce rationalisme empêchent définitivement cet achèvement. Selon Lukàcs, c'est la philosophie classique allemande qui représente le mieux cette tension : « Or, la grandeur, le paradoxe et le tragique de la philosophie classique allemande consistent en ce qu'elle ne fait plus disparaître – comme Spinoza[106] encore – tout donné, comme inexistant, derrière l'architecture monumentale des formes rationnelles créées par l'entendement, mais qu'elle maintient au contraire dans le concept le caractère irrationnel de donné inhérent au contenu de ce concept, et s'efforce cependant, dépassant cette constatation, d'ériger le système[107]. » Dans ce contexte, il y a deux types d'attitudes possibles, toutes deux également insatisfaisantes. Ou bien le contenu « irrationnel » se dissout intégralement dans le système de concepts, comme s'il n'y avait pas d'irrationalité du contenu, du donné. Mais alors la pensée retombe au niveau du rationalisme dogmatique. Ou bien le système est contraint de reconnaître que le donné, le contenu, la matière, pénètrent jusque dans la mise en forme, dans la structure des formes. Mais alors il faut renoncer au système comme système. Sur cette base se dessine finalement un renoncement à comprendre la réalité comme totalité et comme être : c'est l'impossibilité du système qui finit par prévaloir. Dès lors, ce sont les limites de la société bourgeoise qui sont mises en lumière : « Elle maîtrise dans une proportion croissante les détails de son existence sociale et les soumet aux formes de ses besoins, mais en même temps elle perd – dans une proportion également croissante – la possibilité de maîtriser en pensée la société comme totalité et, par là même, elle perd aussi sa vocation à la diriger[108]. » En étant parti d'un problème philosophique apparemment très abstrait, on retombe implicitement sur la question de la réification économique et de la dialectique entre valeur et valeur d'usage. Les « formes » des besoins de la société bourgeoise sont précisément des pures formes dont le contenu, la matière

[105] Ibid.
[106] Dédicace posthume de Lukàcs à Lordon, Althusser, Negri, etc.
[107] Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, p. 150
[108] Ibid., pp. 154-155

irrationnelle, demeure pour elle insaisissable, elles renvoient en dernière analyse à la valeur proprement dite, telle qu'elle repose sur la valeur d'usage tout en étant indifférente à cette valeur d'usage, à l'utilité des produits tout comme au travail vivant.

Si la société pouvait saisir la fonction positive des biens qualitativement déterminées, si elle n'était pas indifférente aux besoins concrets que satisfont les biens produits et à la réalité vivante et concrète du travail, lesquels, de fait, sont les supports substantiels de la connexion sociale formelle qu'elle promeut, alors cette société pourrait « maîtriser en pensée la société comme totalité » (et alors elle ne serait plus « bourgeoise », comme cela se comprend de soi-même). Cette totalité ne serait pas une totalité rationnelle, ou systématique, une universalité abstraite, mais une universalité concrète, une communauté réelle, dynamique et vivante (l'humanité réelle, multiple et diversifiée, en chair et en os). Néanmoins, la société bourgeoise est intrinsèquement incapable d'une telle saisie, en tant qu'elle est fondamentalement une société inconsciente, inapte à diriger la totalité sociale, et bien plutôt dirigée elle-même par l'automouvement de la valeur, par le cours autonomisé de l'abstraction en tant qu'abstraction. C'est bien l'échec du rationalisme allemand à ériger un système sur la base d'une irrationalité du contenu des formes rationnelles qui traduit au mieux l'échec de la société bourgeoise telle qu'elle ne saurait saisir une totalité sociale sur la base de son indifférence à l'égard de la valeur d'usage. En effet, le fait par exemple que la société bourgeoise induise une extériorisation des facultés du prolétaire au travail (ou, par extension, comme on l'a vu, une réification des vécus subjectifs « racisés », « genrés », « invalidés », « in-humanisés » ou « sexualisés »), qu'elle vide l'individu de toute vitalité concrète et se prive par là même de toute saisie totalisante des individualités, c'est cela, entre autres choses, que traduit, sur le plan de la pensée, une philosophie saisissant des facultés purement formelles dont l'universalité abstraite implique l'impossibilité d'une synthèse systématisante entre forme et contenu.

Si Lukàcs s'intéresse aussi précisément aux antinomies de cette philosophie bourgeoise, c'est parce qu'elle exprime mieux que toute autre manifestation de la pensée ou de l'être bourgeois l'évolution de la société bourgeoise, avec ses rapports réifiés et sa dialectique entre valeur et valeur d'usage. A propos de cette philosophie dans son rapport à une telle évolution, Lukàcs écrit : « La philosophie classique allemande marque une transition originale dans cette évolution : elle naît à une étape de l'évolution de la classe où ce processus est déjà si avancé que tous ces problèmes peuvent être rendus conscients comme problèmes ; mais en même temps elle naît dans un milieu où ils ne peuvent intervenir dans la conscience que comme problèmes de pure pensée, purement philosophiques. D'une part, il est vrai, cela empêche de voir les problèmes concrets de la situation historique et le moyen concret d'en sortir, mais, d'autre part,

cela permet à la philosophie classique de penser à fond et jusqu'au bout – en tant que problèmes philosophiques – les problèmes ultimes et les plus profonds de l'évolution de la société bourgeoise, de mener – en pensée – l'évolution de la classe à son terme, de pousser – en pensée – au paroxysme, au moins comme problème, le point où le dépassement de cette étape historique dans l'évolution de l'humanité se révèle méthodologiquement nécessaire[109]. » La philosophie classique allemande est un terrain éminent sur lequel les limitations inhérentes à l'abstraction de la valeur dans la société bourgeoise peuvent être rendues conscientes dans les contradictions qu'elles impliquent. Ceci indique une faiblesse de la société bourgeoise, qui ne saisit ses apories que sur le plan de la pure pensée. Mais ceci indique aussi une certaine puissance paradoxale de cette pensée, qui serait apte à anticiper la dissolution d'une telle société, qui détermine la nécessité de sa crise, alors même qu'elle est la pensée de la classe bourgeoise. Ainsi, les deux attitudes insatisfaisantes qui font face à l'antinomie de la pensée bourgeoise découlant de la double limitation attachée à la chose en soi se retrouvent objectivement dans la façon dont cette société se dirige vers sa propre disparition. Le fait de dissoudre le contenu, la matière, dans le système, sans éviter l'écueil du rationalisme dogmatique, renvoie par exemple à l'occultation du caractère fini de la production réelle au sein d'un procès de valorisation infini en droit, occultation menant nécessairement à une crise « finale », quoique asymptotiquement prolongée. Le fait de reconnaître que le contenu pénètre jusque dans la structure des formes et empêche le système en tant que système, renvoie, entre autres choses, à la reconnaissance, non thématisée mais certaine, d'un vécu immanent irréductible et non rationalisable du « prolétaire », déterminant l'actualisation de ses facultés réifiées, extériorisées, soit à la reconnaissance d'une conscience proprement dite du prolétariat, capable en tant que telle d'accélérer la dissolution de la société bourgeoise (« prolétariat » conçu selon le sens restreint, lukàcsien, lié à la dissociation socio-industrielle de base de la valeur, mais aussi, dans un contexte que nous avons voulu élargir, selon le sens plus général lié également aux quatre autres dissociations-valeur mentionnées plus haut).

Autrement dit, lorsqu'elle constate qu'elle ne peut achever le système en tant que système, et qu'elle le déplore, la philosophie bourgeoise affirme que la société bourgeoise elle-même s'autodétermine de telle sorte qu'elle s'engage vers son auto-abolition. Car l'achèvement du système, qui est le projet bourgeois, ne peut s'opérer que dans la conscience du prolétaire, une fois que celui-ci aura aboli pratiquement le capitalisme. Autrement dit, l'individu prolétarisé, assigné ou exclu réalise dans la praxis révolutionnaire le désir théorique bourgeois

[109] Ibid., p. 155

le plus intense. Le bourgeois, théoriquement (mais certes jamais pratiquement, car il reste clivé), « exige » en un sens qu'on abolisse toute bourgeoisie en tant que telle, et nous « encourage », à travers son désir d'achèvement systématique, quoi qu'il n'ait pas compris ce fait lui-même, à abattre inexorablement le système bourgeois, à combattre de façon implacable la bourgeoisie.

Mais éloignons-nous de Lukàcs, et intégrons maintenant les remarques que nous avons déjà formulées à propos des multiples facettes de la dissociation-valeur.

Par extension, le contenu que ne saisit pas le philosophe moderne bourgeois (tel Kant, ce représentant éminent des Lumières, qui aura su exprimer mieux que quiconque, au sein même de son impuissance, les paradoxes et inhumanités de ce fameux « humanisme » des Lumières), ce contenu donc qui est inaccessible formellement, qui par cette inaccessibilité même empêche la synthèse totalisante du système, et induit un dépassement réel dans la praxis révolutionnaire abolissant la bourgeoisie, ce contenu ou cette « chose en soi », ne renverra pas simplement à la subjectivité souffrante et qualitative du « prolétaire » au sens industriel du terme , mais aussi à la subjectivité réifiée des individus dévalués en tant qu'ils sont assignés à une « race », à un « genre », à une « invalidité », à une « insensibilité », ou à une « sexualité » déqualifiants et « déconcrétisants », dans la mesure où ces individus subissent eux aussi des formes de dépossessions matérielles et existentielles liées à divers types de divisions « rationnelles » des activités productives ou reproductives au niveau global. Autrement dit, Kant le philosophe, par exemple, en définissant un certain « sujet transcendantal » disposant de « facultés » *a priori*, définissait en réalité, à la suite du *cogito* cartésien, un certain type d'individu s'arrogeant fallacieusement toute l'humanité possible, à savoir ce bourgeois blanc, occidental, colonisateur, masculin, « reproducteur », « rationnel », « humain », « valide » et « viril ». Il élabora, de la façon la plus puissante et la plus remarquable, sur un plan théorique, l'idéologie qui se développerait matériellement de façon toujours plus destructrice par la suite, et qui impliquait une dissociation-valeur radicale, avec tout ce qu'elle implique (économisme, racisme, patriarcat, fonctionnalisme, anthropocentrisme, validisme, inscrits dans des logiques matérielles objectivement négatrices de la grande majorité des individus).

Néanmoins, c'est dans la mesure où Kant montrera qu'il n'aura pas su achever le système qu'il avait mis en place, qu'il montrera aussi la nécessité pour le bourgeois blanc, occidental, colonisateur, masculin, « valide », « rationnel », « humain », « reproducteur », et « viril », de s'abolir en tant que tel, c'est-à-dire de voir l'universalité concrète de tous les individus, quels que soient leur « couleur de peau », « sexualité », « genre », « rationalité », « sensibilité », ou « origine sociale », d'être reconnus et « valorisés » en tant que tels,

subjectivement et objectivement. Cette façon d'exhiber l'impuissance du système rationnel, Kant la développera négativement, dans sa morale (qui était censée accomplir la synthèse), en proposant des formes « morales » tellement vides qu'elles finissaient par signifier le contraire de ce qu'elles exprimaient (comme Hegel le remarquera d'ailleurs lui-même, dans la Vème partie de la Phénoménologie de l'esprit[110], en thématisant la question de la « raison légisprobatoire »). Au sein de la vacuité de la morale kantienne, qui aura insatisfait toute une génération de post-kantiens, se trouve peut-être la clef du dépassement nécessaire de la bourgeoisie par elle-même (quoique cela ne soit vrai que théoriquement, et ne saurait être réalisable pratiquement : ce seront les individus matériellement réifiés, au sens le plus large du terme, donc, qui devront venir satisfaire ce désir latent et mal formulé du bourgeois inconscient).

Ces remarques assez techniques concernant la philosophie bourgeoise ne sont pas dénuées d'enjeux pratiques. Nous avons pu là pénétrer la conscience bourgeoise à son niveau maximal de lucidité, qui donc reconnaît son impuissance, voire son désir d'auto-abolition, au sein même de ses évaluations formelles. Sa morale, fondant des impératifs pratiques, s'en ressentira, comme nous venons de l'évoquer. Soit la loi morale kantienne : elle ordonne d'agir de telle sorte que la maxime de nos actions puisse être universalisée sans que cela implique contradiction. Universalisons donc la maxime suivante : « exploite la majorité des individus pour faire des profits ». Si cette maxime est universalisée, si l'on suppose que tous les individus sans exception se mettent à exploiter d'autres individus, alors il n'y a plus que des exploitants, et plus personne à exploiter (d'où une contradiction, qui signifie chez Kant une immoralité au sens strict). Le principe pratique de base du bourgeois (« exploite ton prochain ») est systématiquement condamné par sa morale formelle universelle (« soit l'individu universel cohérent »). De ce fait, son formalisme moral devra rester au plus loin de la réalité concrète, et se dissoudre dans des principes vagues et confus (charité vague, transcendance confuse, compassion abstraite, romantisme édifiant, etc.).

La critique de la valeur élargie à la critique de la théorie bourgeoise devient donc une critique de la « double pensée » bourgeoise, pour reprendre un terme d'Orwell. Stratégiquement, cette identification d'une double pensée bourgeoise est très porteuse. Le bourgeois « veut » constamment, mais sur un plan simplement formel, ce qu'il appelle l'égalité, la liberté, la solidarité. Ce désir exhibé lui permet de maintenir, dans la réalité, une inégalité concrète, une soumission concrète, et une concurrence sauvage. Quant à nous, nous voulons

[110] Hegel, *Phénoménologie de l'esprit,* V. Certitude et vérité de la Raison, C. L'individualité qui à soi est réelle en et pour soi-même c) La raison légisprobatoire, pp. 416-417

dans la réalité ce qu'il dit désirer vouloir, mais simplement idéologiquement, formellement. Mais alors nous pourrons lui dire, de façon ironique et provocatrice : « vos désirs sont nobles, mais vous semblez dissocié, car vos réalisations contredisent ces désirs ; quant à nous, nous avons les mêmes désirs, mais nos réalisations sauront les satisfaire, et ainsi nous viendrons accomplir ce que vous vous contentez de dire, ce que vous devriez donc souhaiter inconsciemment ; ainsi donc, puisque vous semblez nous l'avoir demandé, nous viendrons abolir votre système, étant à l'écoute de vos souhaits toujours répétés, quoique de façon clivante et clivée. » Cette stratégie « rhétorique », bien sûr, ne saurait se substituer aux luttes réelles. Mais ces luttes réelles, tout du moins, pourraient revendiquer leur légitimité « morale », de façon provocatrice, du point de vue même des évaluations bourgeoises dissociantes et dissociées : ce seraient donc ces luttes mêmes qui pourraient bénéficier, réellement, aux yeux de tous, du monopole de l'usage légitime de la force, puisqu'on aurait reconnu qu'elles seraient les actions les plus conformes à la « morale », et même à la « République », qui aura été sacralisée depuis si longtemps.

Lorsque l'universel-abstrait, le logos bourgeois clivé et clivant, est dévoilé en tant que tel, les individus reconnaissent que les « valeurs » « morales » qu'il défend ne pourront être vraiment réalisées (et donc dépassées en tant que telles) que par une universalité concrète agissante qui comprend la totalité réelle des individus multiples et différenciés, subjectivement et qualitativement considérés, vers une pacification globale effective, par-delà le caractère indéfiniment différé de toute « paix perpétuelle » au sens strict. Cette universalité concrète a été nommée, historiquement, « internationalisme », internationalisme qui devra donc s'opposer au mondialisme abstrait de la valeur, internationalisme qui s'empare temporairement et tactiquement de la forme-nation, sans reconnaître sa « positivité » de principe, puis qui viendra abolir ensuite toute « nation » au sens moderne, négatif (unité excluante), vers le cosmopolitisme, et qui devra bien intégrer progressivement tous les individus soumis à la dissociation-valeur, comme on l'aura vu, et non pas la seule « classe ouvrière » au sens restreint, si seulement il s'agit de dépasser le totalitarisme capitaliste globalisé en lui-même.

Vers donc, comme on l'aura compris, l'abolition de la valeur, de la marchandise, du travail, de l'argent, et de l'Etat, *au bénéfice d'individus vivants et vibrants, non réifiés et non assignés*. Puisque là se situe bien l'essentiel.

3) Développer Lukàcs : la conscience potentiellement transformatrice des individus objectivement soumis à la réification : la question des « sujets révolutionnaires », et sa complexification aujourd'hui

Sur la base d'une synthèse entre fétichisme et aliénation, d'un examen approfondi des dimensions objectives et subjectives de la réification, d'un approfondissement de la notion de travail abstrait rattachant celle-ci à un certain stade de la division du travail, d'une amplification de la dialectique entre valeur et valeur d'usage, d'un examen de la science et de la philosophie modernes attestant, au sein de leur impuissance même, de leur capacité à traduire en pensée les contradictions de la société bourgeoise, Lukàcs peut envisager de renvoyer la question générale de la réification (et donc de la critique de la valeur telle qu'il la conçoit) à celle de la « conscience du prolétariat » (concept de prolétariat, ou plutôt d'ensemble problématique d'individus « chosifiés », aliénés, réifiés, exclus, en tant que soumis à la dissociation-valeur, dont il s'agira d'élargir l'extension, comme on l'aura compris, par-delà Lukàcs lui-même, mais en vertu aussi des structures théoriques générales qu'il aura dégagées).

a) La situation particulière des individus prolétarisés dans la société capitaliste

Voyons d'abord ce qu'il en est du texte lukàcsien, et donc de la situation spécifique du prolétariat industriel dont il parle. Mais n'oublions pas que nous avons déjà recommandé une

lecture analogique de ces analyses, et surtout processuelle, d'actualisation, qui doit pouvoir éclairer quelque peu les autres formes de réifications que subit la grande partie des salariés dans les secteurs « productifs » (privés ou publics, directement ou indirectement productifs) les plus variés, et la grande majorité des individus vivants subissant des logiques matérielles de réifications ou d'exclusions liées à une « race », à un « genre », à une « insensibilité », à une « invalidité », à une « déterritorialité » ou à une « sexualité » dévaluants qui leur ont été assignés.

Pour exprimer la situation particulière du prolétariat dans l'histoire et dans la société, Lukàcs cite une phrase de Marx, tirée de sa critique de la Philosophie du droit de Hegel : « Quand le prolétariat annonce la dissolution de l'état de choses existant, il ne fait qu'énoncer le secret de sa propre existence, car il constitue lui-même la dissolution effective de cet état de choses[111]. » Et il ajoute : « La connaissance de soi est donc en même temps pour le prolétariat la connaissance objective de l'essence de la société. En poursuivant ses buts de classe, le prolétariat réalise donc en même temps, consciemment et objectivement, les buts de l'évolution de la société qui, sans son intervention consciente, resteraient nécessairement des possibilités abstraites, des limites objectives[112]. » Les consciences des individus réifiés et/ou exclus, à la différence de la science et de la philosophie bourgeoises, n'énoncent pas les limites de l'ordre existant seulement sur le plan d'une pure pensée, stérile et ineffective, et elles ne les énoncent pas non plus de manière négative, car elles sont pour eux non pas leur impuissance, mais leur puissance.

Cet individu réifié, de par sa condition même, incarne la possibilité d'une résolution de la dialectique entre valeur et valeur d'usage, car il vit lui-même, positivement (exploité) ou négativement (exclu), *dans sa chair*, les contradictions inhérentes à cette dialectique, de telle sorte qu'il doit viser pratiquement son dépassement. En se connaissant, l'individu prolétarisé, exclu, assigné, se sait agissant, et cette action doit se réaliser au bénéfice du tout social, lequel se précipite de fait vers une désastreuse agonie dans le cas où rien ne change (on songera à la baisse tendancielle du taux de la plus-value, impliquant des crises cycliques et systémiques, aux conséquences sociales dramatiques de l'extension nécessaire du chômage, ou encore à l'extension et au durcissement des luttes sociales violentes, dans un contexte de surdéveloppement des technologies). La connaissance de soi de l'individu objectivement réifié est la connaissance de la totalité organique que la société bourgeoise, avec ses scientifiques spécialisés et ses penseurs rationalistes, ne saurait atteindre, connaissance qui

[111] Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, p. 189
[112] Ibid.

confère à celui qui la détient le pouvoir de diriger le devenir historique et social. En effet, parce qu'il éprouve lui-même, quotidiennement, la division de son propre être, de sa personne, en valeur et en valeur d'usage, en travail réifié et en travail vivant subjectif, l'individu réifié est à même plus que tout autre d'unifier ces deux aspects sur la base d'une unification de sa propre individualité, accédant par là à la totalisation qui résout les antinomies bourgeoises. Le fait d'avoir insisté de façon originale sur le caractère subjectif de la réification subie par le prolétariat permet à Lukàcs de thématiser cette question de la conscience du prolétariat dans le contexte d'une critique globale de la valeur. On voit ici que cette subjectivité ne renvoie pas à une pure mystification dénuée de conséquences, mais à la possibilité pratique de renverser l'inversion fétichiste proprement dite. C'est une subjectivité objectivement fondée, et qui bouleverse l'objectivité.

Certes, nous dit Lukàcs, en un certain sens, « le prolétariat » partage avec la bourgeoisie la réification de toutes les formes de la vie. En effet cette réification est d'abord liée à la valeur, qui manifeste son emprise avant tout dans la circulation des marchandises. Le bourgeois et le, la prolétaire, l'exclu-e, l'assigné-e, en tant qu'ils, elles sont des acheteurs et des vendeurs de marchandises, sur un marché autonomisé, lequel confère une socialité formelle *a posteriori* au travail, en tant que ces individus sont aussi des possesseurs d'argent, par lequel le lien social est extériorisé et rendu abstrait, sont *d'abord* également et pareillement soumis à une certaine réification économique. Néanmoins, la réification, ça n'est pas que cela, et c'est là que les approfondissements par Lukàcs de la critique marxienne de la valeur et du travail abstrait montrent toute leur utilité. Lukàcs, en rattachant la valeur et la réification non pas seulement à la question de la circulation ou de la valorisation dans la production, mais aussi à celle d'une division rationnelle du travail dans la production, peut de la sorte spécifier une manière typiquement prolétarienne de vivre cette réification. Sur le plan de la circulation ou de la valorisation abstraite des biens, bourgeois et prolétaires sont face à la même réification du lien social. Mais sur le plan d'une rationalisation et d'une parcellisation de la production industrielle, l'individu prolétaire apparaît comme étant lui-même éminemment réifié, à la différence du bourgeois. C'est en ce sens que Lukàcs peut affirmer que la réalité objective de l'être social est, dans son immédiateté, la même pour le prolétariat et la bourgeoisie, mais que les catégories spécifiques de la médiation par lesquelles les deux classes élèvent cette immédiateté à la conscience sont fondamentalement différentes. Immédiatement, dans la circulation, pour le bourgeois comme pour la personne prolétarisée, le lien social est réifié. Mais parce que cette dernière a aussi en charge la production concrète, elle seule peut dépasser l'immédiateté de ce donné, à la différence du bourgeois qui, à travers les médiations conceptuelles qu'il élabore,

voit toujours resurgir cette immédiateté, dans la mesure où il est incapable d'accomplir « le mouvement critique en direction d'une production réelle de l'objet ».[113] Parce qu'il produit, de façon effective ou latente, en tant qu'individu "travailleur", ou exclu, et "sans valeur" dès lors, l'être prolétarisé, ou exclu, accède au sens de la réification qui a lieu dans la production, ce pourquoi il ne saurait naturaliser la valeur et le rapport marchand : il les rattache à un certain stade de la division du travail, à un certain devenir social et historique, ayant son origine propre, et conçoit leurs limites matérielles positivement ; il médiatise effectivement les catégories de la valeur. Parce qu'il ne se situe que sur le plan de la pure représentation immédiate, le bourgeois quant à lui demeure en prise avec une facticité inexplicable qui prend pour lui le caractère d'une loi éternelle de la nature ou d'une valeur culturelle de validité intemporelle ; ses médiations sont inefficientes.

Une certaine forme de fétichisme « subjectif », donc, lequel n'est qu'une pure mystification subjective, qu'une pure illusion de la conscience dans la sphère de la circulation des marchandises, renvoie bien essentiellement à la façon dont le bourgeois est soumis à la réification (même s'il peut aussi concerner le prolétaire, en tant qu'il est consommateur). Ce fétichisme « subjectif », toutefois, possède une dimension « objective » relative, en tant qu'il sera fondé sur l'objectivité de l'argent qui intervient dans la circulation, mais cette objectivité n'est pas encore l'objectivité essentielle. Il reposera de toute façon sur le principe d'une *immédiateté* du rapport fétichiste, immédiateté qui implique une conscience qui *naturalise* les formes marchandes.

Un certain fétichisme « objectif » vraiment agissant, quant à lui, concernera d'abord l'individu prolétarisé par l'ordre productif, disloqué ou affamé par lui, en tant qu'il est réifié dans l'organisation même de la production (en tant qu'excluante), que cette réification soit considérée objectivement ou subjectivement. Ce fétichisme « objectif » (en un sens assez original, il faut le dire, et qui complète les remarques que nous avons consacrées au fétichisme selon Marx), repose sur la possibilité de *médiatiser* le rapport fétichiste, qui implique la possibilité pour la conscience prolétaire de *dénaturaliser* les formes marchandes.

Pour illustrer cette différence entre d'une part la conscience bourgeoise soumise immédiatement à la réification, et donc à la naturalisation des catégories, et d'autre part la conscience prolétaire ou exclue qui médiatise potentiellement son rapport aux catégories capitalistes, dans la production, et saisit implicitement leur non-naturalité, leur situation historique aberrante en soi, on pourra donner un exemple concernant un événement récent.

[113] Ibid.

Frédéric Lordon affirma, dans un article du *Monde diplomatique* du 29 mars 2016, qu'il n'y aurait « aucune revendication » à avoir, dans l'absolu, dans le cadre de la lutte sociale contre la loi El Khomri, loi qui ne serait donc qu'un « prétexte », pour le philosophe dit « révolutionnaire », pour dénoncer quelque « néolibéralisme » vague. Mais plus tard, de nombreux militants ouvriers rappelleront que toute lutte sociale, d'un point de vue ouvrier, suppose des revendications concrètes, dans la dynamique d'un processus historique de contestation progressif. Le « critique » (petit-)bourgeois, ainsi donc, n'étant fondamentalement soumis à la réification que spectaculairement, en tant que consommateur de biens, de services, de littérature théorique, ou d'images télévisuelles, concevra le système abstraitement (« néolibéralisme » « sauvagement » dérégulé, etc.), et ne saisira pas la violence concrète continue imposée par des systèmes formels, juridiques, politiques, ou économiques, qui déploient des logiques matérielles de dépossessions progressivement, inexorablement, de façon toujours plus aliénante, du point de vue des individus travailleurs/exclus directement concernés par des lois comme la loi El Khomri. Il n'aura donc « aucune revendication » concrète, dans la mesure où ce qu'il « dénonce » n'est qu'une pure idéologie, qu'un cadre théorique superficiellement conçu. Lordon dira que « nous » (s'incluant éhontément dans ce « nous ») ne voulons plus « nous » contenter de « miettes », ce qui justifierait son absence de revendication immédiate. Mais ce qu'il appelle « miettes » ici est pour l'individu producteur toujours en sursis (qu'il n'est pas) une façon de ne pas être totalement piétiné par le système. Le, la militante ouvrière, chômeuse, ou encore : révolutionnaire, de son côté, n'essentialise pas le « travail », la « marchandise », la « valeur ». Il, elle sait, par expérience, que ces catégories s'inscrivent dans des logiques historiques et sociales déterminées qu'il s'agit d'infléchir autant que faire se peut. Son souci de redistribuer, au moins provisoirement, la valeur de façon plus égalitaire, pourrait s'enraciner, par-delà toute soumission idéologique, dans la conscience selon laquelle la marchandise est elle-même une forme fluctuante, en évolution, et ce souci pourrait tendre à considérer que la visée finale est l'abolition de la structure marchande (un système *réellement* égalitaire, et non pas simplement *formellement*, que toute personne raisonnable ne peut que souhaiter puisqu'elle lutte pour cette égalité, excluant en effet toute forme de structure marchande). Lordon, le théoricien bourgeois, projette le capitalisme et ses catégories dans une transhistoricité fallacieuse, car il n'est pas lui-même réifié dans la production, il ne connaît pas le mouvement réel de ces catégories. De ce fait, ce qu'il vise sera la restructuration superficielle de pures formes fétichisées, qui ne suppose aucune « revendication » pratique, puisque de simples logiques abstraites d'encadrement, théoriquement définies, pourront permettre cette restructuration, laquelle débouchera sur une forme fixe de

distribution juridiquement « plus égalitaire » des catégories naturalisées, forme non plus fluidifiée au sein d'un processus historique progressif incluant l'abolition finale de ces catégories, mais se considérant elle-même comme la fin dernière d'un certain « combat », « combat » qui se joue essentiellement dans les zones spécialisées de la gestion technocratique du social (Lordon prône donc finalement le passage d'un capitalisme « néolibéral » - dit « sauvage » – à un capitalisme « keynésien » ou « régulé » - dit « vertueux » ou « à visage humain » -, à travers un processus constituant qui n'implique pas une modification fondamentale des rapports de production matériels, ni donc une intervention politique décisive des prolétaires).

Pour la bourgeoisie, donc, le sujet et l'objet du processus social apparaissent comme étant rigidement dédoublés et extérieurs l'un à l'autre. Le bourgeois est l'éminente victime du fétichisme entendu comme pure mystification découlant de la circulation des marchandises, et il naturalisera plus que quiconque les catégories de base du capitalisme. Lukàcs cite la *Contribution à la critique de l'économie politique* de Marx : pour les bourgeois, « tantôt apparaît sous l'aspect de rapport social ce qu'ils venaient lourdement de fixer sous l'aspect d'une chose et tantôt les taquine à nouveau comme chose ce qu'ils avaient à peine fixé comme rapport social[114]. » Le bourgeois oscille entre un matérialisme et un idéalisme également aberrants, qui dérivent de son incapacité à saisir les médiations qui s'imposent face à la réification du lien social. La confusion entre sujet et objet qui s'établit dans le rapport à la marchandise fétichisée se traduit dans la conscience bourgeoise par une interversion stérile qui ne dépasse pas l'immédiateté du phénomène, et qui ne remet pas en cause sa prétendue naturalité.

Pour l'individu prolétarisé dans la production, ou par l'ordre productif, en revanche, cette figure dédoublée de son être social n'existe pas : il n'est qu'un pur et simple *objet* du devenir social. « Dans tous les moments de la vie quotidienne où l'ouvrier particulier s'apparaît à lui-même comme le sujet de sa propre vie, l'immédiateté de son existence lui déchire cette illusion. Elle le force à reconnaître que la satisfaction des besoins les plus élémentaires, « la consommation individuelle du travailleur demeure un moment de la production et reproduction du capital, qu'elle ait lieu pendant le processus du travail ou pendant certains arrêts de celui-ci[115] ». La quantification des objets, leur détermination par des catégories réflexives abstraites se manifestent de façon immédiate dans la vie du travailleur comme processus d'abstraction qui s'opère sur lui, qui sépare de lui sa force de travail et le contraint à la vendre comme une marchandise lui appartenant. Et en vendant son unique marchandise, il l'incorpore (et avec elle il s'incorpore lui-même, vu que sa marchandise est inséparable de sa personne physique) dans

[114] Ibid., p. 206
[115] Citation par Lukàcs du *Capital*, I

un processus partiel rendu mécanique et rationnel, qu'il trouve fonctionnant avant lui et même sans lui, immédiatement achevé et clos, auquel il est donc incorporé comme un nombre purement réductible à une quantité abstraite, comme un outil de détail mécanisé et rationalisé[116]. »

Pour un individu réifié, prolétarisé, exclu, en sursis, la réification n'est pas qu'une apparence, une pure mystification, mais une inversion même de la vie, où toute subjectivité est abolie. Pour lui, sujet et objet ne sont pas rigidement dédoublés, car seule s'affirme l'objectivation de son être : il n'y a plus de sujet « reconnu » immédiatement. En effet, ce par quoi il devrait être le plus un sujet, la manière dont il satisfait son besoin, ou la manière dont il crée les conditions de sa vie, n'est pas conditionnée par des déterminations subjectives et vitales, mais s'inclut dans le processus d'accumulation du capital, de la même manière que l'achat de matières premières et de machines participe à l'automouvement de la valeur. En outre, le primat accordé à la valeur des objets, c'est-à-dire à leur être-abstrait, se traduit pour lui par une scission entre son vécu propre et sa force de travail, laquelle n'est plus qu'une chose parmi les choses, elle aussi ne valant qu'en tant qu'elle est quantifiée et vidée de toute qualité, de toute réalité concrète. Sur la base de cette scission, qui concerne directement le prolétaire, puisqu'il possède lui-même, physiquement, cette force de travail, les facultés du prolétaire sont intégrées, à la manière d'une chose, à l'ensemble mécanisé et rationalisé des machines, face auxquelles il n'est plus qu'un organe objectif parmi d'autres, un outil complétant objectivement l'instrument de travail, effectuant des opérations de détail au même titre que n'importe quel autre élément rationnel du tout technologiquement structuré. On voit qu'ici la question de l'aliénation, celle du fétichisme, du caractère d'égalité des produits du travail, celle du salariat comme scission à l'intérieur de l'individu, et celle de la parcellisation et de la rationalisation du travail, sont pensées unitairement sous le concept de l'objectivation de l'ouvrier. Ce sont tous les approfondissements, toutes les synthèses que Lukàcs a développés précédemment qui se retrouvent ici rassemblés. Ce qu'il faut retenir, c'est que le caractère réifié du mode d'apparition immédiat de la société capitaliste atteint pour l'individu prolétarisé son paroxysme : car son activité, effective ou latente, est réduite à l'état de marchandise, à une pure quantité, comme objet du processus. Il connaît pour lui-même, ou pour sa force de travail (qu'il « est » aussi lui-même, transitoirement, en dernière instance), le sort qui est réservé aux valeurs d'usage telles qu'elles apparaissent au sein du procès de valorisation : toute spécificité concernant quelque

[116] Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, pp. 206-207

qualité concrète de la subjectivité est abolie. Pour le bourgeois, la réification découle d'un rapport aux marchandises en tant qu'elles sont des objets absolument extérieurs à lui, en tant qu'elles sont des biens situés face à lui. La force de travail du prolétaire en revanche est elle-même identifiée à cette marchandise ; l'individu réifié ne se *représente* pas seulement quelque socialité aberrante des produits du travail, mais il *vit* lui-même les inversions inhérentes à la marchandise, en tant que sa propre activité est marchandisée. Pour l'ouvrier, effectif ou latent, la durée de travail n'est pas seulement la forme objective de la marchandise qu'il vend, mais en même temps la forme déterminant son existence comme sujet, comme homme : la réification atteint son point culminant, ce qui pousse la conscience des individus réifiés à sortir de cette immédiateté.

b) La critique par Fischbach de la notion lukàcsienne de réification, et ses limites

Notons qu'une critique de cette critique par Lukàcs de la réification comme « perte du sujet dans l'objet » est proposée par Fischbach dans *Sans objet, Capitalisme, subjectivité, aliénation.*

Nous allons tenter de montrer que Fischbach, ne pratiquant en rien le « principe de charité » avec Lukàcs, violant donc, de façon assez arbitraire, un principe herméneutique élémentaire qu'il faut appliquer systématiquement avec des textes de cette ampleur (principe qu'il pratiquera d'ailleurs abusivement avec des penseurs beaucoup plus faibles comme Honneth, Deleuze, ou Zizek), que Fischbach, ainsi, mutilant les thèses lukàcsiennes de façon peu rigoureuse, nous entraîne également vers la préconisation d'une « humanisation » contradictoire du rapport marchand, qui ne sera en rien anticapitaliste, mais qui ressemblera davantage à une forme de développement personnel amélioré au sein de l'exploitation.

L'ouvrage de Fischbach, qui est incapable de cibler, selon nous, la complexité du phénomène de la réification, et qui définit la nécessité de l'objectivation de soi comme positivité pure de façon trop caricaturale, ou trop idéaliste-hégélienne, fut commenté ainsi par Luc Vincenti, dans la revue *Contretemps* : « Si l'on peine d'ailleurs à trouver l'équivalent de la bonne objectivation chez Lukács, c'est que cette bonne objectivation, qui signifie alors le dépassement de la réification, ne peut plus s'exprimer en terme d'objet – qui ferait face à un sujet – mais requiert un dépassement de cette opposition. Ce dépassement a lieu dans la

pratique, unité de la forme et du contenu et transformation objective fondée sur une connaissance pratique. Ici l'opposition à Lukács affirmée en conclusion de la première partie ne me semble pas plus fondée, que ne me paraît justifiée l'intention d'Honneth d'attribuer à Lukács le refus de « l'implication participative » parce que cette dernière rapprocherait le sujet du monde. Ce conflit d'interprétation est par ailleurs compréhensible puisque ce qui reverse, chez Lukács, le sujet dans le monde, est cette transformation sociale dont ne parle plus l'étude d'Axel Honneth sur la réification. A vrai dire, et pour conclure en espérant ouvrir une discussion, je me demande si une telle défense de l'objectivité, associée à une telle condamnation de la réification, ne nous prive pas des moyens de déterminer ce qu'est la mauvaise objectivité : celle qui précisément est à transformer. »

Partons donc de cette petite « tension » entre deux universitaires « sérieux », et voyons en quoi elle a des enjeux politiques importants. Vincenti, en « marxologue » averti, met ici le doigt, selon nous, même s'il ne formule pas la chose en ces termes, sur un aspect désolant de la théorie critique contemporaine, qui n'est plus « critique » au sens strict depuis longtemps, mais qui s'adressera aux travailleurs sociaux et aux gestionnaires de « l'intégration », pour « réguler » le désastre, ou le rendre plus « vivable » pour un temps, sans remettre une seule seconde en cause les catégories de base du capitalisme que sont la marchandise, le travail, l'argent, et la valeur, en leur autodestruction nécessaire, en leurs contradictions internes…

Selon Fischbach, l'aliénation ne serait pas la « perte dans » l'objet, comme semblerait le dire Lukàcs, mais bien la « perte de » l'objet (ce que Lukàcs n'apercevrait pas assez, d'après lui). Se concevoir comme sujet distinct et séparé de l'objet, c'est cela être aliéné, selon Fischbach (« l'autonomie » en soi du « sujet désinvolte » étant, de fait, aliénation stricte, avec lui). La critique du fétichisme changerait alors quelque peu, avec Fischbach, du moins selon lui : sa réhabilitation revendiquée de l'objectivité (en un sens très idéaliste-hégélien) impliquerait que l'expression des rapports sociaux dans la marchandise *doit rester objective*. Le fétichisme serait néfaste, avec Fischbach, seulement dans la mesure où il est *l'occultation* de ces rapports sociaux dans la marchandise (Fischbach réduit ici le fétichisme à sa dimension totalement superficielle de mystification subjective, d'illusion pure, occultant la dimension essentiellement objective et matérielle de ce phénomène *dans la production ;* même s'il prétend fonder ailleurs une théorie du "fétichisme objectif", celui-ci n'en reste finalement qu'à l'objectivité de l'argent dans la circulation, et ne cerne donc pas l'objectivité décisive des effets induits par ce fétichisme au sein même des structures productives concrètes). Sur cette base, pour Fischbach, la réappropriation des rapports sociaux qui est visée ne concerne pas tant l'abolition de la marchandise ou du rapport marchand, que la détermination de nouvelles conditions de «

l'intersubjectivité », permettant une vague « réappropriation » de nos « objets propres », que l'on refusera pudiquement de nommer encore « marchandises », même s'ils resteront fondamentalement des marchandises, simplement « interprétées différemment » (on aura donc ici une tentative de définir des conditions d'encadrement purement idéologiques et formelles, superficielles).

Dans un premier temps, donc, on devra répondre à Fischbach qu'il ne réfute pas du tout Lukàcs : Lukàcs en effet, lorsqu'il décrit la réification, soit une forme de « chosification » des prolétaires qui repose essentiellement sur le fait que leur force de travail, qu'ils « vendent », est intégrée à l'automouvement des choses produites (« perte dans » l'objet), dit à la fois qu'il existe, pour engendrer une telle réification des individus, une « socialisation » des choses elles-mêmes qui détermine bel et bien une « perte de » l'objet, une « autonomie » radicale des individus pour ainsi dire (celle du « travailleur libre », qui ne « possède » que sa force de travail, qui lui échappe finalement d'ailleurs, et qui ne possède pas l'objet qu'il produit, puisque ce dernier appartient au capitaliste qui a « acheté » cette force de travail). « Perte dans » l'objet liée à la réification des prolétaires dans la production, et « perte de » l'objet liée à la valorisation capitaliste des choses, ne sont pas mutuellement exclusives, comme semble le penser Fischbach, mais bien indissociables, et restent les deux aspects fondamentaux du fétichisme en tant qu'il est pensé en relation avec une forme d'aliénation concernant tant le rapport du producteur à son produit que le rapport du consommateur à sa marchandise.

Pour tout dire, ne pas cerner la dimension de réification qu'il y a au sein de l'aliénation au sens capitaliste, c'est s'empêcher de comprendre *réellement et profondément* en quoi cette aliénation est aussi « perte de » l'objet, si bien que Fischbach, en rejetant ce concept de réification pour rester focalisé sur quelque « dénuement du sujet », s'interdit en fait de conceptualiser de façon pertinente et pénétrante le concept qu'il met lui-même en avant. Par cette oblitération, il croira certes être fidèle à Marx (*Manuscrits de 1844*), et seulement infidèle à Lukàcs, auteur « moins conséquent », ce qui ne serait donc pas si grave. Mais nous avons déjà vu , pour introduire nos analyses lukàcsiennes, que le concept de « réification », était déjà central chez Marx, dans les *Grundrisse* (chapitre de l'argent), et qu'il annonçait déjà le thème du fétichisme, qui sera développé dans le *Capital.* Pour exprimer donc les choses de façon un peu moins flatteuse pour Fischbach, celui-ci sera de fait infidèle, de façon tout à fait contestable, au Marx de la maturité, radicalement critique, en un sens catégoriel, et donc réellement dangereux pour le capitalisme au sens strict, et ce pour rester fidèle à un jeune Marx encore très hégélien, très idéaliste, très « naturaliste », naïvement « humaniste », et dont la force de frappe est encore faible.

Ainsi donc, Fischbach semblera presque supposer que Lukàcs parlerait de la réification en général, relevant de quelque « structure symbolique » ou « anthropologique » universellement humaine, alors qu'il ne parle que d'une certaine forme de réification matériellement engendrée, historiquement et, initialement, géographiquement située, particulièrement pernicieuse, qui s'opère essentiellement au sein de la production capitaliste, et qui implique l'autonomie radicale, une pure subjectivité solipsiste, aliénante, des « travailleurs libres » dépourvus d'objets en tant qu'ils sont chosifiés, plutôt qu'elle ne l'exclut. Fischbach naturalise selon nous le concept d'aliénation de façon très pernicieuse, en définissant des principes quasi-anthropologiques de l'aliénation, reproduisant l'illusion et l'impuissance de toute économie politique formelle-bourgeoise. Sa référence hégélienne d'ailleurs (la dialectique du maître et du serviteur) et sa référence au jeune Marx, encore « humaniste », et naturalisant le travail (*Manuscrits de 1844,* qu'il a traduits), ainsi que sa référence à Axel Honneth, favoriseront une telle ontologisation idéaliste de catégories qui sont pourtant spécifiquement capitalistes, si bien qu'il finira par défendre, bien malgré lui, quelque « capitalisme éternel » contradictoire.

Mais c'est surtout sa référence heideggérienne qui favorisera l'illusion d'une transhistoricité de l'aliénation, relevant de quelque réalité-humaine, de quelque « Dasein » universellement transcendantal, renvoyant l'aliénation à une « structure ontologique » qui ainsi serait au fondement de toute existence humaine en général, et non plus subie spécifiquement par certains individus (les individus réifiés dans la production), dans un moment historique particulier, socialement et matériellement déterminé, si bien que le principe très singulier de la « réification » tel qu'il s'applique aux individus-travailleurs dans la société industrielle ne sera effectivement plus reconnu dans sa pertinence (on affirmera avec Heidegger que l'aliénation est la « perte du monde » à travers la « déchéance du Dasein », ou la perte de sa mondanité propre dans la quotidienneté moyenne ou « dévalante », etc.) : cette non-reconnaissance de la puissance de Lukàcs se développera, selon le point de vue heideggérien de Fischbach, à tort, de fait, puisque c'est Heidegger qui a fortement mutilé Lukàcs avec *Etre et temps (peut-être même sans l'avoir vraiment lu)* et ce n'est donc surtout pas d'un point de vue heideggérien qu'on pourra s'autoriser à « réfuter » Lukàcs (ce sera là inverser les rôles !), dans la mesure où Heidegger dissout à travers son geste « ontologique » toute la dimension effective et concrète de l'aliénation décrite par Lukàcs, en l'extrayant de son contexte historique, juridique, économique et social très déterminé et très particulier. Heidegger (en tant que philosophe bourgeois, post-kantien) opère en outre la confusion entre, d'une part, la manière dont le bourgeois subit simplement immédiatement, comme une mystification de sa pure conscience,

la réification dans la seule sphère de la circulation, qui relève d'un fétichisme essentiellement subjectif, et d'autre part la manière dont l'individu prolétarisé est effectivement réifié, à travers les médiations rationnelles de la production, au sein d'une misère non seulement psychologique mais aussi matérielle, ceci relevant d'un fétichisme ayant des effets très objectifs, et cette confusion s'opère dans la mesure où il synthétisera ces deux phénomènes pourtant très différents avec des concepts les subsumant *autoritairement* sous eux *sans que soient reconnues leurs différences irréductibles, sans que soit reconnu leur ancrage historique*, et ne désignant de toute façon que des dynamiques purement « spirituelles/existentiales » : déchéance, ustensilité « dévalante », dictature du « on », bavardage, équivoque, curiosité, déracinement, tourbillonnement, tentation, saturation, etc. D'un pur point de vue épistémologique, donc, la pensée de Heidegger, surtout si elle s'appuie bien, comme le pensent certains commentateurs (Goldmann, etc.), sur une influence au moins indirecte de Lukàcs, est *objectivement plus faible*, en tant que *plus vague et plus confuse*, que celle de Lukàcs, puisqu'elle propose des unités conceptuelles qui de fait supposent des distinctions et déterminations qu'elle ne thématise pas par elle-même, mais qu'a su développer Lukàcs quant à lui – d'un point de vue hégélien, c'est la *déterminité* qui fait la consistance d'un concept, et donc même d'un point de vue hégélien, *Heidegger sera moins consistant que Lukàcs*. Pour le dire plus directement, on aura affaire, avec Heidegger, ou plus tard avec le penseur « critique du capitalisme » heideggérien, à un bourgeois qui s'apitoie sur son sort de façon bouffonne, à un bourgeois qui déplore sa propre aliénation comme si elle était une « condition humaine » universelle, et qui identifiera de ce fait l'aliénation des prolétaires qu'il considère avec « compassion », à cette aliénation très superficielle qu'il vit (dans la sphère de la circulation), occultant complètement la dimension de misère radicale de l'aliénation prolétarisée, réifiée ou exclue, qui n'a rien de comparable à la sienne (ce qui fait qu'il n'envisagera finalement comme « moyen d'émancipation » qu'une simple modification superficielle dans l'intersubjectivité bourgeoise, sans transformation radicale des rapports de production).

Mais résumons-nous, et retournons à des considérations plus générales. De fait, Fischbach, en associant le fétichisme à une simple occultation, à une simple illusion subjective en somme, semble « occulter » lui-même la dimension objective et surtout réelle du fétichisme, qui n'est pas qu'une simple inversion dans la représentation de la réalité, mais aussi et surtout une inversion matériellement produite, ce qui expliquerait pourquoi il tend à naturaliser les catégories de la marchandise, de travail ou de valeur elles-mêmes, sans penser la nécessité de leur abolition. C'est pourtant seulement *cette abolition, en dernière inst*ance, qui pourrait permettre à tous les individus de ne plus être *dépourvus d'objets* au sens strict qu'il définit, dans

la mesure où elle leur permettrait de ne plus être réifiés, de ne plus socialiser les choses, et donc d'être au sein d'un vis-à-vis avec l'objet qui rendrait possible sa création, sa saine transmutation, son intégration qualitative au sein d'une vie subjective incarnée et vibrante. La modification des conditions de l'intersubjectivité qu'il promeut, laquelle permettrait aux hommes de ne plus occulter le procès de valorisation qui serait à la base de la circulation des marchandises, de ne plus occulter ce qui est à la source de la valeur, permettrait certes d'abolir cette fameuse « perte de » l'objet qu'il déplore, mais dans la stricte mesure où elle ne concernerait que le pur consommateur qui est face à une marchandise fétichisée dans la seule sphère de la circulation. Mais il faut bien lui répondre que, fondamentalement, cette modification des conditions de l'intersubjectivité ne modifiera rien essentiellement, tant que n'est pas abolie la structure marchande, et surtout le mode de production qu'elle suppose, fondé sur l'argent, le travail abstrait, le droit formel bourgeois, la propriété privée des moyens de production : car c'est bien ce mode de production réifiant qui, fondamentalement, « produit » la « perte de » l'objet *essentielle* (celle de l'individu prolétarisé dépossédé de son produit, et dont l'activité est insérée de ce fait dans un ensemble de choses s'automouvant), « perte de » l'objet *essentielle* qu'il ne cible pas vraiment dans sa *relation déterminée avec* la « perte de » l'objet que subit le consommateur dans la sphère de la circulation. A vrai dire, si l'on appliquait le programme de Fischbach dans la réalité, les individus auraient certainement le sentiment d'être plus « conscients », grâce à cette intersubjectivité qui aurait « dévoilé » la nature de la valeur, mais, dans le cas où la structure marchande n'aurait pas été abolie alors, dans le cas où la réification objective liée à la production réelle n'aurait pas été abolie, ils seraient moins que jamais émancipés : au contraire, ils resteraient toujours *réellement* séparés de l'objet (quand bien même cette « perte de » l'objet aurait été *dans leur conscience, apparemment* abolie pour eux, en vertu du programme de Fischbach), et ils ne pourraient *réellement* changer cette situation, qui serait devenue simplement davantage consciente en tant que situation objectivement aliénante (désespoir et misère accrus). Contre Fischbach, et avec Lukàcs, il faudra donc dire que le fait d'abolir cette « perte de » l'objet que Fischbach dénonce, « perte de » l'objet qui ne se fait pas simplement dans la conscience, mais aussi, pour le prolétaire, dans la réalité très objective, suppose l'abolition de la réification telle qu'elle est définie par Lukàcs, et donc l'abolition de la structure marchande en tant que telle (et non pas simplement sa « réinterprétation » plus « adéquate » dans une intersubjectivité « réformée » permettant quelque « réappropriation » superficielle de nos « objets propres »).

Finalement, à cette idée de Fischbach qu'il s'agirait de maintenir une objectivation des rapports sociaux dans la valeur des marchandises (objectivation qui ne serait pas aliénante ou

inversante en soi, donc, selon lui), et de simplement faire cesser l'occultation fétichiste conçue comme pure illusion superficielle en dévoilant l'origine de ces rapport sociaux, on devra opposer deux citations que nous avons déjà proposées, l'une de Marx, issue du sous-chapitre sur le fétichisme, et l'autre de Lukàcs, concernant la réification objective :

- Marx : « La détermination de la quantité de valeur par la durée de travail est donc un secret caché sous le mouvement apparent des valeurs des marchandises ; mais sa solution, tout en montrant que la quantité de valeur ne se détermine pas au hasard, comme il semblerait, ne fait pas pour cela disparaître la forme qui représente cette quantité comme un rapport de grandeur entre les choses, entre les produits du travail eux-mêmes[117] . »

Notre commentaire : Le fétichisme n'est pas seulement une mystification pure, une simple illusion de la conscience pure, et c'est là que se montrent les limites de l'analogie religieuse. Même si la présence du travail abstrait dans la forme valeur devient manifeste, même si la conscience prend acte de l'abstraction qui préside à l'échange, et du rapport social qui le sous-tend, cette abstraction, cette forme, ne disparaît pas pour autant, tant que perdure le monde des marchandises. Objectivement, l'inversion de la réalité demeure, l'autonomie des objets produits continue de s'affirmer, la forme-valeur produit ses aberrations très concrètes, tant que la production et la circulation réelles ne sont pas modifiées en leur être, car les critères idéaux ici considérés, les « normes », les « moyennes », ne sont pas simplement des « idéologies » en dehors du monde réel qu'il s'agirait simplement de « réfuter », mais elles *jouent à même* la production réelle, constamment et systématiquement. Il y a un fétichisme « subjectif », qui renvoie celui-ci à l'inversion idéologique telle que Marx la décrit dans l'*Idéologie allemande*, mais il n'est qu'une couche superficielle du fétichisme véritable, lequel est un phénomène essentiellement objectif : que les hommes *connaissent ou non* l'origine de la valeur, celle-ci, dans son rapport au travail abstrait, conditionne objectivement la réalisation *matérielle* d'un devenir-abstrait du monde.

- Lukàcs : « Objectivement, un monde de choses achevées et de relations entre choses (le monde des marchandises et de leur mouvement sur le marché) surgit, dont les lois sont, certes, peu à peu reconnues par les hommes, mais qui, *même dans ce cas*, leur sont opposées comme autant de puissances insurmontables *produisant d'elles-mêmes tout leur effet*[118]. »

[117] *Capital, I,* pp. 103-104
[118] *Histoire et conscience de classe*, p. 114. *Souligné par nous.*

Notre commentaire : les lois des relations marchandes sont progressivement dévoilées pour les individus, comme le reconnaissait déjà Lukàcs. Mais est-ce à dire qu'une forme « d'intersubjectivité vertueuse » permettait déjà au système de s'humaniser ? Certainement pas. Car même si les lois de l'automouvement des marchandises sont « peu à peu reconnues par les hommes », celui-ci continue *objectivement* à s'opposer à eux et à produire des effets désastreux, tant que la structure marchande n'a pas été abolie.

- Conclusion : Fischbach, à travers ce geste « critique » par lequel il n'admet pas complètement toutes les implications du concept lukàcsien de réification, voudra au fond essentiellement abolir une certaine aliénation superficielle de la conscience pure (que subira surtout le bourgeois d'ailleurs), mais sans abolir la réification et la misère objectives subies par les prolétaires, *jouant à même* la production de marchandises, qui fondent pourtant essentiellement une telle aliénation de la conscience. De ce fait, il promeut une société où les individus se rapprochent de l'objet, mais seulement symboliquement, et s'en éloignent donc toujours plus *réellement*, puisque ce rapprochement symbolique cohabitera avec une séparation *réelle* non abolie en tant que telle, et produira une dissociation aggravée. Pour tout dire, il refuse trop largement de considérer l'éventuelle pertinence de l'idée d'une *praxis révolutionnaire des individus réifiés objectivement, vers l'abolition totale du capitalisme totalitaire.*

- Remarques annexes : au sujet du projet d'une modification de la seule intersubjectivité, dont nous avons montré les écueils, l'insuffisance de Fischbach nous renverra aux insuffisances structurelles de « l'agir communicationnel » (Habermas), qui est le correspondant « éthique », pour ainsi dire, de la philosophie politique et sociale de la « reconnaissance » d'Honneth, avec toutes les limites que cela implique.

Par ailleurs, sur la question du fétichisme, et de « l'intersubjectivité » qui le dépasserait « miraculeusement », Fischbach se référera à Honneth, et à sa fameuse notion, si « belle » et si « humaine », si pleine d'espoir, « d'implication participative » (assez proche, néanmoins, et pas plus profonde, finalement, que la « démocratie participative » de Ségolène Royal, il faut bien le dire). Allez donc dire, avec Honneth et Fischbach, aux individus exploités, précarisés, ou tendanciellement exclus, et dont la qualité réellement sociale, « utile » et subjective de leurs travaux éventuels, au sein du procès économique de valorisation, est constamment niée, de s'impliquer de façon plus « participative » dans leurs « activités » et dans leurs « relations sociales » (en tant que réifiées), et vous leur direz donc, de façon assez obscène, et un peu paternaliste, qu'ils devraient un peu plus s'investir, tout de même, dans ce *projet massif de déshumanisation* toujours plus poussée *qui les prive quotidiennement de leur incarnation*

concrète ; et puisque vous tenterez de faire passer ce *projet* pour une dynamique « en progrès », susceptible d'être « assainie » peu à peu, vous entretiendrez de fait une mystification fondamentalement contraire à toute émancipation (en effet, une « communication » plus « active » ou plus « impliquée » dans ce contexte, par exemple, mais n'abolissant pas radicalement les structures fétichistes-marchandes objectives, ne fera que rendre plus *apparemment* vivable une misère globale en soi invivable, et rendra *plus difficile encore* son dépassement pourtant nécessaire, dans la mesure où son caractère intolérable sera devenu plus difficilement saisissable ; *le développement personnel ne fait pas autre chose*).

c) La conscience des individus réifiés est la connaissance de soi de la société marchande, qui est une société qui tend vers son auto-abolition

La conscience de l'individu réifié, "producteur" de façon effective ou latente, est la connaissance de soi de la société capitaliste fondée sur la production et le trafic marchand. La connaissance de l'individu ne possédant que sa force de travail, et connaissant sa force de travail comme force marchandisée, opère une modification structurelle de son objet : sa valeur d'usage, occultée dans le procès de valorisation, s'éveille dans et par cette conscience à la réalité sociale. En se manifestant, l'objectivité spéciale de cette sorte de marchandise qui, sous une enveloppe réifiée, est une relation entre hommes, sous une croûte quantitative, un noyau qualitatif vivant, permet de dévoiler le caractère fétiche de toute marchandise : le noyau de toute marchandise, la relation entre hommes, intervient comme facteur de l'évolution sociale. Parce que l'activité potentielle de l'individu prolétarisé (ou parfois exclu) est elle-même réduite à l'état de marchandise, il peut faire « parler » les marchandises, pour ainsi dire, il peut « témoigner » pour elles : leur valeur d'usage, que le procès de valorisation fait disparaître, peut resurgir, dans la mesure où cet individu fait valoir la réalité et la particularité de son activité vivante.

Les individus prolétarisés peuvent aussi dévoiler la socialité concrète et matérielle des biens produits, par opposition à leur socialité purement formelle, car ils participent eux-mêmes, en tant que leur activité est valeur d'usage, aux rapports matériels entre les humains qui président à la production des marchandises. Ils sont également à même de dénoncer la négation du travail concret par le travail général ou abstrait, qui est au fondement de l'abstraction des marchandises et de leur caractère fétiche, car ils vivent eux-mêmes, à travers la division industrielle du travail (ou de l'exclusion), les conséquences réelles de cette métamorphose.

En révélant que sa propre existence sociale est à la base de l'objectivité de valeur de sa marchandise, de sa force de travail, l'individu prolétarisé révèle le fétichisme en tant qu'illusion objectivement produite, et rend possible le dépassement de cette immédiateté.

Ainsi, ceux qui exposent le plus radicalement la « critique de la valeur » sont les individus prolétarisés eux-mêmes, et surtout ceux qui participent directement à la production, ou qui souffrent le plus d'une dislocation subjective ou d'une précarisation objective à cause du productivisme marchand, dans la mesure où cette dialectique entre valeur et valeur d'usage, fondée sur une inversion entre abstrait et concret (dialectique que Marx aura brillamment exposée dans les premières pages du *Capital*, et que Jappe aura redéfinie très clairement), dans la mesure donc où cette dialectique n'est *vécue* dans ses conséquences pratiques que par ces individus eux-mêmes, et dans la mesure où c'est seulement la praxis de ces individus potentiellement révolutionnaires, par laquelle ils le deviennent effectivement toujours plus, qui pourrait résoudre cette dialectique, vers l'abolition de la structure marchande, et de toutes les catégories qu'elle suppose (marchandise, argent, valeur, travail). Dans ce contexte, le théoricien critique, éventuellement « prolétarisé », mais en un sens assez faible, travailleur intellectuel non inséré directement dans la production réelle, n'est rien en lui-même, et ne devient lui-même un sujet effectivement révolutionnaire, que dans la mesure où les sujets qui ont le plus intérêt à abolir la structure marchande, soit les individus prolétarisés directement insérés dans la production de valeur, ou sauvagement exclus et piétinés par elle, auront défini le sens profond de la réification, du fétichisme et de l'aliénation qu'il se contente quant à lui de décrire (ou de critiquer) assez abstraitement, c'est-à-dire dans la mesure où un dialogue réel entre deux sphères de l'aliénation consciemment insupportable s'opère, dialogue en lequel les individus immédiatement disloqués ou précarisés par la production affirment leur "savoir" singulier et leur "projection" radicale, et viennent attribuer un contenu plus déterminé, une matière plus différenciée, aux forme critiques du penseur « anticapitaliste ».

En ce sens, le statut même du théoricien « critique de la valeur » implique une modestie de principe, car ce n'est pas par lui, par sa « dénonciation », que se constitue un mouvement réel de dépassement des rapports marchands réifiés : il ne fait que formuler imparfaitement ce que les individus réifiés objectivement et de façon "productive" expriment plus adéquatement, au sein même de leur vécu et de leurs luttes concrètes, quoique cette formulation permette néanmoins une clarification du sens formel de la lutte, ce qui n'est déjà pas si mal, du point de vue d'un combat réel qui ne mobilise pas simplement des stratégies purement pratiques, mais aussi des stratégies rhétoriques, logistiques, et des outils de compréhension théoriques,

susceptibles de justifier et de légitimer, voire d'orienter au moins partiellement, ces stratégies pratiques.

Ces deux "partis", pourtant, ne constituent jamais qu'une seule et même lutte, qui n'a pas toujours su trouver sa direction propre. "L'ouvriérisme" théorisant, ne considérant plus les individus exclus, ou d'autres formes d'exclusions structurelles (patriarcales, racistes, validistes, anthropocentristes), put favoriser davantage l'embourgeoisement du "prolétariat" que l'abolition des classes en tant que telles. Ses dérives meurtrières "extrêmes", dans le "socialisme réellement existant", sont indissociables d'un manque de radicalité, et d'une incapacité à saisir pratiquement et théoriquement la totalité marchande moderne. L'expression d'un "savoir" des individus réifiés dont la formulation serait rendue possible et pensable ne devrait plus concerner la seule "classe ouvrière" au sens restreint, mais bien tous les individus subissant les ravages réifiants du productivisme moderne (exclu-e-s, assigné-e-s, aliéné-e-s, disloqué-e-s). Et la théorie critique, dans ce contexte, doit définir des cadres formels assez souples pour qu'ils ne soient plus excluants... jusqu'à peut-être reconnaître à la fin, et stratégiquement (mais aussi éthiquement) que même les bourgeois, comme personnifications auto-réifiées d'une catégorie impersonnelle qu'ils ne contrôlent pas et qui les détruisent eux aussi (le capital) pourraient être définis comme sujet (très) potentiellement révolutionnaires (les luttes sociales des individus soumis par cet ordre bourgeois viseraient ainsi l'ultime prise de conscience bourgeoise, qui finirait par désirer de façon implicite son auto-abolition).

Ainsi, avec Lukàcs, et après Lukàcs, on peut penser une critique radicale de la valeur sans renoncer purement et simplement à la notion de « luttes sociales », ou à l'idée d'une lutte contre toutes les formes de dominations liées au capitalisme. Au contraire, nous pourrions, avec Lukàcs et après lui, et en radicalisant quelque peu son geste (geste qui comporte encore, ici et là, certaines naturalisations des catégories capitaliste, comme nous l'avons vu à propos du travail), pour rendre ce geste plus « cohérent », déterminer le fait que la lutte anticapitaliste adéquatement comprise est la lutte vers le dépassement de la civilisation capitaliste, c'est-à-dire vers l'abolition des catégories de base du capitalisme (marchandise, valeur, travail, argent), et non la lutte pour l'embourgeoisement du prolétariat ou des individus réifiés, pour la redistribution formelle plus « égalitaire » (ou "moins inégalitaire") des catégories, ou pour l'intégration de ces individus dans la modernité capitaliste, considérée comme une fin en soi (ces dynamiques n'étant que des mome*nts particuliers, ce*rtes peut-être à insérer dans une stratégie plus globale non aperçue directement, mais de toute façon à *dépasser en tant que tels).* La lutte anticapitaliste, qui doit finir par s'abolir comme lutte violente, est le mouvement d'une abolition des "classes", au bénéfice du tout social, qui a tout à gagner d'une abolition des

violences liées à la « lutte des classes » (ou plus largement des violences liées à la lutte contre toutes les formes de dominations relatives au capitalisme, comme on l'aura compris), mais aussi d'une abolition d'une société marchande omnidétruisante en tant qu'auto-contradictoire et autodestructrice. Dans son auto-abolition comme réifié, l'individu réifié n'aura pas conservé les catégories par lesquelles il est aliéné, il ne tentera pas de les « sauvegarder » afin de les « purifier », car c'est au cœur de la logique de ces catégories que se situe pour lui son être-dépossédé : dans son auto-abolition vers la vie incarnée, cet individu réifié aura aboli ces catégories, au sein d'une société authentiquement post-capitaliste, en laquelle nulle inversion réelle capitaliste, nulle évaluation agissante capitaliste, ne persisteront plus. C'est, la plupart du temps, sous l'impulsion d'une classe petite-bourgeoise désireuse d'encadrer la révolution anticapitaliste, que la lutte anticapitaliste aura été dénaturée, vers un principe, considéré comme une fin en soi, de « redistribution égalitaire » des catégories capitalistes naturalisées, essentialisées par une telle « avant-garde ». C'est précisément lorsque le petit-bourgeois, ou l'intellectuel, qui appréhende la réification de façon essentiellement formelle, théorique, prétend saisir le « sens profond » de la praxis révolutionnaire, que la lutte anticapitaliste devient le contraire de ce qu'elle est. Même s'il est lui-même « radicalement » critique, il aura admis de toute façon qu'une certaine « qualité subjective » des individus les plus exploités n'est pas désignable par ses concepts critiques, et qu'il ne fait en dernière instance que dégager des « formes » critiques, qui même si elles sont particulièrement radicales et développées, « précises » ou « concrètes », n'accèdent pas complètement à ce qu'elles tentent de saisir (peut-être toutefois que le *militant actif, ou que le travailleur toujours plus précarisé, et indirectement soumis aux injonctions de la valeur,* saura combler cette lacune, au moins quelque peu). Il y a bien une nécessité, donc, dans notre situation, d'une *mise en relation réelle* de ces deux intentions, sans dérive autoritaire de l'une ou de l'autre, et sans "classisme" meurtrier, finalement (d'une certaine manière, le théoricien critique petit-bourgeois est une sorte "d'intermédiaire" entre "deux mondes", qui pourrait, plutôt que de favoriser leurs oppositions populistes et manichéennes, favoriser la détermination d'une seul intérêt social, qui consiste à abolir au plus vite un désastre quotidien ; même si cela se fait contre le monde des gestionnaires, le fait d'insister sur le fait que les individus gestionnaires, qu'il est lui aussi quelque peu, souffrent de cette "gestion" hypostasiée qui les meut comme un sujet-automate, devrait favoriser des stratégies et tactiques plus porteuses, plus radicalement efficaces, et surtout moins extrêmes).

La « lutte des classes » fut et reste un moment du capitalisme, mais ce n'est pas par elle qu'il sera définitivement aboli. Il s'agit de s'appuyer sur ce moment, mais pour mieux développer les vecteurs qui permettront son abolition. La lutte totalisante contre toutes les

formes de dominations liées au capitalisme, en revanche, dans la mesure où elle renverrait à une critique radicale de la valeur et des catégories capitalistes, vers leur abolition, oriente un devenir post-capitaliste au sens strict.

En effet, il est clair maintenant, à la lumière de la critique lukàcsienne de la valeur, que le bourgeois lui-même ne contrôle pas fondamentalement la société qu'il est censé régir, et qu'il est l'individu éminemment fétichiste. En tant que tel, il ne « domine » pas au sens strict cette société, car il est lui-même dominé inconsciemment par l'automouvement de choses sur lesquelles il n'a aucune prise concrète. La bourgeoisie sera donc davantage comprise comme classe « dirigeante » (gestionnaire), ou « profitante » (propriétaire, et bénéficiant de plus de biens), que comme classe explicitement « dominante », au sens intentionnel ou psychologique du terme. Le bourgeois « dirige » une dynamique d'accumulation d'abstractions quantitatives dont il est finalement l'esclave. C'est par l'auto-dépassement de la "bourgeoisie" comme "classe", favorisé par la pression de luttes sociales toujours plus totalisantes (anti-racistes, féministes, anti-classistes, anti-validistes, écologistes, au sein d'un même mouvement d'ensemble : sabotages, désimplications, grèves générales, occupations, situations, blocages, etc.), que pourrait donc s'annoncer finalement le dépassement du capitalisme en tant que tel. Une simple destitution juridique ne suffit pas, mais elle permet déjà d'envisager une déconstruction progressive des ordres socio-techniques de la destruction.

Dans ce mouvement en lequel le bourgeois s'auto-réifie, le « mal » qu'il fait au monde est bien réel : en consentant à sa propre déprise, par laquelle il jouit tout de même des fruits du travail prolétaire, le bourgeois consent à la destruction constante de cette société. Les individus réifiés ou précarisés qui viennent abattre ce système viennent empêcher cette destruction, et feront cesser la domination impersonnelle liée à l'automouvement des choses. Mais on devra dire aussi, qu'en un certain sens, ils viennent « libérer » le bourgeois lui-même, lequel n'est qu'un individu inconscient qui *ne contrôle rien,* intrinsèquement parlant. Ces remarques engagent une certaine transformation dans l'attitude révolutionnaire, comme il a déjà été dit ; cette fois-ci, sur le plan rhétorique, ou idéologique : ce n'est plus nécessairement la haine militarisée et moralisante contre les bourgeois qui devrait prévaloir, mais, stra*tégiquement,* il serait intéressant de penser une attitude plus condescendante, voire ironique, infantilisant une bourgeoisie *parasitaire*, *assistée* et *hébétée,* totalement auto-réifiée, attitude impliquant des modes d'action révolutionnaires s'auto-légitimant d'une façon plus ferme et plus certaine.

Ce genre de positionnement critique, qui relève d'une logique assez souple, pourra aussi, bien sûr, s'adapter à d'autres contextes : il pourra dès lors être adopté par la majorité des femmes

face aux hommes qui consomment leur travail domestique, par la majorité des individus assignés à une « race » face aux blancs (néo)colonisateurs qui consomment les produits de leur quasi-esclavage, et par la majorité des individus assignés à une « identité » déqualifiante face aux individus « normés » ou « intégrés » qui *consomment leur humiliation.*

Ici sera donc envisagée une forme de « condescendance révolutionnaire », humiliante du point de vue des oppresseurs, conçue comme stratégie rhétorique éventuellement praticable dans les luttes, mais induisant aussi peut-être certaines tactiques ou attitudes pratiques relativement efficaces.

d) Une précision importante concernant l'abolition des catégories de l'économie capitaliste

Il serait bon de préciser maintenant un point qui a son importance. Cette digression semble s'imposer, et nous la proposons dans un contexte post-lukàcsien, dans une démarche critiquant l'économie en tant que telle, c'est-à-dire ses catégories elles-mêmes, même lorsque celles-ci semblent envelopper une dimension plus « concrète » ou plus « empirique ». A vrai dire, en soulevant avec Lukàcs le fait d'une primauté « subjective » et « qualitative » que pourraient avoir le « travail concret » ou la « valeur d'usage » dans un contexte capitaliste, primauté qui déterminerait la vocation révolutionnaire du sujet prolétaire (au sens large et au sens restreint), il ne s'agirait pas de sombrer dans un écueil malvenu : il ne s'agirait pas de revendiquer une « économie » post-capitaliste (contradiction dans les termes, étant donné que toute « économie » en tant que telle, en tant que secteur séparé concentrant tous les autres, est capitaliste), une « économie » donc plus « vertueuse » en laquelle les « valeurs d'usage » et le travail devenu « concret » seraient des valeurs admises et « reconnues ». En effet, le « travail concret » n'existe pas sans son pôle opposé, le « travail abstrait », il renvoie lui-même à une abstraction, au fait de subsumer sous une unité intelligible opaque et indifférenciée une diversité d'activités productives multiples et différenciées qui seraient toutes dites « utiles en général » (de ce fait, le « travail abstrait » en lui-même sera l'abstraction d'une abstraction). De même, l'idée de « valeur d'usage » n'existe pas sans son pôle opposé, la « valeur », et cette « valeur d'usage » n'est qu'une conception indifférenciée de ce qui satisfait des besoins « en général » (la valeur, ou valeur d'échange, sera donc également l'abstraction d'une abstraction). Une société réellement post-capitaliste, qui organiserait qualitativement la création de la vie, ne saurait, dans ce contexte, reposer sur la détermination de « valeurs d'usage » (elles-mêmes des abstractions), ni sur la requalification du « travail concret », mais plutôt sur l'abolition de tout

système de valorisation séparé, de toute segmentation de « l'activité productive » conçue comme « travail ». L'utilitarisme ou la glorification du « travailleur » « vertueux socialement » ne sont pas des systèmes qui abolissent l'économie en tant que telle, soit le principe capitaliste, mais c'est seulement l'auto-abolition des individus réifiés/exclus/assignés comme liés négativement à la structure du « travail en soi » et de la marchandise, de la « valeur en soi » (utile ou échangeable), qui semble pouvoir engendrer le dépassement de ce système. Que l'individu prolétarisé puisse pénétrer le contenu « concret » (dit « qualitatif » et « subjectif », mais en un sens encore partiel) de la marchandise comme valeur d'usage, chez Lukàcs, implique un avantage stratégique et une légitimité certaine dans la dynamique d'autodépassement du capitalisme, mais pour autant, la société qu'il annonce aura, également, dépassé, il faut l'espérer, ces dimensions encore abstraites de la « concrétude » et de l'« usage ».

A ce sujet, nous pouvons proposer un extrait d'un ouvrage de K.Hafner, intitulé *Le Fétichisme de la valeur d'usage,* qui exprimera les choses très synthétiquement : « Ainsi on arrive au paradoxe suivant : dans toutes les sociétés humaines on peut parler d'usage et d'utilité, mais c'est seulement là où la notion d'une *virtus* propre à la chose s'est complètement effacée, et où on lui a conféré la marque de la capacité universelle à être échangée et valorisée, qu'on peut parler de valeur d'usage au sens strict (…). Il est aussi significatif que la notion d'utilité pure, telle qu'elle se présente dans les doctrines utilitaristes, ne se développe pas avant que la production de marchandises se soit imposée socialement à un certain degré et qu'ait disparu le dernier reste d'aristotélisme, au sens de l'idée d'une détermination particulière inhérente à la chose spécifique en question ».[119]

Ces remarques apparemment très théoriques ont en fait des enjeux réels, et on ne saurait les prendre à la légère. Pour suggérer ce fait, prenons un exemple parlant, et contemporain.
De fait, un penseur comme Jean-Claude Michéa, souvent désireux de voir advenir une société « décente », considérera qu'une telle société devra être fondée sur une production *économique* qui reconnaîtrait le primat des « valeurs d'usage » (la valeur d'échange étant par lui moralement associée au « Mal », et la valeur d'usage, de ce fait, indirectement, associée au « Bien »). Un exemple, parmi tant d'autres, de cette tendance de Michéa à fétichiser la valeur d'usage, se trouvera dans une interview du philosophe diffusée dans la Revue-Ballast le 4 février 2015, intitulée : « On ne peut plus être politiquement orthodoxe ».
Extrait : « Le problème, c'est qu'au fur et à mesure que la dynamique de l'accumulation du capital conduisait inexorablement à remplacer la logique du *métier* par celle de l'*emploi* (*dans*

[119] Hafner, K., *Gebrauchswertfetischismus*, p. 64

une société fondée sur le primat de la valeur d'usage et du travail concret, une telle logique devra forcément être inversée), le socialisme libertaire allait progressivement voir une grande partie de sa base populaire initiale fondre comme neige au soleil. »

Jean-Claude Michéa

(Note : la fétichisation de la valeur d'usage rejoint ici, comme on le voit, la naturalisation de la catégorie du travail, à travers une glorification implicite et idéologique du « métier », subtilement favorable à une bourgeoisie qui a tout intérêt à ce qu'une nostalgie liée à des formes idéales et naturalisées du « travail » perdure).

Michéa donc sur ce point sera en soi inepte, et pseudo-critique (il favorisera malgré lui un « capitalisme éternel » idéalisé). Ce « critique » aimera pourtant à rappeler qu'il faut à tout prix éviter de rétro-projeter les catégories capitalistes sur des réalités précapitalistes. Il n'est en rien cohérent, de ce fait, puisqu'il considérera que l'abstraction économique désignant une « valeur d'usage », qui n'émerge pourtant que lorsque son opposé (la valeur d'échange) devient une fin en soi, c'est-à-dire au sein du capitalisme, serait une catégorie propre à toute société humaine, une catégorie transhistorique, qui aurait donc concerné les sociétés précapitalistes elles-mêmes. Le moralisme se réclamant de quelque « bon sens » obscur, en tant que formel et partiel (rattaché à la niaise « common decency » orwellienne) que prônera cet auto-proclamé populiste, sur la base d'une tendresse angéliste pour ceux qu'il nomme les « gens ordinaires » (abstraction indécidable, et inconsciemment méprisante, de surcroît, puisque tout individu est en soi *une exception vivante tendant vers la singularité*), renvoie très certainement à cette glorification tendancieuse et naturalisante d'un utilitarisme « en soi » et d'un principe « économique » qu'on voudra garantir dans sa « pureté ». Sur cette base, bien sûr, certaines dynamiques sociales (libération sexuelle, libération féministe des mœurs, droit à l'avortement, émancipation homosexuelle, etc.), dynamiques définies, de façon douteuse, comme « inutiles », pourront être *moralement discréditées* par certains de ses lecteurs, des rouges-bruns donc (Charles Robin), trop « fidèles » à la lettre du texte, en tant qu'elles seraient rattachées à quelque libéralisme vague (« libéralisme des mœurs ») qui ne valoriserait que « l'échange abstrait » et non les « vertus » humaines réellement « utiles ». Mais ce sera toujours à partir d'un économisme formel, qui pense abstraitement l'usage, et de façon transhistorique (ce qui autorise de tels « utilitaristes » à insérer n'importe quels contenus politiques ou idéologiques dans ces valeurs d'usage sacralisées, même des contenus discriminants, comme on le voit). Tout ceci préparera donc les bases (malgré Michéa lui-même, mais on lui reprochera alors sa confusion, ce qui est un grave défaut en philosophie politique), d'un conservatisme soit disant anti-libéral, mais réellement pro-capitaliste (donc patriarcal et raciste), qu'un certain courant national-

socialiste identitaire, antisémite, homophobe et sexiste se fera un plaisir de développer (Charles Robin, Alain Soral).

Et, de façon cohérente, on retrouve aujourd'hui, parmi d'autres « éloges », une interview de Michéa (publiée en janvier 2013), qui n'est plus « de gauche » depuis bien longtemps, comme il l'avouera lui-même, sur le site d'« Egalité et Réconciliation », ceci n'étant donc pas étranger à sa naturalisation de l'usage, et ainsi à son anticapitalisme tronqué.

Note 1 : Une invitation éloquente est formulée par le site d'Egalité et Réconciliation, juste en-dessous de cette interview filmée : « pour compléter l'analyse de Jean-Claude Michéa, lisez *Comprendre l'Empire*, d'Alain Soral. »
Ceci expliquant cela.

Note 2 : Michéa lui-même rejette bien sûr, en « humaniste », la « pensée » de Soral. Il condamne aussi, bien sûr, régulièrement, l'antisémitisme et le racisme, car il conserve un esprit « tolérant » « de gauche ». Mais cela n'a pas l'air de le déranger tant que cela d'être relayé essentiellement, aujourd'hui, par des rouges-bruns qui n'ont que les discours de Francis Cousin, de Charles Robin, d'Alain Soral, et d'Alain de Benoist à la bouche. A vrai dire, il semble que le succès récent de Michéa tienne en bonne partie au fait qu'il a été grandement récupéré par les rouges-bruns, qui sont assez efficaces au niveau de la diffusion des « idées », du moins sur Internet. Profiter, quoique sans l'assumer, de cette publicité nauséabonde nous paraît particulièrement tendancieux, et inconséquent. Michéa devrait *se désolidariser* très explicitement de ces individus, et redéfinir *très précisément* le sens de sa critique du « libéralisme des mœurs », ou du dit « libéralisme culturel », par exemple, pour qu'il ne soit plus possible d'utiliser cette critique à des fins discriminantes, patriarcales, homophobes, antisémites ou identitaires. Lorsqu'on a sa vidéo sur un site fascisant (Egalité et Réconciliation), et que l'on acquiert une certaine notoriété grâce à ce medium (plus de 23000 vues aujourd'hui, en ce qui concerne cette vidéo), on est censé s'en informer, et faire cesser cette situation, si l'on s'oppose *vraiment* à de telles dérives qui, aujourd'hui, plus que jamais, nous menacent tous. Manger *de fait* à tous les râteliers, c'est brouiller les pistes, c'est semer la confusion, et c'est être finalement *nuisible* du point de vue de la lutte anticapitaliste, qui est aussi une lutte antiraciste, contre l'antisémitisme, et anti-patriarcale, comme nous l'avons déjà montré.

5)Penser après Lukàcs, avec Lukàcs

Il faut voir ces trois « moments » comme des annexes à l'interprétation du texte lukàcsien. Ils pourraient s'intituler : ***penser et agir avec Lukàcs, par-delà Lukàcs, aujourd'hui***. Ils actualisent le thème de la réification, sur trois points : compréhension des crises systémiques du capitalisme, critique radicale de la notion d'économie « réelle », et déterminations possibles de stratégies et finalités de la lutte anticapitaliste révolutionnaire.

Premier moment : théorie de la crise

1° Profit et plus-value

Lukàcs souligne que le problème méthodologique de l'économie consiste en la dissolution des formes fétichistes et réifiées en processus qui se déroulent entre hommes et s'objectivent en relations interhumaines concrètes, c'est-à-dire en la déduction des formes fétichistes à partir des formes humaines et primaires de relation. Les hommes objectivent les conditions de la circulation et de la production des biens, de telle sorte qu'elles paraissent bénéficier d'une autonomie indépassable, obéissant à une législation spécifique ; face à cet automouvement des choses valorisées et échangées, il semble que les hommes doivent s'adapter, avec leur subjectivité, à un donné préexistant, comme s'ils s'adaptaient à une « seconde nature » radicalement étrangère et autosuffisante. Mais sous cette apparence, ce sont bien des relations humaines concrètes qui ont lieu, soumises en tant que telles à un devenir historique et social déterminé, dans la mesure où c'est encore l'humain qui est la mesure des choses qu'il "valorise", même s'il l'ignore (*il le fait sans le savoir*). La tâche d'une philosophie de l'économie, qui est nécessairement une *critique* de l'économie, est donc de reconnaître ces relations qui sont à la source des catégories abstraites, chosifiées, du capitalisme.

Pour donner un exemple, nous pouvons noter que le capitaliste développe la notion de profit. Dans le profit, la différence entre le capital variable et le capital constant n'est pas faite. Tous les frais sont ramenés à la catégorie générale des coûts de production, si bien que la plus-value apparaît comme produite par l'ensemble des valeurs avancées, par le capital lui-même (et le capitaliste se focalisera même, absurdement, sur une portion « morte », objective, du capital constant, à savoir le capital fixe, alors que la machine est « incapable » de produire plus de valeur qu'elle n'en coûte, mais épuise au contraire toute sa valeur dans son usage, sans rien « créer » en terme de valeur supplémentaire).

L'illusion du profit est ainsi un bon exemple de l'illusion d'un rapport entre des pures choses dans le mouvement de la valeur. Mais sitôt que l'on développe le concept authentique de plus-value, on découvre que celui-ci fait référence à son origine véritable, à savoir le surtravail (la distinction entre capital variable et capital constant, ici, est faite). Le profit n'est qu'une forme d'attribution de la plus-value au capital, une forme illusoire, car elle substitue un pseudo-objet, le système capitaliste lui-même, au sujet réel qui est toujours l'individu au travail. La plus-value en tant que telle est le dépassement critique de cette forme illusoire. A partir de

cet exemple, il apparaît que les individus prolétarisés ou réifiés dans la production, devenus plus conscients de leur situation, pourraient accéder à la saisie de formes « défétichisantes » et fluidifiantes telles que la plus-value, car ce sont eux qui peuvent reconnaître, éventuellement, que le travail vivant, précisément, est à la source de l'accroissement de la valeur, c'est-à-dire de son maintien dans la circulation. Leur condition même les incite à reconnaître que, par-delà l'objectivation de leur être, c'est une certaine forme concrète de socialité leur appartenant qui rend possible l'actualisation des catégories prétendument éternelles et naturelles de l'économie. Les individus assignés à la production de valeur, par ailleurs, qui accèdent potentiellement à la « vérité » de la plus-value, qui sera la source d'une création « réelle » de valeur, accèdent au principe autodestructeur du capitalisme : dans leur notion confuse de profit, les capitalistes, en effet, ne voient pas, comme on l'a dit, que le dit « capital fixe » (instruments techniques automatisés, machines) n'augmente pas la valeur investie, et le surdéveloppement de ce capital fixe, qu'ils favorisent, est une façon pour eux de détruire tendanciellement leur propre système sans le savoir. Les individus réifiés dans la production, qui saisissent leur activité comme principe de l'augmentation de la valeur, accèdent tendanciellement au sens de cette contradiction interne du capitalisme, et, se sachant à la fois indispensables et superflus, pour un système contradictoirement dirigé par une classe bourgeoise inconsciente, ils pourraient éventuellement utiliser cette contradiction à leur avantage.

2° Approfondissements post-lukàcsiens : capital productif, capital fictif

2°. 1. Les mécanismes de la crise

Concernant cette question d'une dévalorisation asymptotique de la valeur « réelle » au sein du capitalisme morbide, dévalorisation fondée sur une contradiction entre travail mort et travail vivant, entre valeur solidifiée et force créatrice de valeur, contradiction développée et aggravée après la « troisième révolution industrielle », nous pouvons aborder brièvement une question assez centrale.

A savoir celle du rôle de la finance, ou du « capital fictif » dans un tel procès de dévalorisation de la valeur, c'est-à-dire dans le contexte d'un capitalisme toujours en crise. Ceci nous permettra d'approfondir cette idée lukàcsienne d'une conscience de soi des individus réifiés par l'ordre de la valeur, qui serait potentiellement la conscience de soi *réelle* de la société marchande, sous un angle qu'il n'a pas abordé lui-même.

Nous nous éloignerons ici beaucoup de Lukàcs : nous considérerons donc des questions très contemporaines, mais aussi des questions très archaïques, dans la mesure où cette question

d'une valeur « réelle » qui serait « menacée » par une valeur « fictive » renvoie aussi à une violence originaire, symbolique et réelle, éminente.

Faisons un peu d'analyse critique de l'économie politique.

Dans un contexte de dévalorisation de la valeur « réelle », la circulation fluide et continue de la valeur découlant de l'exploitation de la force de travail par le capital productif (A-M-A', A'-M-A'', etc.) est de plus en plus compromise, car l'élément qui « crée » de la valeur en tant qu'il permet son accroissement, son augmentation, sa croissance, parmi les facteurs de production (qui sont matières premières, instruments, force de travail, c'est-à-dire la lettre **M** dans notre formule de la circulation), cet élément vivant et subjectif qui, en étant exploité, produit plus de valeur qu'il n'en coûte, à savoir le travail vivant lui-même, sera de moins en moins mobilisé, relativement à l'instrumentation technique et automatique massivement mobilisée, et remplaçant toujours plus de travailleurs. Cette situation, favorisant tendanciellement, aujourd'hui par exemple, un chômage de masse, une crise des salaires, une baisse du pouvoir d'achat d'une grande majorité de prolétaires, des législations politiques nationales ou transnationales austéritaires, favorisera aussi des conflits entre classes plus durs, des grèves, des revendications syndicales, des mouvements sociaux divers, qui fragiliseront encore plus ce procès de valorisation, et qui rendront les structures d'encadrement encore plus autoritaires, etc., indéfiniment, au sein d'une spirale désastreuse (du moins tant que les luttes sociales ne débouchent pas sur des formes plus radicales d'autonomisation réelle, et se diffusant largement, à l'égard de la structure marchande).

Mais entrons de façon plus précise et plus complexe dans la compréhension de ce processus de dévalorisation, qui concerne directement les rapports entre capital fictif et capital productif, tel qu'il se manifeste aussi, éminemment, et de façon destructrice, au sein de notre modernité tardive. Pour ce faire, référons nous à un ouvrage de référence sur la question, celui de Trenkle et Lohoff (*Wertkritik*) intitulé précisément *La grande dévalorisation*.

Voyons en particulier ce que dit Lohoff, dans la troisième partie de cet ouvrage, en ce qui concerne la crise des années 1970 :

« Dans les années 1970, le système de valorisation de la valeur fut pris dans une crise, et si ses conséquences manifestes immédiates demeurèrent nettement moins graves que celles de la grande crise économique mondiale, elles n'en présentèrent pas moins, du point de vue structurel, un caractère bien plus menaçant que celle-ci (…). Le développement accéléré des forces productives déclencha un procès qui mina progressivement et de manière irréversible les fondations du système de la valorisation de la valeur. Puisque le côté processus innovants du développement des forces productives avait pris le dessus sur le côté produits innovants, et que

l'éviction du travail vivant dans les branches établies de fabrication de marchandises fut beaucoup plus forte que la réabsorption de travail vivant dans les nouveaux champs apparus de production de marchandises, la quantité de force de travail exploitée de manière productive – au sens de la valorisation du capital – diminua, et la production de valeur réelle commença de la sorte à se contracter. Dans le contexte du mode de production fordiste, il ne fut pas possible d'empêcher le rétrécissement de la base de la valorisation. Les conséquences de ce procès fondamental allaient bientôt se faire lourdement sentir du côté des acteurs économiques.

Pour commencer, les conditions de valorisation des capitaux en fonction se détériorèrent rapidement à la suite de l'élimination croissante de travail vivant. Des possibilités d'investissements rentables leur firent de plus en plus défaut. Au niveau de la société entière, ceci s'exprima dans une baisse sensible des taux de croissance. Dans les années 1960, les années « argentées », ceux-ci n'avaient certes plus égalé les niveaux records des années « dorées », les années 1950, mais ils atteignaient encore des hauteurs considérables. C'en fut dès lors fini. Entre 1960 et 1973, la valeur monétaire de la production industrielle s'accrut encore, dans les pays de l'OCDE, après correction de l'inflation, en moyenne d'environ 5,7% par an. Pour la période allant de 1973 à 1979, ce taux s'abaissa à 1,7%. Cette baisse drastique est d'autant plus remarquable que ni les pouvoirs publics ni les Banques centrales ne restèrent inactifs, et qu'ils tentèrent bien plutôt de contrecarrer massivement cette évolution. Si les États-Unis, en premier lieu, et tous les pays de l'OCDE, par la suite, n'avaient pas mené une « politique de l'argent bon marché », et ne s'étaient montrés favorables aux investissements, on aurait assisté à un véritable effondrement de l'économie mondiale. »[120]

Ce que décrit ici Lohoff est très clair : dans les années 1970, le surdéveloppement des forces productives, produisit une éviction de la force de travail dans les secteurs productifs essentiels, éviction qui ne fut pas compensée suffisamment par la contre-tendance liée à la réabsorption du travail vivant par d'autres secteurs productifs émergents. Autrement dit, le capital fixe ici, ou travail mort, par son surdéveloppement, minimisa la production de valeur « réelle » par le capital productif, dans la mesure où le facteur de production « créant » « réellement » de la valeur, soit le facteur subjectif (force de travail) fut, proportionnellement, moins mobilisé.

Conséquence : baisse des taux de croissance dès 1973.

Constat : échec du keynésianisme face à cette crise.

[120] Trenkle, Lohoff, *La grande dévalorisation,* Troisième partie, p. 228

Plus loin, Lohoff, entre vraiment dans le détail de ce processus, qui s'enracine dans le système fordiste-keynésien, et se prolonge jusqu'à aujourd'hui :

« Mais, dans les années 1970, des succès très remarquables furent enregistrés, et pas seulement dans la résolution de problèmes superficiels très urgents. Ce qui est encore bien plus frappant, c'est la performance historique tout à fait paradoxale que le système capitaliste mondial parvint à réaliser au cours du dernier quart de siècle: il fit triompher une force productive fondamentalement incompatible avec la poursuite du système de la valorisation de la valeur, sans que cela entraînât un effondrement immédiat de l'accumulation du capital. Aucun poisson ne s'est encore trouvé bien qu'on versât en permanence de l'acide chlorhydrique dans son aquarium pour y remplacer petit à petit l'eau par l'acide. La troisième révolution industrielle et le triomphe des nouvelles technologies de l'information et de la communication produisent à peu près les mêmes effets, sur le système de la valorisation de la valeur, que l'acide chlorhydrique sur les conditions de vie des occupants d'un aquarium. Certes, le bouleversement technologique associé conduisit à un immense accroissement de la production de richesse matérielle, mais il réduisit en même temps, à la suite de l'éviction massive de la force de travail des secteurs productifs de valeur, les possibilités de créer de la valeur. Malgré cela, pendant toute une période, le capitalisme fut gai comme un pinson dans un environnement hautement toxique pour la valorisation de la valeur.

Comment ce tour de force fut-il accompli durant plus de deux décennies? Comment se fit-il que les symptômes de la crise, qui s'étaient déjà manifestés, eussent pu disparaître à nouveau pendant un temps, alors que la crise fondamentale de la valorisation de la valeur avait progressé souterrainement, et même acquis une nouvelle dimension?

L'analyse des lois spécifiques du développement des titres de propriété (…), livre la clef qui permet de résoudre cette énigme. Le capitalisme est un système qui possède en lui-même sa finalité, qui a pour contenu la transformation de capital en plus de capital. Contrairement aux conceptions économiques et aux enseignements courants de la théorie marxiste positiviste tronquée de la valeur-travail, cette augmentation du capital n'est aucunement, en fait, nécessairement identique à la valorisation, c'est-à-dire à la production réelle de valeur. À côté de la création de valeur fournie par la production de marchandises d'ordre 1, il existe, avec la production de titres de propriété, une seconde forme de multiplication du capital social global. Le poids et la fonction qui incombent à cette deuxième forme de multiplication du capital, fournie par l'industrie financière au sein du système de production de la richesse abstraite, dépendent de la vitesse à laquelle la production de marchandises d'ordre 2 augmente sur le long

terme, et du fait qu'elle s'étende au même pas que la production de valeur, ou qu'elle lui échappe.

Si l'on fait abstraction des variations cycliques, la masse des marchandises d'ordre 2 s'accrut, du temps de Marx, parallèlement au système de la valorisation de la valeur, et son augmentation ne fit que refléter une accumulation de valeur auto-entretenue; elle demeura donc sans grande signification pour le mouvement de l'accumulation globale. Sous le régime fordiste-keynésien, l'accumulation de titres de propriété prit le dessus sur la création réelle de valeur, et elle devint indispensable comme locomotive et aide financière à la production réelle de valeur. Mais à partir du début des années 1980, la production de capital fictif enfila des bottes de sept lieues pour échapper à la production de valeur et lui succéder dans sa fonction de moteur du système capitaliste global. L'accélération de la production de titres de propriété fut tellement formidable que l'accumulation de capital en fonction qu'elle engendra parvint à compenser l'effritement de la base de la valorisation réelle ainsi que la diminution de la production de valeur.

Les grandes poussées d'accumulation du passé s'étaient toujours fondées sur l'investissement de nouveaux champs d'exploitation du travail vivant. Cela débuta avec le cycle du charbon et de l'acier, qui s'ouvrit aux débuts du capitalisme industriel, et se ferma avec le boom de l'après-guerre, qui reposait quant à lui sur le triomphe de la production de masse du fordisme. Mais un nouveau régime d'accumulation, dans lequel la production de titres de propriété a endossé le rôle de l'industrie de base, s'est formé dès les années 1980, en réponse, interne au capitalisme, à la crise de la valorisation de la valeur. Ainsi le rapport, familier au « capitalisme classique », entre capital en fonction et capital fictif a-t-il été mis sens dessus dessous. Dans ce « capitalisme inversé », ce n'est plus l'expansion à long terme du capital fictif qui reflète le développement du capital en fonction, mais bien plutôt la croissance du capital en fonction qui s'est inversée en une variable subordonnée de la croissance du capital fictif. La crise fondamentale de la valorisation réelle de la valeur, qui avait trouvé dans la stagflation des années 1970 son expression manifeste, n'a certes jamais été surmontée, mais elle fut masquée par les effets du décollage de l'industrie financière. Avec la transition vers un « capitalisme inversé » au début des années 1980, le mode de production capitaliste entra dans une phase qui verrait son destin dépendre désormais de la manière dont se développeraient les conditions de production des marchandises d'ordre 2. L'époque du capital fictif avait commencé.

La formation d'un « capitalisme inversé », au sein duquel l'augmentation durable et exponentielle de la nouvelle production de titres de propriété masque la destruction continue de la base de la valorisation, compte en définitive parmi les plus grandes révolutions de l'histoire

du capitalisme. On ne peut certes pas saisir directement le développement du capital fictif au moyen des indices économiques habituels; mais la production globale de marchandises d'ordre 2, au cours des vingt-cinq dernières années, s'est échappée de manière tellement formidable de la production de valeur réelle que l'écart se manifeste malgré tout assez clairement dans les indicateurs économiques usuels. Pour ne retenir qu'un certain type de capital fictif, à savoir le capital-actions, le taux de progression du Dow Jones dépassa ainsi, entre 1982 et 2000, la croissance du PIB américain d'environ un facteur cinq – et ceci bien que fussent directement comprises dans l'indice de référence non seulement de grandes parts de capital fictif produit (par exemple les profits des banques), mais en outre l'accumulation de capital en fonction induite par son accroissement. Et l'explosion du capital fictif s'exprime également dans la progression de la fortune monétaire privée – bien que dans une moindre mesure, cependant. Tandis que le volume de toutes les fortunes monétaires privées correspondait en 1980 encore à peu près à la moitié du produit social mondial, il a augmenté jusqu'en 2005 pour atteindre le quadruple de celui-ci (Deutsche Bundesbank Monatsbericht [rapport mensuel] de juillet 2008.). »[121]

Lohoff nous explique d'abord que la situation économique qui s'enclenche à partir des années 1970 est *a priori* défavorable pour les capitalistes eux-mêmes. La part du capital variable baissant tendanciellement, au sein du capital productif, au profit d'un surdéveloppement d'une portion du capital constant (travail mort, capital fixe, ou machines), la « création » de valeur « réelle », c'est-à-dire découlant d'une exploitation réelle permettant une plus-value réelle, est de plus en plus compromise. Pourtant nous dit-il, le développement du capital, dans un premier temps, ne semble pas en pâtir explicitement. Dans un contexte de dévalorisation de la valeur « réelle » assez massive, très paradoxalement, le capitalisme semble encore s'épanouir, et les capitalistes eux-mêmes continuent à faire des profits. Cette situation « idyllique » assez étrange se poursuivra pendant deux décennies

Mais Lohoff précise aussi : le capital ici semble se prélasser dans l'élément qui finira par le détruire. Tous les symptômes de la crise sont là, mais ils ne déclencheront la destruction que plus tard, comme une bombe à retardement.

Quel sera cet élément à la fois principe de destruction et principe de retardement de la crise qui permettra aux capitalistes, des années 1980 jusqu'aux années 2000, d'engranger des profits, dans un contexte de dévalorisation de la valeur « réelle », soit de la valeur découlant de l'exploitation du travail vivant ?

[121] Ibid., pp. 238, 239, 240, 241

Cet élément sera l'accumulation massive de ce que Lohoff appelle marchandises d'ordre 2. Les marchandises d'ordre 2, contrairement aux marchandises d'ordre 1, qui sont des services ou des biens d'usage concrets et matériels (produits par ce que nous appelons « capital productif »), seront des biens immatériels, s'insérant dans la sphère du capital fictif. Elles désignent des titres de propriété, des actions, des obligations, essentiellement, dans notre contexte.

Le surdéveloppement de ce capital fictif permet de compenser la baisse tendancielle du développement du capital productif, ou la baisse tendancielle de la création de valeur « réelle », issue de l'exploitation. Très concrètement, les dirigeants du capital productif auront recours toujours plus au capital fictif pour relancer leur production, et pourront ainsi maintenir des profits certains, mais sur fond d'endettement croissant néanmoins. Au sein de ce néolibéralisme « reaganien », l'industrie financière privée joue finalement le rôle que jouaient les banques centrales ou les pouvoirs publics au sein du keynésianisme antérieur (ces deux systèmes n'étant pas structurellement si différents, dans la mesure où l'injection de valeur « publique » dans l'économie « réelle » n'est pas moins « fictive » que l'injection de capital fictif privé, si l'on considère que la sphère publique n'exploite pas directement de la force de travail).

A l'époque de Marx, cette tendance à « l'inversion » de l'économie n'existait pas vraiment : capital fictif et économie « réelle » se développaient parallèlement, car le développement encore limité des forces productives n'impliquait pas encore un développement conséquent du capital fictif. Dans le système fordiste-keynésien toutefois, cette tendance commence à s'installer, du fait du boom technologique induit par ce système. Dès les années 1980, avec l'émergence d'une « troisième révolution industrielle », on assiste réellement à un « capitalisme inversé » : le capital en circulation est essentiellement un capital fictif, et le capital productif, susceptible de produire « réellement » de la valeur, est de moins en moins vecteur d'accumulation.

Ce capital « fictif » sera « illusoire », en un certain sens, dans la mesure où il ne « représente » aucune exploitation concrète de la force de travail. Mais il sera aussi bien « réel », dans la mesure où une somme d'argent issue de lui permettra effectivement de se procurer des biens d'usage concrets et consommables. D'où une dissociation qui se montrera nécessairement désastreuse, tôt ou tard.

Les profits patronaux, de leur côté, issus du capital productif, seront également de plus en plus « fictifs », reposant de moins en moins sur l'exploitation. Mais les patrons pourront néanmoins se procurer des marchandises réelles d'ordre 1 avec l'argent de ces profits.

Les profits financiers eux aussi dépendront de moins en moins de la valeur « réelle » « créée » par l'exploitation de la force de travail. Mais les actionnaires pourront néanmoins s'acheter des biens d'usage concrets avec cet argent désignant une valeur « illusoire ».

A ce mouvement de dévalorisation de la valeur « réelle », ou d'inversion du capitalisme productif en capitalisme de plus en plus fictif, correspond, sur le plan monétaire, l'abandon général et final de l'étalon-or dans les années 1970. Une fois que la masse monétaire, ou le capital, n'est plus « connecté » à une marchandise concrète et finie (l'or), il peut se déconnecter complètement de la concrétude limitée de l'exploitation du travail vivant, c'est-à-dire de la source « réelle » de la valeur.

La crise se manifeste une fois que toutes ces dettes accumulées finissent par montrer leur vrai visage : elles ne seront jamais remboursées. Lorsque la valeur « illusoire » accumulée montre son caractère *effectivement* illusoire, la confiance disparaît complètement, plus personne n'investit, l'économie est bloquée. Les marchés financiers s'effondrent, les « bulles » spéculatives explosent, etc. Surproduction tendancielle, chômage de masse, baisse des salaires, austérité, autoritarisme étatique réactualisé face aux luttes sociales et contestations, etc.

Dans cette situation, certains tirent leur épingle du jeu : ceux qui auront su bénéficier antérieurement d'une confiance illusoire, et qui auront su ne pas être ruinés une fois cette confiance ébranlée, dans la mesure où ils auront su faire les « bons placements ». La crise les aura même enrichis. Mais leur situation reste précaire : car l'augmentation de leur fortune reste l'augmentation constante de leur dette. Ils seront vraisemblablement des ruinés en sursis, puisque les valeurs qu'ils amassent sont toujours moins « réelles ».

Mais leur ruine fera aussi celle de millions de gens, toujours plus prolétarisés et précarisés.

Cette interprétation de Lohoff de la crise est magistrale, et évite autant les écueils « marxiste traditionnels » que les écueils des économistes marginalistes-bourgeois.

Mais nous ajouterons un facteur supplémentaire à la baisse tendancielle de la valeur « réelle », facteur qui est décisif dans un contexte lukàcsien : ce ne sera pas simplement le surdéveloppement du capital fixe qui produira une grande dévalorisation de la valeur « réelle », mais ce seront aussi les luttes sociales et tensions sociales découlant des ravages de cette dévalorisation, qui aggraveront cette tendance (ou qui devront l'accroître) ; car les individus organisant des luttes sociales bloquent aussi l'économie, menacent encore plus le taux de plus-value en exigeant des meilleurs salaires, en faisant des grèves, etc. Le facteur objectif de la dévalorisation (capital fixe surdéveloppé) ne saurait être compris dans sa complexité, pensons-nous, si l'on ne lui adjoint pas le facteur subjectif (luttes sociales subjectives durcies et

multipliées, du fait d'une misère objective et subjective aggravée des prolétaires). Les deux s'inscrivent dans une même logique d'autodestruction, objective et subjective, de la société marchande. Mais le facteur objectif néanmoins sera toujours nécessairement une dialectique négative, une destruction asymptotique et au carré, là où le facteur subjectif (exploités qui luttent), s'il finit par abolir les structures objectives qui font de sa misère une valeur, au fil de ses combats concrets, pourrait bien faire de cette autodestruction une création finalement moins désastreuse, qualitativement nouvelle. Une sublimation, une transmutation.

Il faudrait bien tâcher de *déterminer un jour, pratiquement et théoriquement, la façon dont le facteur subjectif de l'autodestruction du capital pourrait ne pas s'inscrire dans la négation redoublée de ses facteurs objectifs autodestructeurs, mais devenir toujours plus clairement auto-abolition des structures individuelles réifiées, comme création qualitative, et victoire de la vie sur la mort.*

2°. 2. Formule de la circulation du capital fictif dans l'économie dite « réelle »

Essayons maintenant de formaliser tout cela.

Si l'on fait abstraction de toute sa sophistication mathématique qui en impose, de tous ses dispositifs institutionnels, politiques et économiques à la fois, archi-complexes, qu'est-ce que le capital fictif, structurellement ? Le capital fictif est, à première vue, la circulation du capital tel qu'il se formule ainsi : A-A'. Le financeur injecte une somme d'argent dont bénéficie un détenteur du capital productif (A), et ce dernier reverse dans le futur à ce financeur une somme qui sera finalement supérieure à la somme initialement injectée (A').

En ce sens, d'abord, on pourra dire que le financeur sera le fétichiste accompli, le fétichiste par excellence : il aura tendance à « croire » qu'il peut faire « travailler » l'argent lui-même, qu'il peut injecter une somme d'argent donnée dans l'économie (A) pour la voir magiquement s'accroître (A'). Avec le financeur, l'argent devient très apparemment une substance autonome qui s'auto-affecte, sans qu'aucune relation sociale ne semble intervenir vraiment (A-A').

Mais certes les choses sont peut-être un tout petit peu plus complexes que cela, quoique pas incompréhensibles. Proposons une description générale et logique, pour tenter d'appréhender le phénomène structurellement. Nous utiliserons à nouveau les termes A, A' et

A’’, mais en un sens différent de celui qui est induit dans la formule marxienne A-M-A’, car il s’agit d’intégrer à cette formule le rôle que jouera la finance par rapport au capital productif, ce qui implique la distinction de « moments » plus nombreux.

Le financeur injecte donc une somme d’argent dont bénéficie un détenteur du capital productif (A-A) ; ce détenteur du capital productif investit une somme d’argent dans des facteurs, objectifs et subjectifs, de production, somme qui inclut non seulement la valeur « réelle » qu’il aura obtenue via une exploitation passée de force de travail, mais aussi, donc, la valeur avancée par le financeur (A-A-A’-M). La vente des marchandises découlant de cette production permet à l’entrepreneur d’obtenir une valeur supérieure à la valeur initiale, grâce à la plus-value découlant de l’exploitation du travail vivant (A-A-A’-M-A’’). C’est ainsi, finalement, que le patron peut reverser la somme d’argent injectée par le financeur audit financeur, en intégrant *a posteriori* une valeur supplémentaire, et en gardant pour lui le reste de la plus-value extorquée. Ce qui nous donne une formule finale assez explicite (mais ici certes très simplifiée, par rapport à la complexité du réel, quoique structurellement valide), formule pour décrire donc très généralement le mouvement de la circulation du capital fictif en tant qu’il participe au procès productif de valorisation.

Si **PF** = profits financiers, et si **PPF** = profits patronaux finaux, alors la circulation du capital « fictif » dans l’économie « réelle » sera :

1. ***A*** *(argent injecté par le financeur)*
2. ***A*** *(argent « reçu » par le capital productif)*
3. ***A’*** *(investissement monétaire total, du capital productif et du capital fictif, dans la production =* ***A+CP*** *(****CP*** *= portion d’une plus-value extorquée antérieurement par le capital productif))*
4. ***M*** *(facteurs objectifs et subjectifs de production achetés avec* ***A’ =MP+IP+FT*** *(matières premières + instruments de production + force de travail exploitée, « créant » une plus-value))*
5. ***A’’*** *(argent accumulé par le détenteur du capital productif après la vente des produits =* ***A’+ PV*** *(****PV*** *= plus-value « créée » par* ***FT****))*
6. ***A*** *+* ***PF*** *(somme d’argent supérieure à la somme initiale investie, reçue a posteriori par le financeur =* ***A’’–PPF – CP = A + PPV*** *(****PPV*** *= portion déterminée de la plus-value extorquée))*
7. ***PPF*** *(argent effectivement « gagné » par le patron =* ***PV – PF****)*

On aura donc bien une formule avec des « moments » assez distincts :

« A_A_A'(A+CP)_M(MP+IP+FT)_A''(A'+PV)_ A + PF (A'' – PPF – CP = A+ PPV) _ PPF (PV - PF) »

Dans cette formule, naturellement, de nombreuses étapes intermédiaires n'ont pas été prises en compte, et des mouvements de rétroactions extrêmement complexes sont à considérer à chaque moment du processus. La formule est linéaire, mais dans la réalité, c'est une sorte de simultanéité successive, ou de succession simultanée, qui semble se manifester, au sein d'une causalité circulaire et instantanée vertigineuse.

Considérons dans cette formule que, selon le mécanisme de dévalorisation de valeur « réelle » (extorquée au travail vivant), que nous avons quelque peu clarifié, en évoquant la question d'un surdéveloppement du capital fixe, selon ce mécanisme, donc, la somme d'argent « **A''** », à un niveau très global, et proportionnellement, a tendance à être toujours un peu « moins supérieure » à la somme **A',** si bien que la somme **PPF**, finale, sera elle-même, proportionnellement à l'investissement de départ, toujours moins importante (par-delà tous les mécanismes compensatoires temporaires ou locaux, nous parlons ici de tendances générales, globales et structurelles, qui se révèlent souvent *a posteriori*).

Ceci est d'autant plus vrai que nous n'avons pas simplement une baisse tendancielle du taux de plus-value au niveau de la seule production, de la seule exploitation, mais qu'en outre l'augmentation de la masse des produits due aux gains technologiques dans la production, adjointe à la baisse du pouvoir d'achat des salariés ou futurs chômeurs, due à des techniques productives automatiques les rendant plus obsolètes, crée une crise tendancielle des débouchés, dans la sphère de la circulation (les marchandises, toujours plus nombreuses, sont plus difficiles à écouler sur le marché). Cela étant, baisse tendancielle de la plus-value (crise de valorisation) et crise des débouchés (crise de réalisation), au fond, ne seront pas vraiment deux phénomènes distincts et autonomes, mais sont plutôt un seul et même phénomène, deux faces d'une même pièce, deux façons différentes d'exprimer une même réalité (la dévalorisation de la valeur « réelle »). Au sein de ce procès, les entrepreneurs devront disposer de toujours plus d'argent, pour minimiser les pertes, et engager toujours plus d'argent dans l'investissement de technologies de pointe, qui permettront au travail vivant dépensé d'être plus productif, par-delà sa plus faible part de mobilisation dans la production. Cette contre-tendance n'empêche pas finalement le prolongement de la crise des débouchés, puisque, l'exploitation s'étant faite plus agressive, et les travailleurs s'étant donc appauvris ou ayant perdu leur emploi encore davantage, les masses toujours plus importantes de marchandises réelles ne trouvent plus assez d'acheteurs.

La crise se poursuit indéfiniment, ce qui signifie donc à un niveau très global, aujourd'hui par exemple, qu'elle sera une véritable spirale morbide, entre baisse tendancielle du taux d'augmentation de ***A''*** *(ou plus précisément de* ***PV****), et donc de* ***PPF****, crise tendancielle des débouchés, baisse tendancielle du pouvoir d'achat, diminution tendancielle de la part du travail vivant dans la production, baisse tendancielle des salaires, augmentation tendancielle du chômage, crises et luttes sociales tendanciellement durcies et multipliées, dislocation tendanciellement aggravée des activités subjectives salariales, aggravation objective et subjective de la misère générale, législations toujours plus austéritaires et autoritaires, besoin de toujours plus d'argent pour les investisseurs privés, injection de toujours plus de capital fictif dans l'économie dite « réelle », endettement généralisé, privé et public, investissements privés dans des instruments techniques toujours plus « efficaces »dans les divers secteurs productifs, mais toujours dans une même direction unidimensionnelle, chacun de ces éléments renvoyant à tous les autres, la totalité d'entre eux étant incluse dans chacun, au sein de boucles cybernétiques de rétroactions dans lesquelles le causant est causé par tous les éléments qu'il cause, et le causé causant pour tous les éléments dont il est l'effet.*

Dans cette affaire, le financeur, ou le capital fictif, pourra apparaître comme un « sauveur », du point de vue du capital industriel ou du capital « producteur de valeur « réelle » » (capital « producteur » appelé aussi, aujourd'hui, cyniquement, économie « réelle », comme si l'exploitation de la force de travail, fondée sur la réification et la *déréalisation* des travailleurs, méritait qu'on la loue implicitement de la sorte). En effet, le financeur est celui qui injecte l'argent qui manque au capital productif pour investir suffisamment dans une production qui sera dès lors « rentable » : il donne **A**. Mais nous avons aussi vu que, puisque les profits patronaux finaux (**PPF**) sont tendanciellement amoindris, en termes de valeur « réelle » (mais certes pas nécessairement en termes de capital fictif), il est nécessaire que le capital issu de l'exploitation par le capital productif (**CP**), tel qu'il sera utilisé pour investir dans la production future, sera lui-même tendanciellement moins important, proportionnellement. Or, nous avons vu que l'investissement monétaire total dans la production (**A'**) ne comporte essentiellement que deux éléments, à savoir l'investissement du capital fictif (**A**) et l'investissement du capital productif (**CP**). Si **A' = A + CP**, et si **CP** tend à diminuer toujours plus, proportionnellement, du fait d'une baisse tendancielle de **PPF**, soit de **A''** (de **PV**), alors nécessairement, la part de **A** augmentera tendanciellement à l'intérieur de la somme **A'**. Cette tendance s'aggravera du fait que, comme on l'a vu, le patron ne veut pas simplement maintenir les mêmes quantités monétaires dans ses investissements productifs, mais il veut bien plutôt augmenter toujours plus ces quantités, du fait de la spirale infernale qui déploie la logique sans fin des multiples facteurs

provoquant les baisse tendancielles de **A''** et **PPF**. Certes, puisque les profits financiers (**PF**) sont eux-mêmes une portion déterminée de la plus-value (**PPV**), il semble logique que les exigences des financeurs baissent elles-mêmes (éventuelle baisse du taux de distribution, par exemple), si **PV** tend elle-même à baisser. Néanmoins cette contre-tendance possible, cette baisse tendancielle possible des taux de distribution, ou des dividendes par action, par exemple, ou encore des taux d'intérêt, ne vient pas contrebalancer le processus structurel de dévalorisation renvoyant au fait que **PPF**, **PV**, et donc **CP** ont des taux qui tendent à baisser : *le besoin d'argent dans cette affaire, dû à une dynamique irréversible et fatale d'autodestruction du capital industriel, devient beaucoup plus important que la capacité de le rendre.*

C'est donc maintenant que le capital financier montre à quel point il est « fictif ». L'argent qu'injecte le financeur (A), qui pouvait découler éventuellement d'une exploitation de force de travail passée lui étant « revenue » (le capital fictif à l'époque de Marx relevait certainement de ce mécanisme, mais cette tendance tend à disparaître dès l'émergence du système fordiste-keynésien, en vertu des causes déjà explicitées), cet argent tend donc à être déconnecté de plus en plus de cette exploitation passée, ayant créé une valeur « réelle », dans la mesure où le financeur, dans un contexte de dévalorisation massive et asymptotique de la valeur « réelle », prête désormais pour que soit rendu un argent déjà prêté par d'autres financeurs (ceci se confirmant encore plus concrètement dès les années 1980) : les exploiteurs eux-mêmes, voyant le taux de **PV** diminuer tendanciellement, par-delà toutes les contre-tendances déjà évoquées (hausse de la productivité technologique du travail, réabsorption du travail vivant dans des secteurs productifs émergents, etc.), injectent en effet une masse monétaire toujours plus fictive, toujours plus « empruntée » dans l'économie dite « réelle » ; ils « empruntent » toujours plus pour rendre à des « prêteurs » (eux-mêmes endettés d'ailleurs), et non seulement pour investir directement dans la production. Désormais donc, l'argent qu'avance le financeur est une projection vers l'avenir, et plus du tout un argent extorqué « réellement » au travail vivant passé. Le financeur injecte un argent qui doit pouvoir *représenter* l'exploitation d'une force de travail, mais seulement *future*. L'argent qu'il prête, il ne le « possède » plus du tout, mais il n'est qu'une *anticipation* sur une production à venir. Au plus les dettes et les prêts s'accumulent du côté du capital productif, au plus cette tendance du capital fictif à n'être qu'une projection vers l'avenir, à être, précisément, *fictif*, se confirme. Et au plus cette tendance se confirme, au plus le capital industriel s'endette pour créer de la valeur. Si bien qu'une telle projection « formulée » par le capital total devient toujours plus illusoire, impossible à réaliser, impossible à actualiser (le capital industriel devient

incapable de produire assez de plus-value, d'exploiter suffisamment les travailleurs, comparativement à son endettement, pour créer la valeur « réelle » qui viendra « réaliser » le capital fictif avancé). Finalement, donc, un détonateur déclenche une prise de conscience massive, et une crise de confiance, et c'est toute la sphère financière qui s'effondre, qui voit ses « bulles » éclater (cf. juillet 2007, crise des subprimes), créant dès lors une crise de l'économie « réelle » (2008) : chômage de masse, faillites en tout genre, austérité « prescrite », destruction du tissu social, crises et luttes sociales, etc.

Nous voyons alors que la "prise de conscience" du capitalisme signifie sa crise. Et que celle des prolétaires signifie leur lutte : soit l'abolition du système de la crise. Du moins en principe. Car historiquement, hélas, la prise de conscience des prolétaires, ou des individus réifiés ou exclus, précarisés, discriminés, par le système de la valeur, ne s'est pas assez décisivement distinguée de la prise de conscience des capitalistes en ce qui concerne les résultats effectifs de ce qu'elle aura produit en termes de transformation. Historiquement, hélas, la prise de conscience des individus prolétarisés (qui ne sont pas seulement les "ouvriers"), n'a pas su encore dépasser le cadre d'une dialectique négative, d'une destruction de la destruction qui demeure la destruction au carré. Mais la prise de conscience des sujets potentiellement révolutionnaires est aussi un processus, un devenir, un phénomène progressif : et on pourrait, avec un peu plus de confiance dans les possibilités de victoire de la vie sur l'inerte, se dire qu'il existe une marche souterraine, implicite, à travers le progrès d'une misère qui se scandalise d'être misère, vers l'abolition de cette misère, par-delà ses errances et ses détournements.

Précisons maintenant une chose décisive dans cette affaire : nous pouvons remarquer que ce qui vient s'intercaler, comme *un masque*, ou *un voile, une obstruction,* entre la valeur augmentée « grâce » à la plus-value (**A''**) et le profit patronal final (**PPF**) sera précisément le profit financier (**PF**). On peut donc supposer que ce qui fait que les patrons (ou les économistes modernes, qui épousent leur point de vue), ne font pas la distinction entre plus-value et profit, que ce qui fait que les patrons ne voient pas la spécificité du travail vivant exploité comme vecteur de la création « réelle » de valeur, et qu'ils auront recours au travail mort automatisé toujours plus, sans reconnaître la tendance autodestructrice liée à ce recours, sera très certainement le capital fictif lui-même, tel qu'il est injecté dans l'investissement productif (**A**). Autrement dit, la finance viendra de fait « sauver » le bateau qu'elle est la première à avoir coulé. *C'est le principe destructeur qui vient prétendre reconstruire ce qu'il a détruit, si bien qu'une telle reconstruction ne pourra être que la confirmation totale de la destruction.*

Le renflouement des banques par l'Etat dans ce contexte, on l'aura compris, est une démarche *absolument obscène* : inutile d'entrer dans les détails, après ce que nous venons

d'exposer, le renflouement des banques par l'Etat ne sera bien évidemment qu'un moyen de renforcer l'élément totalement illusoire, fétichiste et destructeur, qui entretient la logique inhumaine du capital « producteur de valeur « réelle » ». L'Etat, en voulant « sauver » l'économie « réelle », accroît en fait le principe de sa déréalisation, produisant très réellement la nécessité toujours déjà prochaine, voire actuelle, du désastre. Car dans les crises, c'est la misère de tous qui s'accroît.

Mais après tout, comme l'explique très bien Léon de Mattis dans son ouvrage de 2012, *Crises* (que nous recommandons), l'Etat lui-même n'est aujourd'hui plus que le principe formel-séparé qui vient se substituer au principe passé de la fixation matérielle de la valeur dans l'étalon-or. L'Etat devient le principe immatériel qui prétend matérialiser la valeur *en tant que déréalisée*, pour mieux confirmer la dissociation en cours et l'inversion définitive entre « réalité » et « idéalité ». La barbarie du métal-or, qui fondait une exploitation « régulée » et « fixe », s'est confirmée puisqu'elle s'est transmuée en barbarie étatique-financière, qui régule la dissolution de l'exploitation, la déréalisation de la réification, non pas pour l'abolir, mais pour la barbariser encore plus, tant que les luttes ne viennent pas mettre un terme à la barbarie.

3° Le délire consistant à vouloir « préserver « l'économie dite « réelle »

Il devient de plus en plus clair maintenant que la dénonciation niaise, naïve ou glissante, qui se focalise abusivement sur la seule sphère financière qui se serait « pernicieusement » « autonomisée » (Lordon, « Manifeste des économistes atterrants », Front de gauche, *Fakir*, Attac, Tobin le marginaliste, *Monde diplomatique*, Syriza, Podemos, « Occupy Wall Street », François Hollande, Marine Le Pen, Soral, etc.) n'a en rien compris l'indissociabilité, au sens cybernétique du terme, de ce qu'on appelle l'économie « réelle », et le capital fictif. La « folie » de la sphère financière, qui ne traduit en rien quelque « malveillance » explicitement intentionnelle de ses « acteurs » (« acteurs » qui ne sont que des « pions », des « rouages » dans la « machine », des personnifications sans qualité, sans détermination subjective positive, et sans « projets » explicitement « immoraux », d'une logique catégorielle quantitative, ou encore même des machines non-humaines – des graphiques sur des écrans - *qui ne font que réagir* aux « mouvements » du « marché »), cette folie donc du capital « fictif » n'est rien d'autre que la *folie* aberrante de l'économie dite « réelle », son autre facette, sans qu'on puisse dissocier les deux. La contradiction de base qui fait que la finance « produit » des ravages renvoie à une contradiction qui existe d'abord au sein de l'économie dite « réelle », au sein de la capitalisation « productive », et c'est celle qui concerne une opposition entre travail mort et travail vivant, et

une crise corrélative des débouchés. « Réguler » la finance sans abolir le principe aberrant qui est à la base de l'économie dite « réelle », c'est ne faire que retarder l'échéance de la crise, ce n'est que mettre des pansements sur un corps agonisant, pour que cette agonie, déjà asymptotique, « s'asymptotise » encore toujours davantage. Toute forme de régulationnisme réformiste, ou de néo-keynésianisme, en ce sens, montrera ses grandes limites, et d'ailleurs nous aurons pu voir qu'il n'est en rien viable à long terme (Cf. années 1970).

Le délire des « trente glorieuses » sera ici le délire d'un capitalisme « sain », qui se voudrait « éternel », alors que cette « santé » comme on l'a vu, contenait déjà en elle-même tous les germes de la crise et de la désolation (considérer que ce qui contient déjà en soi-même le principe de la paupérisation de masse des années succédant à la crise de 2008 est quelque chose de « glorieux » relève soit d'un cynisme stupéfiant, soit d'une bêtise absolue, soit d'une naïveté désolante ; cela pourrait revenir à dire, dans un autre ordre d'idées, que les années « folles » (1920's) auraient été elles-mêmes « glorieuses » et « fantastiques », alors que leur insouciance « délurée » apportait avec elle la crise, puis le fascisme, puis la destruction méthodique, les camps de la mort, et finalement le désert nucléaire[122]).

« Protectionnisme », « régulation », « relance », etc., tous ces mots aujourd'hui que nous balancent nos réformistes « radicaux », ne veulent dire qu'une chose très simple : il s'agit avec eux de « sauver » au maximum l'économie dite « réelle » (à un niveau essentiellement national), c'est-à-dire de sauver au maximum le capital « producteur de valeur » qui fonde l'exploitation et la réification, qui se trouve au sein d'une spirale de dévalorisation réelle absolument destructrice, c'est-à-dire de « sauver » ce qui détruit, ce qui aliène, ce qui est toujours déjà en train de mourir, ce qui la mort elle-même dans la vie.

Nos régulationnistes tardifs, « humanistes » et « pacifistes », donc, défendent la préservation d'une société « sécurisée » ou « sous contrôle », et d'une certaine « santé économique », à moyen terme, ; mais ils ne sont pas pour autant sensés, si l'on considère maintenant le long terme, car la « régulation » de la seule finance ne changera absolument rien au fait que la technologisation toujours plus poussée de la production/exploitation, liée à une dynamique productiviste associée à une concurrence irréversible entre capitalistes, rendra toujours plus illusoire et irréelle la valeur en circulation. En effet, que cette illusion soit régulée par une autre instance illusoire, ne « fonctionnant » que de façon formelle, sans « créer » directement une valeur « réelle » (soit *par l'Etat*, qui n'exploite pas directement du travail vivant, et qui n'extorque donc pas directement de plus-value), ou qu'elle ne le soit pas (finances

[122] A ce titre, le film *Midnight in Paris*, de Woody Allen, a quelque chose de tendancieux…

privées "sauvagement" « déchaînées »), dans les deux cas, nous aurons affaire à deux formes radicales de fétichisme (A-A') qui n'empêchent en rien les crises liées à l'occultation qu'elles impliquent.

Fétichisme « néo-libéral » (Reagan, Thatcher, Sarkozy, UE contemporaine, etc.) ou fétichisme keynésien (Lordon, Friot, Syriza, Podemos, « Occupy Wall Street », Mélenchon, etc.), même combat finalement : il faut sauver le soldat « économie ».

Il est moins difficile de combattre un ennemi explicitement cynique et inhumain (Reagan, Thatcher), donc détestable en lui-même, qu'un bisounours « humaniste » plein de « bonnes intentions » qui pourtant programme méthodiquement l'organisation rationnelle du monde de la destruction et du mensonge (même si certes, il garde apparemment les mains tout à fait « propres », *du moins pour l'instant*). Celui qui combat le cynisme amoral paraît tout de suite très sympathique, et on aura envie de le soutenir. Mais celui qui combat le gentil réformiste « radical » plein de si belles paroles, qui en plus dénoncera avec fougue et courage lesdits cyniques, paraîtra tout de suite assez antipathique, et on aura du mal à le suivre. Pourtant, c'est un seul et même combat qu'il propose : le combat contre les ravages de l'économie, qu'elle soit dite « réelle » ou « fictive », mais qui demeure à la base un délire en soi, une inversion même de la vie, une inversion de la fin (les individus) et des moyens (les choses inertes). Et il sera le premier à être désolé de devoir donc combattre, *mêmement, mais en opérant bien sûr des distinctions nécessaires en termes de responsabilités morales*, les cyniques détruisant au nom de cette abstraction réelle, et les gentils humanistes radicaux dont les belles paroles, hélas, voudront défendre également le principe de cette abstraction réelle. Il aimerait les aimer, les croire, croire au bonheur qu'ils promettent. Mais ce serait se mentir à soi-même. N'est-il pas évident que le désastre qui était dans la bouche de nos plus grands destructeurs de masse sont aussi dans leur bouche (travail, intégration, hygiène, régulation, vagues, épuration, assainissement, peuple, multitude, masses, redistribution, moralisation, etc.) ?

Reaganisme et keynésianisme, ces deux variantes du capitalisme, ont une racine commune. Ils défendent tous deux une même mystification aberrante : *on l'appelle marginalisme* (ou non-distinction entre capital variable et capital constant, non-distinction entre profit et plus-value, non-distinctions liées à la finance comme voile, obstruction, non-distinctions érigées en « modèle économique » formel totalement incapable de comprendre la réalité concrète sur laquelle il repose).

Reaganisme et keynésianisme : tous deux voudront « relancer » l'économie « réelle » en dernière instance. Le reaganisme n'est pas un suicide volontaire du capitalisme fondé sur l'exploitation. Il est une nouvelle impulsion, implicite et impensée, au sein de

l'entrechoquement d'intérêts égoïstes et privés, mais inconsciemment définie comme telle, puisque ces intérêts sont censés « s'harmoniser », pour maintenir les « avantages » de l'exploitation, du point de vue de l'autovalorisation de la valeur, même si les moteurs de celle-ci sont confusément aperçus par lui. Il encadre ou « désencadre » différemment l'extorsion de plus-value, mais c'est en dernière instance cette extorsion *réelle,* dans son *efficacité,* qui l'intéresse implicitement. Ses dérégulations, qui finalement menacent une telle « réalité », n'avaient pourtant pour visée que la persistance de cette « réalité », dans son efficace, même si cette visée restait approximative et globalement aveugle. Les capitalistes connaissent mal le fonctionnement de la valeur, mais ils ne sont pas inconséquents ou suicidaires *explicitement*. Ce dont ils ont besoin (ici, la « réalité » de la valeur exploitée, des « profits »), ils tendent à vouloir le préserver. Et ce avec les outils qu'ils ont. Les capitaliste ne veulent pas *intentionnellement* la dette accumulée qui les ruinera, ni la « déréalisation » constante des valeurs qu'ils possèdent. Ils voudront toujours, de façon latente, promouvoir un système qui leur permettra de maintenir une exploitation rentable qui débouchera sur des profits « réels », à long terme. Mais leurs outils sont structurellement insuffisants, en tant que fétichisants, si bien qu'ils finissent par détruire, contre leurs intérêts, ce qui fait que leurs profits sont « réels » (car ils n'ont pas vraiment aperçu la source de cette « réalité »).

Dérégulations (injections de valeur financière-privée *illusoire* dans l'économie) ou régulations (injections de valeur financière-étatique *illusoire* dans l'économie) ne s'opposent pas, mais se rejoignent au contraire sur la question des finalités : c'est bien l'économie « réelle » qu'il s'agira de « préserver », et c'est bien un échec cuisant, dans les deux cas, qui se manifestera. On dira que les premières se font « au profit » des patrons, là où les secondes se feraient « au profit » du « peuple ». Mais ceci n'est vrai que *relativement, localement,* et *provisoirement,* puisque nous avons vu que le keynésianisme n'est pas viable à long terme, et qu'il n'est "profitable" réellement qu'aux centres capitalistes, comme les années 1970 l'ont montré : un keynésien au fond aggravera pour le dit « peuple » (des centres urbains) l'illusion d'un capitalisme « vivable », pour que sa misère éclate finalement plus tard.

Nous parlons toutefois ici de vies humaines subjectives et concrètes, il faut bien le souligner, et de nombreux individus ont pensé que la vie dans les sociétés occidentales durant les « trente glorieuses » était très vivable, là où elle est devenue invivable pour beaucoup à partir des années 1980. Il paraît ainsi peut-être malvenu de renvoyer dos-à-dos keynésianisme et néo-libéralisme, en occultant le fait que le keynésianisme a permis à des millions de gens de ne pas crouler tout de suite dans la misère. Mais pour comprendre pourquoi nous pourrions finalement renvoyer dos-à-dos ces deux écueils marginalistes et fétichistes, il faut bien

comprendre ceci : un confort temporaire, pour une petite partie de la population mondiale, reposant sur une misère plus globale, et ne rendant pas impossible en outre la misère future des enfants de cette petite partie de la population, n'est en fait en rien un confort, une « chance », quelque chose qu'il faudrait valoriser. Si un individu se rend compte que tout le bonheur qu'il a vécu jusqu'à aujourd'hui était en fait le germe de son plus grand malheur, et celui de toutes les personnes alentour, lorsqu'il aura pris conscience que ce bonheur n'était qu'une illusion, et qu'il le constatera dans la réalité, va-t-il vouloir retourner aux conditions de ce bonheur factice et cruel, d'autant plus cruel que la destruction qu'il favorise toujours déjà de façon latente le rend, *a posteriori*, totalement faux, creux, le prive de tout ce qu'il avait de « positif », dans la mémoire, et l'abolit comme bonheur, fondant une amertume insupportable, jusqu'à la mort progressive puis finale ?

En outre, si l'on considère ici que le mot « réelle » dans économie « réelle » signifie extorsion *réelle* de plus-value par un système impersonnel capitaliste, alors on verra que cette distinction fallacieuse entre « néolibéralisme sauvage et patronal » et « keynésianisme humaniste et populiste », finit par se dissoudre complètement : car ce seraient bien, si elle était possible, dans les deux cas, ces capitalistes, qui bénéficieraient, *en dernière instance*, de cette persistance d'une économie dite « réelle ». Dans le premier cas (néo-libéralisme), ils imposeront leurs exigences de façon apparemment "dictatoriale", mais, dans la mesure où ils auraient une courte vue (quête des profits à court terme), et n'auraient pas de vision globale (atomisation des propriétaires privés égoïstes en concurrence), ils tendront à détruire assez rapidement le système qui les rend pourtant « riches » (1973-2008). Dans le second cas (keynésianisme), ils tendront à bouder quelque peu, car ils se sentiront lésés, mais le régulationniste légiférant, influencé par des « experts » « compétents », au sommet de l'Etat bourgeois, pourra leur expliquer, de façon bienveillante et « avertie », en tant qu'individu croyant avoir une vision plus désintéressée, plus globale, et croyant considérer les choses à plus long terme (il n'est pas lui-même un "patron égoïste" "aveuglé" par la soif des profits immédiats), qu'il ne fait là qu'aller dans le sens de leurs intérêts les plus profonds, puisqu'il maintiendrait en vie plus longtemps la possibilité de faire des profits « réels » (bien évidemment il se trompe ici, mais nous aurons simplement vu que son projet est bien aussi d'offrir *des conditions d'exploitation agréables et durables* pour les existence capitalistes).

Le keynésianisme, ou le régulationnisme, néanmoins, même du point de vue des intérêts capitalistes, montre finalement ses limites, répétons-le à nouveau. Les années 1970 sont là pour le rappeler. Si bien que l'économie en général, qui veut sans cesse préserver sa « réalité », oscillera en permanence entre deux tendances également précaires de ce point de vue, et

également destructrices en dernière instance : régulation (Etat-Providence), dérégulation (libre-échange « sauvage »), régulation, dérégulation, etc., indéfiniment. Avec, en arrière-fond donc, un principe autodestructeur non aperçu, qui rend caduques ces deux tentatives de maintenir en vie le capitalisme : le principe d'une contradiction asymptotiquement renouvelée entre travail mort et travail vivant, fondant une dévalorisation asymptotique de la valeur « réelle » : baisse tendancielle du taux de plus-value, et donc du taux de profit « réel ».

Mais précisons une chose maintenant assez importante : pour rendre le propos compréhensible, et le formuler dans le langage d'aujourd'hui, nous nous sommes à travers cette analyse délibérément auto-mystifiés : nous avons parlé de « néo-libéralisme » « reaganien », de « dérégulations », qui viendraient éventuellement s'opposer à un protectionnisme national. Mais cette distinction est une fausse distinction, si l'on prend en compte le fait que la « finance » n'est pas un élément indépendant et extérieur aux autres éléments du système, et que nous avons affaire à une totalité cybernétique. La dérégulation de la finance suppose une régulation systématique et agressive, par le politique étatique, de secteurs stratégiques différents (austérité, sécurité, défense, flux commerciaux, etc.). Les Etats nord-américains des années 1980, par exemple sont radicalement protectionnistes, sur la question des « flux migratoires », des « flux commerciaux », etc., et régulent massivement l'économie en ce sens. On parlera aussi de keynésianisme militaro-industriel, ici. Le « néo-libéralisme » n'est qu'un mythe, n'a jamais existé, il repose sur l'illusion, marginaliste, selon laquelle la finance serait le secteur le plus stratégique de la régulation "publique", en tant qu'isolé, alors que le système économico-étatique comprend une multitude d'éléments qui renvoient tous aux autres, cybernétiquement parlant. Si l'on accepte que le keynésianisme, dans l'esprit, et non pas forcément selon la lettre, est l'idée très générale d'un interventionnisme étatique, déterminant le « marché » et l'économie, alors nous pouvons dire que, depuis le système fordiste, nous n'avons pas quitté le keynésianisme. Nous parlons en fait d'une seule et même logique lorsque nous évoquons Reagan ou le "régulationniste" altercapitaliste, etc., même si elle s'applique sur des secteurs différents, et même si celle du régulationniste, temporairement et localement, crée apparemment moins de destructions, dans un océan de misère qui de toute façon perdure, tant qu'une transformation structurelle et radicale de l'existant ne s'opère pas.

Hayek à ce titre, croyant à un Marché sans Etat, puis Jean Vioulac après lui (un altercapitaliste-philosophe), croyant que le capitalisme serait un « totalitarisme sans Etat », sont totalement auto-mystifiés. Ce dernier, qui devrait être critique, n'aide en rien à démonter méthodiquement le discours de nos « néo-keynésiens », qui en fait défendent ce qui a toujours existé depuis Ford et Taylor, et même structurellement, au sein de la modernité capitaliste.

Note : à propos de la baisse tendancielle du taux de profit « réel »

Concernant maintenant la question de la baisse tendancielle du taux de profit, ou du taux de plus-value, qui est en fait notre préoccupation majeure ici, thèse marxienne qui reste centrale au sein de notre modernité tardive, un économiste « sérieux » aujourd'hui (donc marginaliste) vous dira que ce n'est qu'un conte de fée. Expliquons-lui qu'il se trompe.

Nous montrerons également, indirectement, sans entrer plus dans les détails, que Keynes, qui croyait peut-être lui aussi anticiper pour l'empêcher cette baisse tendancielle, n'aura en fait pas compris ses mécanismes profonds, en restant trop focalisé sur la question des débouchés (crise de réalisation), et non sur la question du développement du capital fixe, et qu'il aura de ce fait proposé des « recettes » structurellement insuffisantes, même selon ses propres critères (pernicieux) "altercapitalistes".

Le marginaliste, comme on l'a vu, produit un paradigme formel-fétichiste où sont confondus valeur et valeur d'usage, mais aussi capital variable et capital constant. C'est bien le surdéveloppement moderne du capital fictif, masquant *a priori* l'origine de la création de valeur « réelle » (exploitation du travail vivant), et inversant progressivement la dynamique du capital industriel à partir de l'émergence du système fordiste-keynésien, qui est à l'origine de cette confusion (et le marginalisme se développera d'ailleurs avec force au fil de la confirmation de cette inversion, en tant qu'idéologie d'une auto-mystification bourgeoise se confirmant toujours plus). Le marginaliste, autrement dit, ne perçoit plus du tout le fait que c'est l'exploitation du travail vivant qui permet la « création » de valeur « réelle ». Il dissout de le principe de l'augmentation de la valeur « réelle » dans le principe de l'accumulation du capital, alors que ces deux procès sont très différents.

Il y aura deux façons de concevoir le profit : soit l'on considère que le profit est un mixte de capital fictif et de capital productif, sans vraiment cerner la distinction essentielle entre ces deux éléments organiques du profit, et sans donc pouvoir distinguer efficacement capital constant et capital variable au sein du capital productif, soit la part de valeur « réelle » dans le profit, et alors, effectivement, dans ce cas précis, on ne saurait constater une baisse tendancielle d'un tel « profit », qui effectivement ne baisse pas tendanciellement, mais alors en tant qu'il est essentiellement « irréel » (annonçant la ruine future de celui qui le fait, puisqu'il est avant tout constitué de dettes) ; soit l'on considère que le profit « réel », « effectif », celui qui n'est plus constitué de dette ou de capital fictif, ou de capital fixe « magiquement » ou illusoirement producteur de valeur, renvoie essentiellement à la part de valeur « réelle », découlant de

l'exploitation d'un travail vivant, qu'il contient. Et dans ce cas très précis, la baisse tendancielle de ce profit « réel » est irréfutable, puisque toutes les crises sociales, économiques, financières, se développant depuis l'émergence du système fordiste-keynésien sont les preuves les plus criantes et les plus explicites de cette baisse tendancielle (qui renverra essentiellement à la baisse tendancielle de la plus-value, donc, chose que ne voient pas les idéologues aliénés par le fétiche-argent).

Les économistes dits « sérieux », aujourd'hui, en bons marginalistes, considèrent que le profit « réel » correspondrait à la première définition, totalement confuse et indifférenciée, fétichiste et clivée, que nous avons proposée. Leur « sérieux » donc se résume à la bêtise savante de mathématiciens qui ne seront pourtant pas plus « cartésiens » que des adorateurs de totems (ces derniers n'ayant néanmoins pas la stupidité de prétendre à quelque « rationalité » crétine et impensée, et n'étant pas non plus assez fous pour déployer des concepts mathématiques d'une complexité infinie pour exprimer leur adoration mystique face à l'inerte).

Ceci étant donc dit, contre Thomas Piketty, qui aura cru pouvoir réfuter la thèse de la baisse tendancielle du taux de profit « réel », avec ses outils inadéquats (*Le capital au XXIème siècle*). Piketty, ce doux rêveur qui n'a absolument aucune base en « économie » : car tout discours « sérieux » sur l'économie n'est jamais qu'une critique radicale de l'économie, qui suppose un minimum de base philosophique, dans la mesure où tout ce que l'on appelle « économie » « scientifique » est une série de mystifications aberrantes en vue de la destruction réelle. De la même manière, ce ne sont pas les astrologues qui diront les choses les plus intéressantes sur le ciel, les astres, le fonctionnement réel du monde cosmique, mais bien ceux qui critiqueront l'astrologie, et qui pourront dès lors avoir un rapport actif et réfléchi, intelligent et impliqué, au monde.

Un simple fait suggère que Piketty est à côté de la plaque : il ne distingue plus vraiment la thèse keynésienne de la baisse tendancielle du taux de profit (qui cible essentiellement la crise des débouchés, un effet superficiel) et la thèse marxienne de la baisse tendancielle du taux de profit « réel », découlant de la baisse tendancielle du taux de plus-value. Sur ces bases, il ne peut plus vraiment exprimer des propos clairs et distincts. *Il est dans l'impasse.*

Il y a une chose que des *sinistres individus* comme Piketty ne comprennent pas : cette baisse tendancielle du taux de profit « réel » dont Marx aura parlé, ils ne vont bien sûr pas l'admettre, puisque leurs outils descriptifs mathématiques sont incapables de l'appréhender ! La limitation *a priori* de leur perspective conditionne leurs outils descriptifs de telle sorte qu'ils réfuteront *a priori* ce qu'ils ont déjà réfuté *en employant de tels outils imparfaits*. Ils seront semblables au sot qui vous reprochera de ne pas partager sa sottise, de ne pas être aussi limité

que lui, et qui se moquera de vous, de façon assez inepte, lorsque vous lui direz que la terre est ronde. Et cette tautologie désolante fonde leur « sérieux » et leur « expertise » !

Nous ne parlons pas là d'enjeux simplement théoriques (*il n'y a qu'un « économiste » pour croire que ce qu'il fait est simplement théorique : il devrait savoir pourtant qu'il organise aussi pratiquement la destruction, en mobilisant sans conséquence des "abstractions" qui sont bientôt matériellement produites*). A vrai dire, cette baisse tendancielle du taux de profit « réel » a un autre nom, beaucoup plus explicite : dévalorisation toujours plus constante et aggravée des individus réels, précarisés par le régime de la valeur, précarisation toujours plus intense de leur situation, crises toujours plus brutales, *mutilant et volant leur vie.* Sous cette forme, la « théorie » de Marx est très évidente, et pour l'individu assigné négativement, prolétarisé, exclu, précarisé, lui-même, avant toute chose. On pourra donc traduire les propos de Piketty, « réfutant » la notion de « baisse tendancielle du taux de profit », désormais explicitement obscènes, de la sorte : « *Le capitalisme tardif*, nous dit Piketty, *est un rêve éveillé pour tous les individus du monde, à un niveau très global, lesquels voient en effet leurs conditions de vie et leur réalité toujours plus prises en charge et toujours plus améliorées, grâce à une exploitation toujours plus efficace, satisfaisant également les capitalistes ; le système devient toujours plus vertueux et humain, et les quelques centaines de millions d'individus exploités ou appauvris des pays « en voie de développement » ont vu leur sort amélioré, grâce à l'injection toujours plus massive de capital fictif, et grâce à la réification toujours plus constante de leur activité. Une réforme fiscale totalitaire permettra de faire de ce monde, définitivement, un paradis* ».

Deuxième moment : le délire consistant à vouloir « protéger » « l'économie réelle »

1) La notion d'économie « réelle » et sa folie

Au fond, tous les systèmes « politiques » les plus divers auront eu une finalité commune au sein de la modernité capitaliste : il faut préserver à tout prix l'économie « réelle ». Soit la possibilité de maintenir des intérêts « réels » pour ceux qui organisent, gèrent ou dirigent la production, qu'ils soient patrons, dictateurs, présidents, ou législateurs. Ce fut et ce reste constamment un échec. Mais même si cela réussit, c'est toujours le désastre qui prospère. Qu'elle soit « réelle » ou « irréelle », l'économie détruit tout, nécessairement, en tant qu'abstraction dissociatrice.

Ce « souci » d'une « pureté » de l'économie nationale ou impériale « réelle » fut, éminemment, celui d'Hitler, de Staline, de Mao, de Mussolini. Il est, en un sens certes très différent, mais pas moins destructeur, celui également des néo-libéraux, dont les stratégies ne sont d'ailleurs pas « efficaces » à long terme. Il sera, sur un plan « humaniste » clivé cette fois-ci, celui des keynésiens, dont les « outils » sont également limités, du point de vue des intérêts de cette économie « réelle ».

De ces trois pôles, lequel aura voulu au mieux préserver, soigner, produire, massifier, cette « pureté » tant recherchée ? Le premier pôle, sans aucun doute, le pôle le plus totalitaire. C'est sous sa forme la plus autoritaire, la plus dictatoriale, et la plus méthodiquement

meurtrière, mais aussi la plus colonisante en tant que refermée, cloisonnée, « bloquée », « protégée », « fixée », « identifiée », que le capitalisme exhibera le plus sa volonté de maintenir durablement la « réalité » de sa valeur. Car ceux qui menacent prioritairement cette « réalité » ne sont pas exclusivement les financeurs, du point de vue des régimes dictatoriaux totalitaires, financeurs qui ne sont que des effets, essentiellement. Ce sont aussi et surtout les prolétaires, les assigné-e-s, qui ont tendance à se « désintégrer » eux-mêmes, les individus qui tendent à s'extraire de la réification « vertueuse » productrice de « valeur » « réelle », les individus révoltés ou improductifs qui luttent, ou sont inexploitables, qui menaceront la « pureté » de cette « réalité ».

Encadrer, diviser, segmenter, mettre en camp, discipliner, distribuer, redistribuer, égaliser, justifier, analyser, synthétiser, purifier, prioriser, posterioriser, épurer, réguler, formaliser, moraliser, catégoriser, juger, prédiquer, dévoiler, déprédiquer, désobstruer, détruire, déconstruire, territorialiser, déterritorialiser, assigner, identifier, essentialiser, fixer, figer, naturaliser, esthétiser, pratiquer, théoriser, rationaliser, criticiser, anthropologiser, existentialiser, angoisser, projeter, dévoiler, étantiser, naturaliser, aliéner, communautariser, dictatorialiser, édicter, grammaticaliser, structurer, quantifier, qualifier, substantialiser, posséder, activer, hypothéquer, déduire, induire, assertoriser, apodicticiser, problématiser, questionner, réaliser, nier, universaliser, particulariser, singulariser, disjoindre, conjuguer, circonscrire, scinder, découper, nier, affirmer, séparer, segmenter, humaniser, animaliser, biologiser, physicaliser, absoudre, expier, sacraliser, réhumaniser, viriliser, féminiser, sexualiser, hyper-sexualiser, blanchir, occidentaliser, hiérarchiser, décomposer, carboniser, exterminer, nationaliser, internationaliser, mondialiser, recomposer, intégrer, inclure, réintégrer, socialiser, resocialiser, dépathologiser, dresser, éduquer, enfermer, mettre en boîte, hygiéniser, traiter, soumettre méthodiquement, sectoriser, disloquer, atomiser, administrer, désintégrer les corps, les consciences, et les activités de ces individus qui doivent continuer à être réifiés pour que découle de leur exploitation ou désintégration une valeur « réelle », tout cela apparaît comme une nécessité d'abord « économique » à laquelle auront voulu se soumettre Hitler, Mussolini, Staline, Mao, etc., qui croyaient pouvoir être des « économistes » (des capitalistes) se voulant avisés, au sens très large, presque « ontologique », du terme. La radicalisation de cette logique, toutefois, précisons-le, dans un principe de meurtre de masse méthodique et organisé, ne sera plus « viable » économiquement, et elle n'a plus rien d'économique : elle est la libération d'une folie meurtrière qui tente de se donner des « cautions rationnelles ». On pourra noter toutefois que le paradigme qui permet les techniques logistiques et organisationnelles de ces meurtres de masse est un *paradigme économique*, au sens

capitaliste du terme (économiser les facteurs objectifs de destruction, rationaliser l'organisation des camps, diviser méthodiquement le travail dans les camps selon un standard de productivité optimal, « récupérer » des « matières premières » « utilisables » par divers secteurs productifs sur les corps exterminés, etc.)

La Chine d'ailleurs, après Mao, dont les échecs « économiques » sont pourtant nombreux, sera toutefois un système économique relativement stable, lorsqu'elle aura minimisé le facteur « peu rentable », de façon absolument cynique, de l'extermination et de la violence de masse, tout en maintenant un cadre autoritaire et répressif assez conséquent, et ses formes juridiques d'encadrement et de régulation des richesses ne changent pas autant que dans nos pays occidentaux, malgré la révolution constante des facteurs objectifs de production. Ce capitalisme « communiste » a su montrer les « vertus économiques » des systèmes autoritaires et totalitaires, lorsqu'il ne verse pas dans la pure terreur sanguinaire, du point de vue d'un capitalisme qui se voudrait plus durable.

Mais passons à des considérations presque « ontologiques », concernant cette fameuse « réalité » de la valeur. Considérations horribles, qui risquent de choquer, même si elles sont, hélas, trop connues. Mieux vaut une démystification brutale, et admissible, qu'un consentement à l'horreur inconsciente et permanente, pour favoriser la révolte et la lutte radicales.

La valeur peut outrepasser la question de l'exploitation du travail « vivant ». Il sera ultimement possible « d'exploiter » des ressources humaines inanimées, mortes, décomposées, au sein du capitalisme totalitaire de la modernité (cheveux, dents en or des cadavres exterminés, dans les camps nazis, par exemple). « Ontologiquement » parlant (et nous ne parlons plus du tout ici de « l'économie au sens formel », mais d'un fond sacrificiel pur lié à l'effectivité de la sphère de la « production »), la « réalité » de la valeur découlant de cette « exploitation » est, en un premier sens, attestée, dans la mesure où la force de travail qui « récolte » ces ressources produit de la valeur « réelle ».

Mais ce qui est le plus effroyable dans cette situation, c'est que l'individu mort est lui-même considéré comme une matière première « exploitable » de façon marchande, si bien que, en tant qu'il était encore vivant, il était considéré qu'il aurait une certaine « valeur » « économique » une fois mort. Toute la vie d'un déporté qui finira par être « exploité » en tant que « ressource » morte sera donc, du point de vue « économique » nazi, en soi une vie déjà-morte, une vie déjà achevée, dont la valeur « exploitable » est déjà fixée en tant qu'elle n'est

déjà plus (cela nous fera penser à cette question heideggérienne/nazie d'un être-entier du Dasein, jamais complètement accessible pour lui-même tant qu'il lui reste du temps à vivre, tant qu'il a encore à être, *mais qu'un nazi exterminateur prétendra saisir*, en ce qui concerne celui d'un déporté, précisément au sein de cette « valeur » que représenterait son corps mort comme ressource exploitable « économiquement » - *rappelons que Heidegger considérait que « le » Juif était « sans-monde », et donc pouvait être soumis à la détermination catégoriale, à la manière d'une pierre*). Ainsi, toute la vie de ce déporté est toujours déjà en train de produire une valeur, est déjà « travaillée » par cette valeur « réalisée » une fois que l'individu sera inerte, si bien que, dans ce cas exceptionnel, une « matière première » inanimée (un cadavre) produira de la valeur « réelle ». Organiser la « valorisation » économique de l'être-pas-encore-mort-en-tant-qu'il-sera-mort, en effet, *c'est l'exploiter durant tout le temps de sa vie* (provocation d'une angoisse existentiale de l'être-vers-la-mort, en langage heideggérien, angoisse productrice de mort dans la vie, donc de « valeur » future), et donc la « valeur » « extraite » ignoblement de son « entité morte » devient une « valeur » découlant explicitement de l'exploitation de sa vie, soit une « valeur » « réelle » au sens strict. La valeur des « denrées » exploitables récoltées sur les corps inertes des camps nazis, sera une valeur « doublement » réelle : elle est une double exploitation, celle d'un « travail vivant » actualisé (récolteur), et celle d'un « travail vivant » en tant que mort (corps inerte ayant été « exploité » de son vivant par la valorisation de sa mort à venir). Elle est, en un sens abject, qui pourrissait l'inconscient collectif nazi exalté par « l'or du Rhin » (Wagner), un « graal » du point de vue de la « valeur », la rareté en soi, la « valeur » « sur-réelle » en soi.

Aujourd'hui, les assureurs qui spéculent sur la durée de vie des clients, et qui prédisent certains gains « juteux » si la personne meurt « au bon moment », sont dans une démarche abjecte analogue. Mais ils n'atteignent pas ce « graal » immonde, car la ressource matérielle du corps physique mort n'est pas exploitable pour eux. Toutefois on notera que ce « graal », puisqu'ils ont ce genre de démarche, est bien leur idéal régulateur implicite : un nazisme « mystique » est bien leur quête impensée, mais ils sauront transmuer ce désir, vers un système plus « hygiénique », car ils sont avant tout des gestionnaires « compétents » et sans qualité. Ils ne sont pas non plus délibérément et intentionnellement des tueurs de masses méthodiques, « comparables » aux nazis, il ne faut pas exagérer. Le dire serait, de façon extrêmement coupable, relativiser la culpabilité absolue des nazis exterminant des millions d'individus de façon « rationnellement mystique ». L'argument selon lequel les nazis n'auraient été que des « économistes" « logiques » parmi d'autres a été utilisé trop souvent par des révisionnistes rouges-bruns pour relativiser l'horreur qu'ils ont commise. Ce qu'il faut dire, c'est plutôt qu'ils

radicalisèrent le délire lié à l'idée d'une « réalité » de la valeur, et sont atrocement coupables en ayant développé cette violence barbare et archaïque, mais que leur « projet » immonde dévoile aussi ce qu'il peut y avoir d'immonde, lorsqu'on développe sa folie jusqu'au bout, tout système qui fait de ce qui est mort (travail mort, exploitation ou misère mortifères) une valeur plus « réelle » en soi.

Digression. Le mot « graal » ici n'est pas choisi au hasard. Les chrétiens modernes ou pré-modernes qui auront décidé que le sang de Jésus, une fois qu'il serait mort, deviendrait la « valeur » en soi, ont fait à peu près la même chose que ce que fait le système de la valeur privilégiant ce qui est « mort », mais ici la notion symbolique et théologique se substitue à la notion « économique », froide et quantitative. Toutefois on peut considérer que, pour Jésus en tant que vivant, les effets furent les mêmes : il fut travaillé, de son vivant, par l'angoisse existentiale qui signifie la liberté absolue de l'être qui s'ouvre totalement à la mort, c'est-à-dire par tous ces individus qui auront considéré que son corps mort aurait une « valeur » en soi, « fixe » et « éternelle », « supérieure » à la valeur de son corps vivant. Jésus, constamment, fut déjà-entier, déjà-fini, déjà-mort, déjà-achevé, de son vivant même, à cause de la barbarie de ces mystiques dont le paganisme occulte et fétichiste n'aura jamais été assumé, et qui firent du prince de la vie et de l'amour le principe même de la mort et de la négation travaillant toujours déjà la vie. L'ascétisme, la haine de soi, la complaisance dans la souffrance, le ressentiment, la faiblesse morale et physique, tous ces phénomènes que Nietzsche a ciblés lorsqu'il évoqua le christianisme : tout cela nous renvoie bien à la « valeur » supérieure du corps mort de Jésus, qui aura travaillé le corps vivant de l'homme vivant, au point de provoquer son meurtre consenti, programmé, attendu (suicide *apparent*). C'est-à-dire : au point de menacer la béatitude éternelle même de son âme, d'un point de vue chrétien, puisque le suicide est pour un chrétien condamnable en soi. Un corps mort ou presque mort sur une croix autour de tous les cous, le sang d'un homme mort partout recherché comme la « valeur » en soi : l'achèvement de la valeur, dans « sa double réalisation », dans certains camps mortifères, n'est pas si différente, hélas, de cette morbidité chrétienne indissociable de son culte, de sa pratique et de son dogme. Les personnes exterminées dans les camps auraient été le Christ réaffirmé, comme morbidité mystique, mais de façon atrocement clivée.

Si le capitalisme est bien issu d'un fond chrétien (protestant, « travailliste », s'opposant à l'accumulation "non valorisable" du catholicisme), nous apprenons alors qu'il devient toujours plus un sadomasochisme totémisant ce qui est mort.

Le protestantisme toutefois inverse le sens de la transsubstantiation : qu'il soit capitaliste "libéral" ou marxiste-autoritaire (capitaliste d'Etat) il a besoin de convertir la souffrance de l'exploitation au travail en "valeur supplémentaire", et se passe de ce fait de la transsubstantiation plus "ésotérique", moins calculante, des catholiques. C'est pourtant de façon mystique et totémiste, folle, que se développe cette nouvelle sorte de transmutation impossible.

« Le » Prolétaire devient le Christ sacrifié, de façon horrible. L'individu mis-en-camp, ou même exterminé dans un camp, éprouve ce sort au centuple, et devient une "rédemption" abjecte.

Si nous entrons un jour dans l'histoire, et sortons de la préhistoire, ces barbaries atroces nous effrayerons tellement que nous voudrons les oublier complètement. Mais pourtant si nous sortons de la préhistoire, nous ne les oublierons jamais, ni ne les pardonnerons jamais. Et les enseignements du *philosophe* Jésus de Nazareth, tel qu'un Spinoza le considérait par exemple, pourront finalement être enseignés, et appréciés pour ce qu'ils sont, sans que soit considéré le fait que des païens idolâtres et primitifs auront voulu en faire un totem inerte et absurde.

Mais pour revenir à l'économie vraiment moderne, et quitter ces considérations trop "mystiques", nous dirons simplement que, la quête d'une « valeur » vraiment « réelle », voire « sur-réelle », au sens d'une « ontologie existentiale » nazifiante de l' « économie » devenue principe d'extermination, pourrait bien renvoyer ultimement, dans des cas extrêmement radicaux, à l'abjection et à la désolation en soi.

Ainsi donc, comme on l'a dit, dans les camps d'extermination nazis, les cheveux des individus exterminés étaient bien, entre autres « ressources », conservés, pour « servir » à la production de marchandises diverses. Et c'étaient les cheveux de personnes juives, « juifs » qui eux-mêmes étaient exterminés par les nazis en grande partie parce qu'ils « représentaient » le « capital financier » « parasite » et « oisif », « profiteur », le principe qui vient souiller la « pureté » de l'économie dite « réelle » ; ce pouvaient aussi être les cheveux des personnes homosexuelles, considérées comme "stériles", donc improductives du point de vue de l'économie « réelle », qui a besoin que s'engendre la force de travail ; ou encore ceux de personnes handicapées, des "bouches à nourrir" ne produisant aucune valeur « réelle » ; ou encore ceux des tziganes, des non-sédentaires qui donc subvertissaient le principe de la frontière qui fonde l'économie « réelle » ; ou encore ceux des résistants ou « communistes », non seulement ennemis politiques, mais surtout révoltés « oisifs », improductifs. Ces cheveux

entassés, donc, finissaient par être « utilisés industriellement ». Tout cela était organisé de façon très formelle, par des fonctionnaires rationnels, méthodiques, compétents, efficaces, et désintéressés.

Et alors, cette valeur ainsi créée avec leurs cheveux, n'était en fait pas doublement « réelle », mais triplement. Car ce furent les « improductifs », ceux qui étaient incapables de produire de la valeur « réelle » *a priori*, qui devinrent enfin productifs. Ce "nouveau gain" s'ajouta au double principe de réalisation de la valeur de leur corps mort, qui devint dès lors, triplement une valeur « réelle ».

Extrait : circulaire Glücks

« Le chef de l'Office Central SS pour l'Economie et l'Administration a ordonné de récupérer les cheveux humains dans tous les camps de concentration. Les cheveux humains seront transformés en feutre industriel, après avoir été bobinés en fils. Dépeignés et coupés, les cheveux de femmes permettent de fabriquer des pantoufles pour les équipages des sous-marins, et des bas en feutre pour la Reichsbahn.

Il est ordonné par conséquent de conserver, après les avoir désinfectés, les cheveux coupés des détenues femmes. Les cheveux coupés des détenus hommes ne peuvent être utilisés qu'à partir d'une longueur de 20 mm.

C'est pourquoi le SS-Gruppenführer Pohl est d'accord pour qu'à titre expérimental les cheveux des détenus hommes ne soient coupés que lorsqu'ils ont atteint, après coupe, une longueur de 20 mm. Afin de prévenir les facilités d'évasion offertes par une chevelure plus longue, les détenus doivent être marqués, lorsque le commandant l'estime nécessaire, à l'aide d'une piste de cheveux (« Haarbahn »), découpée dans la chevelure à l'aide d'une tondeuse étroite.

On a l'intention d'utiliser les cheveux rassemblés dans tous les camps de concentration dans une entreprise installée dans l'un des camps. Des instructions plus détaillées sur la livraison des cheveux rassemblés vont suivre.

La quantité de cheveux rassemblés mensuellement (cheveux de femmes et d'hommes séparément), doit m'être communiquée avant le 5 septembre 1942.
Signé : Glücks, SS-Brigadeführer et General-Major de la Waffen-SS. »

Cette langue administrative très formelle est encore pratiquée par nos entrepreneurs contemporains, même si, bien évidemment ils n'auront pas tout ce sang sur les mains. Mais

l'analogie tend à suggérer la persistance, au sein de notre modernité tardive, d'un *ethos* désincarné, froid, calculateur, et extérieur à toute contexture humaine du gestionnaire administrant la production de valeur « réelle ». Nous proposons deux extraits d'un rapport d'activité d'une industrie textile contemporaine française. Il ne s'agit en rien de dire que, d'un point de vue moral, l'exploitation au sein de cette industrie textile serait « comparable » à l'exploitation atroce et ignoble qui se pratiquait dans les camps, nous ne voulons pas sombrer dans l'outrance inepte. Il s'agit simplement de montrer une permanence dans le style d'exposition des rapports d'activité ou des circulaires relatives aux secteurs productifs divers, qui tendent à considérer toute individualité subjective (celle du consommateur ou du travailleur) comme une ressource « exploitable », comme un moyen et non comme une fin. « Style » qui, renvoyant à une abstraction colonisant la réalité, revoie bien aussi à cette notion d'une « valeur » à réaliser (ou d'une réalité à formaliser, à déréaliser, plutôt).

Cette remarque tend à accabler moralement plus encore les exterminateurs totalitaires nazis, d'ailleurs, qui auront utilisé le même langage formel que nos entrepreneurs contemporains qui produisent des biens d'usage.

Extrait n°1 d'un rapport d'activités d'une industrie textile (2015-2016)

« Industrialisation grand volume de textile connecté seconde peau permettant des mesures et recueil de paramètres physiologiques sur période longue pour des solutions de surveillance INNOVATION de la femme enceinte, le maintien à domicile des personnes âgées, l'énurésie des enfants de 4 à 16 ans, des solutions d'appareillage médical pour les applications en cardiologie. »

Extrait n°2 de ce rapport d'activité :

« Assouplissement du droit au travail.

Plusieurs pistes sont proposées : doublement des seuils d'effectifs ; remise en cause du compte pénibilité ; simplification et sécurisation des procédures de licenciement ; accès direct au forfait-jour pour les entreprises de moins de 50 salariés. En tout état de cause, l'objectif doit être de mettre en place les conditions d'un dialogue social adapté à des entreprises qui ont de plus en plus de difficultés à remplir des obligations administratives coûteuses et contraignantes. C'est une revendication majeure des entreprises et notamment des PME. »

Nous espérons que ces remarques tendront à relativiser le souci de nos régulationnistes (et même de nos néo-libéraux) de préserver dans sa « pureté », dans sa « juste » « distribution », la « réalité » de la « valeur », la « réalité » de « l'économie ». Par "l'épuration" de la dette, la "régulation" ou la "déportation" des flux financiers, etc. Car il faut bien le dire, nous parlons depuis le début d'un oxymore : l'économie est par définition irréelle, elle n'est qu'une idée, qu'une norme abstraite qui n'a aucune suffisance d'être. Elle est ce qu'il y a dans la tête des capitalistes, qui fait qu'ils deviendront, dans certains cas extrêmes, s'ils pensent qu'ils le « doivent », des tueurs de masse méthodiques et organisés. La seule « réalité » qui existe dans notre affaire, ce n'est pas « l'économie », mais c'est un ensemble de subjectivités souffrantes, disloquées, aliénées, tristes, et toujours plus piétinées, face à une machine qui les broie, et qu'entretiennent de façon aveugle et inconséquente des individus sans qualité, des fonctionnaires de l'abstraction inconscients et inconsistants.

Il faut bien le dire : ce que le système capitaliste considère comme étant *réellement, vraiment* doté de valeur, indépendamment du nazisme, qui est un cas extrême, c'est en dernière instance : *la misère de l'exploité*. Tous les chiffres qui défilent sur les marchés, toutes les croissances qui obsèdent les politiques ou les capitalistes signifient très clairement ceci : il s'agit de comptabiliser, de contempler la dynamique de la « valeur » que l'on espère « relancée », « épurée », rehaussée », et cela signifie tout simplement : contempler la confirmation la plus constante et la plus implacable de la misère des individus spoliés, extorqués, méprisés, disloqués, contempler la manière dont la mort s'affirme toujours plus comme une valeur au sein la vie. Ici se manifeste donc bien un sadomasochisme pagano-chrétien, fétichiste et clivé, d'une horreur sans nom, sans aucun doute, mais dissimulé par des discours froids d'experts compétents et « rationnels » totalement inconscients de ce qu'ils font ou disent.

Il ne s'agit sûrement pas d'aller jusqu'à dire qu'un keynésien et un nazi sont à mettre « dans le même bateau ». Ce serait là être outrancier, au risque de ne plus du tout être écouté, et ce serait minimiser la culpabilité morale infinie du nazisme, chose impardonnable. Même si le nazisme fut un keynésianisme d'un type abject.

Et même s'il faut rappeler cette remarque terrifiante de Sohn-Rethel, dans *Travail manuel et travail intellectuel* (terrifiante du point de vue de notre modernité capitaliste, qui voudrait se rendre hypocritement soluble dans un projet "humaniste", et qui diabolise le nazisme alors qu'elle ne fait rien pour abolir les conditions formelles et matérielles de possibilité qui rendent possibles ce genre de désastres atroces) *: l'Allemagne d'Hitler, dans les années 30, aida*

bien le capitalisme mondial à passer le cap de la crise, en développant des biens non-marchandisables, et en favorisant la course à l'armement. Tandis qu'elle exterminait déjà des personnes handicapées et persécutait ou tuait des personnes juives, elle restait un "partenaire économique" « très précieux » pour le capitalisme, et pour sa « relance », et nous aurions encore bénéficié de cette « aide » durant les « trente glorieuses » (ou « honteuses », plutôt), dans la mesure où la logique d'accumulation « accumule », précisément, et maintient, tout ce qui a contribué à la « valorisation » par le passé. Et c'est ce "capitalisme", cynique et amoral, qui tolère d'être dans une relation de concurrence/partenariat ("doux commerce") avec des meurtriers de masse, que l'on voudrait préserver, "réguler", "épurer", ou "réaliser" plus "concrètement"!

Mais considérons simplement une chose. Aujourd'hui, le régime nazi n'est plus, mais la valeur, cette abstraction réelle, produit pourtant, très concrètement, des désastres qui, d'un point de vue purement moral, dans l'absolu, seront qualitativement aussi horribles et désastreux, désolants, que les camps de concentration nazis. *N'y a-t-il pas aujourd'hui encore des enfants exterminés dans des camps, dans des « bandes », ou dans des zones où ils sont tenus captifs, de façon « rationnelle » et « professionnelle », simplement à cause de ce qu'ils « représentent » dans le régime de la valeur, et ce « au profit » de l'autovalorisation de cette valeur elle-même ? N'y a-t-il pas aujourd'hui encore des camps de travail où les individus sont tués à petit feu ? N'y a-t-il pas des individus qui sont, encore aujourd'hui, considérés comme étant plus « rentables » en étant morts qu'en étant vivants ?*

Le capitalisme ne s'est-il pas édifié sur des tels massacres, invasifs, réifiants ou « déterritorialisants » (colonisations, expropriations) ?

Le totalitarisme nazi parvient à un état d'abjection totale, sur le sol européen, d'où il est parti, et cela dévoile de façon atroce la logique immonde ici à l'oeuvre...

Ce qu'il faut simplement dire, c'est que le pire n'est pas seulement derrière nous, mais qu'il est aussi très contemporain, et quotidien. « Auschwitz, plus jamais ça », nous le répéterons avec force. Les colonisations, invasions meurtrières, de même : plus jamais ça.
Mais il faudrait ajouter : *« Auschwitz au présent, Auschwitz au futur, nous ne voulons plus de ce monde-là non plus. Invasions meurtrières, expropriations totalitaires, nous n'en voulons plus, ni au présent, ni au futur. »* On nous dira peut-être ici que quelque « comparaison » postulée est obscène. Mais il ne s'agit en rien d'une comparaison. Il s'agit plutôt d'une critique

radicale de toute hiérarchie, de toute comparaison entre une horreur radicale et une autre horreur radicale. Faut-il dire que l'extermination méthodique et organisée d'un seul enfant il y a 70 ans est qualitativement, moralement, hiérarchiquement différente de l'extermination organisée et méthodique d'un seul enfant aujourd'hui, ou il y a plusieurs siècles, ou le contraire d'ailleurs ? Dire cela ou dire le contraire, sur des critères culturels, religieux, ou nationalistes, serait en soi une logique raciste. En outre, l'enfant exterminé dont on jugerait que ce qu'il a subi serait "plus grave", pour des raisons idéologiques, renverrait bien vite à une stigmatisation plus importante des communautés qu'il serait censé "représenter", puisqu'on jugerait qu'elles seraient illégitimement "favorisées", et cela favoriserait dans le futur la mise en danger de ces communautés, et de leurs enfants, communautés qui ont déjà subi les pires horreurs.

D'un point de vue strictement moral, au sens purement kantien (*toute personne est une fin en soi*), ou arendtien (*tout enfant est une nouveauté absolue en soi, et doit être absolument préservé en tant que tel*), il n'y a pas de différence qualitative entre ces deux événements *mêmement* désastreux et horribles en soi.

Marcel Cohen, une personne juive qui a éprouvé la réalité atroce des camps de la mort, écrivait en 2013, dans *A des années-Lumières*, qu'Auschwitz n'avait pas disparu, mais qu'il restait encore notre présent et notre futur. Il évoque dans ce contexte la réalité de la conteneurisation. Clément Homs, dans *Sortir de l'économie*, en 2013, précisera que cette conteneurisation fonde matériellement l'interconnexion économique et l'interdépendance généralisée de toutes les zones capitalistes du monde, et fonde donc le fait que tout ce qui se passe ici favorise ce qui se passe partout ailleurs, et en dépend : s'il y a ici un "apparent" confort que nos keynésiens "nationaux" veulent "réguler", c'est toujours sur la base de toutes les guerres, de tous les pillages et meurtres, exploitations, d'enfant et d'adultes, qui se produisent au sein de la globalité capitaliste. *Sortir de l'économie* utilisera l'expression d'« Eichmann-que-nous-sommes tous » : banalité de la consommation et du travail quotidien, dans nos centres urbains "branchés" ou "conforts", mais mal extrême qu'ils perpétuent. Chaque rouage, même s'il n'est pas "responsable", mais se contente de survivre passivement, doit assumer la "Faute" qu'il rejettera pourtant de tant d'horreurs dans le monde, qui ne sont plus "lointaines" ou "séparées" de soi.

Pour revenir donc à notre keynésien, ou "régulationniste", qui certes n'a rien d'un nazi, même s'il *semble* partager avec lui le délire d'une économie « réelle » préservée dans sa « pureté », nous soulignerons simplement que son souci d'une certaine « régulation » ou "intervention" étatique ne sera pas le souci de faire cesser « Auschwitz au présent et au futur »,

mais plutôt d'injecter dans la machine un élément de redistribution (qui concerne avant tout les économies nationales des centres impérialistes), élément qui permettra donc l'administration plus rationnelle, plus méthodique, plus durable, pensera-t-il, de cet « Auschwitz contemporain », « Auschwitz » qui pour lui est certes « très loin » apparemment, mais qui en fait est tout près de lui, dans la mesure où toute décision « ici » engage une décision pour tout ce qui est « ailleurs », au sein d'un système d'interconnexion formel-matériel généralisé et global. Sera-ce une façon d'abolir cette horreur définitivement ? Nous ne le pensons pas. Ce sera une façon de la rendre plus « viable », ce qui, d'un point de vue moral, est un contresens : une horreur absolue « non-viable » ou une horreur absolue « viable » reste une horreur absolue.

Aucun amalgame n'est fait ici, puisque l'histoire ne se répète jamais, et que chaque circonstance historique est en soi unique. Des identités structurelles ou des aberrations morale mêmement aberrantes n'autorisent pas la confusion et la dénonciation outrancière, d'autant plus qu'il faudra toujours considérer la distinction entre violence extrême produite inconsciemment et indirectement, en restant très éloigné de la violence perpétrée (Keynes), et violence extrême perpétrée délibérément, directement, et consciemment (tueurs de masse), sans quoi nous sombrerions dans l'abstraction morale indécidable des belles-âmes, qui irait jusqu'à condamner dans l'absolu tout ce qui existe (celui qui est en train d'écrire cela, en effet, n'échappera lui-même pas à ce système de collaboration abjecte à l'ignoble, et certainement moins que la plupart des individus vivants sur terre, étant donné qu'il est un consommateur/encadrant « aisé » dans une zone impérialiste, « bénéficiant » de ce fait nécessairement un tant soit peu de l'exploitation inhumaine induite par la division internationale-néocoloniale du travail ; pour autant, il ne se considère *pas directement* comme un « nazi »).

La seule chose que nous voulons dire au fond, c'est que l'idée de vouloir maintenir en vie le capitalisme indéfiniment, qu'on soit « humaniste » ou dictateur, c'est toujours vouloir maintenir en vie le désastre en soi, la désolation, le désert, qu'on en soit conscient ou non : car cette « réalité » folle et inepte de la « valeur » au sens capitaliste est bien cette désolation, ce désastre, ce désert : l'abolition, la destruction même de l'enfance, du nouveau comme nouveau, la mort qui travaille toujours déjà la vie, *la mort qui vaut plus que la vie*. Et donc, quel que soit le contexte de la défense de ce système, il faudra de toute façon s'opposer absolument à cette défense, d'un strict point de vue moral, qu'on soit kantien conséquent ou arendtien cohérent.

2) **La dénonciation de la finance dans sa relation à un antisémitisme structurel.**

L’un des écueils majeurs, comme nous l’avons déjà suggéré, lié à cette obsession relative à la finance, qui n’est pourtant qu’un effet essentiellement, et non une cause immédiate, sera l’antisémitisme latent que ce thème peut autoriser. Revenons sur cette question importante. Le « banquier juif » deviendra une figure diabolisée, mais aussi "rassurante" pour les paranoïaques qui voudront des explications "simples" et "immédiates", puisqu’on aura pu identifier non seulement une fonction économique (capital fictif), mais aussi une religion, voire une « race », dans le pire des cas, qui seraient responsables de « notre » « domination », en tant qu’elles seraient la « personnification » du principe « dominateur », lequel, tellement complexe et impersonnel, « nous » désespèrerait si souvent.

Dénoncer la finance c’est très souvent chercher à personnifier outre mesure des mécanismes de dominations essentiellement impersonnels, en prêtant à certains « responsables » « conscients » des intentions psychologiques et morales diaboliques en soi, de telle sorte que le combat peut s’engager sur un terrain affectif plus rassurant, d’autant plus qu’il aura su déterminer une « cible » déterminée. Même si la bourgeoisie, financière ou patronale, gère cet automouvement des choses quelque peu, et demeure un ennemi majeur, il faut bien dire que ce qui nous domine est essentiellement mécanique, irresponsable, et que dénoncer les humains mécanisés et inconscients qui sont derrière cette amoralité (et qui ne sont pas que les financeurs, loin de là) est une condition nécessaire mais non suffisante (d’autant plus que, dans un système hiérarchique contenant une multitude de micro-hiérarchies, « nous » sommes presque tous, à un certain niveau, des gestionnaires de cet automouvement et « profitant » de lui, ce qui brouille toujours plus les pistes, et empêche réellement de cibler quelque « mal » humain à neutraliser – vacuité stérile de la critique des « 1% contre les 99% »).

Cette condition nécessaire doit s’accompagner de précautions nombreuses, donc, puisque nous avons vu que, dans notre cas précis, les dérives populistes, antisémites, autoritaires, fascistes, ou réformistes petites-bourgeoises, toutes liées à une personnalisation et à une simplification naïve des rapports de domination, menacent.

Par ailleurs, considérons cette notion de « finance juive », que les antisémites affectionnent, promouvant une économie « réelle » souvent populiste, nationale-socialiste, ou

encore proudhonienne, ou poujadiste, pseudo-anticapitaliste[123] (Alain de Benoist, Cousin, Robin, Soral).

Associer « la » finance « aux » juifs est un jeu idéologique qui ne se base pas essentiellement sur une statistique qui déterminerait un pourcentage plus important de personnes juives dans les milieux financiers. Ces statistiques « religieuses » n'existent pas de toute façon, et l'idée d'une finance « juive » reste essentiellement fantasmatique, et visera des individus devenus des « symboles » mythiques plus que des structures (Rothschild, etc.). La simple observation indique seulement que les personnes juives sont très présentes dans les métiers médicaux, juridiques, artistiques, scientifiques, intellectuels, et de l'enseignement, dans nos sociétés occidentales. Elles ne sont pas, explicitement, plus massivement représentées dans les milieux financiers.

Mais mettons-nous dans la tête d'un antisémite conspirationniste, qui soupçonne une domination de la finance « juive » mondiale. Que se passe-t-il ici ? Le capital financier est « coupable », pense-t-il, parce qu'« il » obtient de l'argent « sans travailler », sans rien faire. « Il » obtient de la valeur sans « produire » lui-même de la valeur, sans médiation par l'activité, l'effort, l'investissement (A-A'). « Il » « souille » la logique de la valeur, et l'anéantir, l'épurer, ou le réguler, sera un moyen de rendre la valeur plus « réelle », plus « vraie », plus « authentique » (« *eigentlich* », dirait Heidegger). Avec le capital financier, l'argent devient de la « fausse monnaie », du « toc », une monnaie « corrompue ». Avec le capital financier, le fétichiste ne peut plus adorer son fétiche comme il le faudrait, il n'est plus « réel ». Le capital financier est celui qui dévalorise la valeur des idoles, qui les démystifie finalement (crise de confiance sur les marchés financiers), et qui les brise finalement (crise de l'économie « réelle »).

Notons que ce qui s'oppose ici apparemment au « parasitage » du capital financier sera la morale essentiellement protestante du « travail » comme vertu et comme « valeur » en soi. Mais le catholique pourra faire sienne cette valeur, et développer un antisémitisme circonstancié (même si l'antisémitisme protestant n'était d'abord qu'un anti-catholicisme qui se sera transmué : Luther voulait d'abord convertir les juifs, contre les catholiques, mais son échec a dévié sa haine ; son antisémitisme est très opportuniste et circonstancié, et pourtant il a su développer

[123] Marx, *Misère de la philosophie* ; Proudhon est devenu la caution « rouge » pour les bruns ; mais c'est surtout son antisémitisme et sa pensée patriarcale qui lest attire ; la dimension nationale-socialiste intervient également.

ses aberrations ou pseudo-justifications idéologiques *a posteriori*, en sachant de façon absurde convaincre toujours plus d'individus ; même des catholiques, donc).

Notons que nous parlons *a priori* ici d'une *catégorie*, d'une médiation abstraite, dont les effets réels découlent d'une logique quantitative non-humaine, qui s'intercale entre les individus pour les mouvoir de façon automatique (le capital financier). Mais les antisémites « critiques de la finance », totalement confus et haineux, voudront voir un « peuple », une « identité » « religieuse » ou « culturelle », voire « raciale », ayant des intentions conscientes et précises, et se mettront en tête qu'il faut « combattre » ce « peuple ».

Mais tâchons d'entreprendre une psychanalyse collective, sociale et « mythologique », de ces individus.

Que fait Abraham, le père des juifs ? Il brise lui-même les idoles. Que font les esclaves juifs face aux égyptiens ? Ils refusent de se soumettre plus longtemps au pouvoir imposant l'adoration des pyramides, etc., ces masses inertes menaçantes qui représentent leur réification, et préféreront le désert libre et l'errance, vers la liberté.

Percevant confusément ces données que son inconscient collectif contient de façon latente, l'antisémite est face à un spectacle sublime qui lui en impose : le « père des juifs » est celui par qui la critique radicale de tout fétichisme advient, il est celui qui veut démystifier l'humain, le faire sortir de son rêve éveillé. Non, les objets inertes n'ont pas une valeur « supérieure » aux humains qui les produisent ou les symbolisent, de telle sorte qu'ils pourraient les menacer, les dominer, ou les abattre, nous disent Abraham et Sarah. Précisément, ils sont inanimés. Ils ne changent pas non plus soudainement de valeur, par eux-mêmes, sous prétexte que les humains les verraient différemment, ou les produiraient différemment. Ils ne deviennent pas un jour « précieux » (constitués) pour devenir le lendemain « sans valeur » (brisés).

Or, la finance, précisément, nous l'avons vu, est un principe indirect de démystification : en injectant toujours plus des valeurs dites « fausses » dans la circulation des valeurs dites « vraies », elle finit par déréaliser ces valeurs dites « vraies », si bien que l'illusion de ces valeurs dites « vraies », leur pseudo-vérité, finit par apparaître. En tant qu'idoles, elles sont « brisées ». Les conséquences sont violentes, car le fétichisme perdure malgré tout, et il s'agira pour lui de reconstruire indéfiniment les idoles brisées. Mais l'entropie est tenace, et la reconstitution des morceaux (par l'*épuration* de la dette, la *régulation* des marchés financiers, la *concentration* protectionniste des biens nationaux, l'*anéantissement* des profits fictifs, la *déportation* des flux

financiers, etc.) est toujours plus malaisée, et un sentiment d'absurdité générale, et de misère tenace, se diffuse toujours plus.

Pour l'antisémite, donc, le judaïsme, comme religion abrahamique, puis comme « religion de la finance », pense-t-il, est celui qui vient détruire son rêve d'une humanité qui est exploitée, mais qui donne un sens, une valeur à cette souffrance et à cette exploitation (la misère comme valeur en soi). Avec Abraham, puis avec le banquier, plus rien n'a de « sens » : celui qui s'est fatigué à construire la statuette, ou l'idole, ou le prolétaire qui s'est fatigué à produire une marchandise, un bien d'usage, l'auront fait en vain, puisqu'on ne peut plus idolâtrer ces productions, une fois qu'elles sont brisées, démystifiées, dévalorisées.

Nous parlons donc bien pourtant ici d'un peuple d'esclaves qui vise l'émancipation, non pas seulement des esclaves, mais bien de tous les individus de la terre, esclaves des idoles inanimés qu'ils produisent et idolâtrent.

Et nous parlons de ce qui suscite aussi une fidélité chrétienne, puis musulmane, initialement… Tout antisémitisme moderne ayant ces dispositions et qui se dirait « chrétien » ou « musulman » serait de fait anti-abrahamique, soit anti-chrétien et anti-musulman au sens strict (inversions idéologiques de la modernité).

Disons-le avec force, ce n'est pas en tant que « personnification » du capital financier (de toute façon non qualitatif et non humain) qu'un individu produirait réellement la démystification, la déréalisation abrahamique de la « valeur » des fétiches. Car le capital financier, lui, s'auto-mystifie, en pensant que sa valeur malgré tout est « réelle », au contraire d'Abraham, qui d'ailleurs est un homme en chair et en os. C'est malgré elle que la « personnification » contingente et indifférenciée du capital financier démystifie l'économie, si bien que, s'il existait un « esprit juif » (idée « magique » absurde), il ne viendrait certainement pas « s'incarner » dans cette catégorie abstraite.

Spinoza, Benjamin, Arendt, Derrida, Lukàcs, revendiquent parfois, implicitement ou explicitement, une judéité politique et intellectuelle, subversive en soi, qui dévoile et dénonce des formes dictatoriales ou totalitaires reposant sur des idéalités abstraites dominant les individus en s'intercalant entre eux. En tant que tels, ils dévoilent la *fidélité* à un projet messianique originaire, abrahamique : ce sont certains *spectres*, pourrait dire Derrida, certaines médiations idéelles et clivantes, qu'il y a entre les humains et le monde, qui les empêchent de s'atteindre et de s'attendre. C'est par la philosophie, l'intellect, l'esprit critique, la subversion

théorique, l'écriture, la déchirure déchirée, que les personnes juives les plus investies par leur « judéité », en un sens politique et dynamique, non essentialiste, non ecclésisatique et non organique, se voulant les plus fidèles peut-être, à un projet millénaire de démystification, réaliseront une forme d'identité « politique » juive, au sens très large et existentiel, au sens de ce qui « devient » sans jamais complètement s'accomplir (au sens d'une « attente sans atteinte », pour reprendre l'idée du messianique benjaminien).

Le « capital financier », qu'on ne peut « personnifier » puisqu'il est abstrait et mécanique, réalisera aussi cette destruction, mais négativement, inconsciemment, passivement, et malgré lui, à travers une dialectique « négative » non résolue, à travers une négation de la négation qui sera le négatif porté à sa suprême puissance. Même si un individu juif est banquier, ce qui peut arriver parfois, il ne traduit pas ici le projet profond et fidèle d'Abraham, puisque, en tant que personnification d'une catégorie qui est la négation de son humanité « spirituelle » et située, déterminée, il ne saurait rien traduire de « religieux » ou de « politique », et puisque, même si cela pouvait être le cas, il ne serait que le dévoiement, vers son inversion, du geste anti-idolâtre affirmatif, destructeur en tant que créateur, d'Abraham.

Ainsi donc, ce que ne supporte pas l'antisémite aujourd'hui, c'est le judaïsme tel qu'il réalise une vocation dans l'intellect subversif, émancipateur, et qui vient dénoncer toutes les mystifications abjectes des individus païens de façon barbare et idolâtre (Alain de Benoist) qui mettent entre l'homme et l'homme des symboles, des images, des idoles, des choses mortes « valorisée », pour mieux les distinguer, les séparer, les diviser, les discriminer (cf. aussi : « ethno-différentialisme » abject, Alain de Benoist). Mais l'antisémite, pour justifier sa haine de cet intellect *qui le dénonce à la racine,* devra s'en prendre à la figure que le dit « peuple » lui-même, cette abstraction indécidable inventée par les dominants, discrédite et conchie apparemment, pour s'assurer les faveurs du dit « peuple », qui doit devenir discriminant comme lui, pour que ce dit « peuple » lui reste soumis. Il ciblera le banquier, qui ne réalise que sans conscience et sans « personnalité » située, pour mieux le déréaliser, ce que les individus s'associant au geste abrahamique accomplissent et accompliront indéfiniment avec constance, patience, discernement et philosophie, réellement et sans désincarnation.

C'est ainsi que l'antisémite transforme strictement un projet d'émancipation de tous les individus, par un peuple d'esclave s'étant « élu » soi-même de ce fait, au sein de cette vocation fidèle, en un peuple visant une domination mondiale « fourbe » et sanguinaire. Cette supercherie est la bêtise et la vacuité en soi.

Le paganisme tardivement "chrétien", ou capitaliste plutôt (christianisme inversé puis sécularisé), qui idolâtre le corps mort de Jésus et le sang de Jésus mort (dont on ne reconnaît plus l'animation sensible), qui choquera même d'ailleurs une certaine doctrine musulmane, laquelle voit là une « association » barbare, encourage certainement, lorsqu'il est pratiqué, consciemment ou inconsciemment, par ces antisémites clivés, de telles confusions aberrantes et de telles inepties coupables.

Le protestant ne fera que purifier ce paganisme, en transférant l'image du cadavre du « Christ » dans le métal-or inerte ou dans l'argent censé « représenter » la misère souffrante et dite « purifiante » du travail naturalisé en tant que martyrisé.

Le protestantisme anglo-saxon représenté idéologiquement, tendanciellement littéraliste et fondamentaliste, *summum* du fétichisme occulte chrétien, après le catholicisme ascétique en tant que glorifiant la morbidité de la chair morte, protestantisme idéologique qui aura su donc apparemment puis réellement transférer le principe de transsubstantiation divine dans le principe sensible-suprasensible de la chose-argent représentant symboliquement un travail humain souffrant essentialisé, n'exterminera pas lui-même les juifs : mais il « sous-traitera » implicitement cette « corvée », puisqu'il aura accompagné un paradigme (l'économie de marché) applicable dans ces situations extrêmes de « valorisation » de la valeur « réelle » (extermination rationnelle dans les camps de la mort, qui dévoilent le caractère « non-simplement-économique », archaïquement destructeur, de la valeur conçue comme misère morbide de la vie). Ses liens avec le protestantisme allemand, celui de Kant, de Hegel, ou celui de la famille Nietzsche, sont ténus, au niveau des présupposés transcendantaux (catégories logiques aristotéliciennes identiques, *travail comme attitude morale*).

Rappelons également que Heidegger aura été fasciné par la lecture de Luther, et qu'on peut voir son « analytique existentiale du Dasein » comme une « ontologisation » de la théologie luthérienne…

Troisième moment

Moyens et finalités possibles de la lutte anticapitaliste révolutionnaire

Sommaire

1) Enjeux généraux

2) Le syndicalisme ou le conseillisme révolutionnaire

3) L'abolition de la propriété privée des moyens de production

4) L'abolition de l'Etat, du pouvoir capitaliste, et les vecteurs de cette abolition

a) Pourquoi exiger une abolition de l'Etat ?

b) Critique d'une tendance actuelle à naturaliser la catégorie moderne de l'Etat

5) Deux visées face au pouvoir qui nous soumet : une visée d'abolition progressive et une visée d'abolition irruptive

6) Une troisième voie, idéaliste mais régulatrice. Réflexion sur le pouvoir et la puissance.

a) Pouvoir et puissance : deux formes antithétiques

b) Digression : « la puissance contre le "nihilisme" », une proposition dangereuse ou stérile

c) Synthèse métaphorique et ontologique

7) La question de la violence, et des stratégies de lutte non forcément « légales » relativement au droit bourgeois

a) Le meurtre dans la lutte anticapitaliste entraîne avec lui un grand danger

b) La puissance subversive des travailleurs et travailleuses : leur capacité à détruire les machines qui les réifient

c) La lutte révolutionnaire n'est pas un « jeu de piste » « amusant »

d) La question de la non-légalité déterminée par la bourgeoisie

e) Le sens du mot « abolition »

f) Détruire les machines avec les machines. Transmuer le principe de la technique plutôt que l'abolir.

g) Détruire les dispositifs de destruction

h) Saboter au sens large

8) La « politique politicienne » dans la lutte

9) L'extension du prolétariat, l'internationalisme, et leurs enjeux aujourd'hui.

10) L'association à la lutte anticapitaliste des individus soumis aux dissociations raciste-coloniale, sexuelle-patriarcale, rationaliste-validiste, technique-naturaliste, ou des êtres subissant en général le fonctionnalisme effréné du productivisme marchand

11) Conclusion

Appendice : un horizon (la dialectique du maître et de l'esclave)

1) Enjeux généraux

L'analyse se concentrera sur un développement des concepts de fétichisme, d'aliénation et de réification (Marx, Lukàcs), et sur les finalités et moyens pratiques que ces concepts radicalement critiques pourraient induire.

Mais nous n'acceptons pas cette idée que Lukàcs expose dans *L'Etat en tant qu'arme* (1924) :

« Le prolétariat continue donc à l'aide du système soviétique *en tant qu'Etat* la même lutte qu'il avait menée auparavant contre le pouvoir d'Etat capitaliste, et doit anéantir économiquement la bourgeoisie, l'isoler politiquement, la désagréger, la soumettre idéologiquement. Mais en même temps il doit devenir pour toutes les autres couches sociales qu'il a soustraites à la sphère d'influence de la bourgeoisie, un guide en vue de la liberté. »

L'histoire nous aura appris que cette idée d'une lutte prolétaire qui se poursuit à l'aide d'un système étatique, et qui devient ainsi un « guide » (*Führer* en allemand) vers *la* « liberté », ne favorise en rien l'émancipation, ni même l'abolition du travail ou de la structure marchande, mais consolide au contraire de telles structures. Ce pourquoi nous considérons que Lukàcs est contradictoire sur ce point et que, si nous voulons être fidèles à la radicalité qu'il exprime dans *Histoire et conscience de classe*, concernant la vocation très précise des sujets révolutionnaires, et aux enjeux de cette vocation, liés à l'abolition de la réification, nous devrons contredire ses propres positionnements « politiques », affirmés à partir de 1924 (ici, positionnements trop favorables à ce qui allait devenir un véritable *totalitarisme économique et bureaucratique*, à un véritable *capitalisme d'Etat*, comme le comprirent Maximilien Rubel, et Castoriadis, en leur temps).

Par ailleurs, si l'on met de côté cette tendance autoritaire lukàcsienne qui tardivement se confirmera, et si l'on en reste seulement au chapitre d'*Histoire et conscience de classe* qui nous occupera (« La réification et la conscience du prolétariat »), il faut bien dire que Lukàcs, lorsqu'il décrit ici la vocation révolutionnaire des sujets prolétaires, explicite très puissamment ce qui est à la base de cette vocation, en développant toutes les conséquences d'une dialectique entre valeur et valeur d'usage qui vient les affecter à la racine même de leur vie, dans la mesure où une partie de leur activité serait « devenue » « marchandise », mais que néanmoins, cette description n'est plus insérée dans un devenir historique concret et précis, et que Lukàcs, à travers ces développements, se montre trop idéaliste, trop hégélien, ce qui est dommageable du point de vue du pragmatisme, du réalisme révolutionnaires.

Le devenir dialectique d'un « Prolétariat » quelque peu hypostasié ressemble trop, avec Lukàcs, à la conscience hégélienne qui, s'objectivant pour se faire conscience de soi, se réalise finalement comme esprit, puis, se réfléchissant, comme savoir absolu (totalisation concrète des discours théorico-pratiques, pensée « complexe » concrètement réalisée, etc.). Dans ce procès, la contextualité socio-historique a presque disparu, alors qu'elle était très présente dans les premiers moments de l'analyse. On ne sait donc pas trop avec Lukàcs ce que seront les enjeux

politiques précis de la lutte, ni les moyens éventuels de la lutte, ni ce qui pourra déclencher cette lutte (d'où l'écueil autoritaire un an plus tard, qui ne manifeste qu'une forme d'impuissance à penser la lutte hors des cadres pré-imposés par le régime soviétique). Tâchons de dépasser ces écueils idéalistes lukàcsiens, en déterminant au moins quelque peu, de telles orientations, en restant fidèles à l'intention générale lukàcsienne, mais en comprenant également des actualisations et complexifications nécessaires.

Nous éloigner ainsi de Lukàcs nous autorisera à décrire plus complètement notre réalité contemporaine, et donc à dépasser réellement toutes les limitations idéologiques et historiques des analyses lukàcsiennes qui posent encore problème, comme nous devons le répéter.

2) Le syndicalisme ou le conseillisme révolutionnaire

Les individus prolétarisés ne prennent conscience d'eux-mêmes, de leur vocation révolutionnaire, qu'au sein des luttes sociales et politiques concrètes contre la bourgeoisie. C'est ainsi qu'ils tendent à devenir une classe révolutionnaire *effectivement*, et non seulement *potentiellement*. L'avantage stratégique (ou dialectique), fondé sur le fait que leur propre activité vécue est réduite à l'état de « marchandise », n'est rien en lui-même si les individus prolétarisés ne deviennent pas une classe *pour soi*, en s'organisant politiquement.

Le « syndicalisme révolutionnaire », comme principe général de la lutte que nous allons tenter de définir, vient donc jouer un rôle décisif. En tant que tel, il ne s'opposera pas au conseillisme autonome pratiquant la démocratie directe, mais il l'implique au contraire. Et ce conformément à ce que Marx affirme en 1847 dans le *Manifeste du parti communiste*, quoiqu'en décontextualisant aussi cette sentence quelque peu : « le mouvement *autonome* de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité ». Un syndicat non autonome, bureaucratique, ou hiérarchique est une contradiction dans les termes, dans la mesure où les outils de l'émancipation doivent être déjà la pratique concrète de l'émancipation.

Mais il s'agirait aussi d'exprimer une tension inhérente à tout syndicalisme révolutionnaire, tension qui n'est peut-être qu'apparente. En tant que tel, le syndicalisme, s'il ne vient que maintenir des droits garantis pour les travailleurs, ne fait que maintenir une distribution plus « juste » des catégories du capitalisme (valeur, argent, marchandises), en minimisant l'extorsion de plus-value, mais il n'abolit pas ces catégories, et ne dépasse donc pas le capitalisme au sens strict, ni donc l'exploitation. L'idée d'un « syndicalisme révolutionnaire » serait donc une contradiction dans les termes.

Néanmoins, nous pensons que les deux mouvements ne s'excluent pas complètement : lorsque les travailleurs et travailleuses, ou exclu-e-s du travail, dans les luttes syndicales révolutionnaires, revendiquent des conditions de travail et des salaires plus dignes, ou un accès à l'emploi moins discriminant, ils soulignent, plus profondément, la logique en soi scandaleuse de la valorisation capitaliste et de l'exploitation qu'elle suppose ; certaines victoires sur le terrain de la redistribution « plus égalitaire » des catégories ne seraient pas à interpréter comme des fins en soi, mais elles impliqueraient une dynamique plus vaste qui viendrait revendiquer l'abolition de ces catégories elles-mêmes, dans la mesure où leur inégale distribution, qui ne sera jamais totalement dépassée tant que leur logique perdurera, repose sur leur aberration de fait qui les rend en tant que telles nuisibles en soi.

Toute dynamique syndicaliste lutte *a priori* pour une plus égalitaire distribution des biens. Elle lutte donc, plus généralement, pour l'égalité elle-même entre les individus. Mais l'égalité *réelle* n'existera, collectivement, que lorsque ces biens ne seront plus conçus de façon marchande. Donc toute dynamique syndicaliste conséquente vise, en dernière instance, l'abolition de cette structure marchande en elle-même, avec tout ce qu'elle signifie (travail, argent, valeur), et ses revendications concrètes, visant une distribution plus « juste » des marchandises, transitoirement, sont à comprendre en tant qu'elles s'insèrent dans une dynamique plus globale qui vient abolir la catégorie même de marchandise, à travers sa dissolution toujours plus aggravée. C'est ainsi que nous pourrions comprendre le projet d'un « syndicalisme révolutionnaire » au sens strict, qui n'est donc pas un oxymore, mais qui est même, en tant qu'autonome, indépendant, non hiérarchique, non autoritaire, et directement démocratique, le « syndicalisme » en tant qu'il serait effectivement cohérent, non clivé, non dissocié. Autrement dit, un syndicalisme révolutionnaire ferait exploser les structures réformistes ou bureaucratiques existantes, pour exister : il ne serait plus « syndicalisme » au sens strict.

Un tel « syndicalisme » s'auto-abolissant comme tel, en outre, de fait, ne défend pas simplement les travailleurs et travailleuses, mais bien aussi les chômeurs et chômeuses, exclu-e-s du système productiviste, qui sont les premiers individus à pâtir de ce système, ainsi que les individus assignés à des « genres », « sexualités », « races », « irrationalités », « invalidités », dévaluants, subissant particulièrement la violence du monde du travail, et de ses exclusions et discriminations...

Un tel syndicalisme ne peut être bureaucratique, par définition, ni même fixement « institutionnalisé », mais il est une dynamique qui se recompose radicalement lors de chaque lutte spécifique, en fonction des exigences spéciales de ces luttes, et des potentialités fédératives

nouvelles qu'elles permettent : il est de ce fait un conseillisme spontané et autonome, qui vient aussi dynamiter les sectorisations et spécialisations clivantes des bureaucraties syndicales anciennes, qui tendent à orienter les luttes vers des positions réformistes, qui tendent à minimiser le désastre et les menaces qui arrivent, et qui tendent à empêcher des jonctions porteuses entre différents individus aux intérêts communs, mais dont les « représentants » autoritaires s'opposent stérilement, de façon « politicienne », pour défendre finalement des intérêts privés.

Il est évident que dans un tel cadre théorico-pratique, il n'y aura plus de « syndicat » du tout dans une réalité post-révolutionnaire, plus libre et plus égalitaire, qu'il aura éventuellement rendue possible. L'abolition du travail comme soumission, inégalité, et abstraction, abolition qu'il vise, signifie bien la non-nécessité *de fait, dans cette société future plus souhaitable,* de tout syndicat. Il ne s'agit pas d'auto-organiser, ou d'autogérer des « camps de travail » « après » le capitalisme, pour produire des marchandises « vertueuses » ou « utiles », puisque cette « auto-gestion » (self-*management* en anglais) sera encore le capitalisme, avec ses abstractions réelles s'automouvant.

3)L'abolition de la propriété privée des moyens de production

Abolir le capitalisme, au sens strict, ce serait abolir les catégories modernes, abstraites-réelles, naturalisées par les économistes bourgeois, fétichisées par une théologie politique protestante, et qui accompagnent un projet matériel, toujours en extension, toujours plus colonisateur, de domination des choses sur les êtres : soit les catégories de la marchandise, du travail, de la valeur et de l'argent.

Mais « abolir » pratiquement les catégories capitalistes, en ce qu'elles enveloppent aussi une réalité matérielle, sera ici une visée peut-être encore trop vague, et on ne sait toujours pas trop comment cela peut se faire concrètement. Un enjeu central sera bien sûr *l'abolition de la propriété privée des moyens de production*. Car la dynamique tautologique de la valeur s'autoconservant indéfiniment, au fil de son accroissement dans la circulation (A-M-A'), logique qui sera le fondement de la structure marchande, de l'argent en tant qu'argent, du devenir-abstrait du travail, repose essentiellement sur l'exploitation de la force de travail à laquelle sera soustraite une plus-value, exploitation qui est elle-même indissociable du fait que

les moyens de production sont possédés par des propriétaires privés (les capitalistes). Ainsi, abolir la propriété privée bourgeoise, ce pourrait bien être une condition essentielle pour abolir la marchandise, le travail, la valeur, et l'argent. Seulement, faudra-t-il remplacer cette propriété privée par une « propriété collective des moyens de production » ? Rien n'est moins sûr. Car dans ce terme : « propriété collective des moyens de production », il y a encore trois concepts qui supposent des évaluations « formelles » qui ne nous auront pas du tout fait sortir du paradigme « économique », c'est-à-dire capitaliste : « propriété », « moyens » et « production » :

1. La « propriété » en effet est une modalité de « l'avoir » qui engage une forme juridique contractuelle qui repose sur une séparation-liaison formelle entre le possédant et la chose possédée qui n'émerge fondamentalement qu'avec le capitalisme, et qui est une forme de fétichisation de « l'avoir ».
2. Les « moyens » s'insèrent dans une logique utilitariste formelle où « ce qui est utile en général » est ramené à une unité indifférenciée et abstraite, logique qui n'émerge fondamentalement que dans le cadre capitaliste, dans lequel la valeur d'échange aura besoin d'une définition générale et non-spécifique de l'usage pour s'exprimer.
3. La « production » est un concept qui suppose que l'on isole une partie des activités humaines (les activités produisant des biens « échangeables » *en général,* ou des biens « utiles socialement » *en général*), isolement qui n'a rien de « naturel » ou de transhistorique, mais qui émerge fondamentalement au sein du capitalisme.
4. Quant au terme « collective » (propriété « collective »), il fera donc plus penser à un remaniement du « travailleur collectif » au sens capitaliste dans un tel contexte, qu'à l'émergence d'une collectivité concrète et dynamique comprenant des subjectivités qui se seraient réellement émancipées à l'égard du joug des abstractions réelles.

Ainsi donc, abolir la propriété privée des moyens de production est *une condition nécessaire mais non suffisante* pour abolir définitivement le capitalisme. Le dit « communisme » qui prônera une « propriété collective » en un sens utilitariste et productiviste ne sera jamais qu'un *capitalisme* prétendument « amélioré », « humanisé », mais n'ayant en rien aboli les structures formelles agissantes de la structure marchande. L'enjeu serait d'abolir un « droit » au sens juridique-formel bourgeois sans vouloir le remplacer par un autre « droit », également juridique-formel (intrinsèquement bourgeois). D'inventer des relations interhumaines qui ne soient plus médiatisées par des formes pseudo-contractuelles transcendantes et fétichisées,

d’inventer des relations entre les individus et les choses qu’ils imaginent, créent, manipulent, transforment, intègrent, qui ne soient plus médiatisées par des « valeurs » clivantes et dissociantes.

Un ensemble d'individus au sein d'une communauté, qui créent de façon autonome et fédérée les conditions de leur vie, certes, ont besoin de faire des biens qu'ils manipulent et transforment dans cette optique leurs "biens propres". Mais cette façon de posséder pour soi des biens, lorsqu'elle suppose une médiation contractuelle purement formelle et privative, privée au sens négatif et exclusif, exclut ce genre d'appartenance qualitative au monde, en intercalant entre soi et les choses des séparations abstraites et des conventions nivelantes. Un droit non séparé des êtres qui le vivent, qui articulerait le commun et le propre, la collectivité et l'incarnation de chacun et chacune, ne revendiquerait plus une telle "propriété" formelle-négative, mais définirait des appropriations possibles dont la spécificité n'est plus niée par une totalisation juridique-transcendante.

Marx lui-même nous indique une certaine voie à ne pas suivre, dans la Ière partie de sa *Critique du programme de Gotha*, en insistant sur le fait que le mouvement ouvrier ne saurait remplacer une égalité formelle bourgeoise (réellement inégale, dans la distribution même) par une autre égalité formelle dite « plus justement distribuée », dans la mesure où toute égalité seulement formelle demeure essentiellement une inégalité réelle, qu’on le veuille ou non (absurdité de l’idée de « rétribution » égale du « travail », toute « rétribution » et tout « travail » supposant des inégalités de fait, puisque nous n’avons pas tous *a priori* les mêmes forces, ni les mêmes aptitudes, ni les mêmes désirs ; misère de tout marxisme économiciste et dogmatique : Badiou, Althusser, Zizek, Negri, etc.).

« De chacun selon ses dispositions conscientes, à chacun selon ses souhaits formulés ». Telle sera peut-être une maxime envisageable pour une réalité post-capitaliste au sens strict. Mais ce n’est pas à un individu isolé de le dire, de toute façon, même s’il pense exprimer ce que des « camarades » auront transmis. « De chacun selon ses formulations, à chacun selon ses intentions », répondrons-nous donc à notre propre maxime.

Mais sur ce point, rien de plus ne peut être dit, car ce qui n’a jamais existé ne peut se dire que vaguement, puisque les mots qui existent ne décrivent jamais que ce qui a toujours existé, et trahissent donc nécessairement ce qui vient, et qui est nouveau en tant que nouveau.

4) L’abolition de l’Etat, du pouvoir capitaliste, et les vecteurs de cette abolition

a) Pourquoi exiger une abolition de l’Etat ?

L'abolition nécessaire du droit formel bourgeois qui fonde la propriété privée des moyens de production, renvoie à l'abolition nécessaire de l'Etat en tant que tel, puisque c'est bien l'Etat qui fait exister et maintient ce droit. Il n'y a pas d'abolition des catégories capitalistes sans abolition de l'Etat. En effet, l'Etat n'est jamais que la marchandise, la valeur, le travail, et l'argent, *eux-mêmes*, dès lors qu'ils prennent une forme « politique ». L'Etat ne fait que *gérer* ces catégories, leur mouvement, leur développement, et leur distribution. L'Etat ne fait que *gérer*, mécaniquement et bureaucratiquement, une extorsion de la plus-value, *un vol institutionnalisé*, qui *devra être* le plus « régulé » possible. Il organise méthodiquement et patiemment l'exploitation, la déshumanisation, et la réification générales. Les individus exigeront dans un premier temps que l'Etat leur rende des « droits » qu'ils perdent toujours plus, mais à chaque fois, au fil de ces revendications, ils comprendront toujours plus *la nécessité d'abolir les formes abstraites-réelles destructrices qu'il développe de façon morbide*. La marchandise, l'argent, le travail, la valeur, sont la misère en soi. L'Etat n'est que la forme politique de ces catégories.

L'Etat sera la gestion politique de la misère, de la dislocation des sujets, de leur déprise et de leur dépossession, il sera le plus grand défenseur de la logique qui fait que les sujets ne peuvent plus du tout vivre tout ce que leur vie contient, à titre de totalité concrète et vivante, de multiples potentialités, virtualités, intentions, il sera le principe politique de ce qui vole nos vies.

L'Etat, que "nous" sommes donc aussi, soigne, éduque, instruit, étudie, gère, protège, sécurise, pacifie, surveille, punit, harmonise, régule, légifère, juge, enferme, cloisonne, transporte, déporte, transmet, communique, représente, administre, socialise, spécialise, rend « compétent », « efficace », humanise, féminise, virilise, occidentalise, orientalise, discrimine, distingue, intègre, désintègre, catégorise, juge, *et ce toujours dans un seul même but* : rendre possible l'extraction d'une valeur « réelle » toujours plus « illusoire », en provoquant la déréalisation toujours plus consentie du principe qui "réalise" les individus sociaux en tant qu'il les réifie, pour les atomiser et les décomposer complètement finalement.

Si nous avons fait du soin, de l'éducation, de l'écoute, de la sociabilité attentive, de la transmission, de la justice au sens strict, de la paix, de l'amour, les principes de notre vie, de notre activité quotidienne, les buts mêmes de notre existence, alors nous ne pouvons pas tolérer que de tels principes ne soient plus que des instruments « spécialisés » et disloquants, que des moyens inessentiels, que des outils idéologiques ou pratiques de conditionnement, d'encadrement, d'enfermement, de violence symbolique et réelle, d'oppression contre les femmes, contre les individus assignés à une « race », à un « genre » déqualifiant, à une «

sexualité » clivante, à une « infirmité » quelconque, des instruments au service d'une exploitation et d'une déréalisation des individus qu'il s'agirait de "réguler".

Si vraiment nous donnons du sens à notre activité quotidienne, mais si hélas nous ne sommes jamais que des « fonctionnaires » qui « fonctionnent », par exemple, et que pour nous la découverte et le partage des livres et des savoirs, le soin au sens global, la défense des plus vulnérables, la recherche, l'aide, la pratique solidaire, l'écoute, la transmission, sont pourtant beaucoup plus que de simples « fonctions mathématiques », quantitativement appréhendées, mesurées, que toutes ces activités sont avant tout pour nous des combats réels qui importent, des rencontres vraies entre subjectivités vibrantes mais souffrantes, que le formalisme abstrait et bureaucratique de l'abstraction étatique ne saurait recouvrir complètement, alors nous ne pouvons continuer à vouloir nous voir réduits de la sorte, et nous devons bien souhaite sortir nous-même du cadre étatique-capitaliste (le comble du comble, soit dit en passant, c'est que ce discours pourra presque concerner certains « hauts » « représentants » de l'Etat « républicain » lui-même, tels qu'ils auront vécu peut-être *un passé* renvoyant à ce qui est dit là, quoiqu'ils ne s'en rendront jamais compte, hélas).

Auto-abolition *au moins partielle* de l'Etat, que « nous » « sommes », un idéal régulateur, à toujours différer quelque peu, de ce fait.

b) Critique d'une tendance actuelle à naturaliser la catégorie moderne de l'Etat

Mais entrons dans le vif du sujet, c'est-à-dire dans la polémique. Une proposition sincère et vécue, hélas, sera toujours parasitée par les « mouches de la place publique », pour paraphraser un philosophe qu'il serait malvenu de nommer ici. On n'entendra donc plus ce qui se dit là, on supposera qu'un nouveau désir vain de s'exhiber publicitairement se manifeste encore, car précisément, certains publicitaires officiels de la pensée « critique », qui n'incarnent plus leurs paroles, essentiellement phatiques, depuis longtemps, auront déjà monopolisé le débat en ce qui concerne ces sujets, pour remplir leur fonction d'idéologues à la botte des puissants : la fonction qui consiste à constamment constituer des écrans de fumée pour que l'essentiel, l'évidence, le scandale, *ne soit surtout pas dit.*

Prenons donc au hasard l'un de ces idéologues (sélectionné à partir d'un échantillon représentatif et rigoureusement randomisé), et considérons que les objections que nous lui ferons s'adresseront à tous ceux qu'il « représente », puisqu'il n'est jamais, en vertu d'une auto-réification pernicieuse, que l'exemplaire parmi tant d'autres d'un « type » d'individus pseudo-critiques particulièrement en vogue aujourd'hui.

Lorsque Frédéric Lordon nous parle d' « Etat », il nous parle de quelque « Etat général », de quelque mode d'organisation traversant toutes les sociétés humaines dans l'histoire, qui se fonderait sur quelque verticalité vague, sur quelque « affect commun » spinoziste, sur quelque transcendance confuse et purement théorique du « social » - holistique ou « durkheimienne », par exemple (Cf. Lordon, *Imperium*, chapitres 1, 2, 3 et 4).

Ses deux références théoriques pour fonder une telle "généralité" transhistorique de "l"Etat", Spinoza et Durkheim, comme références très historiquement déterminées (Hollande libérale du XVIIème siècle, sociologie française bourgeoise), renverront bien sûr à une façon de projeter une vision du monde moderne, bourgeoise, idéaliste, et donc en rien "universelle" ou "transhistorique", sur une réalité prémoderne, de façon tout à fait anachronique et non rigoureuse. La "nature humaine" affective d'un Spinoza, ou la méthodologie "scientifique" de la sociologie durkheimienne, si elles prétendent décrire une "nature" de "l'homme" et des "sociétés", ne sont bien sûr que des auto-contradictions, puisqu'un tel naturalisme n'a lui-même rien de naturel ou d'éternel, mais demeure inscrit dans un projet productif moderne très situé. C'est sur la base d'une aberration épistémologique de principe que Lordon développe donc finalement des discours vides et dont la portée est exclusivement idéologique.

Cet « Etat général » lordonien, qui n'existe que dans la tête d'un économiste (petit-)bourgeois, par sa non-spécificité, renverra, au premier abord, au désir cyniquement masqué de faire passer *notre* Etat-nation moderne, gestionnaire de la dépossession, colonialiste, raciste et patriarcal, pour une forme en elle-même indépassable et immuable. Il apparaîtra d'abord comme un outil idéologique fondamentalement contre-révolutionnaire, de la même manière que les outils idéologiques des économistes bourgeois par lesquels ils naturalisent les catégories de la valeur, de la marchandise, du travail, et de l'argent, tendent à faire passer le système capitaliste pour un système naturel et éternel, qu'il serait donc vain de combattre.

Lordon nous dira, de façon très étrange, que « l'Etat général », cet élément de « transcendance » qui serait propre à toute organisation collective, régirait non seulement la politique moderne bourgeoise, mais aussi les communes libertaires fédéralement liées entre elles, puisque le principe de la fédération suppose des éléments de « verticalité ». Mais identifier toute « verticalité » au principe « étatique » repose en fait ici sur un glissement conceptuel *purement rhétorique*, non rigoureux, et *absolument pas sérieux*, qui n'apporte absolument rien en termes de *description de la réalité effective et vivante*, mais qui apporte certes beaucoup du point de vue d'une idéologie désireuse de *masquer la concrétude des rapports sociaux*. Rappelons simplement que la verticalité fédérale du communalisme libertaire, verticalité toute relative, et *non nivelante*, puisque partant radicalement de

l'horizontalité de la base, et s'opposant à toute forme de centralité « politique », *est par définition la négation du principe étatique en lui-même*, principe étatique qui n'est rien d'autre que le principe « politique »-séparé moderne, bourgeois, par excellence, certes tributaire également, mais de façon relative, en Europe, du monarchisme absolutiste. L'Etat-nation en lui-même, en effet, avec ses frontières relativement fixes et délimitées, sa juridiction formelle fondée sur un « droit » défendant la propriété privée, son appareil militaire et policier, est avant tout une nécessité du point de vue d'un libre-échange moderne qui tend à se mondialiser toujours plus, dans la mesure où les partenaires ou concurrents économiques devront avoir des contours bien dessinés, des systèmes de défense et des formes juridiques homogènes, pour entrer dans la guerre économique globale.

Mais un doute nous vient soudainement. Oui, peut-être au fond ne devrions-nous pas critiquer Lordon de la sorte, puisqu'il aura admis qu'il défend lui-même « l'Etat général » (il le doit bien, puisqu'il serait avec lui une nécessité éternelle), et qu'il admet que le communisme libertaire lui sera également soumis, si bien qu'il n'est pas exclu qu'il puisse un jour « défendre » ce communisme libertaire. Mieux, il affirme en fait lui-même, plus loin dans son ouvrage, que nous devrions tâcher de nous émanciper quelque peu dudit « Etat général » (chapitre 9, « Tendre vers l'universel »). Il se rapprochera donc « dangereusement » des libertaires, cela semble de plus en plus évident. Il pourrait bien substituer aux « affects communs » fondant les « communautés » en tant que passifs (auto-affection des supporters de foot nationalistes, par exemple), l'idée d'une « raison » agissante fondant des « affects actifs » (étant ici assez spinoziste, à nouveau). Il pourrait donc tout à fait lui-même devenir un défenseur du communisme libertaire, dans la mesure où celui-ci correspondrait bien à ses critères d'une structure politique non seulement « naturelle » (l'Etat général est maintenu dans cette collectivité fédérale selon lui), mais aussi plus « saine » (les individus sont plus émancipés à l'égard dudit « Etat général » dans cette forme d'auto-organisation, moins soumis aux affects passifs, et plus « intégrés » à l'universel). Peut-être donc avons-nous d'emblée mal interprété son geste, en supposant que son concept essentialiste était purement idéologique, et favorable à la bourgeoisie. Il se pourrait donc bien qu'il nous rejoigne finalement, et qu'il devienne un jour, lui aussi, libertaire (par politesse et pudeur, toutefois, nous ne lui dirons pas que ce qu'il appellera encore assez bêtement « Etat général » ne sera en fait qu'une forme d'auto-organisation fondée sur le partage et la sociabilité concrète et vivante, qui aura exclu depuis bien longtemps toute forme étatique-séparée transcendante et abstraite).

Seulement, les choses hélas ne s'arrêtent pas là. Car, au fond, Lordon voudra-t-il être vraiment un « critique du capitalisme » *effectivement cohérent*, en prônant l'abolition de l'Etat-

nation moderne, au profit de formes d'organisations non marchandes et non formellement séparées des individus ? *Certainement pas*, et cela est très explicite si l'on considère l'ensemble de son « œuvre » et de son « engagement » (nationalisme flou et tendancieux dans *Imperium*, tendances régulationnistes pour « relancer la croissance et l'emploi », dans ses articles du *Monde diplomatique,* ou dans le « Manifeste des économistes atterrants », qu'il a co-signé, flirt avec les protectionnistes du Front de gauche ou du torchon *Fakir,* etc.). Il s'agit bien plutôt pour lui d'insinuer que, puisqu'après tout le communalisme libertaire serait aussi une forme d'étatisme, ce seront bien les libertaires qui devront *se ranger dans le rang,* et cesser de critiquer l'Etat moderne sous sa forme autoritaire, centralisée et bourgeoise. La finalité étant bien, avec Lordon, comme on le sait, une sorte de keynésianisme un peu radicalisé, mais qui ne change pas essentiellement les fondements de la structure marchande, de l'exploitation, et de la dépossession institutionnelle, avec en arrière-fond un sentiment national naturalisé (naturalisé en vertu d'une interprétation spinoziste des « affects communs », *certes contrebalancés par des affects plus actifs, plus « raisonnables », mais de façon très relative,* avec tous les écueils, déjà relevés, que cela suppose, sans parler de la *dérive fascisante* qui sera toujours liée à l'idée d'une naturalité du « sentiment national »).

Il n'y a pas d'« Etat général ». Il n'y a que des idéologues, se situant du côté des puissants, qui tendent à naturaliser, à projeter dans quelque généralité transhistorique confuse, des catégories purement modernes, et en tant que telles vectrices d'aliénation et d'oppression, pour rendre plus naturel le monde lamentable qu'ils défendent, et donc pour que nous ne voulions plus le combattre.

Il n'y a pas d'« Etat général », pas même d'un point de vue purement théorique ou épistémologique. Comme l'indique Hegel, c'est la *déterminité* d'un concept, sa différenciation, son ancrage historique, sa projection dans un devenir complexe et pluriel, réfléchie finalement en elle-même, qui fait sa consistance et sa teneur, sa densité et sa force. Le concept d'« Etat général » lordonien n'est qu'une pure extension qui n'a pas la force de se rassembler, et qui exhibe impudiquement, de façon lamentable, un pur souci d'édifier un lectorat hébété et sans orientation (certains électeurs du Front de gauche, ou certains lecteurs de *Fakir*, par exemple). Il est comparable aux concepts creux que les romantiques, qui ont tant agacé Hegel en son temps, proposaient pour en imposer à un public qui ne voulait plus penser, mais ressentir, être ému, soulevé, édifié (« intuition absolue », « Dieu », « Moi », « « être », etc.).

Mais l'être purement indifférencié est identique, strictement, au *néant,* nous rappelle Hegel, il ne faudrait pas l'oublier (*Phénoménologie de l'esprit*, I, « La certitude sensible »). Et il ne faudrait pas oublier non plus que la philosophie romantique, édificatrice (et nationaliste),

annonçait déjà les phénomènes de la société de masse, de la massification des consciences au sein, précisément, d'un *affect commun* (sublime, extase, crainte, horreur, etc.), et non plus d'un *projet réflexif, critique, et actif, collectif-commun*. Certains considéreront que cette massification à dimension affective ou esthétique sera la condition de possibilité du totalitarisme moderne (cf. Benjamin, Arendt, Nancy, Lacoue-Labarthe).

Par ailleurs, enfin, concernant cette question d'une « raison » fondant des « affects actifs » (*Imperium*, chapitre 9), qui pourrait venir contrecarrer de tels « affects passifs », *sans pour autant abolir complètement leur prétendue « unité organique communautaire » qui fonde pourtant leur passivité de principe* (« raison » donc qui pourra être spinozienne, kantienne, ou bourgeoise en général, mais *purement formelle* en dernière instance), nous rappellerons qu'elle n'est, dans la bouche d'un idéologue keynésien, que le devenir-pseudo-éthique d'une rationalité instrumentale unidimensionnelle purement fonctionnelle, dont la « régulation plus vertueuse » ou l'emploi « réajustant » ne fera que confirmer *l'extension du désert et de la désolation* (Cf. Adorno, Horkeimer, Benjamin, Marcuse, Arendt). Elle s'opposera donc également de fait audit *projet réflexif, critique et actif, collectif-commun*, révolutionnaire en soi, que nous défendons, qui n'est rien d'autre qu'un projet de lutte de tous les individus réifiés ou dominés, vers le post-capitalisme au sens strict (non-autoritaire, non-étatique, non-économique).

Tout ceci étant donc dit avec Hegel (qui critique simultanément la pensée romantique et le formalisme d'entendement), mais aussi *contre lui* (qui sombra finalement dans ces écueils qu'il dénonça, en sacralisant une forme étatique abstraite et édifiante, et qui sera « devenu » vraiment cohérent avec Marx, en tant que Marx prône finalement un post-capitalisme non-étatique). C'est-à-dire, finalement, *pour Hegel* (pour qu'il cesse de se contredire).

Mais ne nous éloignons pas trop, et répétons que, dans une perspective hégélienne, ou plutôt marxienne, historique et matérialiste au sens strict, « l'Etat général » lordonien n'a aucune consistance, ses déterminités étant absentes, et la force pour les rassembler également. « A ce dont se satisfait l'esprit, on peut mesurer l'ampleur de sa perte ! »[124].

« Ces rêves innocents et puérils forment le noyau de la philosophie actuelle des Néo-Keynésiens, qui, en France, n'est pas seulement accueillie par le public avec un respect mêlé d'effroi, mais est présentée par les héros philosophiques eux-mêmes avec la conviction solennelle que ces idées d'une virulence criminelle constituent pour le monde un danger révolutionnaire. Il s'agira bien de démasquer ces moutons qui se prennent et qu'on prend pour des loups, de montrer que leurs bêlements ne font que répéter dans un langage théorique les

[124] Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface

représentations des bourgeois occidentaux, et que les fanfaronnades de ces commentateurs philosophiques ne font que refléter la dérisoire pauvreté de la réalité du capitalisme mondial. Il s'agira bien de ridiculiser ce combat philosophique contre l'ombre de la réalité, qui convient à la somnolence habitée de rêves où se complaisent les individus réifiés, et de lui ôter tout crédit.

Naguère un brave homme s'imaginait que, si les hommes se noyaient, c'est uniquement parce qu'ils étaient possédés par l'idée de la pesanteur. Qu'ils s'ôtent de la tête cette représentation, par exemple, en déclarant que c'était là une représentation religieuse, superstitieuse, et les voilà désormais à l'abri de tout risque de noyade. Sa vie durant il lutta contre cette illusion de la pesanteur dont toutes les statistiques lui montraient, par des preuves nombreuses et répétées, les conséquences pernicieuses. Ce brave homme, c'était le type même des philosophes révolutionnaire néo-keynésiens post-modernes. Aucune différence spécifique ne distingue l'idéalisme keynésien de l'idéologie de tous les autres peuples. Cette dernière considère, elle aussi, que le monde est dominé par des idées, que les idées et les concepts sont des principes déterminants, que des idées déterminées constituent le mystère du monde matériel accessible aux philosophes. »[125]

« Le désert croît. Malheur à qui protège le désert ! » (Anonyme)

Cette digression était nécessaire, car l'idéologie, même et surtout l'idéologie « réformiste » dite « extrême » (ou qui peut même se dire, de façon absolument aberrante, « révolutionnaire » : on ne parle pourtant que de mélenchonisme, de keynésianisme ici !), cette idéologie donc parasite toujours la compréhension claire des enjeux de la critique, de telle sorte qu'elle fera apparaître un discours radical cohérent comme un discours de forcené, ou d'adolescent naïf et inconséquent (tel est bien son rôle explicite). Pourtant la naïveté et l'inconséquence, l'idéalisme et l'utopisme seront plus du côté de ceux qui tiennent à simplement réaménager le capitalisme, en considérant donc implicitement qu'il est éternel, et qu'ils se prolongera indéfiniment (bêtise folle, puisque nous voyons que le capitalisme s'autodétruit asymptotiquement, et que le sens de cette asymptote pouvait bien renvoyer à une disparition précoce de tout ce qui est humain, vivant, ou terrestre) ; là où la lucidité, le pragmatisme, le réalisme, et la conscience « adulte » et responsable seront plutôt du côté de ceux qui identifient *l'absurdité consistant à vouloir édifier, à vouloir construire sur un sol qui se dérobe toujours plus*, et l'urgence qu'il y a à anticiper le passage nécessaire à des formes

[125] Détournement de la Préface de l'*Idéologie allemande*

radicalement autres d'auto-organisations collectives, au niveau le plus universel, au niveau cosmopolitique, dans la mesure où la désolation elle-même s'est globalisée.

Nous inverserons donc les rôles, *pour que chacun reste à la place qui est la sienne*, et ce en tant que libertaires radicalement critiques, et cohérents, défendant un post-capitalisme au sens strict, et nous traiterons donc Lordon, *ce niais ivre de fétiches*, avec la même condescendance qu'il a utilisée pour, pense-t-il, nous « *dégriser* » ou nous « *déniaiser* », dans son prêt-à-penser indigent (*Imperium*), *et cette fois-ci de façon tout à fait légitime.*

5) Deux visées face au pouvoir qui nous soumet : une visée d'abolition progressive et une visée d'abolition irruptive

Mais revenons maintenant à nos moutons (en congédiant poliment l'un d'entre eux, qui se sera donc fait passer fallacieusement pour un loup).

L'Etat *en tant que tel*, l'Etat-nation moderne, gestionnaire du capitalisme, du droit formel bourgeois, *doit bien être aboli*, comme il va maintenant de soi, si du moins nous souhaitons faire cesser des formes de dépossessions et de discriminations très prégnantes et très réelles. Mais l'Etat est une puissance policière et militaire. Son abolition ne se fera certainement pas sans violence (et ce n'est pas sans violence de toute façon, avant tout étatique d'ailleurs, que le mouvement qui s'engage vers cette abolition se déploie déjà aujourd'hui). La dynamique syndicale autonome, non bureaucratique, ou conseilliste-révolutionnaire peut s'engager dans ce combat, mais elle n'est peut-être pas l'unique moteur. D'autres formes encore plus autonomes peuvent émerger, et c'est leur caractère non figé, c'est-à-dire imprévisible, qui fait leur force.

Néanmoins il faut tâcher de maintenir simultanément deux visées. Dans le temps où s'organise un projet d'abolition de ce qui est nuisible pour la grande majorité des individus, devrait pouvoir déjà se vivre et se développer, dans la vie individuelle et collective, ce qui est joyeux et souhaitable, intensif et riche, incarné et libre. Vivre contre l'Etat, l'argent, la marchandise, la valeur, et le travail, ce n'est pas simplement viser constamment la pure destruction de ce qui les rend possible, mais c'est aussi vivre, le plus possible, des expériences où leur présence ne se fait pas ressentir, des expériences où la subjectivité se retrouve elle-même, émue et vibrante, partageant avec d'autres une humanité plus sereine, sans que les médiations du « marché », de l'institution « politique », ne soient plus trop prégnantes.

Lorsqu'un feu brûle dans votre cheminée, il y a deux manières de le faire cesser : ou bien vous l'aspergez d'eau violemment, ou bien vous cessez simplement d'y mettre du bois,

c'est-à-dire : ou bien *vous cessez simplement de l'entretenir*. De même, lorsqu'un pouvoir vous opprime, il y a deux manières de le combattre : ou bien vous le détruisez avec violence, ou bien vous vous rendez le plus possible indépendant de lui, c'est-à-dire : ou bien *vous cessez d'être dans des situations où vous aurez à lui obéir*. Seulement, dans notre cas présent, nous ne pouvons hélas nous contenter de cesser de l'entretenir. Car ce pouvoir est aussi ce qui peut nous faire mourir de faim, ou nous tuer, ou nous empoisonner lentement et quotidiennement, sans que nous le sachions vraiment. Dans notre contexte, nous devrons donc maintenir deux visées, simultanément, une *visée progressive* et une *visée irruptive* : commencer à cesser d'alimenter le feu, au maximum, même s'il tend à se régénérer sans cesse, d'une part, et réfléchir, d'autre part, méthodiquement, aux façons les plus efficaces de l'éteindre finalement complètement. Le fait d'avoir vécu déjà des expériences riches et de s'être rendus, positivement, un tant soit peu indépendants à l'égard des médiations du pouvoir, de toute façon, sera un avantage certain pour les individus ayant lutté, lorsqu'il s'agira d'inventer des modes de vie réellement nouveaux et créatifs, une fois que ce pouvoir n'existera plus. Dans le cas contraire, nous risquerions d'être complètement désorientés une fois qu'il s'agira de vivre une certaine émancipation réelle et complète, émancipation qui est aussi un art de vivre continu qui se construit et s'apprend, et qui ne se décrète pas « du jour au lendemain ».

Certaines ZAD, en France, tenterons d'incarner, sûrement, cette exigence, avec toutes les contradictions que cela implique encore. Ou certaines communes du Mexique, d'Espagne, d'Argentine, d'Italie, certaines enclaves auto-organisées, de Detroit, de Montpellier, ou d'ailleurs. Certaines failles, brèches, relativement indépendantes à l'égard du maillage territorial étatique, et le combattant (certains collectifs de luttes, festifs, érotiques, syndicaux-autonomes, certains conseils mouvants et dynamiques, certaines assemblées révolutionnaires, certains hackings sociaux, etc.).

Un directeur de recherche au CNRS parmi d'autres, en revanche, vivant quotidiennement, tristement, l'abrutissement bureaucratique et la vanité universitaire, le déploiement d'une fonction phatique technicienne et absconse, une sociabilité d'élite et d'expert clivée, ira quelque peu à rebours de cette dynamique d'émancipation progressive, et donc n'incarnera pas au mieux cette possibilité d'une visée progressive révolutionnaire efficiente et subversive (et il aura tendance à bloquer aussi, finalement, de ce fait, sa visée irruptive et post-révolutionnaire).

Quoiqu'il en soit, l'idée d'un pur « professionnalisme » révolutionnaire, le fait d'injecter dans le geste révolutionnaire les valeurs de la compétence formelle, de l'efficacité quantitative, du rendement comptable, de la productivité abstraite, est inepte, étant donné qu'on ne peut

combattre efficacement un pouvoir en lui empruntant de façon acritique ses outils d'évaluations (ceci étant dit aussi, par exemple, contre les bureaucrates de « Lutte ouvrière », du Front de gauche, du PCF, ou de la CGT) ; au contraire, en utilisant dans la lutte les armes que le pouvoir a lui-même imaginées, on ne fait que confirmer son emprise sur les consciences et sur les façons d'agir (le film *Fight club* en ce sens, dans le secteur de la propagande hollywoodienne cette fois-ci, est contre-révolutionnaire, puisqu'il glorifie les valeurs de la technique industrielle, de la militarisation, de la virilité masculine, de la compétence, du sérieux « professionnel », au sein même d'un mouvement qui se veut « révolutionnaire »). Il s'agirait bien sûr d'abolir *effectivement* toutes les formes étatiques-marchandes, ce qui suppose certains « moyens » solides, un certain esprit de « sérieux », et une certaine « efficacité ». Certains risques et certaines souffrances, également. Mais aussi et surtout, et c'est une dimension essentielle qui fait que la lutte est lutte, et non pure réaction mécanique, une certaine joie de vivre éminemment plus profonde que la morosité inconsciente du gestionnaire du capital qui mobilise une rationalité instrumentale purement désincarnée.

6) **Une troisième voie, idéaliste mais régulatrice. Réflexion sur le pouvoir et la puissance.**

a) Pouvoir et puissance : deux formes antithétiques

Il se pourrait aussi qu'un jour, cette morosité inconsciente des gestionnaires, politiques ou privés, du capital, *aperçoive* cette joie de vivre, ce courage, cette ténacité, cette soif si belle de vivre et de lutter pour que l'humanité ne cesse pas d'être, cet enracinement intensif et plein dans l'histoire des vivants qu'ils souhaitent absolument voir *poursuivie*, ou *émergée* au sens strict, qui sont ceux des individus luttant contre elle, si morne et si nihiliste, si triste et si passive, et que cette morosité, ainsi donc, finalement, finisse par désirer sa propre auto-abolition, la destruction de son propre pseudo-pouvoir, et rejoigne une humanité créative et non clivée.

Réfléchissons. Les hommes « de pouvoir » veulent *le* « pouvoir », par définition. Mais le pouvoir n'existe pas sans puissance. Sans puissance, le pouvoir n'est qu'une mascarade de pouvoir. Si donc ces hommes de « pouvoir » comprennent qu'ils sont, au sein de leur pseudo-pouvoir, radicalement impuissants, déshumanisés, tristes, passifs, décomposés, atomisés, et que cette auto-réification qui est la leur implique toujours plus de luttes où s'affirme une humanité souffrante qui exige que la joie, la *puissante* joie, que l'amour, le partage, ce *puissant* partage, s'affirment définitivement, alors ils comprendront peut-être que, depuis longtemps, la puissance a changé de camp (ou a été toujours dans l'autre camp, peut-être), et que tout pouvoir qui voudrait cette puissance devra s'abolir en tant que pouvoir, pour voir émerger l'égalité au sens strict. Vouloir la puissance au sens strict, c'est-à-dire la puissance sans domination, sans

pouvoir sur les autres, ce sera finalement la visée d'une humanité qui aura compris que *ce que veut le pouvoir (la puissance, soit la joie, le partage, l'amour), c'est ce qu'il n'a pas tant qu'il reste pouvoir.*

Lorsque le pouvoir comprend que ce « pouvoir » qu'il désire en fait n'existe pas, peut-être que tout pouvoir, toute servitude, toute déprise, toute domination, finissent par cesser.

b) Digression : « la puissance contre le dit "nihilisme" », une proposition dangereuse ou stérile

Digression passagère. Nietzsche, avide de puissance et de volonté de puissance, qui chez lui n'a jamais été le pouvoir et la domination, sera-t-il donc le plus grand démocrate, le plus fervent défenseur de l'émancipation des femmes, des prolétaires, des victimes du racisme, le plus grand défenseur des esclaves, des juifs persécutés, des « faibles », des opprimés ? S'il avait été univoque et cohérent, nous aurions pu le dire. Mais il sera devenu, par manque de clarté, par équivocité, par incohérence, et par inconséquence fréquente, le philosophe officiel des nazis (Hitler recevra sa canne), puis plus tard, lorsque ses textes recevront une interprétation plus « humaniste », plus « démocratique », mais en un sens toujours formel, abstrait, il aura pu inspirer des théoriciens (petit-)bourgeois, post-modernes, pseudo-critiques et contre-révolutionnaires, qui n'auront fait que *décrire, sans rien prescrire de précis et de déterminé,* en tant que « chercheurs » « objectifs » ou « désintéressés », curieux, bavards, ou ambigus, de façon pédante, « poétique », phénoménologique, existentiale, métaphorique, symbolique, « méthodique », grammaticale, structurale, historiale, absconse ou précieuse, quelque « totalitarisme », quelque « désolation », quelque « désastre », « territorialité » morbide, « biopouvoir », obstruction, catégorisation, ou « désert », quelque « nihilisme » vague, qu'ils n'ont pas su ou voulu éprouver, appréhender dans toute son horreur, pour mieux le laisser poursuivre son triste chemin (Deleuze, Blanchot, Derrida, Foucault, Nancy, Lacoue-Labarthe, et leurs disciples).

Il n'y a qu'un anticapitalisme conséquent (ayant un sens historique, concrétisant Heidegger et Nietzsche, pour les rendre inutiles), pour extraire le philosophe « dionysiaque » de ce bourbier désolant. Et pour que Nietzsche soit oublié enfin tout à fait. On ne transforme pas, *de fait,* le monde avec des fragments équivoques, poétiques ou lyriques, romantique ou adolescents, puisque face à cela, les gestionnaires du nihilisme matériellement produit disposent de toute la logistique, de toute la technologie, et de toutes les sciences formelles les plus élaborées pour organiser la misère, tournant d'ailleurs finalement à leur avantage toute tentative critique trop équivoque, trop « rêveuse », ou trop peu rigoureuse.

Avec le *Capital* de Marx, indépendamment de toutes les limites datées de ce texte, le penseur et révolutionnaire actif dénonçant le « nihilisme » (l'autovalorisation de la valeur) *pèse* face aux hommes de pouvoir, car Marx aura tenté de retourner les outils conceptuels de ce nihilisme objectif, en les manipulant de façon précise et rigoureuse, contre lui-même.

Avec *Zarathoustra*, et tout ce qu'il implique, le « critique du nihilisme » n'est plus qu'un gentil poète qui sera hanté par un mystique mégalomane se prenant pour Dionysos, ou le Messie lui-même, et fournissant des symboles, métaphores, mythologies, totalement stériles du point de vue d'un combat qui n'est pas que celui de l'individu isolé et de sa pure conscience, mais qui est avant tout collectif et matériel. Ce critique adolescent et poétisant fournira en outre, pourquoi pas, des jeux de mots étymologiques vides dont le contenu historiquement antisémite n'est plus assumé (Heidegger), qui n'aident en rien la lutte à avancer, mais qui aggravent l'incompréhension et l'équivocité, le sentiment d'impuissance et la ratiocination inactive, et ce critique nietzschéen (ou heideggérien) du « nihilisme », donc, on pourra le laisser divaguer dans ses camps universitaires-concentrés, dans sa « concentration » bavarde et abstruse, sans voir en lui un bien grand danger. Si nous finissons par admettre cette situation, qui n'est pas si simple à admettre, alors peut-être que Marx lui-même, finalement, pourra enfin être complètement oublié, et devenir enfin ce spectre qui aura hanté Derrida.

Car nous n'oublions pas non plus que, si Hitler a reçu la canne de Nietzsche, d'autres sanguinaires dictateurs également, tueurs de masse abjects, n'avaient que Marx à la bouche (Staline, Mao, Castro, Khmers rouges, etc.). Nous oublions encore moins qu'il existe une tendance « métaphysiquement » antisémite chez Marx, qu'auront pu « exploiter » ses « héritiers » rouges-bruns (*La question juive, Les annales franco-allemandes*). Même si Marx, qui aida les communautés juives de son temps, ne s'est pas compromis avec les antisémites de son temps à la manière d'un Nietzsche ou d'un Heidegger, loin de là.

Ménager un espace de rencontre entre ces deux mondes. Pour les abolir dans leurs limitations respectives, finalement. Pour ne plus avoir à lire Marx, ou Nietzsche, de telle sorte qu'ils pourraient nous être encore « utiles ». Et oublier, pour mieux les garder dans une mémoire attentive et soigneuse, tous ces désastres et toutes ces obnubilations. Plus facile à dire qu'à faire. « Pouvoir » est *un oxymore à un seul terme*, dirons-nous donc, avec et contre Nietzsche : *pour* Nietzsche, et pour oublier Nietzsche finalement. Mais avec et contre Heidegger également : *pour oublier* Heidegger. C'est-à-dire : en suivant les traces de Marx, également, qui aura su fournir les armes conceptuelles les plus élaborées, non pas seulement pour déplorer dans le langage séparé de l'idéologie les ravages de cet oxymore, mais aussi pour produire une

théorie critique méthodique et technique, susceptible d'abolir complètement ses ravages (nous suivrons donc Marx pour fuir complètement les dits « marxistes » « orthodoxes », ici).

Le pouvoir, s'il veut exister, il doit disparaître.

c) Synthèse métaphorique et ontologique

Passons donc à la synthèse, en un sens très philosophique, pour faire honneur à la poésie, qu'on ne peut rejeter finalement que de façon injuste.

Car dès lors, n'avons-nous jamais songé au fait que *la seule démocratie universelle et concrète, vraiment existante, était une aristocratie au sens strict ?* Dans un monde où chaque individu est *réellement* « égal » à tous les autres, réellement libre et émancipé, il n'est certainement pas nivelé par là-même, ou ramené à l'unité homogène et identique à toutes les autres, mais il devient au contraire une *exception qualitative, incommensurable, une élite* en tant que telle, au même titre que tous les autres individus existant, ayant existé, ou ayant à être. Vivre est une *exception absolue* pour chacun, si bien que chacun est *cette exception*. Les « gens ordinaires » n'existent pas : ni les « gens » n'existent, ni les individus « ordinaires » ! Celui qui utilise ces mots tuera dans l'œuf tout geste révolutionnaire radical, et s'il se prétend révolutionnaire, il sera encore plus pernicieux, en lui-même (cf. Michéa, Orwell). Pour paraphraser Pascal (*Pensées*), il n'y a que les individus sans singularité, sans originalité, qui ne voient chez les autres que ce qu'il y a de « commun », de « banal », de « trivial », ou d'« ordinaire », car ils projettent leur propre sentiment de non-spécificité sur tout ce qu'ils considèrent.

Dans l'éternité temporelle et dans l'infinité spatiale, « nous » les « humains », nous les « vivants », même, nous sommes extrêmement peu nombreux, nous sommes une absolue extrême minorité. 15 milliards d'êtres humains sur le chemin de la vie, par exemple, dans notre tout petit bout d'univers, au sein d'une infinité spatiale et temporelle absolument colossale, c'est *l'infime absolu en soi, l'exception totale et radicale, la goutte d'eau la plus minuscule dans l'océan le plus gigantesque possible*. Si donc une goutte d'eau infime, comprenant une multiplicité de gouttes, dans un océan absolument grand, se « sentait » un jour elle-même, s'auto-affectait elle-même, et découvrait qu'elle est la seule et unique goutte d'eau dans cet océan comprenant une infinité de gouttes d'eau, à pouvoir précisément « sentir », ou *se* « sentir », qu'elle est l'exception, l'unique, *l'élue parmi toutes les autres*, alors chaque minuscule goutte d'eau qui la compose ne se sentirait-elle pas elle-même absolument miraculeuse, absolument unique, à tel point que cette goutte d'eau plus « grande » qui l'envelopperait ne serait plus rien

de négateur, de divisant, de rapetissant, mais serait plutôt le principe par lequel chacune se connaît vraiment elle-même, sans nivellement, sans totalisation séparée ?

Et ainsi, de ce fait, chacune percevrait toutes les autres comme *un miracle en soi*, elle ne pourrait plus ramener les autres minuscules gouttes d'eau contenue dans cette miraculeuse, infime goutte d'eau, à une généralité vague et nivelante, à un principe hiérarchique, à des typologies inessentielles, à une vague question d'appartenance particulière ou restreinte : car elle verrait que toutes, ainsi qu'elle-même, appartiennent à l'exception radicale en soi, appartiennent au singulier absolu, et sont une rareté extraordinaire, le précieux en soi, comparable à la *perle de nacre* dans une immensité de plomb.

Une forme de *sens commun élémentaire et quotidien* nous pousse à considérer toute vie, et notre vie propre, de la sorte. Nous avons tendance à savoir que notre situation même fait que nous constituons, *de fait*, une *démocratie aristocratique universelle et concrète*, une égalité pure dans l'élection, le miracle et l'exception, en tant que vivants, en tant que sentants, en tant que conscients. Mais les fétiches abstraits que nous intercalons entre nous et nous-mêmes, entre nous et « les autres », entre nous et le monde, entre le monde et « les autres », tendent à nous faire oublier cette nécessité *a priori*, si bien que, cette démocratie aristocratique concrètement universelle que vivent *de fait* tous les humains, tous les vivants, n'est essentiellement pas incarnée, n'est pas vécue telle qu'elle devrait l'être. Imaginer, inventer un monde, une façon de s'unir et de se distinguer, une façon d'organiser *sans pouvoir* des relations simples, stabilisées en tant que sereines, un monde dans lequel cette « démocratie aristocratique universelle » *de fait* serait effectivement protégée, accueillie, entretenue, soignée, fondée, affirmée, solidifiée, pour qu'elle soit vécue consciemment et pratiquement comme une condition joyeuse et non pas dissociée, triste, déçue, ennuyée, angoissée, un tel projet ne devrait pas paraître utopiste, idéaliste, adolescent, ou « naïf », mais il semble bien plutôt émaner d'un *sens commun* élémentaire, dont l'obstruction constante hélas, pourtant semble impliquer qu'il sera vain et illégitime.

On pourrait l'appeler, ce projet : « aristocratie démocratique cosmopolitique miraculeuse, libre et égalitaire », non seulement *de fait*, mais aussi *de droit*. Une façon de vivre en commun qui permettrait de prendre soin, de *reconnaître* l'évidence de cette vérité simple, serait certainement la plus souhaitable. Une puissance sans pouvoir, pour chacun et avec les autres. Une démocratie aristocratique cosmopolitique, fondée sur une « autorité », une fondation faisant croître notre puissance simple de vie (*auctor*), reliée et relative, sur un ordre vertical mais ne niant pas sa base horizontale, soit émergeant à partir d'elle, ne comprenant donc nulle forme abstraite d'autorité obligeante, passive ou transcendante.

Ici donc se dessine *une nouvelle voie*, beaucoup moins destructrice et beaucoup plus souhaitable qu'une confrontation immédiatement « violente » tâchant d'abolir l'Etat, avec ses appareils policiers et militaires. Mais c'est certes la voie d'un philosophe quelque peu idéaliste, sur ce point, qui pensera que tout être humain est aussi « raisonnable » qu'un philosophe (très certainement à tort ; ce pourquoi le recours à Spinoza, par exemple, doit être limité dans notre contexte).

Elle comporte en outre un grave écueil : une transformation qui s'opérerait ainsi de façon totalement « non-violente », avec le consentement des hommes de pouvoir, qui « renonceraient » donc à leur pouvoir « délibérément », pourrait bien n'être qu'une pseudo-transformation, qu'une pseudo-révolution, qu'une énième réforme des structures réifiantes, sans abolition complète de ces structures. Il ne s'agira pas d'écarter complètement cette idée toutefois, mais on pourra l'intégrer aux deux vecteurs déjà envisagé (vecteur progressif et vecteur irruptif), en tant qu'idéal régulateur susceptible d'orienter parfois leur devenir.

Un élément, de fait, menacera régulièrement notre goutte d'eau : c'est la vague qui l'engloutit et finit par la dissoudre dans un principe nivelant de non-exceptionnalité, de banalité, de tristesse morne, de désastre. C'est par exemple la vague que Lordon a choisi d'utiliser comme symbole de son *Imperium*, définissant cette transcendance étatique qu'il naturalise (elle est un dessin menaçant qu'il a choisi de reproduire, *à dessein*, dans son livre). Cette vague qui, si l'on considère qu'un inconscient collectif, habité par des synchronicités révélatrices, existe bien, fera étrangement penser au film allemand de Dennis Gansel, *La Vague* (*Die Welle*, 2008), dans lequel on voit un groupe de lycéens, sur la base d'une expérience « politique » proposée par leur professeur, finir par fonder une communauté identitaire, nommée « la vague », qui développera des formes fascistes, excluantes, autocratiques, conformistes et totalitaires, jusqu'à la mort violente de l'un d'entre eux. Toujours dans cette démarche synchronique, on songera également au terme de « vagues d'immigration », qui en dit long : l'Etat-nation lui-même, qui est en soi le principe transcendant et autoritaire qui *nivelle* et soumet tout ce qui est sous lui, sera la vague elle-même qui vient s'abattre sur chaque goutte donc nous avons parlé ; mais il saura dévier l'attention, de façon abjecte, en définissant que ce qui le « menacerait » ("l'immigration") serait la vague elle-même, et lui la pauvre goutte d'eau sans défense. Cette inversion des rôles est ce que produit quotidiennement un monde où les négations de la vie, matériellement produites, seront continuellement affirmées.

Les réfugiés ou migrants venant en France, de fait, subissant aussi les ravages d'un colonialisme occidental qui se perpétue, *en tant qu'ils viennent constamment actualiser un projet égalitaire au sens strict* (« est considéré et accueilli comme Français, en France, tout

individu qui aspire à la liberté »[126]), devraient permettre à ce projet colonial-étatique de ne plus s'affirmer de façon aussi explicite comme une vague destructrice qui engloutit tout, en tant qu'il pourrait se rattacher, en accueillant ces individus souffrants de la meilleure des manières, à des principes réellement universalistes qui ont fondé son émergence formelle, *devenant ainsi fidèle dans la réalité à ses valeurs, qu'il n'a jamais brandies pour l'instant que pour réaliser l'exact contraire de ce qu'elles disent (cf. Daniel Guérin à propos d'une révolution française des « bras-nus » à réinstaller dans une révolution permanente).*

Mais cela même qui pourrait relativiser ce tsunami permanent qu'il encourage (l'économie de marché mondialisée), il le définira lui-même comme une « vague » qui le menace. Dans notre monde, donc, on nous dira que la goutte est le tsunami, et que le tsunami n'est qu'une petite goutte d'eau sans défense dans l'océan (cela renvoyant plus généralement à la critique pseudo-républicaine, *obscène et continue,* des « assistés », des « parasites », désignant ici des prolétaires ou précaires souffrants, dans un monde où une poignée d'individus capitalistes capte toute la puissance monétaire et sociale).

Les migrants, de Calais ou d'ailleurs, nous-mêmes, nommés injustement « assistés » et « parasites », pourraient ou pourrions devenir les gouttes d'une pluie qui sont autant de larmes, la rosée fragile mais tenace qui auraient à abreuver d'humanité et de fraternité un territoire clivé et bloqué, englouti constamment par des vagues d'acide bureaucratiques et métronomiques (racisme, nationalisme, patriarcat, validisme, économisme, « rationalisme » délirant). Mais hélas, ici encore, nous apparaissons comme des idéalistes naïfs. Et fort peu « réalistes », fort peu conscients des « vérités » contemporaines. Affirmer des évidences aujourd'hui, des idées simples émanant d'un sens commun élémentaire, c'est paraître sot, absurde, fou. C'est que le monde dans lequel elles s'affirment est déjà lui-même la folie en soi, l'inversion de la vie, le choix de nier ce qui est vivant, et de glorifier ce qui est mort. *Dans un monde réellement inversé, le vrai est un moment du faux.*

[126] Si l'on considère que ce précepte est ce qui définit le plus positivement la vocation « messianique » française, que pouvaient défendre intuitivement les bras-nus de la révolution française, qui ont été finalement vaincus, c'est-à-dire la vocation cosmopolitique dans ce qu'elle a de plus profond et de plus puissant, et que n'aura jamais réalisé dans les faits l'Etat français, bien sûr, alors on peut très bien dire que les Le Pen, Finkielkraut, Zemmour, Sarkozy, etc. sont ceux qui trahiront le plus régulièrement et les plus impudemment cette « vocation française » possible, dans le moment même où ils pensent lui être fidèles.

On songera finalement à toutes ces autres « vagues », qui donnent à penser : surfer sur la vague (la mode, le buzz, etc.), surfer sur le net, la « nouvelle vague », la "vague bleu marine", etc. Autant de façons d'être à l'extérieur de soi-même.

7) La question de la violence, et des stratégies de lutte non forcément « légales » relativement au droit bourgeois

a) Le meurtre dans la lutte anticapitaliste entraîne avec lui un grand danger

Le fait d'évoquer cette troisième voie pacifique et « idéaliste » nous encourage à définir très clairement une exigence éthique, voire anthropologique, de la lutte. Dans une lutte qui souhaite établir une société libre et joyeuse, intensive et pleine, il est extrêmement pernicieux d'encourager ou même de tolérer le meurtre, la lutte militarisée qui détruit à outrance, etc. Même s'il s'agit d'*abolir* (mais ici le mot est choisi à raison) un principe étatique lui-même policier et militarisé. Expliquons-nous sur ce point.

Comme l'explique longuement Girard dans les premiers chapitres de *La violence et le sacré*, toute société fondée sur un meurtre originaire finit par entrer dans un cycle de vengeances sans fin. Le premier moyen de briser ce cycle sera de sacrifier un individu (animal ou humain) étranger au conflit, « pur », pour produire une *catharsis* rédemptrice. Mais ce rituel essentiellement religieux (au sens total) dégénère en désignation d'une victime-émissaire déviant toutes les haines interindividuelles vers son centre (Cf. Œdipe). C'est finalement la forme juridique-légale qui permettra la fixation d'une vengeance institutionnelle non projetée dans une spirale infinie, et qui remplira la fonction régulatrice, dans nos sociétés marchandes modernes, que remplissaient le sacrifice religieux, animal ou humain, ou la désignation d'un bouc émissaire.

Mais qu'est-ce donc que notre société capitaliste ? C'est une société qui produit des fétiches, précisément. Or un fétiche, traditionnellement, est un objet, un être inanimé, auquel on « offre » des sacrifices, éventuellement humains. Et de fait, la marchandise, ou le capital fixe, ou l'argent qui le représente, « reçoivent », en un certain sens, en offrandes, les vies exploitées, sacrifiées, des prolétaires qui sont soumis à eux, qui doivent les faire « fructifier », en un certain sens, au sein de la « religion du capital » matériellement produite.

Par ailleurs, cette société bourgeoise, en tant que nationale, ou en tant qu'impérialiste, est une société qui aura toujours besoin de désigner un ennemi commun, un « bouc émissaire », pour affirmer son unité, son identité, son axiologie, (« communisme », fascisme, nazisme, « judaïsme », « bourgeoisie » hypostasiée, « islamisme », etc.). Mais ce « bouc émissaire » n'est à chaque fois jamais qu'une forme plus « radicale » de ce qu'elle est intrinsèquement. Si bien

qu'elle sera à elle-même son propre « bouc émissaire » (du point de vue du capitalisme nazi, populiste, national-socialiste, par exemple, le capitalisme « financier » « mondialiste » sera un « bouc émissaire »). Et ce sera finalement le capitalisme lui-même qui exterminera des masses d'individus qui seraient des "personnifications" du "bouc émissaire", mais qui restent pourtant, précisément, en dehors de ce cycle de la vengeance qui concerne d'abord les destructeurs, lesquels en effet dévient leur violence fratricide vers des individus exclus de cette "fraternité morbide", pour mieux "protéger" l'ordre de la destruction (meurtres de colonisés, juifs, tziganes, homosexuels, handicapés, « communistes », résistants, ennemis du « peuple », etc.).

Car le capitalisme au fond définira constamment son bouc émissaire en fonction de la forme fétichiste primitive qui le détermine fondamentalement : le bouc émissaire reste l'individu qu'il s'agit de sacrifier au capital fixe, à la machine, à l'automate, au camp organisé, pour faire fructifier la valeur. Et la création de valeur sera la rédemption, la « purification », la juste « distribution », du point de vue capitaliste, du bourreau et de sa victime.

Le droit formel bourgeois, finalement, en garantissant la propriété privée des moyens de production pour que ce fétichisme soit maintenu, « rationalisera » quelque peu une telle magie occulte, aveugle et destructrice, contenant donc sous lui les deux premiers moments (sacrifice expiatoire et bouc émissaire).

On voit donc que, pour briser le cycle de la vengeance liée au meurtre originaire, la société bourgeoise déploie les trois formes cathartiques décrites par Girard (religieuse, politique et juridique) de façon extrêmement destructrice, voire de façon absolument horrible et sanglante, sans que le meurtre et l'avilissement ne semblent devoir prendre fin.

Ce meurtre originaire commis par la société bourgeoise, quel est-il donc ? Il est peut-être le meurtre du roi (en France, Louis XVI), symbole de la destruction de l'ancienne noblesse. Selon une anthropologie « des profondeurs », ou « symbolique », voire « psycho-analytique », « le prolétaire » que sacrifie « le bourgeois » sur l'autel du fétiche marchand pourrait être un « moyen », pour le bourgeois de ne plus subir les foudres du noble qui aura vu son roi tué par les individus qui ont mis en place « sa » société. Ce sacrifice est une déviation de la violence, qui empêche, de façon « ésotérique », la violence du pouvoir aristocratique renversé de se déchaîner contre la bourgeoisie.

Si les enragés de la révolution française avaient, *après le meurtre du roi*, mis en place une collectivité politiquement, civiquement et socialement égalitaire, sans exploiter ni détruire quiconque, sans sacrifier de victime innocente, alors ils auraient risqué d'être détruits, par eux-mêmes ou par les défenseurs de la noblesse, car le meurtre du souverain, crime symbolique absolu, n'aurait pas été « compensé » par un sacrifice proportionnel au sein de leur société.

« Nous » n'avions le « droit » de tuer le roi seulement dans la mesure où était mise en place une société qui perpétue le sacrifice rituel et fétichiste que suppose constamment ce genre de meurtre « ignominieux ». Seulement si la société devenue bourgeoise perpétuait l'aliénation, la réification, le sacrifice expiatoire des exploité-e-s, des mis-en-camps, des damné-e-s de la terre et de l'usine, des « couveuses », des « infirmes », des « parasites », des « sous-races », des « maux nécessaires ».

Face à cela, nous devons réfléchir. Car la question de la violence « expiatrice » ou « rédemptrice » n'est pas que « métaphorique » ou « philosophique » : elle s'enracine certainement au sein de pulsions primaires d'un inconscient collectif archaïque, et les événements de l'histoire ou de la préhistoire, qui confirment son emprise systématique, et nous incite à la prendre au sérieux, comme structure d'un lien humain qui est aussi destruction, décomposition de lui-même.

Selon une attention absorbée, qui développe un sens historique conséquent, alors on peut craindre, à juste titre, que, si le révolutionnaire anticapitaliste commet le meurtre de masse des bourgeois, ou du bourgeois « insigne » (président des Etats-Unis, etc.), alors, s'il n'échoue pas, il condamne très certainement la société qu'il « projette » à un cycle de vengeances qui ne pourra être brisé que par :

1. Un sacrifice expiatoire dédié à une entité idéale matérialisée.
2. La désignation de boucs émissaires à exterminer.
3. La mise en place d'une pure forme juridique permettant la régulation formelle et rationnelle abjecte de ce sacrifice et de cette désignation.

Contre Trotski qui disait, dans *Leur morale et la nôtre* (1938), que la « fin justifie les moyens » (le « communisme » futur justifie le meurtre de masse présent), il faudra bien dire que l'usage systématique, concerté, réfléchi, massif, anticipé du meurtre, et surtout du meurtre des représentants symboliques de la bourgeoisie, pourrait bien menacer *de façon totale* la société souhaitable dans le futur.

Un trotskiste qui serait aujourd'hui sur ces bases sanguinaires sera *un ennemi en tout point*, de ce fait, étant donné l'horreur de ce qui vient d'être suggéré. Mais aussi, de fait, un stalinien, un léniniste, un maoïste, un castriste, un guévariste, etc.

Marx a dit que la violence était la sage-femme de « l'histoire ». Mais n'oublions pas que cette « histoire » dont il parle, fondée sur une « naturalité » des divisions du travail, n'est encore que barbarie est *préhistoire*. Il faudra comprendre, donc : la violence est la sage-femme de

la *préhistoire,* et *l'histoire au sens strict,* quant à elle ne pourra s'engendre que par-delà le meurtre et la violence (ceci étant bien sûr dit contre Marx, qui n'aura pas toujours compris lui-même ce qu'il disait vraiment).

Un révolutionnaire agacé nous dira peut-être : « mais si l'on ne peut plus tuer dans la révolution, comment pourra-t-on vaincre ? »

Si l'on était "stratège", et si l'on raisonnait comme un "guerrier", on lui dirait, éventuellement, pour tempérer ses ardeurs : « Dans toute lutte, et même dans toute guerre, les meilleurs stratèges sont ceux qui font en sorte qu'il y ait le moins de morts possibles. Lorsque le camp adverse accumule les pertes, notre camp lui-même doit aussi les accumuler, ce qui n'est ni souhaitable, ni stratégique. Minimiser les pertes du camp adverse sera une nécessité de fait, du point de vue de nos intérêts propres, si bien qu'un principe pacifique posé *a priori*, dans une lutte qui implique de toute façon l'usage de la force, est plus porteur qu'un principe ultra-violent revendiqué à la base. »

Mais ces considérations manichéennes seraient encore pernicieuses...

Mais certes, si nous devons renoncer complètement, pensons-nous, à l'idée d'une violence « symbolique » ou « expiatoire », « rédemptrice », « purifiante », « théologique », « messianique », conçue comme fin en soi, contre la bourgeoisie, nous ne pourrons pas non plus être des saints, étant donné le rapport des forces, et nos intentions radicales. Et si l'on nous frappe, nous ne pourrons pas tendre l'autre joue, même si nous le voulions. Si notre vie est menacée, ou celle des autres, et s'il faut pour la sauver user de la contre-violence, ou de l'auto-défense légitime (d'autant plus légitime qu'un tel combat est la légitimité même), alors nous pensons que, de fait, nous devrons cesser de nous conformer absolument à des principes *absolument "non-violents".*

Mais cette non-violence, de fait, ne peut pas exister : puisque « ne pas détruire » intentionnellement, aujourd'hui, dans un monde "interconnecté" où le simple fait de survivre, de consommer, implique une violence globale destructrice et meurtrière entretenue, alors même celui qui reste passif et inactif produit une violence quotidienne extrême. Une contre-violence stratégique, qui détruit les armes inertes de la destruction, est beaucoup moins violente que cette ultra-violence passive et inactive des consommateurs hébétés des centres urbains que nous sommes, puisque, précisément, elle refuse une telle passivité collaborant au pire.

Ceci ne signifie pas donc qu'un meurtre est commis dans ce contexte d'auto-défense. Une auto-défense réellement « efficace » neutralise et empêche de nuire, et lorsqu'elle tue c'est qu'elle a échoué, car si, en tuant, elle s'est préservée pour un temps, elle se voit néanmoins

menacée dans un futur proche par le pouvoir qui a subi cette perte, et *elle menace aussi un grand nombre d'individus engagés dans la lutte.*

Quoi qu'il en soit, nous ne devrons pas oublier, pensons-nous, que l'enragé, le révolté, le désespéré, qui utilise son fusil, son pistolet, son arme, sa machine, son outil destructeur, pour anéantir « l'ennemi », aura finalement donné raison à "l'ennemi", donné la victoire à l'ennemi, puisque cette machine qui l'aura détruit, à chaque fois qu'elle détruit quelque chose, traduit la victoire propre du dit "ennemi" sur tout ce qui est. Cette forme d'auto-abolition du capitaliste, finalement, traduira deux pulsions morbides qui s'affrontent, et qui n'est pas la négation du négatif accomplissant l'affirmation, mais plutôt la négation elle-même, le « nihilisme », portés à leur suprême puissance.

Un monde bâti sur ces coups de feu meurtriers ne sera sûrement pas celui que nous espérions. Un sens historique élémentaire, de toute façon, le confirmera.

b) La puissance subversive des travailleurs et travailleuses, ou des individus exclus et précarisés par le monde du travail : leur capacité à détruire les machines qui les réifient

Nous n'avons pas encore abordé l'essentiel.

De quelle manière un individu travaillant est-il vraiment puissant ? Il est le gestionnaire des machines réelles, là où le capitaliste n'est que le gestionnaire symbolique de ce qu'elles représentent (des chiffres, des bouts de papier, des codes sociaux et politiques, etc.). En détruisant la machine, l'individu réifié par la machine fait beaucoup plus de mal au bourgeois qu'en utilisant la machine pour détruire le bourgeois (utiliser une machine, c'est accepter le monde qu'elle apporte avec elle, soit le monde du capital fixe autonomisé et de la valeur ; la détruire, c'est refuser réellement ce monde, et le menacer réellement). Les luddistes, au XIXème siècle (1811-1812) auront compris ce fait. Et c'est bien ses propres machines, qui l'aliènent et le dépossèdent, que l'ouvrier pourrait bien détruire.

Dans un autre ordre d'idée, la « femme au foyer » pourrait tout aussi bien détruire la machine à laver, le sèche-linge, le frigo, les robes, les bijoux, dont le mari est propriétaire, et qu'il lui « sous-loue » pour qu'elle puisse entretenir ces biens de façon à « créer » de la « valeur » ménagère, sociale, symbolique, ou mondaine.

Sabotage, blocage, grèves, désimplication au travail, pourrissement de la machine administrative ou bureaucratique, etc. : autant de moyens de subvertir lentement et

silencieusement le sujet-automate, de menacer toujours plus la production de valeur « réelle », et de se soumettre toujours moins aux injonctions de la machine.

Stratégiquement, toujours, maintenir deux visées : l'une progressive, l'autre irruptive. Progressivement, sans enfreindre la loi, produire un sabotage progressif et continu qui enraye toujours plus la grande machinerie automatisée. De façon irruptive, et temporaire, enfreindre parfois les « règles », en détruisant explicitement des zones productives stratégiques, ou en bloquant des zones d'approvisionnement.

Cette visée irruptive devrait pouvoir se faire de façon organisée, sans qu'un individu prolétaire ou dominé soit plus menacé par l'instrument coercitif-bourgeois que les autres. Comment cela peut-il se faire ? Réfléchissons. Le sujet-automate (automouvement de la valeur) est une domination impersonnelle. S'insérer en lui, c'est donc devenir soi-même impersonnel, c'est être fondu dans une masse de rouages indifférenciés. Cette fusion-confusion est d'abord la déshumanisation abjecte, désolante en soi. Mais, dans une optique de sabotage irruptif et destructif, elle peut devenir un avantage stratégique : de façon orchestrée et concentrée, les producteurs de valeur « réelle » pourraient bien, comme une masse anonyme indistincte, produire de telles destructions ponctuelles, et toujours plus massives, de façon *complètement impunies* (du point de vue du droit bourgeois). Cela suppose simplement que le prolétariat productif, et les individus soumis à l'ordre productifs en général, massivement, prennent conscience de leur vocation révolutionnaire, et s'organisent systématiquement en fonction de cela, ce qui implique un opportunisme révolutionnaire : chaque lutte qui surgit devrait être l'occasion de reconfigurer les auto-organisations, les finalités de la lutte, et les moyens pratiques, reconfiguration qui est aussi le développement de cette conscience de soi des sujets potentiellement révolutionnaires...

c) La lutte révolutionnaire n'est pas un « jeu de piste » « amusant »

Les hackers qui s'appellent les « anonymous »[127] *semblent* incarner cette exigence, sur un certain secteur de la lutte. Mais ils ne sont hélas trop souvent que des pions sans consistance, ayant totalement assimilé les injonctions et « codes » techniques de la machine cybernétique, sans plus les remettre en question en tant que tels. Leur simple masque inepte (*V pour Vendetta*, un comics et un film absurdes et très tendancieux[128]), indique qu'ils sont totalement soumis à

[127]« Le mot « **Anonymous** » vient de la section alternative de la plateforme **4chan** qui permet à tout un chacun d'héberger du contenu à partir de l'année 2003. La raison en est simple, quand l'auteur ne désire pas notifier son nom, c'est automatiquement qu'au bas du document est consigné le mot « anonymous ».
Un jour, un internaute ayant hébergé du contenu vidéo mettant en scène **Tom Cruise** faisant la promotion de la **scientologie** se voit menacé de poursuites judiciaires au prétexte de droits d'auteur.
Un collectif de hackers en lutte contre le copyright organise une contre-attaque en 2006 et prolonge cette action face aux locaux de l'**église de scientologie**. Il devient ainsi important pour ces militants de protéger leur identité. Au même moment, une campagne promotionnelle monstre avec toute la panoplie du marchandising qui va avec, date de sortie aux USA du film *V pour Vendetta*. Il est ainsi décidé de porter le masque de **Guy Fawkes** dans la mesure où il est très facile de s'en procurer. » Contributeurs anonymes.

[128] « **Savez-vous quelle est l'origine de ce masque?**
Il est à l'effigie de **Guy Fawkes**, un soldat royaliste catholique anglais à la destinée sans relief qui se fit un nom malgré lui en échouant lamentablement dans un complot terroriste. Révolutionnaire **Guy Fawkes** ? Non, en aucun cas.
Il fut le simple exécutant du « *Gunpowder Plot* » élaboré par un autre catholique intégriste, **Robert Catesby** qui fomenta un complot contre le roi anglais Jacques Ier en **1605**. Nous sommes ici en pleine lutte d'influence de religions (…).
Guy Fawkes, en simple exécutant, sera chargé de mettre en place les barils et selon l'expression consacrée, de mettre le feu aux poudres (…).
Le 7 au soir, Fawkes balance ses petits copains qui, sans doute par peur d'être démasqués, ont pris la poudre d'escampette la veille.
C'est bien évidemment anonymement qu'ils sont réfugiés dans un manoir du Worcestershire. La plupart sont tués sur place, les autres capturés et enfermés. Quelques semaines plus tard, on les fera traîner au sol par des chevaux en pleine course avant de leur sectionner aimablement les parties génitales afin de les brûler sous leurs yeux – ce qui expliquerait le sourire un peu niais et pincé du masque ? – et de les éviscérer en public pour finalement procéder à un clin d'œil maladroit et prémonitoire à l'école française de ce bon vieux docteur **Guillotin**, en les décapitant. Depuis ce jour, tous les 5

la propagande hollywoodienne qui fait aussi de ce monde pourri ce qu'il est, et ils ne combattent donc jamais que l'ombre de la réalité. Pour eux, la « révolution » sera un jeu adolescent romantique, une bande dessinée ou une fiction, et ils sont tout au mieux aussi inutiles que des « gamers » abrutis devant leurs jeux vidéo, et au pire aussi "nuisibles" qu'un spot publicitaire récurrent. Si pour ces individus, la lutte contre un monde qui produit la conteneurisation des humains, hommes, femmes, et enfants, comme du bétail, pour les abattre, progressivement ou définitivement, est à ce point « fun » ou « funky » pour qu'on en fasse une sorte de jeu de piste grandeur nature, ou pour qu'on se prenne, dans ce « jeu de piste », pour un « héros » de comics ou de fiction hollywoodienne, tout « excité » à l'idée de « pirater » des « méchants » « ordinateurs », alors, de deux choses l'une :

- soit nous avons affaire là à des demeurés complètement cyniques et inhumains, voire sadiques et psychopathes, qui n'ont aucune dignité ni aucun surmoi, narcissiques et pervers au point de faire d'un combat contre l'abjecte extermination quotidienne de la vie un prétexte pour s'exhiber spectaculairement et vaniteusement ;
- soit nous avons affaire plutôt à des fétichistes totalement trépanés, qui ne vivent plus dans la réalité depuis longtemps, et qui ignorent tout de ce qu'ils veulent faire (dans les deux cas, ils restent nuisibles, du point de vue d'une lutte anticapitaliste).

A quand un hacking révolutionnaire un tout petit peu digne, avec des bases éthiques et politiques solides ? Il existe, mais précisément, "on" n'en parle pas (et ainsi il pourra être efficace).

Ce n'est certainement pas un Hakim Bey qui pourra nous aider dans cette affaire. Car lui aussi considérera finalement que la lutte éminemment sérieuse et absorbée, digne et scandalisée, contre la mise-en-camp et la concentration désintégrante des « improductifs », se fait essentiellement de façon festive, festivalière, ou « fun », et surtout de façon totalement psychotique et instantanée, segmentée, sectorisée, puisqu'aucune continuité ne sera revendiquée au sein de ces fameuses Zones d'autonomie temporaire qu'il vante, dites aussi *Zones d'auto-mystifications tributaires*.

Il faudrait peut-être arrêter de proférer des indécences. Citons un extrait de l'un des articles indigents de ce révolté de pacotille (dont « l'anonymat » ici est une nouvelle façon de

novembre, en mémoire de ce projet avorté, les anglais fêtent la *Guy Fawkes Night* en tirant un feu d'artifice. Avec de la poudre que le bon goût anglais leur intime d'utiliser avant qu'elle ne moisisse. » Contributeurs anonymes.

s’exhiber spectaculairement, de devenir un « produit » « critique », et surtout pas un enjeu stratégique) : « Au XVIIIe siècle, les pirates et les corsaires créèrent un «réseau d'information» à l'échelle du globe : bien que primitif et conçu essentiellement pour le commerce, ce réseau fonctionna toutefois admirablement. Il était constellé d'îles et de caches lointaines où les bateaux pouvaient s'approvisionner en eau et nourriture et échanger leur butin contre des produits de luxe ou de première nécessité. Certaines de ces îles abritaient des «communautés intentionnelles», des micro-sociétés vivant délibérément hors-la-loi et bien déterminées à le rester, ne fût-ce que pour une vie brève, mais joyeuse. » (*Zone Autonomie Temporaire*).

Cette description est censée proposer une métaphore pour ce que doit être le mode de vie du révolutionnaire ou du résistant. Et cette idée est plutôt tendancieuse, comme il va de soi. Les résistants, ou les luttants, révolutionnaires, face au pouvoir totalitaire économique et idéologique qu’ils combattaient, et qui anéantissaient des individus méthodiquement, se prenaient-ils gentiment pour des « pirates », « jouaient-ils » avec des « cartes au trésor », pour détecter quelque « butin » ? Leur réseau d’information était-il celui d’individus « bien déterminés à rester hors-la-loi, pour une vie brève mais joyeuse » ? Il n’y a plus aucun sens de la gravité chez ces pseudo-révoltés pour lesquelles la vie n’est plus qu’un jeu, une représentation légendaire, et pour lesquels l’abolition de l’enfance et le massacre des innocents est l’occasion de développer des « métaphores » fictionnelles « funs » et « cools ». Les révolutionnaires ne sont pas des « pirates » qui vont à l’assaut d’un « butin ». Les pirates sont des fous sanguinaires qui n’ont que l’argent en tête, et non la justice, et qui font de l’existence un divertissement creux et dérisoire. Ceux qui se disent pirates et révolutionnaires aujourd’hui sont en fait des hallucinés fétichistes qui voudraient réaliser dans leur vie sans profondeur ce qu’ils ont vu sur des écrans, et qui ne conçoivent plus que l’abolition de ce monde est une exigence morale et humaine d’une gravité extrême, qui devrait faire de nous, qui en souffrons, des personnes imprégnées de responsabilité et de sérieux, de conséquence et de cohérence.

Cette critique s’adressera aussi bien sûr à certains « situationnistes » dont les « errances urbaines » furent des délires narcissiques et solipsistes totalement clivés et mégalomanes.

Ou encore à un pseudo-critique comme « Usul », social-démocrate radicalement hébété, qui passera du jeu vidéo à la « critique politique » sans savoir suggérer assez la différence stricte entre ces deux mondes, diffusant un « divertissement » « construit » et « sérieux » qui reproduira la vacuité « ludique » du monde de l’image autonomisée, et de la séparation achevée. Nous disions précédemment que la révolution, comme visée également progressive, se devait d’être joie, indépendance à l’égard de ce qui détruit, et non pas seulement visée concentrée et négative, destructive. Mais nous ne disions pas à ce moment-là qu’il fallait faire pour autant de

cette résistance une fête amusante, un jeu de piste, une nouvelle activité ludique dénuée de sens et de profondeur, parmi tant d'autres activités ludiques (jeux vidéo, télé, comics, cinéma, lecture, visites culturelles, festival de rock, etc.), comme si la survie luttante au sein de la désolation était un parcours « sympa » dans un parc d'attraction.

Nous pensions en fait ici plutôt à René Char, qui aura su exprimer mieux que quiconque la joie qu'il aura vécue dans la résistance, de façon paradoxale mais vraie. A la fin de la guerre, Char le résistant exprima son regret de devoir laisser derrière lui « son trésor », qu'il ne pourrait plus exprimer. Car, dit-il : « notre héritage n'est précédé d'aucun testament ». Ce trésor, il était sa joie de résistant, une forme de « vérité » : « qui a épousé la résistance a découvert sa vérité ».

Ainsi s'exprime par exemple cette joie profonde et grave, ce trésor, cette vérité :

« 1. Conduite

Passe. La bêche sidérale autrefois là s'est engouffrée. Ce soir un village d'oiseaux très haut exulte et passe.

Ecoute aux tempes rocheuses des présences dispersées le mot qui fera ton sommeil chaud comme un arbre de septembre.

Vois bouger l'entrelacement des certitudes arrivées près de nous à leur quintessence, ma Fourche, ma Soif anxieuse !

La rigueur de vivre se rode sans cesse à convoiter l'exil. Par une fine pluie d'amande, mêlée de liberté docile, ta gardienne alchimie s'est produite, ô Bien aimée ! » (*Fureur et mystère*)

René Char parle-t-il là d'un vulgaire festival, d'une chasse au trésor de pirates, d'un divertissement « sympathique » ou « instructif » ? Il faut se permettre d'en douter. Devrions-nous avoir perdu cette dignité dans la lutte, sous prétexte que le pouvoir que nous combattons, qui ne cesse pas moins d'exploiter vivants et morts, serait devenu lui-même infiniment trivial, vulgaire, tapageur, et laid ? Nous ne le pensons pas.

« La chasse au trésor » est aussi un jeu télévisé français d'une bêtise infinie, créée par Jacques Antoine au début des années 1980 ; cela donne à penser.

Nous congédierons donc fermement Hakim Bey et tous ces « anonymous » imbéciles et inconséquents, ou autres « colibris » indigents (Pierre Rabhi les adoubera bientôt)…

Indépendamment de tout cela, et en laissant ces tristes sires là où ils se trouvent, nous retiendrons simplement que cette idée d'anonymiser le révolutionnaire voulant saboter,

progressivement ou irruptivement, la machine capitaliste reste une voie intéressante stratégiquement.

d) La question de la non-légalité déterminée par la bourgeoisie

Avant de critiquer nos « pirates » révoltés, nous avons indiqué qu'il serait stratégiquement intéressant de saboter les machines du capital fixe. Aurions-nous pris un risque ici ?

En effet, un certain lectorat pourrait être choqué par ces propos qui sont une incitation à contourner la « loi », surtout lorsqu'ils viennent d'un théoricien critique qui enseigne lui-même la philosophie par ailleurs, et qui devrait « donner l'exemple » en tant que tel, aux jeunes, les inciter à accepter les règles, etc.

Néanmoins, sur ce point, restons précis. Dans un système d'interdépendance généralisée, dans un système d'interconnexion mondiale et globale de toutes les dominations, de toutes les soumissions (accumulation du capital), vouloir saboter un projet « productif » ici ou là, en contournant les règles ou les « lois », c'est dénoncer très globalement tout ce que ce projet « productif » entraîne avec lui, implique, encourage, partout dans le monde. Or, nous l'avons vu, tout projet « productif », ou « producteur de valeur », dans le monde, s'insère immédiatement dans une sphère abstraite-réelle, et dépend donc immédiatement de cette sphère, la soutient, en laquelle on a exterminé, ou l'on extermine encore, des enfants dans des zones délimitées à cause de ce qu'ils représentent, dans laquelle on épuise des enfants au travail et où l'on les prive d'éducation, d'instruction réelles. Vouloir simplement saboter des machines, dans ce contexte, sans supprimer aucune vie, pour enrayer une machine qui en revanche supprime ces vies, et non seulement les supprime, mais abolit aussi leur nouveauté, leur miracle, leur enfance, cela apparaît proprement comme un bien moindre mal. Mieux, si un tel sabotage permet à terme l'éviction de ce monde, si un tel sabotage qui n'est destructeur, dans l'immédiat, que d'objets inanimés, permet à terme que l'enfance ne soit plus abolie, ne pas l'avoir accompli au moment opportun pourra apparaître comme un véritable crime plus tard.

Concernant cette question d'une interdépendance généralisée, au sein du capitalisme mondial, à un niveau très matériel, on pourra relire l'article de Clément Homs sur la conteneurisation, dans la revue *Sortir de l'économie.* Clément Homs ici fournit un exemple très

concret, et très descriptif, empirique, pour démontrer que cette idée d'un système où chaque élément est connecté objectivement à tous les autres, et tous les autres à chacun, n'est précisément pas qu'une idée, mais bien une triviale réalité, matériellement effectuée.

Contourner la loi, ici donc, mais la loi légale bourgeoisie, qui est le contraire de la loi morale qui nous oblige à considérer toute personne comme une fin en soi, et à protéger le miracle et la nouveauté de l'enfance, contourner cette loi donc, stratégiquement et sans heurts trop vifs, est absolument justifiable, voire nécessaire.

Un « fonctionnaire de la république » qui écrirait ceci, donc, un professeur, par exemple, ne serait pas nécessairement contradictoire, dans la mesure où le principe de l'éducation *républicaine* est, *a priori*, au sens générique (non historique), le principe d'un accroissement moral et spirituel de la nouveauté qu'est l'enfant ou l'adolescent. Il ne saurait soutenir de ce fait un projet qui encouragerait l'abolition de ce principe universel-républicain, mais en toute cohérence, il reconnaîtra la nécessité de la dénoncer, et de prendre les mesures pour qu'il cesse.

« L'illégalisme » très relatif qui consisterait aujourd'hui à saboter, à pourrir la machine productive, est en fait *un véritable légalisme*, clair et cohérent, sur deux secteurs :

1. Il est une obéissance stricte et réelle, et non pas dissociée ou formelle à la loi morale, qui est un absolu indépassable (loi que les bourgeois « républicains » « défendent », mais dans les paroles seulement) : toute personne est une fin en soi, et doit être préservée en tant que nouveauté, liberté, miracle infini.
2. Il est une obéissance stricte et réelle, et non plus dissociée ou instrumentalisée idéologiquement, aux principes de base républicains : liberté, égalité, fraternité, protection, éducation, instruction, soins accordés aux enfants, aux adolescents.

Cette « désobéissance civique » a été pensée par d'illustres théoriciens (Thoreau, etc.), et nous ne faisons que l'approfondir, en considérant la question centrale de la protection de l'enfance, et en envisageant certaines stratégies de sabotage ou de destruction progressive de la machine productive, devenues tout à fait légitime, malgré leur « non-légalité » idéologiquement affirmée.

e) Le sens du mot « abolition »

Abolir « un monde » n'est pas détruire tout ce qui existe. Nous prônons une abolition des catégories que sont la marchandise, l'argent, la valeur, le travail, et l'Etat, mais nous ne parlons pas ici de destruction totale ou de meurtre d'êtres humains (car tout être humain est

sacré *a priori*, ainsi que nous l'avons illustré avec la métaphore de la goutte d'eau, ce qui condamne tout meurtre dans l'absolu, même si certains se montrent absolument indignes de cette sacralité, en niant celle de la plupart ; ce fait ne nous oblige en rien toutefois à nous abaisser à leur abjection en faisant de même avec eux, mais nous pousse au contraire à respecter encore plus leur intégrité physique de personne morale, afin d'abaisser leur prétention, de les humilier, de les ridiculiser, de produire leur honte, de suggérer leur déshumanisation pour qu'ils désirent se ré-humaniser, afin qu'ils fassent cesser peut-être, finalement, sous une telle pression, le désastre dont ils sont les gestionnaires inconscients).

Précisément, répétons-le, nous n'avons affaire là qu'à des catégories qui sont d'abord « logiques ». Elles ont certes un impact désastreux, médiatement, dans le monde concret, elles établissent certaines constructions et inégalités matérielles dans le monde concret, mais elles sont aussi d'abord des discours, des représentations, des sciences théoriques, des formules, des calculs, des façons de symboliser les choses, des juridictions, des médiations conceptuelles, des écrits, des ordres verbalisés, des écoutes fondant des obéissances, etc. Elles sont un ensemble de codes, de logiques, qui s'intercalent entre nous et le monde, entre nous et les autres, entre les autres et le monde. Et ce dans la mesure où certains « gestionnaires » ou « dirigeants » entretiennent toutes ces logiques, tous ces discours, tous ces codes, de telle sorte qu'elles puissent affecter les relations interhumaines concrètes, globalement comprises, dans la durée.

« Détruire » tous les objets matériels dans ce contexte, sans différenciation, ou tous les individus humains « gestionnaires » (les tuer), n'est pas vraiment sensé, si l'on veut faire disparaître toutes ces abstractions. Car les « logiques » ne disparaissent pas avec la mort de certains des individus, remplaçables, qui les expriment. Elles se perpétuent indéfiniment, tant qu'elles n'ont pas été démystifiées et déconstruites à la racine, théoriquement et pratiquement, en tant qu'abstraites et concrètes à la fois.

Cette démystification qui tend à se concrétiser dans une *praxis* révolutionnaire conséquente, s'appelle « abolition ». Et elle visera la destruction non pas totale du monde « bourgeois », mais la destitution d'un certain secteur du monde « matériel » (un certain capital fixe « productif », industriel, ou d'autres secteurs qui lui sont associés), secteur qui concentre en lui toutes les contradictions internes des catégories abstraites-réelles dissociatrices.

Semblable à Abraham, qui ne détruisit pas tout le monde de son enfance qu'il rejetait, mais seulement les idoles, les statuettes de son père, qui représentaient toute la dépossession et toute l'aliénation de ce monde, les individus réifiés et soumis au sein de l'autovalorisation de la valeur, pour abolir les catégories logiques-empiriques indissociables de cette valeur, pourraient bien se mettre à pourrir, d'abord lentement par le sabotage ou la désimplication, ou

parfois plus radicalement, par la destruction technique, les instruments qui produisent tous les objets qui les dominent, en tant qu'ils sont la logique matérialisée d'un sujet-automate non-humain.

Ces principes négatifs de sabotages ciblés, à terme, visent l'abolition d'un droit, d'un écrit fondant un « contrat » inégal, et qui institue un ordre injuste réel : le droit formel bourgeois, soutenu par des Etats centraux, eux-mêmes interconnectés, et qui défendent la propriété bourgeoise, et donc l'exploitation et la soumission de la plupart. Le droit fondé, légitime, conscient et réel, déterminé collectivement, qui remplace ce droit aboli, articule des implantations communales auto-organisées, à un principe fédéral cosmopolitique, qui part à chaque fois de la base communale, et qui ne rétroagit sur elle que par la médiation des multiples intermédiaires que suppose une fédération cosmopolitique non hiérarchique, et non centralisée autoritairement.

Abraham, qui n'était encore qu'Abram, dit, en substance, ceci à son père, lorsqu'il l'admonesta : « *Si tu crois aux idoles, tu dois admettre l'hypothèse qu'elles puissent se battre, donc je suis innocent, puisqu'alors je me suis simplement défendu. Mais si tu me reproches quelque chose, c'est que tu ne crois pas aux idoles, et donc à ta propre religion. Pourquoi est-ce que je te respecterais?* »

C'est ce que les individus réifiés dans la production, que nous sommes tous, pourraient dire aux capitalistes encore auto-réifiés, une fois qu'ils auront détruit leurs machines fétichisées, leurs biens marchandisés, pour fonder d'autres médiations intersubjectives et collectives, plus incarnées, et respectant toutes les vies.

A ce titre, d'ailleurs, nous rappellerons qu'Abraham est le principe fondateur des trois religions monothéistes, qui n'en sont donc fondamentalement qu'une seule : la religion abrahamique. Les capitalismes islamistes (Etats iranien et saoudien, Daesh, etc.), protestants (Etats-Unis, etc.), catholiques, et juifs (gouvernement ultra-nationaliste "israélien"), devraient considérer le geste révélateur face aux idoles du père fondateur des religions qu'ils prétendent « représenter ». Ils comprendraient qu'ils ont trahi ces religions à leur racine même et que ceux qui viendront abolir le monde qu'ils ont bâti seront les plus fidèles à cette racine, racine très politique, au sens fort d'un *religare* immanent, avant toute considération théologique.

C'est lorsque Sarah, voulant abolir la parole patriarcale et fétichisée du patriarche Abraham, se montrant fidèle au geste anti-idolâtre du « père » autoritaire et contradictoire, sera reconnue en tant que telle, c'est lorsque Sarah voulant se libérer du « masculin » directeur, lutter contre lui, sera reconnue comme attentive et fidèle à cette « direction » clivée, que d'autres fédérations, plus porteuses encore peut-être, seront envisageables.

Des textes restent à abolir, d'autres à écrire ou à réécrire, dans la mesure où le fil qui nous reliait à certains témoignages immémoriaux a été rompu, et que la critique radicale de la destruction, vers l'émancipation, est devenue arme mise au service de la destruction, de la soumission.

f) Détruire les machines avec les machines. Transmuer le principe de la technique, et non pas l'abolir.

Certes, cette destruction ou ce sabotage, dans notre modernité tardive sur-technologisée, peuvent et doivent mobiliser des moyens « techniques », des « machines », des outils rationnels, etc. (stratégies rationnelles des luttes, organisation tactique, outils de destruction des outils, hacking, etc.). Néanmoins, ici s'annonce un dépassement dialectique important, qui devra bien relativiser toute critique trop radicale de l'outil, de la machine, de la technique, en général. C'est peut-être lorsque les individus soumis par des techniques et des dispositifs rationnels, instrumentaux, automatisés, marchandisés, mobiliseront eux-mêmes d'autres techniques et dispositifs rationnels pour abolir ceux qui les aliènent et les réifient, qu'ils pourront envisager que « la » technique en soi, n'est pas nécessairement « le » Mal, mais qu'il peut exister un usage émancipateur, libérateur, des outils techniques, pour autant qu'ils ne sont pas fétichisés, mais tendent à défétichiser le monde, vers l'incarnation. Néanmoins, hélas, ce seront toujours des « marchandises » qu'ils utiliseront pour détruire d'autres marchandises, dans ce monde où tout est marchandise, si bien que le monde qu'ils tenteront de rendre possible aura de toute façon exclu les outils techniques ciblés qu'ils auront stratégiquement mobilisés pour faire disparaître toute technique réifiante et fétichisée. Cela dit, comme ils auront pu envisager le fait qu'il existe, au moins relativement, un usage émancipateur de certaines « techniques », ils n'auront pas aboli tout rapport ustensile au monde, mais ils l'auront transmué au contraire, dans la société post-capitaliste.

Ceci est dit contre tout « primitiviste » « anticapitaliste » qui fétichise négativement « la » technique en général, considérée comme *le* « Mal » en soi, sans inscrire assez dans son moment historique précis la technologie capitaliste, qui n'épuise pas "toute technique", et qui n'est pas moins mystifié que le capitaliste le plus forcené, lequel capitaliste n'est que la figure inversée mais complémentaire de ce primitiviste (le capitaliste fétichise positivement la technique, considérée en effet par lui comme le « Bien » en soi). Ces primitivistes caricatureront un geste rousseauiste déjà ambigu, et cet idéal d'un rapport « pur » au monde rappellera toutes

les dérives qui pourront être liées à toute exigence de « pureté » (« famille » « pure » et « naturelle », sexualité » « pure », etc. ; cf. le collectif « anticapitaliste » « Pièces et main-d'œuvre », assez primitiviste, qui est clairement homophobe, transphobe, et sexiste).

Le primitivisme à vrai dire considère implicitement que « la » technique, et la question écologique et humaine qu'elle pose, renvoient à quelque « nature » de l'homme en général, et ne se pose pas de façon spécifique à partir du capitalisme. Contre cela, il faut affirmer que le principe de la technique, et les problèmes écologiques et humains qu'elle pose, sont à questionner et à critiquer dans le cadre très spécifique du capitalisme, qui industrialise et fétichise la production, de telle sorte qu'un tournant qualitatif s'opère ici, de telle sorte qu'une logique irréversible se met en place. La critique réellement radicale du capitalisme définit une technique destructrice surtout au sens capitaliste, et non pas un « homme en général » qui serait, avec ses outils techniques, dans l'absolu, un destructeur de tout ce qui est. Le naturalisme de ceux qui critiquent « la technique en général » tend à essentialiser l'homme et la technique humaine. Ces individus seront en quête d'un rapport archaïque vraiment « fondamental » au monde, « sain » et « pur ». Ceci sera surtout une façon de ne pas cibler le capitalisme en tant que tel, et de ne pas le critiquer vraiment. Si bien que les primitivistes, en dernière instance, s'ils refusent de cibler les spécificités de la technique capitaliste, se priveront d'une critique cohérente et stricte du capitalisme, et se rattacheront au mythe d'un « état de nature » fantasmé, avec toutes les dérives que cela implique.

En critiquant la technique spécifiquement capitaliste, on ne critique plus « la » technique en général comme un principe vague et abstrait, mais on critique une certaine manifestation de cette technique, soit la technologie au sein du système fétichiste, réifiant, spectaculaire, et productiviste, du capitalisme. Dans cette mesure, le post-capitalisme que l'on imaginera n'aura pas exclu « la » technique en soi, mais elle aura transmué le rapport instrumental et ustensile au monde, pour le rendre plus incarné, moins dissociant, et plus humain.

Dans une perspective assez proche du primitivisme, certains heideggériens aimeront à ramener la question d'une technique destructrice à l'époque moderne à la question « généalogique » de l'ontologie platonicienne et de la logique aristotélicienne (le dualisme de l'école platonicienne entre sensible et suprasensible est en effet très prégnant dans le fétichisme marchand, et nous avons en outre pu constater que toutes les catégories de base du capitalisme sont surdéterminées par les catégories définies par la logique d'Aristote : la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action, la passion). Néanmoins, ces abstractions ainsi « apparues » ou « dévoilées » dans la Grèce antique ne furent, jusqu'à l'émergence du capitalisme industriel, essentiellement que des abstractions idéologiques, non complètement réalisées dans le monde. Elles accompagnèrent certes structurellement le rapport ustensile au monde, dans la mesure où celui-ci était théoriquement déterminé. Mais elles ne se cristallisèrent dans un projet technique global et structurel de production que lorsqu'un droit formel fondé sur une expropriation initiale, rendit possible une production privée et séparée de fétiches sensibles-suprasensibles, induisant une rationalisation systématique dans la division des activités, une technicisation très concrète de tous les aspects de la vie, jusqu'à une massive accumulation de bien d'usage standardisés réifiant les individus consommateurs ou travailleurs. Dire que tout le capitalisme était déjà en germe au sein des ontologies platoniciennes et aristotéliciennes relève d'une téléologie malvenue.

Des penseurs comme Jean Vioulac[129] aujourd'hui auront presque tendance à dire cela, en indiquant que la métaphysique, au sens heideggérien (de l'ontologie grecque jusqu'à Hegel) se serait « accomplie » dans le monde avec le capitalisme. En disant cela, on voudra donc implicitement, simplement dépasser la métaphysique, en théoricien expert et séparé, mais on oubliera trop souvent qu'il faut *transformer* aussi un monde très réel, *par les luttes collectives et progressives*, monde qui *assez récemment* a rationalisé et approfondi sa barbarie, et qui n'était pas « préprogrammé » dans la tête de philosophes grecs idéalistes ayant écrit il y a plus de deux millénaires, et qu'il s'agirait simplement de « réfuter » pour passer à autre chose. Jean Vioulac ne prône pas vraiment précisément la nécessité du sabotage des machines, la nécessité

[129] Vioulac, *L'époque de la technique* et *La logique totalitaire.*

d'une lutte anticapitaliste internationale et révolutionnaire. Il préfère afficher, dans *La logique totalitaire* par exemple, un pessimisme creux (dénonciation stérile et complaisante d'une sorte de « régression » anthropologique liée à la spectacularisation de la vie, au consommariat « nihiliste », etc.), pessimisme qui indique qu'il aurait pu tout aussi bien ne rien écrire. Pourtant la « résolution » de la question de « la technique » qu'il pose, si l'on considère qu'elle est un problème historique et matériel, suppose qu'on s'engage dans cette praxis réelle, et non pas seulement qu'on considère des souffrances subjectives massives, aperçues confusément, comme un pur problème théorique ou « métaphysique », comme un pur jeu verbal « ontologique », qui « donnerait à penser ». Platon et Aristote ne sont que des effets qui rétroagissent dans notre contexte, en rien des causes, si bien qu'il n'y a aucun « accomplissement » de leur métaphysique aujourd'hui. Celui qui aura complété « miraculeusement » les lacunes d'*Etre et temps* ne sauvera pas le monde, mais il ajoutera un écrit idéaliste bourgeois contre-révolutionnaire de plus à la liste des publications décevantes. Nous utilisons depuis Aristote, sur un plan logique, ses catégories, et il est « logique » que notre rapport technico-théorique au monde en soit modifié, depuis lors. Le monde capitaliste sera donc appréhendé avec ces catégories, et l'on pourra constater qu'elles deviennent extrêmement « agissantes » en lui. Pour autant, ces catégories ne connaissent pas de ce fait leur « consécration », puisque c'est le fait que notre monde capitaliste soir à ce point rationalisé, logicisé, et mécanisé, qui fait que nous revenons à ces catégories, pour interpréter différemment leur sens. Nous sommes, en tant qu'interprètes-lecteurs-philosophes insérés dans une réalité capitaliste matérielle, *les causes* d'une certaine attention nouvelle aux catégories (attention qui fut déjà celle d'un Descartes, au sein d'un libéralisme émergent, en Hollande par exemple), lesquelles donc, consignées dans des livres ancien, ne sont que *des effets*, des représentations d'aujourd'hui, etc. Le fétichisme des heideggériens, qui est aussi très fataliste et très téléologique, consiste à sous-entendre que la « prédication arraisonnante », l'ustensilité, le nihilisme de la déchéance instrumentale, seraient toujours déjà « présents » depuis le logicisme ontologique grec (Platon, Aristote), et que la simple résolution purement théorique, de cette « question de l'être » « mal résolue », pourrait presque nous « sauver » tous (d'où une dérive sectaire de l'école heideggérienne, qui aura vu, sans jamais l'avouer complètement, le maître autoritaire, comme un « sauveur » potentiel de l'humanité tout entière, d'une façon idéaliste et asservie absolument ahurissante, d'autant plus que le maître aura été un nazi).

Comment donc un heideggérien nous "sauvera"-t-il ? Cela est très flou, car Heidegger ne s'encombre pas de descriptions « ontiques », trop « vulgaires » pour lui. Mais cela pourrait bien signifier, politiquement et matériellement : « laisser-être » cette technique capitaliste, la maintenir en son être, « demeurer auprès d'elle », mais en ayant un nouveau sentiment de l'existence qui « pourrait tout changer » (acceptation « active » de l'exploitation et de la réification, investissement, implication dans la misère conçue comme « contribution à la communauté », développement durable, Derrida, développement personnel, Habermas, Honneth, Fischbach, etc.). Ou encore, à l'extrémité : abolir toute technique « nihiliste », pour « dévoiler » l'homme devenu « nu » face à la nature, sans outils, habitant dans une « communauté » mystique et extatique (jusqu'à le priver de ses vêtements, peut-être ; primitivisme, etc.). Heidegger, deux écueils : ou bien l'idéalisme favorable à la bourgeoisie, qui laisse-être la technique, mais interprète différemment le monde, sans pour autant changer les formes de l'exploitation capitaliste. Ou bien le naturalisme mystique et utopiste, qui veut abolir toute technique, pour « enraciner » l'homme communautaire dans une « Nature » pure et inviolée (jeunesses hitlériennes radicalisées). Dans les deux cas : ontologisation de la technique, qui nous empêche de dénoncer le Capitalocène en tant que tel, qui nous empêche de penser un principe précis et cohérent de transmutation du rapport instrumental au monde dans une réalité post-capitaliste, qui ne soit ni réformiste-idéaliste, ni naturaliste-fascisant.

Mais si on laisse de côté la référence à Heidegger, malvenue ainsi présentée, pour traiter ces questions, nous dirons que l'inconséquence et l'absence de rigueur de Vioulac, qui font qu'il n'est pas vraiment à prendre sérieux, et que sa démarche « subversive » ne pèse en fait rien du tout, du point de vue critique ou du point de vue pratique-révolutionnaire, reposent essentiellement sur deux points décisifs. D'une part, il considère fréquemment, par exemple dans *La logique totalitaire,* que Marx aurait essentialisé constamment la catégorie du travail[130], et il croit pouvoir « déceler » ainsi avec « habileté » quelque « idéalisme marxien », soit «

[130] A ce propos, voir l'annexe juste après ce développement

réfuter » son matérialisme de fait sur cette base (alors que le problème ne se pose pas de façon aussi dualiste avec Marx, comme on l'aura vu plusieurs fois, puisque Marx renvoie dos-à-dos l'idéalisme et le matérialisme immédiats également aberrants du bourgeois fétichiste). Il considère en outre que l'Etat n'est plus la forme prédominante du totalitarisme économique, mais que ce serait le Marché, se pensant peut-être « malin » en évoquant un énième concept-tendance « tout nouveau » : « le totalitarisme sans Etat » (il aura été complètement mystifié par Hayek-le-fou-furieux-libéral, sur ce point, alors qu'il prétend le critiquer, et montre sa totale méconnaissance du capitalisme américain, par exemple, qui est basé sur un Etat extrêmement présent dans l'économie et extrêmement puissant ; le « néolibéralisme » américain aujourd'hui est tout relatif, et n'empêche pas le maintien d'un protectionnisme radical, propre à tout impérialisme qui se respecte). Il est donc bien à côté de la plaque, ce qui précède l'aura, espérons-le, montré. Sa méconnaissance de la réalité politique du capitalisme et sa méconnaissance d'un Marx plus « ésotérique », fatale, fera qu'il restera hors-jeu, idéaliste, et totalement inefficient (les idéalistes fétichistes, hélas, aiment à projeter leur idéalisme abstrait sur tout ce qu'ils touchent, même si ce qu'ils touchent tourne en dérision leur vacuité de principe). Il n'aura retenu et commenté de Marx que ce qu'il y a de plus facilement soluble et corruptible dans l'analytique du Dasein, analytique en vogue, mais hélas construite par un contre-révolutionnaire bourgeois et antisémite, qui joue encore très bien son rôle d'anéantissement de la critique aujourd'hui.

Annexe : contre les pseudo-critiques, comme Vioulac, qui considèrent que le travail chez Marx serait transhistorique.

Marx *semble* essentialiser régulièrement la catégorie du travail, contredisant apparemment ses analyses du chapitre 1 du *Capital*, ou certaines analyses des *Grundrisse* sur l'argent ou sur le capital. Ici par exemple, il naturalise un fait qu'il appelle effectivement « le travail » : « Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent. Nous ne nous arrêterons pas à cet état primordial du travail où il n'a pas encore dépouillé son mode purement instinctif. Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui

ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit, préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté. » (Karl Marx, *Le Capital,* livre I, Troisième section, chapitre 7).

Marx évoque ici le fait d'une métabolisation de l'homme avec la nature en vue de la survie. C'est le « travail » au sens arendtien, soit l'activité de transformation de la nature produisant des biens nécessaires à la vie et à la survie en général. Néanmoins, si cette dimension biologique et technique de la vie paraît être « propre à toute humanité », le fait même de la ramener à une abstraction indifférenciée, le fait même de subsumer toutes ces activités productives sous un seul et même concept qui devient agissant ensuite comme abstraction réelle (temps de travail moyen socialement nécessaire), le fait même d'isoler de la sorte aussi radicalement un certain secteur de la vie, ce fait unique et précis n'est en rien transhistorique, mais repose sur un système économique et juridique ayant un commencement précis dans le temps (accumulation primitive du capital, expropriation fondant une production privée, etc.). Marx lui-même sera très précis sur ce point, dans la Ière section du *Capital*, en disant par exemple ceci, à propos de la société du Moyen Age : « « De quelque manière donc qu'on juge les masques que portent les hommes dans cette société, les rapports sociaux des personnes dans leurs travaux respectifs s'affirment nettement comme leurs propres rapports personnels, au lieu de se déguiser en rapports sociaux des choses, des produits du travail. » Ici, le passage des « travaux » au pluriel, au « travail » au singulier indique clairement la non-naturalité de ce « travail tout court ».

Il dira aussi ceci, toujours dans cette Ière section, à propos du capitalisme : « « Au sein de ce monde des marchandises, c'est le caractère universellement humain du travail qui constitue son caractère spécifiquement social. »

Enfin, Marx indiquera aussi que le fait de réduire le travail à une pure dépense d'énergie humaine en général est la condition épistémologique de possibilité de la détermination d'un « travail en général » afin de le saisir quantitativement comme travail abstrait, standard de productivité général-moyen, ou temps de travail socialement nécessaire. Ainsi, il écrit ceci dans le chapitre 1 du Capital : « En fin de compte, toute activité productive, abstraction faite de son caractère utile, est une dépense de force humaine. La confection des vêtements et le tissage,

malgré leur différence, sont tous deux une dépense productive du cerveau, des muscles, des nerfs, de la main de l'homme, et en ce sens du travail humain au même titre. La force, humaine de travail, dont le mouvement ne fait que changer de forme dans les diverses activités productives, doit assurément être plus ou moins développée pour pouvoir être dépensée sous telle ou telle forme. Mais la valeur des marchandises représente purement et simplement le travail de l'homme, une dépense de force humaine en général. » En décrivant ceci, il ne décrit pas une fonction « biologique » transhistorique du travail « en soi » , mais il décrit une certaine façon déterminée de considérer le travail comme non-spécificité, à partir du capitalisme, point de vue sur le travail qui sera lié à un processus de valorisation des biens qui n'est en rien « naturel » mais très délimité dans le temps, avec un début « juridique » (enclosures, etc.), et une fin (post-capitalisme ou destruction progressive ou finale).

Marx n'est pas Ricardo. Il n'y a que des penseurs bourgeois (consciemment ou inconsciemment), donc contre-révolutionnaires, qui veulent nous le faire croire, pour mieux permettre la croyance en la validité d'une théorie subjectiviste-libérale de la valeur (Hayek).

Vioulac (tout comme Arendt, d'ailleurs, à ce propos, dans le chapitre 1 de *La crise de la culture*), n'a pas su lire attentivement les premières pages fondamentales du *Capital* à propos de la catégorie historiquement déterminée du travail chez Marx, si bien que toute sa démarche s'effondre ici, et qu'il aurait mieux fait de s'informer un peu plus avant de se mettre à écrire sur ces sujets.

Combien de fois faudra-t-il dire que Marx ne s'est pas contenté d'écrire les *Manuscrits de 44*, que l'aliénation chez lui n'est pas fondamentalement une dialectique idéaliste hégélienne de l'objectivation du sujet par l'accomplissement d'un travail essentialisé, mais bien une misère objective et subjective de l'individu liée à *un moment historiquement déterminé* en lequel la catégorie contingente du travail capitaliste réifie sa personne à travers le principe de l'exploitation industrielle ?

La dialectique hégélienne du maître et du serviteur est une pensée bourgeoise, protestante et contre-révolutionnaire, qui rendra indépassable le « travail » en tant que tel. La question du travail chez Marx, lorsqu'elle se pose vraiment précisément, est une critique radicale du travail, jamais son ontologisation. Ceci n'étant pas dit seulement contre Vioulac, mais contre tout ce qu'il « représente ».

g) Détruire les dispositifs de destruction

Précisons maintenant le sens du sabotage sur un certain secteur décisif.

Concernant toutes les armes de destruction massive ou ciblée, dispositifs militaires, policiers, qui sont là pour protéger les détenteurs de capitaux et leurs représentants.

Dans la réalité, que se passes-t-il vraiment ? Qui fabrique les armes ? Des prolétaires, qui lorsqu'ils prennent conscience de leur réification, ont pour vocation d'abolir le monde qui utilise ces armes. Qui surveille, « prend soin », « entretien » ces armes ? Des prolétaires, qui lorsqu'ils prennent conscience de leur réification, ont pour vocation d'abolir le monde qui utilise ces armes. Qui utilise ces armes, pour tuer d'autres individus, localement ou massivement ? Très souvent des prolétaires, qui lorsqu'ils prennent conscience de leur réification, ont pour vocation d'abolir le monde qui utilise ces armes.

Le dirigeant de son côté, représentant de l'Etat, grand capitaliste, ou général des troupes, que fait-il quant à lui ? Il écrit sur un bout de papier, parle, appuie sur un bouton, bavarde devant une caméra, calcule, comptabilise, postillonne, réfléchit. Il n'est pas en contact direct avec toutes les armes qui détruisent le monde, mais il se contente essentiellement de prononcer des mots, de rester dans un bureau surprotégé, pour diriger un monde concret dans lequel il n'est pas vraiment présent.

Qui a une puissance vraiment concrète dans ce contexte ? Ceux qui fabriquent, utilisent, entretiennent les armes, à savoir essentiellement des prolétaires. Ils peuvent saboter leur production, ne pas les utiliser quand on le leur dit, ne pas les déclencher quand un type isolé dans son bureau l'a décidé avec d'autres types isolés, et ils le font et le feront lorsqu'ils prendront conscience, et s'organiseront matériellement et logistiquement, puisque la prise de conscience du prolétariat signifie que le prolétariat cesse d'être soumis à la bourgeoisie, lutte, et mobilise tous les moyens pour bénéficier de son avantage dialectique et pratique lié au fait qu'il a un contact direct avec la production des marchandises.

La prise de conscience du prolétariat au sens large n'est pas chose à prendre à la légère. Au moins en théorie, même si cela ne correspond à rien de ce qui a existé pour l'instant, elle peut aller jusqu'à empêcher les ravages d'une guerre nucléaire. D'où la surpuissance du concept lukàcsien, lorsqu'on le développe à fond, et la nécessité aujourd'hui d'y revenir, en tant que théoriciens critiques anti-guerres.

Certes, dira-t-on, comme La Boétie l'aura exprimé en son temps (*De la servitude volontaire*), et comme le reprécisera Arendt en décrivant les systèmes totalitaires (*Les origines du totalitarisme*), entre le l'individu-rouage réifié qui surveille ou actionne la machine pour fabriquer ou entretenir l'arme, ou qui utilise ou actionne l'arme pour tuer d'autres personne, il y a un nombre innombrable d'intermédiaires, bureaucratiques ou technocratiques, qui en

imposent, et ce principe hiérarchique, discret et continu, en structure d'oignon (Arendt, *Le système totalitaire*) en tant que structure à la fois verticale et cachée (le noyau dirigeant est au centre de l'oignon, et la base sociale visible est à la périphérie), semble rendre très difficile son enrayement et son désamorçage.

Néanmoins, qu'en est-il ? Reprenons notre principe d'extension du concept de prolétariat : est prolétaire, dans le secteur de la production de valeur, tout individu qui sera soumis à une rationalisation, à une spécialisation, à une dislocation, à une parcellisation, de son activité, dans la mesure où le travail abstrait affecte toujours plus une certaine division rationnelle du travail social dans laquelle le sens de sa fonction est toujours plus absurde et dérisoire. Dans ce contexte, bien sûr, il ne faudra surtout pas dire que les dirigeants, les gestionnaires qui se situent à des hauts niveaux de hiérarchie, seraient eux-mêmes des « prolétaires », sous prétexte que leur activité est toujours plus mécanisée, désincarnée, et spécialisée (technocrates). Car ces individus « au pouvoir » ont *choisi* leur réification, ils *consentent* à cette réification, pour imposer à tous les individus-rouages qui seront sous leurs ordres une réification essentiellement passive et subie. Mais si donc l'on exclut ces « dirigeants » auto-réifiés, presque tous les individus qui obéissent à leurs ordres, puis les transmettent, dans un réseau archi-complexe, à de nombreux intermédiaires, jusqu'à atteindre l'ouvrier le plus réifié qui actionnera la machine, presque tous ces individus donc seront eux-mêmes, en un sens très large, des « prolétarisés », et ils auront donc eux-mêmes, même s'ils n'en sont pas conscients complètement, un véritable intérêt objectif dans le fait de ne pas obéir aux ordres qui viennent de gestionnaires entretenant une machine qui soumet et déshumanise, tout prolétaire quel qu'il soit.

Mais il y a des degrés de réifications : les « prolétaires » les moins réifiés, qui ont de nombreux avantages dans cette société malgré tout, n'auront pas tendance naturellement à lutter contre le système. Ils formuleront théoriquement, parfois, des souhaits de « justice », mais l'implication pratique fera défaut. Mais si les prolétaires les plus réifiés, ceux qui actionnent les machines, qui ont le plus intérêt à radicaliser les enjeux de la lutte, au sein de leurs luttes autonomes, développent une conscience révolutionnaire conséquente, et parviennent à entrer en contact avec eux, alors le sabotage méthodique, la désimplication au travail, l'enrayement parfois progressif, parfois irruptif de la grande machine, peuvent se mettre en place très globalement, et la pyramide vertigineuse peut progressivement s'effondrer, ou plutôt, pour reprendre Arendt : l'oignon peut s'effriter patiemment, laissant découvrir progressivement un noyau toujours plus impuissant (les dirigeants), dont le pouvoir ne repose que sur l'ignorance, la crainte, le repli, et l'inconscience de la grande majorité des individus qu'il soumet.

La conscience de classe des prolétaires directement liés à la production en tant que cette production est aussi et surtout un principe de destruction, telle qu'elle peut s'étendre à l'ensemble de la société réifiée malgré elle, est donc un enjeu décisif aujourd'hui, même d'un strict point de vue "pacifiste" ou "anti-armes".

Et, puisque nous avons évoqué la question des syndicats, nous pourrons rappeler ce fait élémentaire : un syndicat ou conseil autonome et révolutionnaire, s'il vise bien l'abolition finale des catégories capitalistes, soit le dépassement du capitalisme au sens strict, et non pas seulement leur régulation, ne se contentera pas de revendiquer progressivement des formes de redistributions plus « justes » de la plus-value, pour dissoudre progressivement ces catégories, sur un plan institutionnel, mais il pourra aussi s'engager parfois dans cette auto-organisation réfléchie d'un sabotage méthodique, puisqu'elle suppose aussi des tactiques logistiques élaborées, que seules des structures relativement organisées peuvent permettre.

D'où la nécessité pour ce syndicalisme ou conseillisme autonome d'être tout à fait indépendant des partis ou institutions dits « officiels » (directement ou indirectement électoralistes), dont le « légalisme » contradictoire empêche de toute façon ce genre de combats. Sur cette question des stratégies de luttes, abordons une question difficile, qui fera grincer des dents certains camarades radicaux, qui n'apprécient pas trop l'appareil militaire et policier.

Les « prolétaires » qui utilisent les plus massivement les armes pour les retourner contre d'autres prolétaires, militants, « improductifs », ou révolutionnaires, sont essentiellement des militaires ou des policiers.

Mais ici, utiliser le mot « prolétaire » paraîtra à certains malvenu, surtout en ce qui concerne les policiers, dans la mesure où ceux-ci, dans l'histoire du capitalisme moderne, ont très systématiquement réprimé les luttes sociales anticapitalistes. C'est bien sûr un tort que de ne pas reconnaître que l'agent répressif est aussi un prolétaire. Et cette conception relève encore d'une idéologie manichéenne, voire populiste.

Mais voyons d'abord ce qu'il en est des militaires.

Pour ce qui est de l'appareil militaire, la logique de l'effritement d'un oignon militaire totalitaire paraît possible : mais cela débouche trop souvent sur un usage maintenu des armes, contre le pouvoir étatique en place (coup d'Etat, etc.). La même logique de captation se poursuit alors, sans changement structurel, avec souvent même une barbarisation de la domination. Toute autorité transcendante « représentant »le "peuple", de toute façon, en disposant pour ce faire du monopole de la force « légitime », est en soi dictatorial et contraire à l'émancipation

des individus et des collectifs (qui ne sont un « peuple »[131], ou encore une « multitude »[132] indifférenciée, que dans la bouche de ceux qui les soumettent, symboliquement ou réellement).

La question sera : comment la prise de conscience des militaires « prolétaires », ou prolétarisés, au sens large, permettant l'effritement progressif de l'oignon totalitaire militaire, pourrait déboucher sur une destruction des armes détenues par l'appareil militaire, et non pas sur une réappropriation de ces armes, pour les tourner vers d'autres êtres humains ? Cette question ne se pose sérieusement que dans un cadre vraiment internationaliste, concret et existant, et reste à savoir quel sera le détonateur assez conséquent pour que cet internationalisme développé rende cette question enfin censée.

En ce qui concerne les policiers, la question est plus délicate encore. L'investissement du policier dans son « travail » est la question la plus délicate à soulever, et il ne faudrait pas se montrer bêtement « spinoziste » pour la résoudre. La forme légale « républicaine » que « représente » le policier est une forme qui justifie son investissement physique. Mais une discussion avec un policier sur l'immoralité, l'illégalité « républicaine » au sens philosophique du terme, de la légalité qu'il défend, ne l'empêchera pas, le plus souvent, de « faire son travail », et de tabasser des militants, ou des ouvriers, ou des adolescents, si on le lui dit. Le principe, encore très « philosophique » apparemment (et pourtant tristement concret) d'une interconnexion mondialisée faisant de l'Etat républicain français (et de tout autre Etat-nation moderne, d'ailleurs), un tueur de masses et un persécuteur d'enfants, ne pourra pas souvent l'émouvoir, car il ne perçoit quant à lui (comme de nombreux individus-rouages d'autres secteurs, que nous sommes), la plupart du temps, qu'un environnement territorial très limité, qu'il s'agit « d'assainir » et de « sécuriser » sans trop réfléchir.

Dans ce contexte, il s'agit de considérer qu'une certaine partie des « prolétaires » issus de la police pourrait se joindre aux autres prolétaires dans des contextes de remise en cause des droits des travailleurs qui les concerneraient aussi directement. En ce sens, c'est le secteur du fonctionnariat, comme secteur public toujours plus disloqué, précarisé, et prolétarisé, qui, en s'unifiant dans les luttes, pourrait éventuellement entraîner avec lui le secteur policier.

Les fonctionnaires les plus sensibilisés théoriquement à ces questions de justice sociales, très souvent, exerceront souvent des fonctions intellectuelles (professorat, recherche, etc.), et

[131] Ceci étant dit contre Onfray, Michéa, Mélenchon, Soral, Le Pen, Cousin, et contre les populistes en général, etc.

[132] Cf. Lordon, Negri

les secteurs publics les plus pratiquement insérés dans les luttes seront les plus prolétarisés (« ouvriers »-fonctionnaires). Un enjeu tactique et stratégique pourrait donc se situer au niveau d'une entente entre fonctionnaires exerçant des activités intellectuelles et fonctionnaires sur-prolétarisés (en considérant leurs conditions de travail, et pas uniquement les salaires), permettant une convergence des luttes allant jusqu'à toucher toute la fonction publique, même celle qui se charge de la "sécurité".

Une autre voie. Il n'y a pas que les agents de la répression, ou la police, qui possède un pouvoir répressif. Les travailleurs et travailleuses qui produisent des biens et services nécessaires à la vie ou à la survie, lorsqu'ils refusent de produire ces biens ou services, répriment de façon très efficace les individus qui en sont privés. Leur prise de conscience révolutionnaire fait que ce pouvoir répressif-indirect qu'ils possèdent peut être utilisé contre les autres ordres de la répression violente et armée. Mais cette dimension répressive-indirecte est à double tranchant, et relève d'une opposition binaire, encore, entre deux ordres qui ont des intérêts communs. Si les travailleurs et travailleuse cessent d'alimenter en biens et services nécessaires à la survie, les zones du pouvoir bureaucratique qui ordonnent la répression ou la destruction, ils se rendent plus efficaces. Jusqu'à ce que ces ordres, sous une pression relative, s'inscrivent tendanciellement dans une logique d'auto-abolition.

Mais finalement, il est important de préciser un fait élémentaire, qui empêche qu'on dénigre de façon manichéenne les agents répressifs (police), dans une logique ciblant des « boucs émissaires », mais qui n'empêche pas pour autant de concevoir les coups qu'ils donnent comme un scandale. Les autres agents productifs de la société, fonctionnaires ou salariés du privé, très souvent, produisent eux aussi des biens et services qui sont nuisibles socialement, dans un contexte capitaliste ; ou encore très ambivalents : le professeur, s'il tente de transmettre avec passion, parfois, le savoir, reproduit aussi des inégalités sociales structurelles, en participant au mensonge de la « méritocratie », dans une société où les « héritiers » de capitaux culturels et sociaux sont, dès la naissance, favorisés structurellement ; le policier qui réprime un individu « déviant », réprimera parfois ces individus qui ont été violenté par ce système scolaire, si bien que les secteurs « punitifs » ou « intégratifs » (éducatifs) se complètent ; le juge ou le procureur ne font que signer de la paperasse ou disserter, mais c'est par eux que les policiers, beaucoup plus prolétarisés, opèrent leurs violences ; le psychiatre individualise des pathologies pourtant aussi sociales, si bien que les individus « handicapés » développent des dissociations qui les rendent parfois « nuisibles » pour « l'ordre social », et l'agent policier les réprimera, mais à la suite du psychiatre, non pas indépendamment de lui ; l'ouvrier qui fabrique des armes, des denrées alimentaires produisant des cancers massifs, des cigarettes, de l'alcool,

contribue quant à lui, directement, à la production de ce qui nuit aux individus achetant ces produits ; les excès de consommation produiront des « troubles à l'ordre public », que l'agent policier réprime.

Il ne s'agit pas « d'innocenter » les violences policières en disant cela. Mais il s'agit de voir qu'elles ne sont pas structurellement différentes d'autres violences produites par d'autres secteurs productifs (directement ou indirectement), et que les individus-rouages pris dans ces secteurs ne sont pas, « moralement », beaucoup plus « innocents » que ces agents de la répression. Accuser une partie émergée de l'iceberg, c'est toujours ne pas vouloir voir la partie immergée, structurelle et massive, et c'est donc « dénoncer » superficiellement le phénomène qu'on veut abolir. Jusqu'à ce que qu'un très petit nombre d'individus, eux-mêmes prolétarisés, portent la responsabilité de la violence structurelle que nous entretenons tous, d'une manière ou d'une autre, ne serait-ce qu'en voulant survivre dans nos centres urbains « occidentaux ».

Le système économico-étatique, comme système cohérent et totalisant, structuré, est un système analogue au « pompier pyromane » ; ses agents répressifs sont là pour éteindre un feu qu'il allume lui-même ; ces agents de « l'ordre » se rendent indispensables « grâce » au désordre que le système qui les rémunère ou les « met en fonction » favorise lui-même. Mais alors il ne faut pas « dénoncer », de façon manichéenne, ces agents, comme s'ils étaient « moralement » responsables de toutes ces violences structurelles. Ce serait ne pas vouloir voir que « nous » sommes, tous, comme individus-rouages insérés dans ces ordres économico-politiques, à divers degrés de responsabilités, mais certainement, en train d'alimenter ce feu qu'on nous dit d'alimenter pour que les « agents répressifs » se rendent « nécessaires », pour venir « l'éteindre ». Un professeur prolétarisé qui viendrait donner des leçons de morale à un policier prolétarisé comme s'il était purement extérieur à l'ordre répressif étatique serait hypocrite, et bien vite insupportable : car il participe, et d'ailleurs bien malgré lui, mais pas moins certainement, à la perpétuation d'un système de violence symbolique, qui devient bien vite un système de violence réelle. En outre, ayant lui-même un « capital culturel » « conséquent », il a en plus la « chance » de se « désolidariser » (mais en pensée) de cet ordre, pour se fabriquer une « bonne conscience » (fallacieuse). Ce qui n'est pas le cas de tous les agents répressifs-intégratifs de l'ordre du « pompier pyromane » étatico-économique.

Finalement, si la vocation de l'agent policier-rouage est bien la « justice » ou la « sécurité », de même que la vocation du professeur-rouage est bien la transmission et l'éducation égalitaire, alors, de même que le professeur soucieux de réaliser sa vocation, ne peut supporter qu'un système destructif la transforme en violence symbolique, de même, un policier, éventuellement, au fil de prises de conscience spécifiques, pourrait saisir le fait qu'un

ordre « pompier pyromane » (Etat capitaliste) est le contraire strict d'une sécurité durable, ou d'une paix sociale durable, et pourrait s'engager dans la destitution de cet ordre, au sein d'une désobéissance civique spécifique porteuse.

En ce qui concerne finalement les degrés de responsabilité, ce n'est finalement pas le policier-rouage, pas plus que le professeur-rouage, qui est à cibler en premier lieu (indépendamment d'une « vocation », surajoutée, il vise d'abord sa simple survie, en travaillant). Des « hauts fonctionnaires », eux-mêmes soumis à une mécanique économique impersonnelle, mais de façon plus consentie (auto-réification), déterminent certains « ordres » ou « commandements », au centre invisible de l'oignon totalitaire. Viser simplement la base « visible » (police, professeurs, etc.), c'est donner des coups de pieds dans l'eau, et laisser se développer souterrainement des logiques de dépossessions universelles, sans pouvoir les destituer jamais. Tâcher d'atteindre ces « centres » cachés, dont les gestionnaires inconscients produisent des violences structurelles aussi parce qu'ils sont déconnectés de la base, serait plus porteur, stratégiquement, dans le même temps où une détermination structurelle de la responsabilité morcelée de chaque rouage tenterait de se définir.

Toutes ces remarques bien sûr ne sont ici que projections, qui ne ferment aucune porte, mais qui en ouvrent quelques-unes, parmi tant d'autres, et elles n'ont de sens de toute façon que pour illustrer le principe stratégique et tactique qui est la base du raisonnement : comment faire s'effriter toutes les diverse formes (politiques, étatiques, militaires, bureaucratiques, encadrantes, policières, privées) de l'oignon totalitaire capitaliste, au sein d'un principe non seulement légal-bourgeois (luttes pour les droits), mais aussi au sein d'un principe non-légal de sabotage, de désimplication, de pourrissage, progressif ou irruptif, afin de sortir finalement de ce totalitarisme, en ayant désamorcé les zones de destruction, de la façon la moins violente possible pour tous les individus humains quels qu'ils soient ?

h) Saboter au sens large

Finissons sur une remarque importante. Nous avons évoqué la question d'un sabotage des secteurs productifs destructeurs (essentiellement, la grande industrie, l'armée, les appareils militaires ou policiers, etc.)

Mais concernant ce sabotage, il faut rester très clair. Si le sabotage d'un secteur productif, directement ou indirectement (privé ou public) est susceptible de menacer la qualité de vie de nombreux individus en tant que consommateurs, ou bénéficiaires de services, publics ou privés, alors il faut bien sûr exclure complètement ce sabotage.

Un professeur ne saurait « pourrir » ses propres cours. Il n'a pas à instrumentaliser ses propres élèves, qui ont déjà un avenir qui les inquiète, pour servir une lutte pratique qui ne les concerne pas immédiatement, en les faisant échouer aux examens ; néanmoins, s'il enseigne l'histoire, il peut positivement leur enseigner une histoire plus matérialiste, leur indiquer les antinomies de la pensée bourgeoise « révolutionnaire », etc. Et prolonger une lutte plus radicale hors des murs de l'école.

De même un infirmier ou une infirmière ne saurait maltraiter ses patients. Mais il ou elle pourra éventuellement « saboter » la machine anonymisée et bureaucratique calculatrice « du » médical, en agissant non pas de façon simplement « compétente », mais en faisant preuve éventuellement de poésie, de folie, d'humour, de créativité avec les personnes souffrantes, tout en maintenant éventuellement une activité syndicale-révolutionnaire assidue.

Un employé de banque ne saurait saboter les comptes des prolétaires-clients, car alors il les ruinerait. Mais il peut maintenir le plus haut degré d'absentéisme toléré, se comporter de façon absurde. Eventuellement, il peut étudier en profondeur le hacking, trouver des moyens de profiter de son accès à de nombreuses informations sur les comptes privés d'individus gestionnaires "riches" dont la nuisance serait stratégique. S'engager dans le conseillisme révolutionnaire, etc.

Un avocat anticapitaliste peut pourrir la machine bureaucratique juridique, en utilisant toutes les subtilités du droit contre lui, pour enrayer sa logique aveugle et incontrôlable, au détriment des gestionnaire de la destruction, et au profit des individus réduits et soumis par eux.

Un historien ou un philosophe peut aller parler d'histoire dans les prisons, en développant particulièrement les notions de néocolonialisme au sens économique, en enseignant Foucault sous un angle anticapitaliste (*Surveiller et punir*), en évoquant la question du formalisme bourgeois clivé, la question du droit bourgeois qui les a enfermés, et qui repose sur le vol et la déshumanisation institutionnalisée de la grande majorité des individus. En évoquant ce que signifie très précisément la notion d'intégration dans cette société (consentement à la négation de soi), et donc ce que signifie la violence de l'intégration des anciens détenus. En évoquant le fait que le fric, les flingues, la drogue, et le meurtre, sont des façons de rester totalement soumis au système, et même d'être le plus grand défenseur du système (la police ayant besoin de se rendre utile, les armes devant se vendre, et l'attention des individus spectateurs devant être détournée de l'essentiel). Et que donc le « criminel » n'est en rien un « rebelle », ou un « subversif », ou un « libre-penseur », mais que pour le devenir, et pour s'enrichir réellement (qualitativement), il devra trouver d'autres méthodes. Il pourra aussi

se faire insulter par le taulard à son tour, puisqu'il représente l'ordre scolaire répressif, et assumer davantage des formes de luttes illégales grâce à ces dialogues féconds.

Un individu qui ne travaille pas, et qui vit de peu, pourra développer des situations décalées, artistiques, gratuites, et folles, suggérant la bêtise des codes et trivialités de la société, dans les lieux les plus « normés » du monde de la marchandise (grands magasins, commerces, salle de classe, bureaux, etc.).

Mais en ce qui concerne tous les secteurs productifs industriels en eux-mêmes destructeurs (complexes agro-alimentaire industriels, militaro-industriels, policiers, exploitation animale, vêtements industriels, voitures, sidérurgies, pétrole, nucléaire, ressources polluantes, bâtiment, etc.), il s'agirait d'envisager un sabotage méthodique, organisé, et froid, pour que s'effrite l'oignon totalitaire.

La pénurie que cela pourrait entraîner en ce qui concerne la non-production de certaines denrées alimentaires, certains biens d'usage nécessaires à la survie (habitat, habillage, etc.) devrait être compensée par d'autres formes de production non industrielle, plus locales, mais pas moins fédérales, qui dessineraient déjà les contours d'une nouvelle société. Car répétons-le : la visée progressive n'est pas qu'un sabotage négatif. Nous l'avons d'abord définie comme une création positive de la vie, comme une pratique quotidienne de l'émancipation, vers l'émancipation plus complète de demain, ce qui suppose que, dans le temps où l'on défait, l'on pratique également un autre faire, dont le caractère plus incarné et joyeux justifie que soit défait ce qui est défait.

On peut parfois « saboter » ce monde morbide en vivant des expériences très joyeuses, poétiques, drôles, créatives, en créant des situations nouvelles et réjouissantes. Ce qui est assez logique, puisque s'accorder à la norme dans ce monde c'est se nier soi : la dynamique de son abolition ne peut être que l'affirmation de soi. Mais la lutte n'est pas une partie de plaisir pour autant, et suppose du sérieux, de la gravité, et de la dignité, dans la destruction méthodique des centres productifs stratégiques. Une prise de risque, de la peur et de la haine également parfois. Mais le sabotage créatif pratiqué par ailleurs pourra peut-être teinté de joie ce sabotage plus négatif : cette joie est le courage de ceux qui luttent et savent qu'ils ont la vie, et l'amour de la vie, soit la puissance, de leur côté.

Restera finalement à développer des stratégies d'auto-défense adaptées, non meurtrières, pour se protéger de la répression qui viendra punir ces sabotages. C'est certainement la question la plus difficile à résoudre... mais si les rouages de la "sécurité" bourgeoise (police, armée) finissent eux-mêmes par saboter ce projet sécuritaire qui produit la guerre, l'insécurité massive et la chaos, et ils le pourraient, puisqu'ils ont eux aussi, comme individus prolétarisés, intérêt à

sortir de ce système, alors la situation devient stratégiquement plus avantageuse (mais cela n'est pas pour demain, et s'installe, éventuellement, dans la durée, lorsque de nouveaux rapports de force ont été installés par une lutte continue et déterminée).

8) La « politique politicienne » dans la lutte

Toute organisation « politique politicienne » qui viserait la conquête du pouvoir étatique, implicitement ou explicitement, de fait, ne saurait en rien favoriser cette dynamique de dissolution de la structure marchande vers son abolition, même (*voire surtout*) si elle se dit favorable aux « ouvriers » ou aux « prolétaires » (Cf. NPA, CCR, Lutte ouvrière, Front de gauche, PCF, etc.). Car, en tant qu'organisation politique politicienne, elle aura intégré des critères juridiques formels-bourgeois qui ne déboucheront au mieux que sur une « réappropriation » dite « plus juste » des catégories capitalistes, mais jamais sur leur abolition pure et simple, puisqu'elle voudra fixer définitivement, dans un droit formel qu'elle se sera appropriée, mais qu'elle n'aura pas aboli, un certain mode de distribution dit « égalitaire » de ces catégories (sans apercevoir que de telles catégories contiennent en elles-mêmes la misère et la dépossession des individus).

L'enfer « politique politicien » est pavé de « bonnes intentions » « populistes ».

Par ailleurs, le principe étatique-séparé qui sera maintenu dans le principe autoritaire de la « dictature du prolétariat », ne fera que rajouter à ces écueils juridiques-formels une dimension bureaucratique et totalitaire encore plus prégnante. Une lutte anticapitaliste qui vient abolir l'argent, la marchandise, la valeur et le travail, n'est pas une lutte qui se réapproprie l'Etat, mais qui vient dépasser cette forme abstraite-réelle, puisque, rappelons-le, l'Etat n'est que la forme que prennent ces catégories fallacieusement naturalisées lorsqu'elles expriment une existence « politique ».

Marx lui-même, après la Commune de Paris (1871), reviendra sur l'idée qu'un « Prolétariat » hypostasié (ou ses « représentants » petits-bourgeois) devait se réapproprier l'appareil militaire et étatique pour en devenir le gestionnaire dictatorial. Il comprit implicitement, de son vivant, l'écueil autoritaire lié au concept dogmatiquement (et mal) interprété de « dictature du prolétariat ». Après la Commune de Paris, « dictature » du prolétariat doit signifier : ce qui est dit, formulé, cité, dicté par les individus soumis par le capitalisme, doit désormais peser dans l'orientation des affaires politiques humaines, puisque les individus prolétarisés constituent la grande majorité de la population, et puisque la

« démocratie » n'est pas qu'un mot vide et creux, une idéologie cynique, mais d'abord un projet réel à concrétiser.

Ainsi, les marxistes « orthodoxes », autoritaires (maoïstes, léninistes, trotskistes, staliniens), n'auront retenu de la « stratégie » marxienne-engelsienne que ce que Marx lui-même plus tard considérera comme très limité, voire caduque. Marx et Engels écrivent donc certes ceci en 1847, à la fin du chapitre II du *Manifeste communiste* : « Le prolétariat se servira de sa suprématie politique pour arracher petit à petit tout le capital à la bourgeoisie, pour centraliser tous les instruments de production entre les mains de l'État, c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dominante, et pour augmenter au plus vite la quantité des forces productives. » Mais en 1872, après l'expérience de la Commune de Paris, Marx nuancera fortement ses positions, en écrivant, dans une nouvelle préface du *Manifeste communiste* : « il ne faut pas attribuer trop d'importance aux mesures révolutionnaires énumérées à la fin du chapitre II. Ce passage serait, à bien des égards, rédigé tout autrement aujourd'hui ».

Et dans le chapitre 3 de *La guerre civile en France*, il disait déjà, en 1871 : « La Commune, notamment, a démontré que la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre telle quelle la machine de l'État et de la faire fonctionner pour son propre compte.»

Tout marxisme se disant "orthodoxe", répétons-le, est une mutilation délibérée des textes marxiens, et la tentative de faire passer cette mutilation pour une lecture docte et « orthodoxe ». Les expériences « communistes » totalitaires du XXème siècle reposent sur la mécompréhension complète et sûrement *délibérée* de la dynamique des textes de Marx. Ces « marxistes » restèrent focalisés (et presque tous les marxistes autoritaires d'aujourd'hui, qu'ils soient, en France, au NPA, ou au Front de gauche, à Lutte ouvrière, au PCF, ou à la CGT, le restent) sur un passage du *Manifeste communiste* qui fut la partie de l'œuvre de Marx qu'il réfuta peut-être le plus lui-même, de son vivant, par la suite. Que ces pseudo-révolutionnaires cessent donc de se réclamer de « Marx », qui est une « couverture » un peu trop commode. Ne reste plus pour eux que des références abjectes à des dictateurs ou à des tueurs de masse qui n'avaient plus rien de « prolétaires », ou encore à ceux qui leur ont ouvert la voie : Mao, Staline, Castro, Trotski, Lénine. C'est bien ici que se trouve leur héritage, c'est bien ces furieux sanglants qu'ils idolâtrent, et « Marx » n'est plus qu'un « mot » pratique pour « communiquer » une doctrine impensée, une vague caution « scientifique » inessentielle qui n'a plus rien à voir avec la complexité d'une œuvre dynamique : ceci traduisant donc un délire autoritaire et meurtrier, quoique rarement revendiqué comme tel, qui fait froid dans le dos.

Le communalisme libertaire (qui n'est pas étrangers à la Commune de 1871), en un certain sens, sera relativement plus fidèle à la complexité de l'œuvre de Marx. Maximilien Rubel aura essayé de le montrer.

Notons tout de même que Lénine, ce tacticien habile, n'aura pas manqué de relever, et de citer, même, dans *L'Etat et la révolution* (1917), cette phrase de Marx du chapitre 3 de *La guerre civile en France,* qui pose en effet un problème certain pour tout marxiste autoritaire. Mais il l'interprètera comme un idéologue aveuglé par ses dogmes pourrait l'interpréter : loin de voir une réfutation de l'idée selon laquelle la conquête de l'Etat n'était plus un enjeu révolutionnaire, il considéra au contraire que Marx indiquait ici simplement que l'Etat bourgeois devait être bien intégralement détruit avant que le prolétariat ne s'en empare pour centraliser la production. Lénine refusa de voir la spécificité radicale de l'expérience communale que Marx valorisa tardivement. La commune, même si elle est « capitale », ne vise plus la centralisation, par définition, mais la contagion progressive, intercommunale, de la révolte, à travers un principe fédéral. Du moins lorsqu'elle développe sa vocation propre. Cette fédération intercommunale vient destituer l'Etat non pas pour s'en emparer, mais pour abolir toute centralité. C'est ainsi que nous interprétons la phrase de Marx à propos des stratégies et visées nouvelles que la Commune de 1871 induit, dans la lignée d'un Maximien Rubel. Confondre la commune libertaire avec le communisme autoritaire, comme le fit Lénine, c'est croire que l'eau et le feu pourraient coexister.

Par ailleurs, l'idée tardive d'Engels, celle d'un « dépérissement » progressif de l'Etat[133] (1878, 1884), indique bien que l'étatisation collectiviste n'est qu'un moment, n'est pas le « communisme » au sens strict. Il n'y a certes pas là encore l'idée d'une stricte abolition de l'Etat, mais l'on s'en rapproche. Cette idée d'un dépérissement de l'Etat indique de toute façon que Marx ou Engels auraient condamné avec force le stalinisme et le maoïsme, qui n'auront pas su assurer ce dépérissement, mais qui auront au contraire radicalisé la bureaucratisation de tous les aspects de la vie et l'autoritarisme, les meurtres des « masses », soit le contraire même de l'émancipation induite par l'idée de « communisme ».

Pour finir, nous dirons qu'il faut nous éloigner de l'ensemble des prescriptions pratiques-révolutionnaires de Marx sur ces questions, en vertu même des principes qu'il expose

[133] Engels, *Barbarie et civilisation* : « Ces classes [sociales] tomberont aussi inévitablement qu'elles ont surgi autrefois. L'État tombe inévitablement avec elles. La société, qui réorganisera la production sur la base d'une association libre et égalitaire des producteurs, reléguera toute la machine de l'État là où sera dorénavant sa place au musée des antiquités, à côté du rouet et de la hache de bronze. »

dans les premières pages du *Capital* et dans la première partie des *Grundrisse* (où sera indiquée la nécessité pour le critique anticapitaliste de *dénaturaliser* les catégories de base du capitalisme), puisque toute idée de « collectiviser les moyens de production », comme on l'a vu, n'est qu'une façon de prolonger insidieusement les évaluations abstraites-réelles d'une « économie » conçue comme secteur séparé et autonome. Or, Marx lui-même, très souvent, prôna un communisme reposant sur une telle « propriété collectives des moyens de production »[134], utilisant de ce fait des catégories « économiques » et « juridiques » (propriété, moyens, production) qui étaient essentiellement liées au capitalisme, et qui n'avaient rien de naturel. Marx finalement proposera lui-même un communisme qui n'est que la perpétuation de la domination des abstractions réelles du capitalisme, chaque fois qu'il décrira le mode de « production » communiste dans les termes d'un « économie » qui en tant que telle enveloppe toujours déjà la structure marchande historiquement déterminée de la modernité.

Pour réaliser un geste critique et révolutionnaire qui serait en accord avec le geste *dénaturalisant* des premiers chapitres du *Capital*, et des chapitres des *Grundrisse* sur l'argent et sur le capital, c'est-à-dire qui serait en accord avec le Marx authentiquement anticapitaliste, nous nous éloignerons du Marx plus « progressiste » au sens bourgeois du terme, qui voulait prolonger le capitalisme, au fond, parfois, en injectant dans ses structures juridiques et économiques plus d'égalité et d'humanité, mais en un sens encore formel bourgeois (Marx issu des « Lumières » capitalistes). Cela suppose bien de renoncer totalement à la réappropriation pure et simple des catégories marchandes, et surtout à la réappropriation de l'Etat, vers une humanité qui ne sectorise plus les activités vivantes en fonction de leur utilité ou de leur « nature », sectorisation divisant les individus, les mutilant, et les réduisant à une existence biologique sans incarnation.

De ce fait donc, pour revenir à ce qui compte ici principalement, si le syndicat révolutionnaire en tant qu'organe mouvant, non fixe, des luttes salariales, indépendant et autonome, non hiérarchique et directement démocratique, est *par principe* un moyen révolutionnaire très efficace, il cessera de l'être, et sera nuisible, dès lors qu'il développera des relations, *directes ou indirectes*, avec les instances « politiques politiciennes » *a priori* corrompues par leur délire étatique.

[134] Cf. *Capital*, Livre I, VIIIème section, chapitre XXXII : « Pour transformer la propriété privée et morcelée, objet du travail individuel, en propriété capitaliste, il a naturellement fallu plus de temps, d'efforts et de peines que n'en exigera la métamorphose en propriété sociale de la propriété capitaliste, qui de fait repose déjà sur un mode de production collectif. Là, il s'agissait de l'expropriation de la masse par quelques usurpateurs; ici, il s'agit de l'expropriation de quelques, usurpateurs par la masse. »

Par ailleurs, il peut exister des collectifs indépendants ou autonomes, ne visant pas la conquête du pouvoir étatique, ni la redistribution réformiste des catégories capitalistes conçue comme fin en soi, mais bien des formes d'auto-organisations et d'émancipations réelles, qui sauront s'insérer de façon conséquente dans la lutte révolutionnaire effectivement anticapitaliste.

9) L'extension du prolétariat, l'internationalisme, et leurs enjeux aujourd'hui

Par extension, comme on l'a vu, le prolétariat pourrait bien envelopper la totalité des individus soumis à des sphères « productives » (« productives » directement ou indirectement, dans le secteur privé ou dans le secteur public) dans lesquelles ils subissent la dislocation de leur subjectivité liée au critère objectivement agissant du travail abstrait. Le « syndicalisme révolutionnaire », en ce sens, ne concernerait plus simplement une « classe ouvrière » au sens restreint, au sens traditionnel, mais bien un ensemble de travailleurs beaucoup plus conséquent, et toujours plus prolétarisé au sein de la dynamique toujours plus barbare, en tant que toujours plus rationalisée, de l'accumulation du capital. Car *le ou la prolétaire est bien ce travailleur, cette travailleuse, soumise à une réduction de son être, à une mutilation de son être, du fait d'une rationalisation, d'une spécialisation toujours plus poussée de son activité productive, rationalisation provoquée par l'évolution constante et constamment accélérée d'un certain standard de productivité général entendu comme norme de la valorisation des biens (travail abstrait), productivisme qui aura aussi tendance à lui faire perdre son travail, ou à menacer son salaire (précarisant ses conditions de vie matérielles).*

Les prolétaires aujourd'hui seront beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit. Et le principe « industriel », loin d'être « éclipsé », sera plus que jamais florissant, et dépassera le strict cadre de « l'usine » au sens restreint.

Mais une impulsion décisive devrait venir *a priori,* des prolétaires qui subissent le plus violemment la réification, et dont le sort doit donc inspirer les « prolétaires » les moins réifiés pour susciter une prise de conscience potentiellement transformatrice qui est d'abord la leur. Toutefois, la conscience révolutionnaire la plus radicale "théoriquement" vient plus souvent d'une petite-bourgeoisie moyenne, intellectuelle et peu précarisée. Il s'agirait de penser une jonction entre une radicalité théorique de fait et une radicalité pratique potentielle, qui pourrait être celle des individus les plus réifiés et précarisés dans la production de valeur. Cette radicalité théorique, d'ailleurs, trop souvent, lorsqu'elle prétend être "toute la lutte", finit par affaiblir et appauvrir la lutte, en dernière instance.

Certains penseurs radicaux, visant l'abolition complète de la structure marchande, reprochent parfois à « l'ouvriérisme » d'avoir été finalement « réformiste », de s'être contenté d'embourgeoiser les ouvriers. Mais l'ouvriérisme a été tel, très certainement, parce que la conscience ouvrière fut constamment parasitée par d'autres individus moins prolétarisés qui ne visaient pas l'abolition de la structure marchande, mais son « réaménagement », et qui voulaient « orienter », « guider » la lutte (aujourd'hui, en France, nous avons Lordon pour remplir cette triste fonction). La vocation ouvrière fondamentale, selon la perspective lukàcsienne, qui donne encore à penser aujourd'hui, est sans aucun doute l'abolition de la structure marchande et du travail prolétaire (nous dirons du travail *tout court*). Le souci de la redistribution, de l'augmentation des salaires, et le souci d'obtenir des droits au travail, soucis qui s'accompagnent de combats et de revendications réels fragilisant potentiellement la structure capitaliste, s'enracinent dans un processus qui, compris dans sa cohérence intentionnelle propre, doit déboucher sur l'auto-abolition du prolétariat, du droit formel bourgeois, et donc sur l'abolition de toutes les catégories rendant possible la prolétarisation de la vie. La première Internationale (Association internationale des travailleurs), fut parfois fidèle à cette visée radicale (on songera à certains anti-autoritaires bakouniniens, par exemple, ou à certains communards de 1871, qui s'intégrèrent à cette première Internationale). La conscience ouvrière contient en germe la révolution radicale qui vient abolir définitivement la civilisation capitaliste, de par la place de l'ouvrier dans les rapports de production, et non pas fondamentalement un désir d'embourgeoisement.

Ce que nous venons de dire de la conscience ouvrière et du sens de la lutte ouvrière, doit s'appliquer évidemment à la conscience et aux luttes paysannes, puisque nous cherchons à définir les individus les plus prolétarisés au sein des structures de production capitalistes, et il est clair qu'aujourd'hui, une très grande partie de la paysannerie mondiale subit éminemment les ravages du productivisme marchand étendu à un marché global, envahissant tous les secteurs d'activité (si l'on admet le critère formel que nous avons explicité plus haut pour définir l'être-prolétaire[135], on peut admettre sans réserve qu'une grande majorité des paysans sont aujourd'hui des prolétaires).

[135] Le prolétaire, avons-nous dit, « *est bien ce travailleur soumis à une réduction de son être, à une mutilation de son être, du fait d'une rationalisation, d'une spécialisation toujours plus poussée de son activité productive, rationalisation provoquée par l'évolution constante et constamment accélérée d'un certain standard de productivité général entendu comme norme de la valorisation des biens (travail abstrait), productivisme qui aura aussi tendance à le faire perdre son travail, ou à menacer son salaire (précarisant ses conditions de vie matérielles).* »

Tout ceci nous incitera donc aujourd'hui à nous tourner vers les pays non-occidentaux où se trouvent les individus les plus prolétarisés, ouvriers ou paysans, et dont l'organisation révolutionnaire reste décisive, pour envisager des fédérations possibles. Des connexions matérielles et formelles existent avec ces individus « lointains », mais en fait très proches, au sein même de nos communes urbaines (nous consommons leurs produits). Ces connexions indiquent qu'un internationalisme communal peut exister, sans qu'il soit nécessaire de convoquer le mythe « new age » niais et déconnecté de « citoyens du monde », ou quelque tiers-mondisme « humaniste » ou utopiste (ceci étant dit contre la pseudo-critique lordonienne de l'internationalisme, conçu dans *Imperium* comme « vœu pieux » ou projection naïve de belle-âme).

L'aliénation des individus les plus réifiés dans la production (« ouvriers », ouvrières, au sens restreint, ou paysans, paysannes), l'aliénation des individus les plus prolétarisés, donc, devrait pouvoir souligner la misère des individus-travailleurs aliénés, ou précaires, exclu-e-s, que nous sommes tous, mais cela ne peut se faire que si l'impulsion décisive part de ce que dévoile cette première forme d'aliénation, laquelle en effet tant à être minimisée et étouffée en tant que puissance de transformation, si c'est le travailleur moins prolétarisé qui fixe les finalités dernières du combat *trop précisément*[136]. A dire vrai, l'individu prolétarisé fonctionnaire, employé, tertiaire (serviteur), etc., qui a tendance à être moins réifié, ne se sait pas lui-même prolétaire, et il ne désire en rien, de ce fait, abolir son être-prolétaire, puisqu'il n'en a pas conscience. Il souhaitera simplement améliorer quelque peu sa « situation », dont il finira par s'accommoder tant bien que mal. Le scandale de cette situation ne sera pour lui vraiment certain, penserons-nous, que dès lors que les individus les plus réifiés dans la production, de fait incarnant davantage les enjeux de la réification, *le mettront face à sa propre misère* (d'abord en tant qu'individu consommateur qui bénéficie de leur exploitation, et par suite en tant qu'individu travailleur qui reconnaîtra que cette exploitation dont il bénéficie renvoie à celle qu'il subit). Une jonction porteuse, peut-être, pourrait s'ensuivre.

Par ailleurs, l'individu plus âgé, retraité éventuellement, incarnera aussi, comme conscience historique plus développée, et comme conscience d'une dégradation matérielle

[136] A ce titre, nous tâchons de ne pas accomplir cet écueil que nous soulignons, en dégageant simplement les structures générales des finalités souhaitables, et les conditions de possibilités des prises de conscience, ce qui peut être la fonction formelle d'une théorie critique, qui ne détermine pas pour autant trop précisément la concrétude des vecteurs et des visées réels de la lutte.

passée et à venir, d'autres exigences révolutionnaires, que le « jeune loup » ne cerne pas systématiquement, et le dialogue critique intergénérationnel sera ici potentiellement révolutionnaire.

Venons-en donc à l'essentiel. Un enjeu décisif sera le suivant : comment faire d'une situation *en soi* avantageuse, d'un point de vue stratégique, pour le prolétariat (les prolétaires n'ont jamais été aussi nombreux, même si beaucoup l'ignorent), une situation *réellement, effectivement* avantageuse ?

Si l'on veut partir de ce que nous vivons en France depuis mars 2016, des mouvements de luttes qui s'opposent, localement, à des réformes touchant la grande majorité des travailleurs d'un territoire national donné, sont des espaces de rencontres possibles. Une parole libérée des différents individus travailleurs, ou chômeurs, exclus, décrivant leurs souffrances au travail, ou dans l'exclusion, les comparant, ciblant des analogies, reconnaissant au sein de ces souffrances la marque d'un système abstrait en lequel leurs subjectivités ne sont pas prises en compte, peut éventuellement se développer lors de ces luttes. Mais une conscience internationaliste des travailleurs et travailleuses, ou exclu-e-s, précaires, devrait aussi pouvoir se développer dans ce cadre. Faire le lien entre la loi El Khomri en France, et les réformes Hartz allemandes (2003-2005), le Jobs act italien (2015), le projet d'une loi Peeters en Belgique (2016), ou encore les situations économiques douloureuses en Grèce et en Espagne, pourrait être très porteur. Faire le lien, ensuite, entre ces situations économiques européennes, d'une part, et les logiques néocoloniales de ces centres impérialistes européens, d'autre part, et comprendre que la précarisation du travail à l'intérieur de ces centres européens, dans un contexte productiviste mondialisé, est indissociable de l'exploitation encore plus agressive des dites « ressources » naturelles et humaines dans les périphéries du « Tiers-monde » ou « en voie de développement », serait également très porteur. Cela suppose non seulement des réflexions, des débats constructifs entre travailleurs, travailleuses, précaires, chômeurs, chômeuses, ou militant-e-s issus de tous les secteurs à l'intérieur de luttes sociales déterminées, mais cela engage surtout, ensuite, la mise en place de dispositifs fédéraux susceptibles de connecter toutes les luttes, internationalement (chose beaucoup plus facile à dire qu'à faire, bien évidemment, mais qui n'existe pas sans prises de conscience, de toute façon, d'abord locales puis, progressivement, globales ; les médias alternatifs pouvant bien sûr jouer un rôle décisif dans cette affaire).

Rappelons tout de même à nouveau que la commune, dans un monde globalisé, est déjà en soi la possibilité d'une lutte internationaliste très concrète, à une petite échelle : les migrants ou réfugiés qui s'insèrent dans les luttes communalistes et anticapitalistes, les voisins, amis, camarades, proches, qui subissent un racisme structurel lié à une certaine division internationale

du travail (néo)coloniale, et qu'il s'agirait de soutenir, ces individus qui sont la présence du principe cosmopolitique au sein même de la commune, indiquent, lorsqu'ils se fédèrent, que des combats déjà assez globaux peuvent se développer à une échelle locale urbaine. Les supermarchés, usines, industries, de même, capitalisations issues d'une exploitation touchant des prolétaires issus de nombreux pays, traduisent une présence à chaque fois très locale d'un principe mondial capitaliste, et s'engager dans leur destitution progressive ou irruptive, c'est aussi pratiquer un certain internationalisme, d'abord modeste et laborieux. C'est sur la base de cet internationalisme très modeste et très local que, peut-être, dans un second temps, des fédérations effectives avec d'autres communes lointaines peuvent se faire (car une solidarité avec des luttes lointaines aura été formulée, à travers ces combats d'abord locaux, mais matériellement connectés à ces luttes lointaines).

Mais plus largement, certains détonateurs vraiment globaux (crises, guerres, dérive autoritaire de la politique, etc.), finissent par rendre *nécessaire*, au moins en théorie, un mouvement révolutionnaire vraiment global. Ces détonateurs sont en train de se rendre clairement manifestes aujourd'hui (crises financières, économiques, guerres pour les ressources ou "contre l'immigration", législations nationales ou transnationales ultra-libérales, etc.). Il semblerait donc qu'un mouvement révolutionnaire global puisse être en marche, si cette nécessité théorique signifie la nécessité pratique de ce mouvement. Cela étant, ce serait oublier que les luttes restent aujourd'hui essentiellement repliées sur des intérêts sectorisés, et qu'elles ne tendent pas vraiment à s'internationaliser, ni consciemment, ni effectivement. La saisie de la totalité globale et concrète du capitalisme mondialisé n'existe pas *complètement* au sein de la conscience des « prolétaires » au sens large, et les pratiques de luttes ne tendent pas non plus à s'engager dans ces prises de conscience potentiellement transformatrices.

Cette « internationalisme » (qui n'est appelé ainsi que provisoirement, puisque sa victoire signifiera l'abolition des nations modernes au sens strict, soit une forme de cosmopolitisme articulé, mais sans Etat), cet internationalisme donc aura certainement pour condition de possibilité certains réseaux de communication très développés et autonomes. A ce titre, il serait bon d'insister sur un point important : au plus le capitalisme se déploie mondialement, au plus il « connecte » formellement, et réellement, tous les individus présents sur le globe (informatiquement, par exemple, mais aussi et surtout logistiquement, à travers les dynamiques de conteneurisation[137], par exemple). Cette interconnexion, ou interdépendance

[137] A ce sujet, la lecture de l'article de Clément Homs consacré à la conteneurisation dans la revue *Sortir de l'économie* (2013), est fortement recommandée.

globalisée, accroît la dépossession et l'impuissance réelle, mais aussi la culpabilité inconsciente, puis la désinvolture ou le « nihilisme » (le T-shirt « Nike » qu'un individu porte, par exemple, fait indirectement de lui un exploiteur d'enfant). Telle est la dynamique d'un mondialisme abstrait-réel, qui a pour fondement l'automouvement de la valeur et des choses qui dominent les individus censés les produire. Néanmoins, une telle déprise généralisée, les sujets révolutionnaires pourrait en faire une force. Car, de fait, cette interconnexion n'est pas seulement abstraite, mais aussi très réelle. Ainsi, matériellement parlant, tous les prolétaires du monde entier sont reliés entre eux. L'ouvrier français consomme les produits de l'ouvrier exploité en Asie, etc. Dans ce procès, on ne saurait dire que les prolétaires sont des exploiteurs les uns pour les autres. C'est pourtant l'idée que voudraient diffuser les bourgeois, qui ont tout intérêt à ce que la concurrence qu'ils connaissent entre eux, et qui produit tant de ravages, soit associée dans l'esprit des prolétaires à une concurrence nécessaire entre prolétaires. Néanmoins, dans sa conscience d'abord, l'individu prolétaire, ou exclu, peut faire le lien entre l'exploitation du travailleur ou de la travailleuse qui produit les marchandises qu'il consomme, et sa propre exploitation. En effet, ce prix sur-gonflé qu'il doit payer pour acheter la marchandise produite par exemple dans un pays « en voie de développement » affecte son porte-monnaie, mais c'est aussi dans la mesure où il affecte directement la vie du travailleur qui l'a produite, qui est dévalué extrêmement dans l'ordre mondial de la valeur, puisque le salaire qu'il touche est dérisoire par rapport à ce prix final. L'endettement du prolétaire-consommateur dans le pays « développé » renvoie directement à la misère du prolétaire-producteur dans le pays « en voie de développement ». Si ce genre de réflexions se développe vraiment radicalement, il devrait pouvoir être possible, dans un deuxième temps, d'utiliser matériellement et réellement, au profit de la lutte, l'interconnexion matérielle en question : car ce sont les prolétaires qui font matériellement tourner les rouages de l'économie-monde, et qui se situent aux zones les plus stratégiques de la production. On imaginera des possibilités de blocage des zones d'approvisionnements, de sabotage des centres productifs stratégiques, etc. Internet dans cette affaire peut éventuellement jouer un rôle (hacking dévoilant les zones stratégiques d'approvisionnement en ressources naturelles, etc.). L'internationalisme, de ce fait, ne sera peut-être plus un universel abstrait, mais tendra à devenir un universel-concret, conciliant ancrage local fort (luttes syndicales locales) et organisation globale tendancielle (relayée par des instances fédérales efficientes).

Tout ceci étant bien sûr davantage la projection d'une dynamique qui tend peut-être à émerger, qu'une prophétie naïve et idéaliste. Car, redisons-le, l'internationalisme est encore

aujourd'hui plus une nécessité théorique (lié à un désastre global théoriquement constatable, mais pratiquement peu conscient et peu combattu), qu'une réalité effective.

Pour tout dire, le passage d'une nécessité encore essentiellement théorique ou même morale, existentielle, de la lutte internationale contre le capitalisme à une réalité pratique de cette lutte n'a de fait rien d'évident. Cette confusion d'une nécessité théorique de la révolution et d'une réalité pratique de la lutte, certains marxistes fortement hégéliens l'ont, hélas, parfois accomplie, et c'est un écueil téléologique grave (que Marx rejetait lui-même souvent, malgré son relatif « progressisme »), écueil qui, non seulement produit un espoir qui n'est pas vraiment différent de l'espoir eschatologique chrétien suscitant crainte, édification, extase (« Grand soir » messianique), et qui abolit donc tout sang-froid pourtant nécessaire dans un combat progressif et continu, mais qui aussi et surtout abolit la liberté des collectifs et des individus luttant, et abolit l'événement en tant qu'événement imprévisible, infiniment improbable, le nouveau en tant que nouveau, pour finir par empêcher son émergence en tant que telle, ce qui est le plus désastreux. Nous nous garderons donc bien de « prédire » quoi que ce soit dans ce domaine, et soulignerons qu'il est encore toujours possible que le capitalisme agonise encore asymptotiquement pendant plusieurs siècles, produisant ravages, guerres, désastres écologiques, paupérisation et misère accrue, ou encore que des pseudo-révolutions éventuellement fascistes, nationales-socialistes, encore plus totalitaires, s'intègrent à ce procès fou et délirant en soi, ou bien même que plusieurs guerres mondiales consécutives, ou encore une guerre nucléaire finale, mettent violemment fin à toute vie sur terre (et tout ceci aura tendance à rendre plus urgent encore un combat qui est loin d'être gagné d'avance, et non pas à le rendre vain).

Mais finissons par poser à nouveau une question décisive.

La question est : comment faire en sorte que des travailleuses et des travailleurs prolétarisés aujourd'hui, luttant contre la précarisation de leur situation, ou que des individus déjà précaires, exclus, fassent le lien, consciemment, entre ce phénomène qu'ils vivent localement, et la totalité des désastres accomplis par le totalitarisme au niveau global, de telle sorte qu'ils comprennent la nécessité de s'unir à la totalité des travailleurs et travailleuses, et des individus subissant la violence réelle de ce totalitarisme ?

L'enjeu n'est peut-être pas de mettre en place une « dictature » au sens politique, mais tout du moins une *diction*, une grammaire compréhensible de l'aliénation, de telle sorte qu'elle puisse être entendue, comprise, prise en compte, et donc révolutionnaire. Qui sera le « récepteur » de cette diction ? L'individu vivant lui-même. « Dictature » signifiera tout autre chose, et

tendra ainsi à être acceptable, si du moins on intègre cette nuance considérable (mais il faudrait plutôt dire : « énonciation »).

10) L'association à la lutte anticapitaliste des individus soumis aux dissociations raciste-coloniale, sexuelle-patriarcale, rationaliste-validiste, technique-naturaliste, ou des êtres subissant en général le fonctionnalisme effréné du productivisme marchand

Nous avons développé une première forme d'extension du prolétariat, et les enjeux de cette extension du point de vue des luttes anticapitalistes. Nous évoquerons maintenant d'autres formes d'extensions encore, de l'ensemble des individus soumis à la réification productiviste (et qui seront eux-mêmes, souvent, des prolétaires en tant que travailleurs ou travailleuse, ou encore des précaires, bien souvent, des individus exclus, mais qui pourront être aussi « prolétarisé-e-s » dans d'autres secteurs de la vie).

Le « sujet (potentiellement) révolutionnaire », dans le régime totalitaire de la dissociation-valeur, qui implique des formes de dissociation raciste-coloniale, de dissociations sexuelle-patriarcale, rationaliste-validiste, technique-naturaliste, pourra donc être aussi l'individu assigné à un « genre », à une « sexualité », à une « race », à une "irrationalité", à une « insensibilité », à une « invalidité », ou plus généralement à une « essence », à une « nature », dévaluantes, déconcrétisantes, et soumis à la logique réifiante du capital, dans le régime de la valeur. Puisque les « femmes », les « LGBT », les « racisés », les « insensibles », ou les « invalides », subissant ces formes de dissociations, ne sont pas réifiés exclusivement dans la sphère publique du « travail » au sens institutionnalisé du terme, quoique la structure marchande induise essentiellement leur réification, il s'agirait de penser une lutte anticapitaliste incluant ces individus, qui pourraient devenir « sujets révolutionnaires » non plus *simplement potentiellement*, mais bien *consciemment et pratiquement*, si du moins un certain « syndicalisme révolutionnaire » n'est plus le seul vecteur « légitime » de la lutte, même s'il peut concentrer certaines exigences décisives de la lutte, mais sans empêcher le fait que des collectifs anti-patriarcaux, anti-validistes, écologistes radicaux, et anti-racistes nouveaux, émergents, réellement radicaux, s'associent très systématiquement aux luttes anticapitalistes.

Pour qu'une telle *fédération des luttes* s'opère, ou *continue à s'opérer*, pour assurer l'effectivité de cette convergence, donc, *il faudra bien insister sur le principe commun qui est à la base de la réification de tous les individus dominés*, qu'ils soient prolétaires, femmes, «

racisés », LGBT, « invalidés », « insensibilisés », ou soumis de façon plus générale à des « identités » dévaluantes.

Ainsi donc, le principe qui est à la base de toutes les dominations au sein du capitalisme est le suivant : *l'évolution constante du critère formel de la valeur au sens capitaliste (travail abstrait ou standard de productivité général), conditionne une rationalisation, une fonctionnalisation toujours plus poussées dans la division des activités productives ou reproductives, aux niveaux global et local, qui provoque le dénuement, objectif et subjectif, toujours plus aggravé, de la grande majorité des individus vivants, lesquels subissent en effet directement une réification réelle de leur vie, de par la place « déqualifiante » qu'ils occupent au sein d'une telle division instrumentalement organisée.*

Ce principe se manifeste de multiples manières, en fonction des secteurs de la domination, mais il devrait être possible de faire des analogies entre ces secteurs, puisqu'un tel principe, en tant qu'unitaire, relève bien d'une logique d'ensemble, cohérente et organisée. Voyons d'abord, très rapidement, et de façon certainement insuffisante tant le sujet est complexe, de quelles multiples manières se manifestera donc un tel principe :

1. Pour les prolétaires-travaillant, au sens restreint et au sens large, ce principe signifie pour eux une dislocation de leur activité productive, liée à une parcellisation, à une rationalisation, à une spécialisation toujours plus poussées de cette activité, mais aussi des conditions de vie toujours plus précarisées, de par un chômage toujours plus menaçant et des salaires toujours plus insuffisants, du fait d'une dévalorisation tendancielle de la valeur, dévalorisation liée au surdéveloppement des machines qui provoquera des gains de productivité certains, mais tout relatifs. Leur réification est vécue donc dans le « monde du travail », ou dans le monde de la production des biens et des services en général, et leur moyen de lutter radicalement sera le syndicalisme, en particulier le syndicalisme révolutionnaire autonome et non-hiérarchique, éventuellement épaulé par des collectifs anticapitalistes de militants indépendants ou autonomes.
2. Pour la majorité des femmes, ce principe signifie qu'elles devront encore assumer essentiellement, sans aucune forme de « reconnaissance » explicite, les tâches domestiques dans le foyer privé, pour reproduire la force de travail de « l'homme » avec lequel elles vivent, ou pour entretenir la future force de travail des enfants, s'il y en a. Elles devront assumer également la tâche de porter ces enfants, pour engendrer des individus susceptibles de participer à l'automouvement de la valeur plus tard, en tant que gestionnaires ou en tant qu'exploités. Le fait de cette division sexuelle des tâches dans le foyer privé, liées à l'entretien ou à la

reproduction de la vie, conditionnera une *dévaluation* de leur « genre », puisque ce genre aura semblé impliquer, « socialement », une forme d'esclavagisme, implicite mais "nécessaire", pour les personnes assignées à lui, *dévaluation* relative, donc, à une *naturalisation négative* de ce « genre », et qui se manifestera, si elles intègrent finalement la sphère publique de la valeur (en tant que salariées ou gestionnaires du capital), par des inégalités réelles au sein de cette sphère publique (discriminations à l'embauche pour des emplois supposés « masculins », différences de salaires hommes-femmes pour un même poste, au détriment des femmes, minorité de femmes à des postes "à haute responsabilité", chosification ou sur-sexualisation publicitaire des corps des femmes, abolies ainsi en tant que « sujets » , etc.). Le genre « féminin », et donc les femmes en chair et en os, ont une fonction essentielle à jouer dans la sphère privée du foyer, du point de vue capitaliste : en effet, reproduire la force de travail de « l'homme » et produire celle des enfants, est l'une des conditions les plus fondamentales de l'autovalorisation de la valeur, qui est fondée sur l'exploitation de cette force de travail. Ainsi, si, au sein de notre modernité tardive, les femmes ont accédé massivement à la sphère publique de la valeur (en tant que salariées, ou parfois même en tant que gestionnaires du capital), il n'en demeure pas moins qu'elles ne seront jamais « à leur place assignée » au sein de cette sphère, *et qu'elles devront continuer à être fondamentalement dévaluées et déqualifiées au sein de cette sphère, pour que ne leur vienne jamais à l'idée qu'elles n'auront plus un jour à remplir les fonctions productrices et reproductrices du « féminin » réifié au sein du foyer privé, chose qui menacerait mortellement un système accumulant des abstractions quantitatives représentant des vies humaines dépossédées, puisque ce système, pour fonctionner en tant que tel, devra être fondé sur l'organisation méthodique et distributive des flux d'engendrement et d'entretien du vivant humain.* Dans un contexte où le travail abstrait colonise tous les aspects de la vie, et où la dévalorisation de la valeur produit une fuite en avant morbide du capitalisme, et donc où la division sexuelle des tâches liées à la production et à la reproduction de la vie est toujours plus fonctionnelle, et toujours plus nécessaire pour la société capitaliste, ces discriminations patriarcales tendront à se barbariser, et les luttes nécessaires pour les droits des femmes, connaissant certes quelques victoires, n'enrayent toutefois pas, hélas, cette dynamique, tant que le capitalisme n'est pas aboli en lui-même. Les moyens efficaces de lutter pour ces personnes réifiées seront certains collectifs féministes de combat, non bureaucratiques et non "spécialisés" (anticapitalistes et anti-étatistes), qui se recomposent au sein de chaque lutte, certains syndicats révolutionnaires qui prendront réellement en compte leurs nombreux désavantages dans la sphère du travail, pour mieux abolir ce travail, certaines dynamiques autonomes d'auto-défense ou de répliques anti-patriarcales, etc.

3. Pour les LGBT, le fait qu'ils ou elles ne puissent pas « naturellement » assumer les tâches liées à la reproduction de la vie, au sein d'une certaine division rationnelle de ces tâches, les définira comme « stériles », c'est-à-dire comme « inaptes » à engendre une future force de travail susceptible de participer à l'automouvement de la valeur. Cette « improductivité » produira leur invisibilité, ou leur dépréciation, ou leur exclusion au sein de la sphère publique de la valeur. Dans un contexte où le travail abstrait colonise tous les aspects de la vie, et donc où la division sexuelle des tâches liées à la reproduction de la vie est toujours plus fonctionnelle, ces discriminations tendront à se barbariser, et les luttes nécessaires pour les droits des LGBT, connaissant parfois, mais rarement, des victoires, n'enrayent hélas pas cette dynamique, tant que la structure fonctionnaliste-marchande n'est pas abolie. Moyens de lutter éventuels : collectifs ou associations non sectorisés, émergents, syndicats autonomes anticapitalistes, etc.
4. Pour les individus assignés à une "race" dévaluante, l'automouvement de la valeur s'enracine dans un passé colonial et esclavagiste par lequel ils vivaient une misère matérielle que le colon justifiait en réfutant leur humanité. La division internationale du travail actuellement régnante, conditionnée par une norme de productivité générale s'étant mondialisée, perpétue ces dynamiques coloniales, sous la forme d'une paupérisation des salariés des périphéries qui s'insèrent dans des ordres de fait moins productifs. S'ils émigrent vers des centres impérialistes, leur identité sera a *priori* dévaluée au sein de ces pays dits « développés », du fait d'une division coloniale et néocoloniale des activités productives qui déprécie *a priori* leur humanité même, puisque celle-ci aura été (ou est encore) conçue comme un pur moyen inessentiel. Dans un contexte où le travail abstrait colonise tous les aspects de la vie, et donc où la division néocoloniale du travail est toujours plus poussée, et dans un contexte d'autodestruction du capitalisme toujours plus poussé (crises, dévalorisation), ces discriminations tendront à se barbariser, et les luttes nécessaires pour les droits des individus assignés à une « race » dans les pays dits « développés », connaissant certaines victoires, n'enrayent hélas pas cette dynamique, tant qu'une révolution internationale n'aura pas définitivement aboli le capitalisme totalitaire et raciste. On notera que cette dualité « centre/périphérie » peut être redoublée à l'intérieur d'un même pays, même impérialiste, et qu'un racisme défini comme « métropolitisme » peut exister de ce fait, même s'il n'est pas aussi barbare, toujours, que le racisme découlant de la division internationale du travail. Moyens efficaces de lutter : associations, collectifs, conseils, syndicats, locaux, nationaux ou internationaux, autonomes, non spécialisés, anti-étatiques, anti-nationalistes, anti-hiérarchiques, anticapitalistes, venant abolir toute forme bureaucratique figée et sectorisée d'un pseudo-antiracisme "institutionnel".

5. L'improductivité des personnes handicapées, et leur incapacité à engendrer une force de travail saine et « exploitable », les rend inutiles du point de vue de la valorisation de la valeur, et donc du point de vue « social », puisque cette société ne valorise rien d'autre, fondamentalement que cette « croissance » abstraitement conçue. Il y aura une invisibilité de ces personnes handicapées, donc, globalement considérées comme des « parasites » assistés (peut-être, parfois, aujourd'hui, très subtilement, très "soigneusement", et très implicitement, mais indubitablement). Ces personnes handicapées dévoilent le sort réservé aux personnes assignées au « travail manuel », à une « race » dévaluante, à un « genre » déqualifiant, à une « sexualité » jugée « improductive » : car elles sont considérées comme « non-totalement-valides », comme contenant une part d'irrationalité, si « on » les compare à l'individu rationnel-standard, de même qu'on exclut pour des raisons analogues d'autres individus sur des bases racistes, patriarcales, homophobes, transphobes. Prendre en compte la dissociation rationaliste-validiste n'est donc pas un luxe théorique, mais est particulièrement décisif, puisque cette dissociation rassemble toutes les autres : il ne faudrait pas oublier que les personnes homosexuelles, juives, tziganes, résistantes, féminisées, côtoyaient des personnes handicapées, de façon très « révélatrice », dans les camps de concentration nazis. Ces personnes handicapées susciteront certes, peut-être, parfois la compassion abêtissante de certains chrétiens « vertueux » et « bons », chrétiens qui pourtant, s'ils sont réactionnaires et dogmatiques, déploieront les armes idéologiques les plus radicalement utiles pour un système qui est la négation même de la compassion, de la considération, de la reconnaissance réelles de l'humain, en un mot qui est la négation même de la « Vie » (Michel Henry leur apprendra ce qu'est le christianisme[138]) : en effet, ces chrétiens dogmatiques et réactionnaires, en diffusant et en défendant des idées homophobes, patriarcales (culte de l'esclavage marital, diabolisation de l'avortement ou de la contraception), racistes (nationalisme identitaire), sont très explicitement *les idiots utiles les plus utiles parmi tous les autres* du système de la valeur, qui a besoin de ce genre d'idéologies pour maintenir l'emprise, sur les individus, des dissociations raciste-coloniale et sexuelle-patriarcale. Un dit « chrétien » se mettant au service d'un projet de déshumanisation massive, de déconcrétisation totale de la vie, n'est-ce pas quelque peu paradoxal ? Jésus a bien dit : « Je suis la vérité, le chemin et *la vie* » (Jean 14 : 6). Il n'a pas dit, comme semblent le penser aujourd'hui certains intégristes crétins (cf Henry de Lesquen, Radio Courtoisie, etc.), *si*

[138] Henry, Michel, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme.*

seulement l'on traduit leur attitude précise : « Je suis le mensonge matériellement produit, l'errance asymptotiquement prolongée dans l'agonie, et la mort dans la vie. »

Mais ne nous laissons pas égarer par l'amertume, et considérons ce qui pourrait réunir ces différentes manifestations d'un même principe de domination, qui renvoie fondamentalement au rôle joué par le travail abstrait dans la division des activités productives ou reproductives humaines au sein du capitalisme.

Ce qu'ont en commun les femmes, « racisé-e-s », et LGBT (et même les personnes handicapées, si elles travaillent finalement), c'est que, dans la sphère de la valeur, s'ils ou si elles sont travailleurs ou travailleuses, ils ou elles subissent l'aliénation et la réification de façon beaucoup plus violente. Ils ou elles seront éventuellement discriminé-e-s à l'embauche pour certains métiers, auront des salaires moindres, seront plus menacé-e-s par le chômage, seront assigné-e-s à des fonctions plus souvent répétitives, parcellisées, et subordonnées, ou encore, auront des fonctions sociales plus stéréotypées, qui seraient propres à ce qu'ils ou elles représentent (on songera au fait par exemple, en ce qui concerne les transsexuel-le-s, qu'il sera plus difficile pour ces personnes, que pour d'autres, toutes choses étant égales par ailleurs, d'être admises dans des zones productives qui ne sont pas marginales, comme celles de « la nuit », du « spectacle », etc.).

L'enjeu sera de pouvoir faire le lien entre la division rationnelle du travail qui règne dans la société, dans laquelle ces individus sont très généralement défavorisés, et d'autres formes de divisions des activités productives ou reproductives qui fait qu'ils sont ainsi dévalués intrinsèquement. La division sexuelle-patriarcale des tâches liées à la reproduction et à l'entretien de la vie produit une dévaluation des femmes et des LGBT, qui fonde le fait qu'ils ou elles seront défavorisé-e-s au sein de la division rationnelle du travail social. La division coloniale et néocoloniale du travail au niveau international, basée sur l'exploitation économique des périphéries, produit une dévaluation des individus assignés à une « race », qui fait qu'ils seront défavorisés, s'ils ont émigré vers des centres urbains occidentaux, au sein de la division rationnelle du travail régnant dans ces pays occidentaux.

Le schéma est donc le suivant : en ce qui concerne les dissociations sexuelle-patriarcale et raciste-coloniale, on retrouve, dans nos sociétés occidentales, une division rationnelle du travail dans laquelle ces individus (femmes, LGBT, « racisés ») sont généralement défavorisés, (ce qui renvoie plus généralement à un déficit de reconnaissance dans la sphère publique qui ne voit trop souvent qu'en eux des ancien-ne-s « esclaves », ou des « pseudo-humains », simplement « tolérés »), et ce désavantage renverra lui-même à d'autres formes de division

rationnelle des activités productives ou reproductives, soit au niveau d'une division internationale (racisme-colonial), soit au niveau d'une division dans la sphère du foyer privé ou d'une « famille » naturalisée (patriarcat-fonctionnaliste). L'enjeu sera de bien comprendre que tous ces types de division des activités renvoient à chaque fois à un même principe : la logique de la valeur, du travail abstrait, conditionnant un productivisme qui colonise tous les aspects de la vie, et qui divise, sépare, sectorise, les temporalités et les spatialités subjectives.

Ainsi, une femme qui s'épuise seule à assumer toutes les tâches du foyer, un tunisien en France qui est exclu à l'embauche, un sénégalais qui est refoulé à l'entrée d'une boîte de nuit italienne, un enfant-soldat en Afrique, un enfant asiatique de 8 ans qui produit un maillot de foot de l'équipe de France qui sera vendu 100 fois plus cher que ce qu'il aura gagné pour le produire, un gay qui se fait tabasser dans les rues de Berlin, un homosexuel persécuté par la police iranienne, un transsexuel qui n'arrive pas à sortir du monde de "la nuit", une femme chef d'entreprise qui se fait tabasser le soir par son mari, une pub pour un parfum qui sur-sexualise le corps féminin, une thaïlandaise qui reçoit des insultes infériorisantes par un homme blanc occidental dominateur fier de jouer "son rôle", une personne juive, tzigane, « communiste », résistante, handicapée, homosexuelle, dite « ennemie » du peuple, dite « bourgeoise », palestinienne, etc., qui est méthodiquement anéantie dans un camp « organisé », une lesbienne qui est méprisée par ses collègues de travail après son « coming out », un ouvrier d'usine qui fait un « burn out » et finit par passer plusieurs mois à l'hôpital psychiatrique, etc., etc., tous ces phénomènes apparemment très différents et aux causes multiples (et il est vrai que ces faits restent fondamentalement multicausaux, il ne s'agit pas de l'oublier), tous ces faits qui renvoient bien sûr à des degrés de destructions très variés, ont pourtant, au sein de notre modernité, un facteur *tendanciellement* commun, qui fait que, combattre chacun d'entre eux, c'est combattre aussi un tel facteur qui accélère et favorise leur violence, si bien que chaque combat devrait *commencer ou continuer* à s'unir à tous les autres. Ce facteur qui favorise des violences structurelles, comme on l'aura compris, c'est bien la logique de la valeur, du travail abstrait, de l'accumulation du capital, du productivisme effréné et abstrait, en tant que logique fonctionnaliste, divisante, clivante, distribuante, parcellisante, dislocante, réifiante.

Précisons le sens de la lecture analogique que nous avons conseillée plus haut. Nous pourrions essentiellement, à travers une analyse du texte lukàcsien (1923), décrire le rapport de l'ouvrier d'usine à la machine automatisée qui parcellise ses actes, disloque son activité, transforme celle-ci en pure contemplation passive et hébétée, le réifie et l'aliène, le dépossède des objets et de lui-même, le désobjective et le désubjective simultanément, aussi dans la

mesure où les outils qu'il utilise sont la propriété privée d'un autre (le capitaliste), ainsi que sa propre « force de travail » (conçue comme « marchandise »).

Isolons les structures de cette réification, et projetons-les dans les diverses situations de domination. Il y aura :

- Un propriétaire privé des choses utilisées ou produites (capitaliste, mâle, colon, reproducteur, valide, « sujet rationnel »)
- Des instruments de travail (machines, produits d'entretien du ménage, corps de l'esclave « indigène », outils techniques en général, "médications empoisonnantes")
- Une dépossession (réifications classistes, patriarcales et racistes, mais aussi « validistes »)

Ainsi donc,

- l'esclave « indigène » face à son corps autonomisé, « conçu » comme un « outil » par le colon, ayant transité de « *boîtes* » en « *boîtes* » pour se trouver là où il se trouve ;
- une « femme au foyer » face à ses robots ménagers, et face à son ouvre-*boîte ;*
- un employé de bureau face aux chiffres qui défilent sur son écran, dans sa « *boîte* » où il n'est qu'un chaînon contingent ;
- un individu défini comme « jeune de banlieue », arabe, noir, asiatique, « étranger » face à un videur de « *boîte* » de nuit qui peut pas « *l'encaisser* » et qui le « *refoule* ».
- une jeune femme sans diplôme face à un « ordinateur » de pôle emploi depuis 2 ans, parce qu'aucune « *boîte* » ne veut d'elle ;
- un jeune gay face à une batte de baseball qui l'éclate, simplement parce que son style aura mis en « *boîte* » un mâle viril reproducteur ;
- un travailleur handicapé en CAT qui voit son monde spirituel se rétrécir toujours davantage face aux « *boîtes* » de bonbons qu'il se contente de remplir machinalement ;
- un ouvrier du « tiers-monde », constamment enfermé, face à sa machine industrielle obsolète qui l'épuise et l'affame, jusqu'à ce qu'un croque-mort le mette finalement dans une *boîte* ;
- etc.

Tous ces phénomènes sont analogiquement, formellement, reliés à tout ce que nous avons décrit en ce qui concerne le prolétaire « lukàcsien » de la grande industrie traditionnelle. Et non pas simplement analogiquement d'ailleurs. Car ils renvoient au fond à une même logique, en un sens très général : celle du capital fixe (travail mort, ou travail passé) qui domine

réellement tous les individus soumis à des « identités » dévaluantes et dévaluées, du fait de leur « fonction » déqualifiante dans la division globale des activités censées faire « fructifier » un tel capital fixe (soit la « valeur » elle-même, en tant que solidifiée ou « fixe »).

Il existe ainsi un terrain commun à toutes ces dominations : femmes, LGBT, personnes « racisées », handicapées, sont tous et toutes objectivement réifiés, à divers degrés, et de différentes manières, dans le monde du travail, et plus même que les autres individus. A la manière des individus les plus prolétarisés de l'usine ou du champ, ils portent elles et eux aussi, lorsqu'ils subissent les discriminations liées à leur « identité » déqualifiante, la vocation révolutionnaire éminente que porte toute personne subissant éminemment la violence d'un système. Sur le terrain des luttes liées au monde du travail, les prolétaires ainsi uni-e-s, si elles et s'ils veulent s'opposer réellement à la logique de la dissociation-valeur, devront combattre plus généralement toutes les formes racistes, patriarcales, homophobes (et transphobes), ou « validistes », qu'encourage cette logique, celles qui ont lieu dans la sphère du salariat, mais aussi celles qui ont lieu dans le foyer privé, dans la sphère publique en général, et enfin celles qui ont lieu, au niveau global et international.

Toutefois nous avons oublié une domination qui est aujourd'hui plus que dramatique, qui rassemble bien sûr toutes les autres : soit la façon dont le capitalisme détruit la nature non-humaine et la soumet. Ce « capital fixe » (travail mort, techniques) qu'il faut à tout prix valoriser, et ce encore plus depuis la « troisième révolution industrielle », ne cesse de menacer toujours plus la nature non-humaine, en tant qu'il représentera lui-même la façon dont la valeur, abstraite et quantitative, exige qu'on la valorise encore et toujours, indéfiniment, dans un monde aux ressources naturelles pourtant limitées. Toutes les dominations subies par les individus assignés à des identités déqualifiantes renvoient globalement à la domination des techniques humaines surdéveloppées sur la nature. On retrouve donc finalement ici la cinquième dissociation, anti-écologique : la dissociation technique-naturaliste.

Finalement, la façon dont on nie la sensibilité « animale » ou « végétale » évoque la façon dont on réifie, chosifie, désincarne, les individus assignés à une « classe laborieuse », à un « genre », à une « race », à un « handicap » dévaluants. Ces êtres humains, conçus comme « ressources », ne se distinguent plus de l'inerte, de la « chose », et ils deviennent presque « identiques », axiologiquement, aux vivants non-humains, eux-mêmes assignés à l'inerte sans sensibilité.

Avec l'enjeu écologique, c'est bien l'unification de tous les combats qui paraît envisageable. Car ce qui menace ici nous menace tous, en tant que terriens. Si l'ennemi commun est bien ce qui fédère les individus, alors ici, nous trouvons un principe de fédération maximal.

Ce principe, qui nous relie à la terre, à notre lieu de vie, est tellement universel, qu'il pourrait même encourager les bourgeois eux-mêmes, ou leurs représentants, à exiger leur auto-abolition. Nous avons pu voir Léonardo Di Caprio, récemment, évoquer aux oscars les dangers du réchauffement climatique, alors qu'il reste un acteur hollywoodien, « virilisé », censé assurer la propagande de l'impérialisme économique (« culturel ») américain. Ne versons pas dans l'optimisme acritique pour autant, mais notons simplement que, lorsque ces individus et leur monde auront compris ce que signifie la cohérence de l'écologie (soit le fait que l'écologie au sens strict est un anticapitalisme radical, qui suppose de défendre l'abolition de la marchandise, du travail, de l'argent, de la valeur, soit du capital fixe et d'Hollywood), alors peut-être aurons-nous progressé d'un pouce sur le chemin de l'émancipation de la vie, mais aussi sur le chemin de la simple survie continuée durablement (humaine, animale ou végétale).

Avec la question écologique, nous voyons les capitalistes menacer et détruire non pas seulement des non-bourgeois, mais aussi des bourgeois effectifs, ceux du futur, leurs propres descendants : il se pourrait que leur propre système, que l'aggravation des désastres du « Capitalocène », fasse périr tout ce qui est humain, et donc tout ce qui est « bourgeois » également, dans un temps qui n'est plus si long. Face à cette autodestruction du bourgeois qui est maintenant très réelle et très explicite, serons-nous plein d'espoir ? Pas forcément. Car le capitaliste sait aussi se mettre des œillères face à des réalités douloureuses (climatoscepticisme, etc.), il pense constamment à court terme, et n'a proprement aucun « sens de la terre », ni aucune manière de se projeter dans un futur historique mondain (« après moi le déluge »). Par ailleurs, rien n'indique qu'il soit vraiment soucieux de sa descendance, si l'on considère que sa « morale » et ses « valeurs familiales » sont essentiellement des instruments « sociaux » de domination pour lui, et non des fins en soi.

Mais cela nous indique qu'il existe un ultime et dernier « sujet révolutionnaire ». Au risque d'être moqués, nous dirons « qui » il est : il s'agit bien de la nature non-humaine. De « l'animal », du « végétal » exploité et ravagé, en tant que réduit à n'être que pure « ressource naturelle », ou « matière première ». Comment « luttera »-t-il quant à lui ? En "empoisonnant" notre nourriture qu'il "est" lui-même. La nature non organique quant à elle « déclenche » des catastrophes naturelles. Mais ces « luttes révolutionnaires » de la nature non-humaine, même si ce sont elles qui ont le plus de chances d'emporter la « victoire finale », ne sont pas nécessairement destructrices ou négatives pour nous, humains ; elles peuvent aussi susciter l'alerte d'êtres humains soucieux de protéger, d'abord, l'humain : et donc soucieux, de fait, de protéger cette nature non-humaine, puisque lorsque l'humain productiviste la détruit, c'est aussi lui-même qu'il détruit. Mais trop peu d'« associations » dans ce domaine, hélas, seront

strictement anticapitalistes, car elles seront souvent sectorisées de façon typique, et bien vite "naturalistes"…pourquoi patriarcales et homophobes de ce fait (cf. la "décroissance" d'un Pierre Rabhi).

Il nous faudra ajouter la liste des mises en boîte par le capital fixe, donc : boîte de sardine, boîte de thon, cage, batteries, enclos, serres, etc.

Très pragmatiquement, donc, il existera un principe commun de toutes les formes de dominations modernes, principe qui n'est pas que philosophique, mais très réel puisqu'il renvoie à des législations politiques précises, à des mesures économiques ou sociales déterminées, au niveau local ou au niveau global, principe qui pourrait faire que tous les syndicats, collectifs, conseils, associations, organisations, dénonçant soit le capitalisme, soit le racisme, soit le patriarcat, soit l'homophobie, soit la transphobie, soit le validisme, soit la destruction des éco-systèmes ou des êtres vivants, soit quelqu'autre domination liée à ce qui est « valorisé » « socialement » ou « économiquement », pourraient bien commencer ou continuer *à s'auto-destituer, à s'auto-abolir,* en tant que sectorisés, pour rendre possible, au sein de luttes nouvelles, des fédérations porteuses, pour chercher à déterminer des tactiques, des stratégies de luttes communes, réfléchies en commun.

Ceci est aujourd'hui un désir légitime, qui tend à toucher toujours plus d'individus qui luttent, mais c'est aussi, en tant qu'est désigné là un projet très conséquent, un vœu encore très pieux, car les travailleurs et travailleuses, ou exlu-e-s, ont tendance à s'opposer entre eux, et à reproduire entre eux l'esprit de concurrence sauvage qui existe entre capitalistes.

Ce qui n'empêchera donc pas que certains travailleurs exploités associent l'immigration avec le fait que leur travail sera menacé, ou l'émancipation féminine ou homosexuelle avec des formes de « libéralisme » débridé ou « malsain », ou le combat écologique avec une attitude bourgeoise-bohème insupportable qui les déqualifie encore plus. Mais de fait, s'ils prennent conscience que leur situation de plus en plus désolante, d'une part, et la situation enfermante des « immigrés », des femmes, d'autre part, la situation écologique désastreuse, enfin, relèvent d'un même combat de désenclavement, de lutte globale, alors peut-être mobiliseront-ils d'autres stratégies et d'autres discours (certains électeurs du front national, pourtant prolétaires, pourront comprendre éventuellement que ce parti propose la formulation la plus pure et la plus aboutie du projet massif de déshumanisation dont ils sont les premiers à souffrir ; certains visiteurs du site « Egalité et réconciliation » comprendront éventuellement que ces individus riches, capitalistes, occidentalistes et « virilistes » prônent à l'écran tout ce qui fait que le monde qui les aliène est aussi abject ; certains ouvriers rejetant le combat écologique, trop « socialement marqué », pourraient éventuellement comprendre que la machine qui les épuise est

aussi une machine qui épuise la nature, et que leur situation même, lorsqu'ils la déplorent, fera d'eux des critiques radicales de la techniques destructrice en soi écologiquement parlant ; etc.). Ici encore, un événement extérieur, un détonateur, non prévisible en tant que tel, devra bien produire une telle possibilité d'association. Impossible de savoir lequel, naturellement. Ou plutôt : lesquels. Il semble que de nombreux détonateurs se soient déjà rendus manifeste. Reste à en prendre conscience, collectivement, et de façon fédérée, avant que d'autres détonateurs, plus meurtriers encore, n'étouffent complètement toute possibilité de liaison et de compréhension.

Ceci indique également que, certains individus qui subiraient des formes racistes qui seraient liées à leur statut « inférieur » dans la division internationale du travail, mais aussi, par effet de diversion, à leur religion monothéiste réifiée et devenue « identité fixe » dans la bouche des dominateurs, racisme qui ne serait pas étranger à une logique de valorisation abstraite qui réifie les individus et produit leur isolement, leur dépréciation, ou leur précarité, objective ou subjective, s'ils prennent conscience que le patriarcat, sous sa forme fonctionnaliste moderne, barbarisée et déshumanisée, renvoie exactement à la même logique qui produit le racisme dont ils souffrent, remettraient peut-être fortement en cause le patriarcat traditionnel de leur religion, puisqu'ils comprendraient qu'en continuant à diffuser de telles idées, impliquant une discrimination des femmes ou des homosexuels, ils serviraient la logique par laquelle ils sont eux-mêmes totalement soumis et dominés. De fait, les structures politiques dites « islamiques » (mais elles sont plutôt politiques-marchandes), qui renvoient aujourd'hui à un rigorisme radical sur le plan de mœurs patriarcales et homophobes sont associées à des Etats qui ont totalement assimilés la logique du capitalisme, et qui n'ont en vue que l'argent pour l'argent (Etat iranien, Etat saoudien, Daesh, etc.). La réification du corps des femmes, ou la stigmatisation des LGBT, qu'elle soit théologiquement « justifiée » ou publicitaire, « occidentalisée » ou « occidentale », sert avant tout un système productiviste fonctionnaliste qui a besoin que la différenciation naturalisée homme/femme soit la plus marquée possible pour maintenir une division des tâches encore viable et efficace, condition indispensable d'une accumulation maintenue quelque peu.

Néanmoins, lorsque des néo-conservateurs libéraux, en France, invoquent le « féminisme » pour discriminer certaines femmes musulmanes portant le voile, ou le « burkini », on comprendra bien sûr que, sur deux secteurs, ils sont totalement clivés et clivants : en tant qu'ils défendent une logique libérale, donc capitaliste, ils défendent de fait le patriarcat

barbarisé et global, par-delà leur « humanisme » revendiqué ; en tant que capitalistes, ils défendent donc également une logique raciste-coloniale, et ce qui les choquera chez les femmes voilées sera d'abord bien sûr le fait qu'elles sont arabes (ou « musulmanes », diront ces défenseur de la « laïcité », « laïcité » qui reste une forme sécularisée du religieux, ou une forme « républicaine » de la religion fétichiste du capital – intrinsèquement chrétienne) ; les anciens maîtres dès lors seront effrayés que les ancien-ne-s esclaves de l'empire colonial (quoique toujours maintenus sous tutelle, au sens économique, dans leur pays respectifs), ne les « envahissent », et ne menacent leur maîtrise (notons que la paranoïa par rapport à Daesh et à « l'islam totalitaire » sera ici clivée et dissociée, puisque Daesh et le monde capitaliste raciste et patriarcal que ces maîtres bourgeois représentent *appartiennent exactement au même monde*, même si l'éloignement entre l'individu bourgeois « humaniste » et la violence qu'il perpétue lui-même est assez conséquent pour qu'il puisse se sentir choqué lorsqu'on lui dira une telle chose).

Un défenseur « humaniste » « républicain » de l'Etat français (Finkielkraut, Zemmour, Onfray, Houellebecq, etc.), dénonçant quelque « islamisation » « menaçante » de la France, craignant que « notre » « identité » « culturelle » soit menacée, ne peut pourtant pas ignorer un fait connu de tous : en 2015, l'Etat français « républicain » aura exporté pour 141 millions d'euros d'armes vers l'Arabie saoudite. Cela ne pose aucun problème « éthique », à cette « nation française », obsédée par les personnes musulmanes pacifistes vivant sur « son » sol qui « menaceraient » son culte laïc, de fournir en sous-main, massivement, des armes destructrices et meurtrières à un pays qui pratique un patriarcat sauvage et un fondamentalisme théologico-économique abject. Ni même de collaborer « économiquement » aux massacres commis au Yémen. Le « défenseur » de l'identité « française », « féministe » par opportunisme, et « républicain » de façon cynique, ne reconnaît pas ses clivages, et ne voit pas que « l'islam totalitaire », qu'il croit reconnaître, absurdement, lorsqu'il désigne les personnes exclues et affaiblies par la logique qu'il défend, n'a en fait rien à voir avec le *religare*, est ici donc très mal nommé, et n'est en fait rien d'autre qu'un allié immédiat du monde qu'il protège lui-même quotidiennement.

La question du « féminisme », de toute façon, aujourd'hui, est essentiellement une question de structures économiques et sociales, qui touchent directement les femmes en tant qu'elles ont des fonctions très précises à effectuer au sein de la division des activités productives et reproductives. Rester focaliser sur le « voile », c'est rester focaliser sur *un symbole, un vêtement*, qui n'indique pas *immédiatement et immanquablement* une *violence réelle et objective* qualitativement plus insupportable pour les femmes qui le portent, et c'est ne pas

vouloir voir que de nombreux « occidentaux » « blancs », « laïcs », font subir, matériellement et réellement, des situations désolantes pour « leur » femme, au même titre que tout homme dans le monde, et que ce n'est pas le fait pour ces femmes de ne pas porter le voile qui les empêche d'être réifiées, assignées à une fonction dévaluante, ou même parfois *tabassées au point d'en crever*. Ceux qui font de la « critique du voile » un combat « féministe », ou même un « combat » tout court, ont une démarche purement spectaculaire et s'en prennent à des symboles, pour ne pas se préoccuper d'une situation féminine qui est *globalement, au sein de tous les foyers privés*, majoritairement désolante et scandaleuse.

Revendiquer l'abolition du patriarcat moderne structurel, comme capitalisme, cela signifie que l'on refuse que la question des traditions religieuses particularisées soit instrumentalisée pour stigmatiser les individus de façon raciste. Le capitalisme, indissociable d'un projet de sécularisation du christianisme protestant (Weber), est indissociable du patriarcat chrétien, et la critique de cette politique théologique entraîne avec elle une critique de toute théologie moderne, monothéiste ou fétichiste, sans isoler une manifestation symbolique particulière pour mieux ignorer toutes les autres, idéologiques et réelles.

Ainsi le combat prolétaire, féministe, LGBT, anti-raciste, anti-colonial, anti-validiste, écologiste radical, pourrait bien être le combat dont nous parlons depuis le début : le combat pour abolir les catégories de base du capitalisme que sont la marchandise, le travail, la valeur, et l'argent. Mais nous avions dit que, pour abolir ces catégories, il s'agissait avant tout d'abolir la propriété privée des moyens de production, soit le droit formel bourgeois, et donc l'Etat. Ainsi, notre position est maintenant claire : dans la lutte anticapitaliste, les individus objectivement réifiés et soumis, à savoir les individus prolétarisés, les femmes, les individus « racisés », les LGBT, les personnes handicapées, les vivants non-humains en tant qu'ils sont représentés et défendus par des écologistes anticapitaliste, radicaux, tous les individus soumis à un procès de valorisation qui les mutile et les disloque, sont des sujets révolutionnaires potentiellement, qui devront bien devenir des sujets révolutionnaires *pour eux-mêmes, effectivement*, afin d'abolir l'Etat, le droit bourgeois, qui fixe les conditions de leur misère, conditions qui s'appellent argent, marchandise, valeur, travail.

A la prise de conscience progressive, qui passe par l'échange et la transmission démocratique des outils critiques, devra s'ajouter un opportunisme révolutionnaire pragmatique : toute lutte sociale qui pourrait survenir, et fédérer au moins potentiellement tous ces individus dominés, devra savoir mobiliser tous les moyens pour permettre cette fédération autonome, et devra même envisager, de ce fait, parfois, la neutralisation de certaines bureaucraties sectorisées et divisantes du « militantisme » « professionnel » (oxymore).

Chaque individu subissant la domination sur un certain secteur devrait pouvoir se dire que, puisque *l'union fait la force*, et donc engendre la possibilité très concrète d'abattre réellement ce qui opprime, il a tout intérêt à s'unir avec tous les autres individus subissant la même domination.

11) Conclusion : nécessaires trahisons

Une telle « fédération » des luttes des individus « dominés » contre un ennemi commun (le capitalisme comme totalitarisme destructeur et suicidaire, comme domination impersonnelle gérée aveuglément par des gestionnaires auto-réifiés), cette fédération paraît théoriquement pensable, mais pratiquement, très difficilement réalisable. En effet, il existe des femmes, des LGBT, des « racisés » *bourgeois*. Il existe aussi, par ailleurs, des structures patriarcales dans la religion musulmane, ou judéo-chrétienne par exemple, comme on l'a déjà dit, qui peuvent rendre difficiles les rapprochements dans les luttes entre les individus dénonçant le féminisme ou l'homophobie, la transphobie, et les individus dénonçant le racisme diffusant des idées « anti-musulmanes », « anti-judéo-chrétiennes ». Il existe enfin une « classe ouvrière » peu soucieuse de la question écologique. Par ailleurs, un individu idéologiquement assigné à un « handicap », ainsi handicapé et exclu objectivement, sera peu intégré dans les luttes « logistiques » et « rationnelles », qui sont censées défendre ses « intérêts ».

Néanmoins, les remarques que nous avons proposées concernant le fait que toutes les dominations sociales, « culturelles », racistes, sexistes, homophobes, écologiques, validistes, ont, *sous leur forme moderne radicalisée*, une racine commune (le capitalisme totalitaire), même si elles sont largement insuffisantes, tendent néanmoins, au fil des remises en cause du système, au fil des prises de conscience totalisantes des individus dominés (prises de conscience qui sont elles-mêmes favorisées par la multiplication de luttes locales-fédérées, de brèches radicales, d'enclaves autonomes), à encourager :

1. de plus en plus de *trahisons de classe* de la part des femmes, des LGBT, des « racisés », des « invalidés », bourgeois ;
2. ou encore, de plus en plus de remises en cause du patriarcat structurel des religions que pratiquent aujourd'hui des individus soumis au racisme, en tant que ce racisme qu'ils

subissent, *sous sa forme barbarisée*, a le même fondement aberrant que le patriarcat proliférant, lui aussi, *sous une nouvelle forme barbarisée* ;

3. ou encore, une conscience « écologique » de plus en plus développée chez les ouvriers de la grande industrie épuisés par leurs machines à la fois *réifiantes et polluantes ;*
4. ou encore, des critiques radicales, formulées par les personnes « handicapées » par leur « invalidation », dénonçant la rationalité instrumentale exclusivement « compétente » et fonctionnelle des « agents » « directeurs » de « la » « lutte ».

Les inégalités que subissent les femmes, les « racisé-e-s », les LGBT, les « invalidé-e-s », dans la sphère publique de la valeur, inégalités reposant sur une réification de leur être (qui renvoie en dernière instance à une marchandisation dévaluée d'une partie de leur subjectivité, et même à une division « naturalisée » et verticale des activités productives et reproductives), inégalités redoublées par une invisibilité ou un mépris réel dans la sphère privée, ont pour racine commune, aujourd'hui, en tant que ces inégalités traduisent des tendances certes plus « archaïques », mais qui se sont *barbarisées* au sein de notre modernité, la structure marchande. Vouloir les abolir, au moins sous leur forme barbare moderne, c'est vouloir abolir, avant toute chose, la valeur en elle-même : la marchandise, l'argent conçu comme fin en soi, la logique du profit par laquelle les individus ne sont que des moyens pour faire fonctionner la machine, et non des fins en soi.

Néanmoins, il faudra bien préciser une chose décisive dans ce contexte : dans la mesure où les structures xénophobes et patriarcales, et surtout les structures patriarcales, renvoient aussi à des structures plus « archaïques », qui dépassent le cadre de la société marchande, il faudra bien rappeler que l'abolition de la structure marchande sera une *condition nécessaire mais non suffisante* pour les abolir complètement. L'enjeu anticapitaliste est un enjeu qui concerne tous les individus réifiés, quels qu'ils soient, et il est en tant que tel un enjeu fédérateur. Mais les individus dominés subissant des dominations qui ont des aspects qui dépassent le cadre historique du capitalisme (xénophobie, patriarcat) devront aussi pouvoir mettre en avant des revendications supplémentaires, relatives aux structures spécifiques de ces dominations. Une société sans marchandise, sans travail et sans argent, peut très bien rester une société raciste et patriarcale, si le combat qui l'a rendue possible n'a pas intégré des données qui relèvent de structures qui ne renvoient pas au seul capitalisme (Cf. *l'écueil Francis Cousin* : ce rouge-brun « nous » propose une société raciste, patriarcale, antisémite, mais « sans argent » et « sans Etat »). *Cela étant, c'est précisément en thématisant ces types de dominations spécifiques dans la lutte anticapitaliste que cette lutte pourra ne pas se réduire à une simple abolition de «*

l'économie » en tant que telle, mais intégrera au contraire les outils qui lui sont nécessaires pour faire disparaître définitivement toute oppression réelle.

Avec cette nouvelle dimension, la notion lukàcsienne de « réification » prend une ampleur considérable. Avec les notions de dissociations sexuelle-patriarcale, raciste-coloniale, rationaliste-validiste, technique-naturaliste, déjà en germe chez Lukàcs, lorsqu'il décrivait le formalisme des théories modernes bourgeoises (c'est-à-dire des théories du bourgeois, mais du bourgeois blanc, occidental, masculin, valide, humain, et « viril »), nous restons quelque peu sur un terrain « économique », car c'est bien la valeur qui détermine son emprise ici. Néanmoins, nous rejoignons aussi des terrains que l'on voudra plus habituellement purement « culturels », « religieux », « moraux », « sociétaux », « scientifiques » (secteurs ici dévoilés dans leur dimension idéologique et partielle). La théorie lukàcsienne ainsi élargie soulève des enjeux contemporains décisifs selon nous.

Par ailleurs, si finalement des « sujets révolutionnaires » au moins potentiels (non encore effectifs, non encore conscients de leur vocation), tels les femmes, LGBT, « racisés », « invalidés », *bourgeois*, contaminent déjà la classe gestionnaire et détentrice du capital, nous trouvons ici un avantage stratégique certain : la bourgeoisie elle-même sera menacée non plus simplement de l'extérieur, mais aussi *de l'intérieur*.

Il ne s'agira pas d'attendre néanmoins d'individus comme Hilary Clinton, Marine Le Pen ou Barack Obama, quelque élan révolutionnaire « providentiel », nous ne sommes pas naïfs. Au contraire, une identité « dévaluante » dans le régime de la valeur entraîne très souvent, lorsqu'elle est celle d'un individu qui a intégré des zones de pouvoir, une réaction autoritaire et dictatoriale désolante, à la mesure de la dévaluation initiale. Par ailleurs, cette dimension de l'identité ne fait pas tout, et il est à ramener à la complexité d'une personne qui aura pu être sociologiquement, ou par l'éducation, déterminée à dominer les autres.

Ces remarques assimilées, nous penserons tout de même que la bourgeoisie a intégré en elle, au sein de notre modernité tardive, au moins quelque peu, *un cheval de Troie* dont le décloisonnement pourrait bien réaliser un jour son désir inconscient d'auto-abolition. Cela étant, ceux qui décloisonneront ce cheval de Troie ne sont certainement pas ceux qui se trouvent à l'intérieur, mais bien peut-être les personnes précarisées, exclues, prolétarisées, elles-mêmes, qui auront compris qu'elles peuvent tourner une certaine situation à leur avantage.

Concernant enfin cette question de l'intégration, au sein de la bourgeoisie, d'individus traditionnellement dévalués dans le régime de la valeur, voire exterminés par des logiques techno-destructrices (femmes, « racisés », LGBT, handicapés, etc.), il faut être bien précis sur

un point. Cette « intégration » ne traduit en rien un capitalisme tardif qui se serait enfin « humanisé ». Pour plusieurs raisons :

1. La logique de l'extension de la marchandisation du monde, liée à la fuite en avant morbide et asymptotique du capitalisme, implique nécessairement que de plus en plus d'individus devront être intégrés à des postes de gestion du capital, ce qui nécessite l'intégration d'individus traditionnellement dévalués.
2. Pour autant, ayant accédé à ces postes de gestion ou de direction, ces individus n'auront pas les mêmes avantages que les bourgeois blancs occidentaux masculins et « reproducteurs ».
3. Cet accès à des « hautes responsabilités », en outre, n'est pas à considérer comme une « victoire » pour ces individus traditionnellement dominés, car ils n'ont pas ici exprimé leur puissance, leur vocation propre (qui est d'abolir la valeur « économique » blanche-rationnelle-virile pour créer de nouvelles valeurs et une nouvelle société), mais ils ont fini par s'approprier les valeurs de l'ennemi, alors (Frantz Fanon dira qu'on a « blanchi » le noir qui a « réussi » dans l'ordre colonial-étatique, par exemple).
4. La manière dont ces individus perpétueront une domination qu'ils ont eux-mêmes subi (Cf. l'appareil policier sous Obama, décimant les populations afro-américaines, parfois même des enfants), cette manière de perpétuer un ordre qui nous réifie *a priori*, n'a pas à être interprétée comme « malveillance » intrinsèque, mais comme une forme d'abandon mécanique liée à la logique désincarnante de la valeur pour celui ou celle qui finit par la « diriger » ou la « gérer ».
5. Il apparaît finalement que, pour la bourgeoisie, ces « intégrations » marginales sont stratégiquement porteuses, puisqu'elles permettent de maintenir une domination massive sur la grande majorité des femmes, LGBT, « racisé-e-s », invalidé-e-s, etc., tout en rendant plus supportable une telle domination en proposant spectaculairement des « symboles » de « réussites » minoritaires issus de ces groupes d'individus dominés.
6. Ces individus « intégrés » ainsi instrumentalisés finalement, de façon cynique, peuvent aussi prendre conscience de leur situation, et trahir leur classe de ce fait. Mais ce n'est pas chose gagnée.
7. On verra par exemple une personne célèbre aujourd'hui, comme Natalie Portman, une personne qui est aussi une femme juive, subir doublement la « réification » moderne subie (la « féminité » subissant le patriarcat, et la « judéité » assignée négativement et de façon discriminante, par les capitalismes nationaux, à l'errance mondiale « sans frontière » qui les « menacerait »). Mais elle est également une actrice hollywoodienne (oscarisée), s'insérant donc dans l'organe de propagande massif de l'impérialisme capitaliste américain au sens strict. Elle tentera, dans ce

cadre, comme beaucoup d'autres vedettes qui ont « réussi », tout en étant d'abord exclues, à cause de ce qu'elles représentent, par le système qui les a ensuite « intégrées » *de façon ambivalente*, de faire émerger une conscience de « sujet (au moins) réformiste », propre à sa situation. Mais ici, ce sera plutôt la dissociation et le clivage qui s'imposeront. D'un côté, on aura un engagement louable dans un organisme de microcrédit à destination des femmes des pays pauvres (ambassadrice à la FINCA). Mais aussi un combat courageux, quoique très sectorisé, et séparé d'une critique efficiente de la totalité complexe et réelle qu'il devrait engager, au nom d'un certain « véganisme ». Ainsi qu'un positionnement régulièrement « féministe », ciblant par exemple l'inégalité des salaires hommes-femmes (dans des cadres essentiellement promotionnels, néanmoins). Mais d'un autre côté, on aura une participation sans retenue au monde de la publicité (Dior, etc.), au monde du spectaculaire dissocié en général, qui est le monde par lequel le capital fixe se déploie spectaculairement, et se renforce matériellement de ce fait : qui est le monde par lequel les femmes des pays pauvres s'appauvrissent encore plus, par lequel les poulets génétiquement modifiés sont toujours plus massivement mis en batteries ; et par lequel le corps des femmes est toujours plus chosifié, désubjectivié, sexualisé, confirmant leur fonction dévaluante au sein d'une division rationnelle des activités productives et reproductives humaines. Lorsque cette vedette instrumentalisée, prolétarisée, prend conscience du fait que ses discours « humanistes », et sûrement « sincères », sont des outils mis au service d'un monde qui promeut le strict contraire de ces « belles pensées », lorsqu'elle prend aussi conscience que ce qui l'épanouit, que ce dans quoi elle se réalise comme « artiste » ou « sensibilité créative », a fait d'elle un rouage publicitaire automatisé, une affiche promotionnelle statique, un « produit », une « marchandise », chosifiée, standardisée, qui n'a plus aucune prise sur son existence et sur ses choix, lorsqu'elle comprend que ses propres dénonciations de « belle âme » indignée vise aussi le monde dans lequel elle semble « s'épanouir », et engage, si elles deviennent cohérentes et conséquentes, l'abolition stricte de ce monde-spectacle, lorsqu'elle comprend que sa joie et son « désir » sont une misère en soi, selon ses propres critères « tiers-mondistes », « féministes », « véganistes », etc., si elle comprend que ce qu'elle est (juive, chrétienne, musulmane, animiste, femme, artiste, homosexuelle, intersexuelle, vivante, etc.) a été et reste encore exterminé, détruit, anéanti, par l'ordre productiviste dont elle est devenue la plus grande ambassadrice, alors peut-être que cette vedette finit par développer une conscience critique plus radicale, et finalement, potentiellement révolutionnaire… Mais pour qu'elle devienne révolutionnaire effectivement, *pour elle-même* et non simplement « en elle-même », seules les luttes des individus anonymes et précarisés, révoltés, jouent un rôle décisif : les « fans » n'idolâtrent plus, mais plaignent un sort désolant

et triste ; ils n'admirent plus mais prennent soin de personnes surexposées et malheureuses, en critiquant radicalement le rôle qu'elles acceptent de jouer passivement, de personnes « célébrées » en tant qu'elles portent la responsabilité d'un monde intégralement laid, en lui servant de caution « créative », en diffusant sa propagande. Surtout, ces individus luttant développent des sabotages tactiques par lesquels devient plus visible l'interconnexion de tous les secteurs spectaculaires, idéologiques et matériels, de la domination : la vedette finit par voir son propre visage souriant, de façon hypocrite et crispé, sur tous les écrans du « monde », comme sourire entretenant, et moquant, la destruction des enfances du monde, prolétarisées, affamées, et sa honte devient à ce point extrême qu'elle ne peut que la sublimer dans la lutte radicale, vers l'abolition de son propre sourire atrocement crispé, vers une gravité plus digne et plus conséquente, vers la destruction de ces images abjectes dont elle entretient l'accumulation. Ces projections pour l'instant utopistes ne sont pas à prendre à la légère : une vedette qui deviendrait révolutionnaire, massivement visible, et massivement entendue, même par des prolétaires non politisés, deviendrait une alliée précieuse. Cela étant, si elle devient réellement révolutionnaire, elle cesse d'être massivement visible, par définition. Et si elle ne le cesse pas, c'est qu'elle n'est encore que pseudo-critique. Néanmoins, si c'est la première option qui s'impose finalement (et cela n'a encore jamais vraiment eu lieu de façon efficace, mais il ne faut écarter aucune piste), alors l'exemple que constituerait cette vedette admirée par des millions de gens, s'étant exclue délibérément du « jeu » spectaculaire, constituerait toujours un « choc » stratégiquement porteur pour la lutte révolutionnaire.

8. Situation délicate de l'individu traditionnellement « réifié », puis intégré *a posteriori*, à la bourgeoisie. Mais peut-être qu'il inclut « en lui-même » l'un de ces détonateurs qui déclenchera ce qui sera nouveau, et que nous n'avons pas pu déterminer encore avec précision.

Concernant cette question de l'intégration, finalement, évoquons un point décisif, afin de faire taire au maximum tous ces rouges-bruns qui diront que l'émancipation féminine, homosexuelle, transsexuelle, sexuelle tout court, l'intégration des immigrés, l'obtention de droits pour les femmes, les homosexuels, les sans-papiers, les « étrangers », relèverait de quelque « libéralisme des mœurs » (ou « culturel », dirait Michéa), condamnable en soi, de quelque logique capitaliste ne valorisant que la valeur d'échange, provoquant la dissolution des « traditions », et de tout ce qui est vraiment « sain », « utile », « bon », etc.

L'obtention des droits pour les femmes (droit à l'avortement, droit de vote, etc.) ne relève pas d'une « dissolution » mais d'une intégration. Cette intégration ne sera plus empêchée par le bourgeois masculin, dans la mesure où une relative intégration économique des femmes

aura été nécessaire pour que le système puisse continuer à fonctionner. Il en ira de même en ce qui concerne les droits des « étrangers », l'intégration des immigrés, des LGBT, sans-papiers, etc.

Mais de toute façon, une telle « intégration », ou « reconnaissance juridique », doit rester à son minimum acceptable le plus faible.

Prenons une analogie parlant. Comparons la mentalité du législateur représentant un monde bourgeois blanc, masculin, rationnel, et viril, avec la mentalité du capitaliste représentant un monde bourgeois blanc, masculin, rationnel et viril.

Le capitaliste doit exploiter de la force de travail. C'est ainsi qu'il fait des « profits ». Pour ce faire, il doit donner un salaire qui permettra au salarié de reproduire sa force de travail (de s'acheter les biens qui lui permettront de survivre), mais ce salarié devra travailler plus de temps qu'il n'est nécessaire pour accomplir la valeur de ce salaire (d'où la création d'une plus-value). Mais le bourgeois ici doit être fin stratège, et bien calculer son coup. Si le salaire censé reproduire la force de travail est trop bas, alors le salarié se met en grève, quitte son travail pour en trouver un mieux payé, ou devient malade à cause de ses conditions de vie précarisés, et donc « improductif ». D'un autre côté, si le salaire est trop haut, le bourgeois risque de perdre des avantages compétitifs, s'endetter, et mettre en péril son « affaire ». Le dosage doit donc être précis. Il s'agira de verser un salaire à la fois assez bas pour que l'exploitation soit vraiment productive, et à la fois assez haut pour que la main-d'œuvre du salarié ne cesse pas d'être « utilisable ». *Le salaire devra donc être à son niveau acceptable le plus bas.*

Il se trouve que le législateur dit « républicain » (mais qui n'est que le gestionnaire politique du capital raciste, sexiste et exploiteur) aura exactement un raisonnement analogue lorsqu'il s'agira d'octroyer des droits aux travailleurs, mais aussi aux immigré-e-s, aux « étrangers », aux sans-papiers, aux femmes, aux LGBT, aux personnes handicapées, etc. Puisque désormais, ces individus sont des travailleurs-consommateurs au moins potentiels, alors il faudra leur octroyer des droits qui seront à leur niveau acceptable le plus bas.

Il va de soi que cette façon dont le législateur fait l'aumône à une grande majorité d'individus qu'il réifie *a priori* n'est pas ce qu'on pourrait appeler l'émancipation. D'autant plus si le cadre de cette aumône reste le travail, la marchandise et l'exploitation principielle. Néanmoins ces « droits » auront le mérite de rendre moins insupportable cette déprise, et considérer qu'ils traduisent un projet de domination des individus dominés eux-mêmes est tout simplement obscènes.

Par ailleurs, ces droits n'exprimeront pas la tendance majeure du capitalisme, mais seront plutôt une contre-tendance que doit bien intégrer le capital pour « survivre ». Leur

radicalisation, dans les luttes, ne mènent pas à la « victoire » du capitalisme, mais à l'abolition de toute juridiction formelle bourgeoise, et de toute aumône, de toute mendicité.

L'avortement est un « droit » « reconnu » aujourd'hui, dirons-nous. Et c'est une « victoire ». Mais n'oublions pas qu'un droit, par définition, est ce qui est seulement « acquis », et non ce qui est reconnu comme allant de soi. Pourtant, ne va-t-il pas de soi que tout individu dispose librement de son propre corps. Faut-il un « droit » formel-bourgeois pour venir nous le rappeler ? En outre, un droit, en tant que convention humaine, est ce qui peut être détruit, ce qui est précaire. Mais la vérité de base selon laquelle mon est corps est bien « le mien » pourrait donc un jour devenir fausseté ? 2+2 = 4 pourrait devenir donc faux, dans le futur ?

C'est ce que dit tout « droit » formel ou légal lorsqu'il légifère sur les propriétés du corps humain libre, et donc du corps des femmes.

Pourrions-nous envisager qu'il faille mettre en place une loi qui permette aux hommes de ne pas mettre enceinte une femme qui ne veut pas d'un enfant ? Certainement pas, car cette « loi » existe déjà, et on nous a dit qu'elle était éternelle, « naturelle », et immuable, et qu'il n'était pas censé d'en faire une loi « légale ». Ce « deux-poids-deux-mesures » exprime toute l'ambivalence de la question du droit des « intégrées ».

La même logique s'appliquera en ce qui concerne les « droits » précaires des immigré-e-s, des « étrangers », des « sans-papiers ». Lorsqu'un individu vit ou désire œuvrer, souffrir, aimer, sur un territoire donné *qui ne peut que l'accueillir*, n'est-il pas évident, naturel, qu'il doit être reconnu et respecté par ceux avec lesquels il vit ? Faudrait-il donc un « droit » pour maintenir cette évidence, de telle sorte qu'elle ne serait pas si évidente ? Les considérations trivialement « économiques » qui diront que ces propos manquent de « réalisme » ne pourront être des « objections » recevables dans ce contexte : car une économie qui fait de la « valeur » « réelle », de la réalité « éminente » donc, l'exploitation elle-même, le vol, la misère, la réification de la majorité des individus (extraction capitaliste de « survaleur ») ne peut être prise au sérieux une seule seconde lorsqu'elle parle de « réalisme », pour des raisons éthiques élémentaires, et doit reconnaître la légitimité supérieure de toute évaluation non-économique soucieuse de réaliser l'égalité et la liberté effectives, qu'elle ne formule que formellement et cyniquement.

Mais naturellement, ici, nous sommes délibérément naïfs et idéalistes, et ne sommes pas dupes. Ce qui se formule ici est formulé par un « sens commun » primordial (anti-idolâtre), mais qui n'a pas de « sens » dans un monde absurde et inversé. Et il faudra bien continuer à revendiquer des droits, en attendant d'obtenir mieux : à savoir le passage du légal à l'autonomie,

de l'ordre chaotique extérieur et contingent à l'ordre dynamique intérieur, individuel, collectif et nécessaire.

Dans une société post-capitaliste achevée, l'intériorisation de la joie, de l'incarnation, et du respect de l'autre, rendra peut-être caduque toute législation juridique formelle extérieure et transcendante, contingente et précaire, et toute fétichisation de normes économiques. Ce qui sera « juste » et évident n'aura plus à être écrit ou « promulgué ». Kant aura voulu appeler cela « tout moral » ou *autonomie* (ou « paix perpétuelle »). Ce qu'il ne savait peut-être pas, ou ce qu'il n'a pas su voir, c'est qu'il aurait pu décrire là, s'il avait été conséquent, une société cosmopolitique fédérale-libertaire, communaliste, non-patriarcale et non raciste, non anthropocentriste, non-validiste, non fétichiste, directement démocratique et égalitaire, horizontale et sans hiérarchie. *Et surtout sans Etat.*

Note 1 :

Le combat contre « la bourgeoisie », de toute façon, implique un combat plus global contre la domination non pas intentionnelle ou personnelle, mais impersonnelle et abstraite, liée à l'automouvement de la valeur et des objets produits. De la sorte, le « sujet révolutionnaire », que nous avons voulu penser dans son extension maximale, ne vient pas « détruire » la bourgeoisie *pour la détruire*, mais il vient l'empêcher de nuire en tant qu'elle ne contrôle pas la production qu'elle prétend gérer (et provoque de ce fait soumissions et désastres réels), et ce *au bénéfice du tout social*, et même, en dernière instance, au bénéfice de la bourgeoisie elle-même, qui est l'esclave volontaire et inconsciente d'une logique d'autovalorisation qui la mystifie et la réifie.

Note 2 :

Tout ce que nous venons de dire concernant la nécessité d'une abolition de l'Etat, d'une lutte anticapitaliste qui soit aussi radicalement anti-patriarcale, anti-raciste, anti-validiste, et anti-productiviste, est ce qui semble s'imposer logiquement et pratiquement lorsqu'on se met à critiquer réellement le capitalisme, ou encore ce que d'autres appellent le libéralisme, le néo-libéralisme, le nihilisme, l'aliénation, etc.

Ainsi donc, si seulement Fischbach, Honneth, Friot, Lordon, Rifkin, Morin, Nancy, Badiou, Zizek, etc., veulent être cohérents en dénonçant ce qu'ils dénoncent, ils devront selon nous revendiquer toujours plus l'abolition de l'Etat, du droit formel bourgeois, et de la structure marchande en tant que telle, avec tout ce qu'elle implique (travail, argent, valeur), et non pas exalter implicitement ces « valeurs » destructrices et dissociatrices. C'est seulement ainsi,

pensons-nous qu'ils se mettront à dire quelque chose qui n'est pas purement phatique ou creux, et qui cessera de protéger le désert (lequel croît toujours plus).

De même, si seulement Zemmour, Francis Cousin, Charles Robin, Soral, Alain de Benoist, etc., veulent vraiment critiquer de façon cohérente le capitalisme, comme ils le prétendent, ils devront se mettre à défendre radicalement les femmes, les « racisé-e-s », les LGBT, les juifs subissant l'antisémitisme structurel de la société bourgeoise nationaliste-patriote, dans la mesure où tous ces individus dominés sont des sujets potentiellement révolutionnaires éminents, qui pourraient bien, en s'organisant, en luttant et en se fédérant, viser puis accomplir, internationalement, avec les prolétaires, l'abolition définitive du système que ces dominateurs confus et réactionnaires prétendent déplorer eux aussi (nous formulons certes ici un vœu pieux, qui paraîtra presque ridicule, mais il fallait exprimer cette nécessité au moins théorique d'une prise de conscience au moins future de « l'homme du ressentiment », de l'individu à « l'esprit de vengeance », ne serait-ce que par principe). Parce que ces sinistres personnages ne visent pas la « cohérence » théorique, mais tentent de théoriser, confusément, des haines archaïques qu'ils éprouvent et perpétuent, il faudra de toute façon continuer à les combattre constamment, jusqu'à ce qu'ils soient totalement invisibles, inexistants, ridicules, bouffons, et pathétiques, aux yeux de la plupart… Ces humiliations, à la rigueur, finiraient par leur faire prendre conscience de leur détresse lamentable, de leur impuissance pathétique, qu'ils confondent aujourd'hui, très stupidement, avec leur « virilité » ou leur « puissance ».

En outre, si seulement nos « représentants » politiques, qui se disent « républicains » ou « démocrates », qui disent défendre le « peuple », sa « liberté », son « égalité », et sa « fraternité », veulent joindre enfin réellement le geste à la parole, alors il devront bien participer à l'abolition de la structure marchande eux aussi, c'est-à-dire à l'abolition de la « politique » sous sa forme étatique-séparée, en renonçant à leurs privilèges et à leur « pouvoir », pour que les individus se ressaisissent de leurs subjectivités rendues ainsi réellement libres, égales à toutes les autres, fraternelles. La démocratie dont ils parlent, en effet, et qu'ils vantent constamment, n'existe effectivement que sous sa forme directe, puisque toute « représentation » dans ce secteur implique un écart irréductible entre celui qui représente et ce qui est représenté, et empêche toute expression complète de l'acte subjectif créateur du nouveau. Mais démocratie directe et disparition totale de l'Etat et du marché sont synonymes. En tant que « démocrates », donc, ils devront bien faire disparaître ces abstractions réelles dont ils sont les gestionnaires dissociés. « Républicains », ils le seront effectivement finalement, une fois que la « chose publique », ou *le commun*, existera réellement, c'est-à-dire une fois que des individus privés, propriétaires de nos vies et de notre désolation, cesseront de l'être, pour qu'existe enfin un

espace partagé par tous et toutes, susceptible de nous relier tout en nous distinguant soigneusement (Arendt), sans hiérarchies nivelantes et inégalitaires.

Enfin, les individus insérés dans le spectacle (cinéma, pub, marketing, télé, radio, magazines, vidéo, sport de masse, etc.) s'ils comprennent que le monde qu'ils représentent et incarnent est la négation des vertus « artistiques », « culturelles », « ludiques », « créatives », « humoristiques », « érotiques », « humanistes », « démocratiques », qu'ils défendent pourtant constamment, puisqu'il est l'instrumentalisation de ces vertus à des fins promotionnelles qui s'insèrent dans la sphère qui détruit et réifie la grande majorité des individus vivants, alors peut-être cesseront-ils enfin d'apparaître massivement… pour *être*, tout simplement ; dans la critique, puis dans la lutte, pour que la vie ne soit pas qu'une mascarade désastreuse.

Ces prises de conscience formulées par les gestionnaires, représentants, ou affiches publicitaires, de la désolation, n'émergeront bien sûr que sous la pression de luttes d'individus précarisés et prolétarisés anonymes, qui doivent simplement oser cesser d'idolâtrer, de fétichiser, de haïr de façon manichéenne, ou de servir, le monde des images et des marchandises autonomisées.

Appendice : maîtrise et servitude

Dans la dialectique du maître et du serviteur, Hegel définit précisément la condition du maître : le maître ne reconnaît pas la conscience complexe et vivante du serviteur, ou de la servante, qu'il chosifie, et qu'il assigne à une "fonction" figée. Il est face à un pur instrument, à un pur objet qu'il utilise pour jouir, lorsqu'il est face à la personne qu'il domine.

Mais cette jouissance est aussi une misère, et ce pour deux raisons : d'abord, ne faisant que jouir immédiatement, et ne travaillant pas, le maître ne réalise pas son être actif dans le monde, n'imprime pas, de façon visible, matérialisée, son existence dans le monde, et ne peut dès lors se reconnaître lui-même comme individu appartenant au monde. En outre, et surtout, en ne reconnaissant pas positivement celles et ceux qui le servent, il n'est lui-même reconnu que de façon négative par ces serviteurs et servantes. Or, la reconnaissance négative que subit ce maître de la part des êtres qui rendent possible sa vie et sa survie fait que c'est son existence matérielle même qui n'a plus de consistance, dans la mesure où cette non-reconnaissance devient ici pour lui une forme de dépendance complète et intégrale, infantilisante et impuissante, à l'égard du monde économique, social, politique qu'il prétend "régir". En s'assignant lui-même à l'identité réductrice de "dominant" (blanc, homme viril, humain "rationnel"), il traduit ainsi une façon de consentir à une misère psychique, et à une déprise à l'égard du réel, qui, si elle s'accompagne du luxe et du pouvoir, n'en est pas moins pathétique et lamentable.

Ainsi, l'esclave qui viendra le combattre, et qui viendra abattre son pouvoir, en dernière instance, *le libérera* de cette maîtrise qui demeure un sort désolant, une auto-réification qui ignore sa propre souffrance, mais qui n'est pas moins hébétée et totalement désincarnée. Le maître bien sûr ne veut pas être "libéré" de son propre enfermement, car il s'accroche, de façon atrocement dérisoire, à sa misère, comme si elle était son bonheur. Et c'est pourquoi il réprimera impitoyablement toute tentative d'émancipation. Mais si l'esclave pouvait déployer des luttes par lesquelles ce maître, sous une pression devenue insupportable, finirait par comprendre qu'un intérêt plus haut devrait l'encourager à souhaiter sa propre défaite, alors à un mouvement "extérieur" de destruction du pouvoir viendrait s'ajouter un désir intérieur d'auto-abolition du pouvoir, qui orienterait cette dynamique vers un dépassement strict du désastre, réellement collectif et fédéré.

Ces remarques tendent à relativiser la notion d'*ennemi en soi* : l'ennemi de la plupart, aujourd'hui, en effet, s'il est encore "humain", est aussi à lui-même son propre ennemi, et

lorsqu'il le comprend, il devient l'ami de sa propre défaite, et donc de ceux qui organisent cette défaite.

De telles projections, bien sûr idéalistes, et peu "réalistes", ne s'affirment pas sans précautions. Mais un certain théoricien ayant critiqué radicalement le capitalisme, Marx, précisément, aura retenu cette leçon hégélienne, en affirmant que *la lutte autonome des individus matériellement soumis par le capital, que la lutte de la plupart contre les structures de la destruction, annonçait une société cosmopolitique dont ne bénéficieraient pas simplement ces individus anciennement soumis, mais dont bénéficieraient tous les individus, quels qu'ils soient* (anciennement dominants, ou anciennement dominés, mais anciennement, également, universellement soumis à de structures objectives mutilant toute vie consciente, quelle qu'elle soit).

Ces indications engagent des formes de combats certainement plus tactiques, et moins manichéennes (moins théologiques, moins dualistes, moins moralistes au sens platonicien du terme... moins autoritaires également, ou moins virilistes-guerrières).

Transition : de Lukàcs à Debord

Ainsi, Lukàcs, avec son concept de réification, déploie toutes les conséquences du fétichisme dans son rapport à l'aliénation. Son apport majeur est de penser la théorie marxienne de la valeur dans sa relation à une critique de la division industrielle du travail, si bien que la circulation et la production des marchandises peuvent être pensées unitairement. Mais il insiste aussi de façon originale sur la subjectivité de la réification, sans pour autant renoncer à la définition du fétichisme comme inversion de la réalité elle-même. C'est dans ce contexte qu'il peut thématiser la question de la conscience du prolétariat d'une manière inédite, cette conscience étant celle de la société capitaliste elle-même en tant qu'elle doit tendre vers sa propre dissolution (nous avons vu que nous avons pu élargir cette notion de « prolétariat », et même la notion plus générale de « sujet révolutionnaire », en actualisant et en développant au maximum tout ce qui était en germe dans la théorie lukàscsienne de la réification).

En se penchant à nouveau sur les textes de Lukàcs, et en l'actualisant complètement, la « critique de la valeur » et du travail abstrait pourrait saisir une occasion qui serait porteuse selon nous : elle pourrait constater que ses outils théoriques et critiques pourraient bien être

« praticables » dans les luttes sociales et politiques concrètes contre le capitalisme, *et même contre toutes les formes de dominations modernes,* et ce de façon beaucoup plus certaine que dans le cas où elle en resterait aux seules analyses marxiennes (1ère section du *Capital*), encore trop « logiques » et « formelles ». Elle contournerait ainsi définitivement, selon nous, l'écueil, qu'on lui reproche trop souvent (à tort), du pur intellectualisme ou du pur radicalisme théorique, sans implication concrète.

Dans la deuxième moitié du XXème siècle, un auteur français, ayant lui-même sa propre lecture de Marx, a été très attentif aux thèses de Lukàcs, en particulier au lien qu'il établit entre la production de marchandises et une certaine « attitude contemplative ». Il s'agit de Guy Debord. Celui-ci accorda également une grande attention à l'analyse marxienne de la marchandise et à la critique de son caractère fétiche. Avec Debord, la marchandise devient spectacle, et c'est le concept de fétichisme lui-même, tel que Marx l'avait défini, qui se voit modernisé et spécifié. Les luttes prolétaires contre le capitalisme, que Lukàcs a pensées en profondeur, seraient à penser, donc, aujourd'hui, également, dans le contexte d'une société spectaculaire en soi.

Avec Debord, la critique de la valeur pourra se confronter à l'existence d'un capitalisme qui devient définitivement totalitaire, qui colonise tous les aspects de la vie (sociaux, politiques, économiques, affectifs, psychologiques, poétiques, etc.), en tant qu'il accumule aussi des images dissociatrices, achevant la dépossession des individus et leur séparation. Et elle devra donc elle-même se radicaliser encore davantage, et imaginer des stratégies critiques et pratiques nouvelles.

Debord aujourd'hui est beaucoup lu dans les écoles d'art, par des publicitaires, ou par des vedettes indigentes (Beigbeder, Belhaj-Kacem, Muray, Zagdanski, etc.), et beaucoup moins par des critiques de l'économie politique révolutionnaires. On croit donc de plus en plus qu'il aura proposé une énième critique sans conséquence des médias de masse, des « stars », et de la « désinvolture » du spectateur « que nous sommes tous ». Une telle lecture sociologisante ou psychologisante de Debord est tout à fait désolante, et ne cible en rien l'essentiel de ce qu'il a voulu exprimer : car Debord aura voulu avant tout dénoncer un totalitarisme marchande, économique, et donc promouvoir un mouvement international de lutte contre ce totalitarisme.

Troisième partie : La critique debordienne de la valeur et la question de son développement aujourd'hui

1) Présentation des enjeux

« Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de spectacles[139]. »

[139] Debord, *La Société du Spectacle*, I, 1, p. 15

Debord détourne la première phrase du *Capital*, en remplaçant le terme de « marchandises » par celui de « spectacles ». Il se rattache donc explicitement à la théorie marxienne de la valeur, et son concept de spectacle doit être compris comme un complément à l'analyse marxienne de la marchandise.

Au début de la deuxième partie de *La Société du Spectacle*, Debord fait d'ailleurs explicitement référence au fétichisme : « C'est le principe du fétichisme de la marchandise, la domination de la société par « des choses suprasensibles bien que sensibles », qui s'accomplit absolument dans le spectacle, où le monde sensible se trouve remplacé par une sélection d'images qui existe au-dessus de lui, et qui en même temps s'est fait reconnaître comme le sensible par excellence[140]. » On voit ici que la valeur, en son abstraction et en son idéalité, est considérée comme une « sélection d'images », ce qui nous donne le sens du passage du concept de marchandise à celui de spectacle. Chez Debord, l'irréalité de la valeur consiste dans le fait qu'elle *apparaît*, à défaut *d'être*, cet « être » faisant référence, en dernière analyse, au vécu subjectif et immanent des individus en chair et en os. La valeur, dans sa prétention à se substituer à la valeur d'usage, n'est que le double inauthentique de la vie subjective (elle-même déjà mutilée dans l'usage d'ailleurs), de l'être vrai, sensible, tangible, et en cela elle apparaît comme sa copie, sa falsification, son image. Parce que la valeur ne saurait correspondre à rien de réel, les individus ne font que la contempler, ils ne sauraient la vivre en première personne, pour eux-mêmes. C'est en ce sens que la marchandise, en tant que chose extériorisée dans le domaine de la pure représentation, peut être elle-même envisagée comme spectacle, comme pure passivité inauthentique de l'individu qui lui fait face. Ce passage d'une détermination objective, la marchandise, à une détermination plus subjective, le spectacle, est rendu possible, déjà, par les approfondissements de Lukàcs, qui avait su développer plus que Marx lui-même les aspects subjectifs de la réification et du fétichisme, tout en conservant le thème de l'inversion réelle, matériellement produite. On ne saurait lire Debord sans passer par l'examen de l'oeuvre de Lukàcs.

En outre, pour préciser encore davantage la signification du concept de spectacle, nous pouvons rappeler la citation de Lukàcs que Debord propose pour introduire la deuxième partie de *La Société du Spectacle*, à propos de la soumission de la conscience aux formes de la réification : « Cette soumission s'accroît encore du fait que plus la rationalisation du processus du travail augmente, plus l'activité du travailleur perd son caractère d'activité pour devenir une

[140] Ibid., II, 36, pp. 35-36

attitude *contemplative*[141]. » Ce sont donc bien tous les apports de Lukàcs que Debord présuppose, dans la mesure où cette remarque synthétise de façon magistrale sa théorie de la réification. Face à la valeur contenue dans les machines de la grande industrie, l'ouvrier est passif, il n'est que le surveillant de la machine et le comptable de ses heures de travail : il est face à un spectacle. Chez Debord, cette confusion entre la contemplation et l'action, la théorie et la *praxis*, gagne tous les aspects de la société. La production industrielle est un terrain éminent sur lequel s'impose un vis-à-vis passif et contemplatif, mais il n'est pas le terrain exclusif : il symbolise un nouveau rapport au monde, omniprésent.

Chez Debord, l'idée lukàcsienne d'activité contemplative ne concerne plus simplement l'ouvrier dans la production, mais elle concerne les individus dans tous les moments de leur vie sociale : l'attention compétente de l'ouvrier qui surveille la machine devient la métaphore pour désigner la contemplation hébétée des individus pris dans la société du spectacle, conçue comme une gigantesque machinerie s'étant éloignée dans une représentation.

Pour finir sur l'originalité du concept de spectacle, nous pouvons noter qu'il s'applique à un stade déterminé de la réification, si bien qu'il apparaît comme une modernisation de la théorie du fétichisme. « La première phase de la domination de l'économie sur la vie sociale avait entraîné dans la définition de toute réalisation humaine une évidente dégradation de *l'être* en *avoir*. La phase présente de l'occupation totale de la vie sociale par les résultats accumulés de l'économie conduit à un glissement généralisé de *l'avoir* au *paraître*, dont tout « avoir » effectif doit tirer son prestige immédiat et sa fonction dernière[142]. » Marx, avec son concept de marchandise, décrit essentiellement la première phase de la domination de l'économie sur la vie sociale, la dégradation de l'être en avoir : la façon dont les vies individuelles sont vécues ne compte pas face au besoin d'argent. Mais le développement de la formule A-M-A' implique une dématérialisation croissante de tout avoir, si bien que l'avoir lui-même finit par ne valoir qu'en tant qu'il apparaît dans la représentation. Telle est la logique même de l'argent, entendu comme fin en soi. Intervient donc une nouvelle phase, où c'est le concept de spectacle qui doit prévaloir, se substituant à la matérialité « solide » encore trop présupposée de la marchandise.

[141] Ibid, II, p. 33
[142] Ibid, I, 17, p. 22

2) La séparation achevée

a)« Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation »

La conséquence de cette « immense accumulation de spectacles », évoquée par Debord dès les premières lignes de *La Société du Spectacle*, est la suivante : « Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation[143]. » Il faut d'abord noter que Debord présuppose une opposition entre réalité et représentation, laquelle est analogue à celle qui est analysée par Marx dans l'*Idéologie allemande*. C'est une opposition entre pratique et théorie, entre action et contemplation. Ce qui est « directement vécu », c'est l'action, action qui est réelle pour autant qu'elle est subjective, immanente, vécue en première personne : il s'agit de la vie elle-même, avec ses déterminations fondamentales, telles que le besoin, le désir, la souffrance, la création, etc. Cette action n'est pas constituée, *a priori*, par la représentation. Il y a avant toute chose une opposition entre l'idéalité, irréelle, et la vie active, réelle. Il y a une inégalité de la conscience et de l'être, dans la mesure où la conscience d'un individu n'est pas sa vie mais la manière dont il se la représente, l'idée qu'il s'en fait. Or, si la vie, ce qui est directement vécu, ce qui n'est pas encore soumis à un processus d'objectivation, « s'est éloigné dans une représentation », c'est l'identité même de cette vie comme immédiateté subjective qui est abolie. Ce qui la différencie de toute attitude simplement intuitive ou consciente, son mouvement même de vie, est altéré en son essence. En outre, dans la mesure où cette vie est le terrain sur lequel la réalité se manifeste, il apparaît que son éloignement dans la sphère irréelle de la représentation fait disparaître la possibilité même de reconnaître quelque chose qui serait authentiquement *réel*.

[143] Ibid, I, 1, p. 15

Cela étant dit, qu'en est-il précisément ? Sont-ce les individus vivants qui se mettent à n'être plus que des spectateurs ? Où sont-ce leurs vies mêmes qui sont systématiquement données en spectacle ? Les deux à la fois. D'une part, les individus cessent d'être actifs, et ne font plus que contempler passivement le mouvement de la valeur, dans la mesure où une certaine autonomie fut conférée à ce mouvement, et dans la mesure où c'est lui qui représente la connexion sociale en général. D'autre part, en tant que cet automouvement inclut le déroulement de leurs vies individuelles, leur production et leur consommation, leur travail et leur jouissance, mais seulement dans le contexte où ces vies ne leur appartiennent plus en propre, ce sont ces individus eux-mêmes qui se représentent constamment pour eux-mêmes le spectacle de leurs existences dépossédées. La séparation qui a lieu est donc bien la séparation entre la sphère de l'apparence, de la représentation, et celle de la réalité vécue immédiatement. Avec l'opposition du travail intellectuel et du travail manuel, une telle séparation avait déjà surgi, mais elle n'était pas achevée : le travail manuel, même s'il était soumis au travail intellectuel, pouvait encore puiser sa réalité au sein d'une praxis authentique vécue en première personne, de telle sorte que l'action n'était pas falsifiée. L'avènement du spectacle, le développement de la logique inscrite dans la formule A-M-A', achève bien cette séparation, au profit de la sphère exclusive de l'apparence : ce qui était « directement vécu » n'est désormais plus accessible. Lukàcs nous a appris que l'ouvrier, dans le contexte du machinisme industriel, possédait des facultés réifiées distinctes de sa personnalité réelle. Cela se manifestait ultimement dans le fait qu'il n'était plus qu'un spectateur dans la production, qu'il ne faisait plus que contempler la machine. Mais le noyau de sa personne, sa subjectivité irréductible, ne pouvait selon Lukàcs s'objectiver complètement, ce pourquoi une conscience pratique et agissante du prolétariat était possible. Avec Debord, il semble que ce noyau n'existe plus, et que c'est la totalité de l'individu qui se voit objectivée, représentée, falsifiée, réifiée, aliénée, non seulement dans la production, mais aussi dans la consommation, et dans tous les autres aspects de la vie.

b)La lutte anticapitaliste dans le spectacle est-elle possible ?

La lutte anticapitaliste, dans un contexte spectaculaire, se confronte à la spectacularisation, à l'abolition donc, du noyau subjectif vivant en tant que tel, du substrat de réalité que l'individu réifié saisissait *a priori*, encore avec Lukàcs, au moins négativement, dans son activité aliénée. Dans une société spectaculaire, l'avantage « dialectique » ou stratégique

des individus réifiés semble avoir disparu, dans la mesure où ils ne dépasseraient plus l'immédiateté de la réification. Ne se concevant eux-mêmes que comme des apparences strictes, ils seraient devenus incapables de se ressaisir de leur essence subjective, qui annonce, lorsqu'elle se déploie, la dissolution de la société marchande. Le spectaculaire signifierait donc un ultime développement de la société capitaliste, par lequel les germes de son dépassement (conscience et praxis du « sujet révolutionnaire ») auraient été définitivement abolis.

Néanmoins, plutôt que de sombrer dans un désespoir stérile, désespoir qui fut souvent celui des « situationnistes » eux-mêmes (qui s'isolèrent trop souvent dans des formes de luttes anecdotiques), il faut simplement considérer que le sens du combat aura été quelque peu modifié, et qu'il s'agirait, plutôt que d'annuler les propositions de Lukàcs, de les intégrer dans la réalité nouvelle du spectaculaire.

Un facteur majeur qui fait que les travailleurs luttent et s'organisent syndicalement, ou que les individus réifiés luttent et s'associent, est leur capacité à prendre conscience subjectivement de la manière dont ils sont objectivés dans le processus de production de marchandises. Mais dans le spectacle, cette subjectivité aurait été définitivement abolie, dans la mesure où les individus ne feraient plus que contempler passivement leurs propres existences dépossédées, en tant que consommateurs ou en tant que producteurs, et dans tous les autres secteurs de la vie sociale. La contemplation est objectivation, elle n'est plus activité subjective vécue en première personne : et ce qu'elle objective sera précisément cette vie même, qui n'est plus vécue de l'intérieur, de façon immanente. Nulle subjectivité authentique ne subsiste apparemment, dans ce contexte. Le dépassement du capitalisme semble plus que compromis dans la société spectaculaire, étant donné que le facteur premier de ce dépassement (re-subjectivation de l'objectivation des individus) est une potentialité qui paraît complètement détruite.

Néanmoins une voie reste envisageable. Si ce n'est plus la *praxis* subjective qui est simplement objectivée, mais si c'est l'activité subjective de contemplation objectivante qui abolit cette subjectivité elle-même, dans la praxis comme dans la contemplation, alors l'individu aliéné dans le spectacle lui-même, pour ressaisir cette subjectivité, devra tenter de reconnaître dans son activité même de contemplation (et non plus simplement de production) le noyau vivant qui est systématiquement recouvert par les images contemplées. Autrement dit, l'enjeu de la conscience de soi du travailleur, de la travailleuse (ou de l'individu aliéné), ne devrait pas être rendu caduque dans le contexte du spectacle, mais il s'agirait simplement de dire que cet enjeu suppose de nouvelles dispositions et de nouveaux moyens, dans la mesure où la dépossession aurait pris un nouveau visage.

Très clairement, *la lutte anticapitaliste aujourd'hui suppose une lutte en laquelle les individus reconnaissent la dimension active et subjective de leur contemplation spectaculaire, pour mieux dépasser cette activité et cette subjectivité, puisqu'une telle dimension active et subjective dans la contemplation du spectacle est une façon de consentir à l'abolition de l'action et de la subjectivité effectives et émancipées, au profit d'une passivité et d'une objectivation de soi inconscientes.*

Cela suppose que la lutte devra s'étendre à de nouveaux domaines, dans la mesure où la contemplation du spectacle ne concerne plus simplement la stricte sphère de la production. Le spectacle, *qui est le capitalisme en tant que totalitarisme achevé*, suppose que la lutte qui viendra l'abolir se prolongera dans tous les secteurs qu'il a envahis (secteurs sociaux, politiques, artistiques, érotiques, poétiques, psychologiques, et non plus simplement dans les secteurs économiques).

c)« Les images qui se sont détachées de chaque aspect de la vie fusionnent dans un cours commun, où l'unité de cette vie ne peut plus être rétablie. »

Pour préciser le sens de la « séparation achevée » que réalise le spectacle, Debord évoque un « pseudo-monde » séparé du reste, qui fera penser à « l'objectivité fantomatique » de la marchandise, à cette « pseudo-chose » qu'est la marchandise quand elle est valeur : « Les images qui se sont détachées de chaque aspect de la vie fusionnent dans un cours commun, où l'unité de cette vie ne peut plus être rétablie. La réalité considérée *partiellement* se déploie dans sa propre unité générale en tant que pseudo-monde *à part*, objet de la seule contemplation. La spécialisation des images du monde se retrouve, accomplie, dans le monde de l'image autonomisée, où le mensonger s'est menti à lui-même. Le spectacle en général, comme inversion concrète de la vie, est le mouvement autonome du non-vivant[144]. » Les images, rappelons-le, renvoient en dernière analyse à l'action de la valeur. Le passage de la valeur à l'image indique simplement un nouveau stade de domination de l'économie, où c'est le paraître, et non plus l'avoir, qui est le concept fondamental. En tant que le travail concret est représenté par son double idéal et irréel, le travail abstrait, en tant que la valeur d'usage est contradictoirement niée par la valeur, et en tant qu'une telle logique d'abstraction est poussée à son paroxysme, c'est la réalité elle-même, la vie singulière des individus, qui voit chacun de ses aspects se muer en images, en copies inauthentiques, en décalques, en falsifications. L'ensemble

[144] Ibid, I, 2, pp. 15-16

de ces images est le procès de valorisation lui- même, tel qu'il est entré dans sa phase de domination maximale. L'ensemble de ces images est aussi la propre activité de l'homme, son travail et sa consommation, telle qu'elle s'est objectivée, telle qu'elle lui fait face à la manière d'une réalité étrangère que l'on peut seulement contempler (Debord est bien l'héritier de Lukàcs, qui pense conjointement la réification et l'aliénation). Ces images « fusionnent dans un cours commun », de la même manière que la valeur, cette abstraction, érige un monde homogène de l'abstraction en tant qu'abstraction, où toute réalité sensible et spécifique a disparu. Il s'agit là d'une réalité partielle, car elle repose sur la négation de tout ce qui est directement vécu : elle ne concerne que ce qui est contemplé, ce qui apparaît.

Certes, ce sont les individus, avec leurs relations sociales déterminées, qui façonnent ce « pseudo-monde ». Et ils agissent effectivement pour que cette sélection d'images se sépare du reste. Cela étant, pour reprendre une formule de Marx, *ils le font sans le savoir*. Ce qu'ils contemplent leur apparaît comme une réalité indépendante d'eux, comme une « seconde nature » sur laquelle ils n'ont aucune prise, et qu'ils ne peuvent que se représenter objectivement, alors même que ce sont leurs propres vies qui se manifestent là. La séparation dénoncée par Debord est la séparation de la vie d'avec elle-même : la vie construit sans le savoir un monde situé au-dessus d'elle, apparemment autonome, qui peut seulement être contemplé, qui est aussi censé la représenter, au moment où il est à la fois la négation même de toute vitalité, de tout contenu concret de réalité, au moment où il est « le mouvement autonome du non-vivant ». Ici, c'est le mensonger qui s'est menti à lui- même : le faux, le double idéal, la valeur ou le travail abstrait, l'image ou la copie, en tant qu'il doit se comprendre comme étant l'irréel, le non-vrai, occulte cette compréhension de lui-même par lui-même, et se fait passer pour la réalité éminente, exclusive. Nous avons ici une manière originale d'exprimer l'extériorisation du sujet à l'égard de lui-même telle qu'elle est thématisée par Marx puis approfondie par Lukàcs ; Debord s'élève à un certain degré de généralité et de concision susceptible de rassembler les analyses de l'un et de l'autre, tout en les adaptant à un contexte modifié.

Debord précise de la sorte la séparation accomplie par le « pseudo-monde » en question : « Le spectacle se présente à la fois comme la société même, comme une partie de la société, et comme *instrument d'unification*[145]. » L'individu non-critique, qui ne voit pas que « le mensonger s'est menti à lui-même », considère que le spectacle est la société elle-même : il contemple une abstraction, un modèle, la « société », *via* l'information, la propagande, ou la publicité, il s'intéresse par exemple à l'évolution de la « croissance économique », à l'évaluation

[145] Ibid, I, 3, p. 16

purement quantitative du chômage, au succès statistique d'un « produit », et de là il considère qu'il a accès au tout social et qu'il peut porter sur lui des jugements de valeur déterminés. Il est lui-même, individu, face à une entité idéale séparée de lui, *la* « société », sans savoir qu'il participe à cette société. En revanche, l'individu critique, qui a su saisir l'abstraction du travail social, la logique de dévitalisation de la valeur, la dimension incomplète du pseudo-monde à part, sait que le spectacle n'est qu'une partie de la société. Parce qu'il s'inclut lui-même dans la société, et qu'il constate qu'il n'est pas proprement présent dans le spectacle, la dimension partielle de ce dernier lui apparaît immédiatement. Le spectacle se doit d'unifier ces deux composantes, par lesquelles il est d'un côté le représentant exclusif et adéquat du tout social et, d'un autre côté, une composante seulement partielle et non exhaustive de ce même tout. Par cette unification, d'une violence symbolique, mais aussi réelle, inouïe, qui unifie le non-critique et le critique, le spectacle accomplit le « langage officiel de la séparation généralisée[146] » : les individus sont définitivement séparés de leurs propres vies, car cela même qui leur fait face, qu'ils contemplent en tant qu'il est séparé et partiel, a fini par se confondre avec la totalité vécue qui leur appartient, comme s'il n'était plus séparé. Pour expliciter cette confusion sous un autre angle, nous pouvons reprendre la notion de réification « subjective » propre à Lukàcs, qui s'apparente à celle d'aliénation : l'activité du travailleur lui devient étrangère, elle n'est plus qu'une chose parmi les choses qui rejoint le cours autonomisé de la valeur sur lequel les hommes n'ont aucune prise. Ici, nous avons bien une composante partielle, l'activité réifiée et objectivée du travailleur par laquelle il est aliéné, qui fait face à une totalité organique, qui est l'individualité du travailleur dans tous ses aspects. Or, chez Debord, une telle composante partielle a pour caractéristique d'être seulement représentée, là où la totalité dynamique devrait être vécue. Le propre du spectacle sera d'unifier ces deux aspects, de les confondre, si bien que l'activité objectivée et aliénante du travailleur, avec ses facultés elles-mêmes réifiées, passera pour la totalité organique vécue. Autrement dit, par le spectacle, l'aliénation et la réification gagnent tous les aspects de la personne, car l'activité objectivée qui s'est séparée de l'individu finit par résumer l'intégralité de l'individu.

Cette dimension nouvelle du capitalisme comme spectacle, donc, comme on l'a déjà dit, impliquera l'extension de la lutte à des domaines auparavant préservés. Dans un contexte totalitaire, la lutte elle-même doit s'affirmer dans la totalité des aspects de la vie concrète.

d) Critique d'une critique spectaculaire du spectacle

[146] Ibid.

Cette dimension nouvelle nous encourage également à rester extrêmement méfiants face à toute « critique du spectacle » qui se formulerait dans un contexte spectaculaire. L'idée même de « société » *en général*, qui serait dénoncée en sa dimension « spectaculaire », demeure une idée spectaculaire en soi, dans la mesure où l'on ne peut se faire une idée de ce que serait cette société « globalement comprise » qu'en ayant au préalable contemplé les images du spectacle permettant un accès à une telle « globalité » fallacieuse et séparée. Or, *dans le spectacle*, les « critiques » dudit « spectacle », de la politique politicienne, des médias de masse, de la publicité, des stéréotypes en tous genres (Acrimed, Chomsky, Mc Chesney[147], etc.) se réfèrent le plus souvent à cette conception idéale et en soi spectaculaire de ladite « société », et ne sortent pas du cercle qu'ils déplorent stérilement (et niaisement, souvent de façon romantique et indignée).

Notons par ailleurs que l'idée de « Bloom », développée par les « autonomes »[148] de Tiqqun[149], telle qu'elle renverrait à une forme de mauvaise foi sartrienne ou d'inauthenticité heideggérienne confusément appréhendées, est totalement à côté de la plaque, s'il s'agit de critiquer le spectacle tel que l'entendait Debord. Les théoriciens de Tiqqun aimeront parler de « marchandise » ici et là, pour conférer un semblant de « matérialisme » à leur « critique », mais il s'agit avec eux plus d'un vernis cosmétique que d'une analyse vraiment poussée de la structure marchande (et là se situe bien le problème). L'essentiel avec eux ne se situe pas vraiment là. L'essentiel sera pour eux de « dénoncer » un mensonge, une illusion « scandaleuse » qui les « indigne », pour rétablir, sur le plan de la conscience pure, quelque « vérité » « voilée » ou « occultée » (on pensera au thème d'un « oubli de l'être », thème très heideggérien).

Seulement, répétons-le clairement, le spectacle ne produit pas simplement des pures illusions subjectives sur soi-même et sur la société, il ne met pas simplement des « étiquettes » sur les individus, il n'est pas un banal réductionnisme idéologique. Le mensonge qu'il enveloppe est matériellement produit, et nous avons vu régulièrement que son « dévoilement » partiel ne changeait rien à cette matérialité (voir notre critique de Fischbach sur ce point). Le spectacle *joue à même* la réalité, en tant qu'il conditionne matériellement une *praxis* concrète (abstraction réelle). L'idée de « Bloom », totalement idéaliste, aussi inepte que les conceptions idéalistes des Jeunes-Hégéliens que Marx a si bien démontés (mais beaucoup moins profonde), sous-entend que nous aurions simplement à interpréter le monde différemment pour nous libérer du spectacle (occultant fondamentalement la dimension *réelle* du spectacle). Critiquer ce qu'on

[147] Chomsky, Mc Chesney, *Propagande, médias et démocratie*
[148] Fischbach ira leur faire son petit sermon…
[149] Tiqqun, *Théorie du Bloom*

appelle « Bloom », c'est critiquer les images du spectacle, une certaine conception spectaculaire que l'on se fait de la société, pour revendiquer, sans trop l'assumer d'ailleurs, d'une façon totalement vaine, la substitution à ces images d'autres images, que l'on supposerait plus « authentiques », plus « vraies » (là où toute image comme représentation abstraite est pourtant la négation même de la vie subjective « vraie », matériellement et pratiquement parlant).

La référence à la notion heideggérienne d'inauthenticité (*Uneigentlichkeit*), nous permet de dire à nouveau que Heidegger lui-même, s'il a bien été, au moins indirectement, influencé par l'ouvrage de Lukàcs *Histoire et conscience de classe* lorsqu'il a rédigé *Etre et temps*, n'aura de ce fait, à travers son « analytique existentiale du Dasein », que convoqué la notion initialement marxienne d'aliénation ou de réification (chez lui exprimée en tant que « dictature du « on » », « déchéance », utilitarisme « dévalant », « bavardage », « équivoque », « curiosité », etc.) que pour mieux supprimer la dimension historiquement et matériellement déterminée d'un processus d'accumulation supposant l'exploitation de prolétaires en chair et en os (et non simplement quelque sentiment d'absurdité dont souffrirait quelque « Dasein » ou quelque « réalité-humaine » ontologisée). De ce fait, Heidegger apparaîtra comme un penseur non pas forcément explicitement « nazi », mais tout du moins favorable à la bourgeoisie, puisqu'il ne ciblera pas les origines sociales et historiques d'une réification qui concerne prioritairement le prolétariat. Le fait de réutiliser aujourd'hui l'idée heideggérienne d'inauthenticité pour décrire des phénomènes d'aliénations ou de réifications qui sont propres à des conditions sociales déterminées (cf idée de « Bloom », Zagdanski, etc.) est donc une façon de dissoudre des phénomènes de misères réelles liés à un moment historique particulier et matériellement déterminé dans des principes idéalistes et transhistoriques confus qui nous feront croire que nous sommes « tous » *également* réifiés dans la société spectaculaire, si bien que de tels discours seront finalement favorables à un système capitaliste qui n'a pas intérêt à ce que soient ciblés *précisément* les zones de l'aliénation.

Dans un autre ordre d'idée, comme nous l'avons vu, les prolétaires, la plupart des femmes, des LGBT, personnes handicapées, ou des « racisé-e-s », qui subissent des réifications de leur être, les subissent en tant qu'il s'insèrent dans des ordres matériels *très déterminés*, si bien que le spectacle n'apparaîtra pas ici comme un simple « abus de la vision », mais bien encore comme une misère, existentielle et matérielle, très concrète, fondée sur des modes d'organisation très précis : division industrielle du travail, division dite « naturelle » des activités productives ou reproductives, impliquant des formes de « rationalités » spécifiques, réifiantes ou inégalitaires, dans le foyer privé comme dans la sphère publique, fonctionnalisme sexuel lié à cette rationalité, division internationale du travail fondée sur des logiques

néocoloniales, rationalisme eugéniste, etc. De ce fait, de telles réifications très concrètes, associées, à un niveau global et général, à des formes d'exploitations économiques objectivement destructrices pour les individus, si on les réduit à une simple et pure « inauthenticité », à une simple et pure « mauvaise foi » (« Bloom »), à une pure et simple absence de « sincérité », à une incapacité, qui relèverait de la conscience pure, à « être soi-même », est tout simplement erroné, *et même obscène*, surtout lorsque de telles analyses, *très superficielles du point de vue d'une critique de l'économie politique*, sont proposées par des individus qui vivent assez peu ces formes réifiantes en tant qu'elles reposent sur des situations matérielles invivables.

On songera finalement au « Bloom de la caillera » (idée très tendancieuse), ou à la « théorie de la Jeune-fille » (« dénonçant » de façon superficielle et quasi-sexiste la « superficialité » du rapport marchand), idées que développe Tiqqun, idées particulièrement symptomatiques pour des individus qui ne saisissent plus la violence du système spectaculaire que de façon spectaculaire, c'est-à-dire de façon idéaliste.

Sous-entendre, face à des individus soumis à la dissociation-valeur, c'est-à-dire face à des formes très concrètes et très matérielles de réifications spectaculaires, et non pas seulement psychologiques, qu'ils devraient simplement tâcher de cesser de « se fuir eux-mêmes », qu'ils pourraient, s'ils le voulaient, interrompre la « déchéance » *dont ils seraient les seuls responsables* (car avec Heidegger, le Dasein *se projette lui-même* dans la « déchéance » : il faut savoir ce qu'on dit quand on utilise les concepts d'un auteur), sous-entendre cela, donc, ce n'est en rien favoriser l'émancipation, mais c'est une façon de ramener des enjeux qui sont d'abord collectifs et matériels à des questions d'intentionnalité ou de responsabilité individuelles (à la manière des libéraux) ou superficiellement « communautaires », de façon extrêmement pernicieuse, d'autant plus si l'on se dit « insurrectionnaliste ».

Heidegger, non rigoureusement complété, voire réajusté, aboli, par Marx et Lukàcs, sera donc une référence contre-révolutionnaire dans notre contexte, et il faudra tâcher de s'en passer un maximum.

La critique du spectacle au sens strict ne critiquera pas une seule seconde les images fournies par le spectacle pour revendiquer l'existence d'images, de représentations plus « fidèles » (contradiction dans les termes). Elle critiquera bien plutôt une dynamique de production matérielle par laquelle les images autonomisées représentent l'automouvement du monde marchand qui nous domine, et s'engagera dans une lutte qui viendra abolir cette dynamique matérielle, et non pas simplement modifier le seul monde autonomisé des images pour imposer d'autres images également autonomisées (car il n'y a rien d'émancipateur dans le

fait de changer une image par une autre image, chose que les réformistes mous, ou les insurrectionnalistes romantiques et idéalistes, tendent à oublier).

e) Le spectacle est une vision du monde qui s'est objectivée

Nous pouvons spécifier encore selon un autre point de vue la confusion qui est réalisée par le spectacle. Citons Debord : « Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images[150]. » S'il n'était qu'un ensemble d'images, le spectacle serait visible dans sa dimension partielle, il serait simplement surajouté à la réalité, sans modifier l'essence de celle-ci. Mais le spectacle *joue à même* la réalité dans sa totalité, il l'altère essentiellement ; il vient s'intercaler systématiquement entre les individus dans leur vie sociale. Les hommes n'ont plus de rapports directs et immédiats, fondés sur l'immanence de leur subjectivité, mais ils se réfèrent constamment à des images, reflétant l'objectivation de leurs propriétés essentielles, pour assurer un contact entre eux. Par exemple, tout individu qui en rencontre un autre *cherchera bien vite à connaître sa profession* : la « reconnaissance sociale » est fondée sur une telle connaissance. Ici, la relation perd d'emblée son authenticité, et devient médiatisée spectaculairement : car *la profession est une abstraction, une idéalité, qui renvoie en dernière analyse à la valorisation par la société moderne du travail abstrait, d'une pure forme dépourvue de contenu*, si bien que l'individu questionnant de la sorte ne cherche à appréhender l'autre que *dans sa fonction spectaculaire d'agent de la valeur*.

A sa manière, Debord thématise « l'abstraction réelle » que Sohn-Rethel conceptualisa : « Le spectacle ne peut être compris comme l'abus d'un monde de la vision, le produit des techniques de diffusion massive des images. Il est bien plutôt une *Weltanschauung* devenue effective, matériellement traduite. C'est une vision du monde qui s'est objectivée[151]. » La séparation entre réalité et représentation est d'autant plus prégnante lorsque la représentation se réalise elle-même matériellement et objectivement : cette séparation devient tangible et visible. Debord ne pense pas directement à la télévision ou aux médias lorsqu'il pense le spectacle : ceux-ci sont des manifestations locales du spectacle, qui quant à lui est un phénomène beaucoup plus vaste. Le spectacle est le devenir-abstrait du monde effectivement produit, médiatisant partout la vie sociale, à la manière de l'argent, qui est lui aussi une abstraction, une vision du monde, possédant en outre une réalité de chose visible et palpable. Avec le spectacle, l'idéalité, *a priori* irréelle et inconsistante, pénètre la réalité, la contamine, et l'empoisonne. Ceci

[150] Ibid., I, 4, p. 16
[151] Ibid, I, 5, p. 17

se manifeste autant dans l'échange des produits et dans leur consommation, que dans la production, qui est concrètement dominée par des idéalités agissantes (rationalisation du travail). Dans son sous-chapitre du *Capital* consacré au fétichisme, Marx compare l'illusion fétichiste et l'illusion religieuse : la valeur des marchandises, comme l'idée de Dieu, ont été produites par les hommes, mais ceux-ci ont oublié qu'ils les avaient produites, si bien qu'ils les autonomisent et leur confèrent une existence indépendante, existence leur faisant face et susceptible de les déterminer. L'originalité du monde des marchandises, néanmoins, ce qui le distingue du monde divin, et c'est ce que Debord tente d'exprimer, c'est qu'il n'est pas qu'une pure idéologie immatérielle, une simple idée purement irréelle, relevant de la seule représentation, mais qu'il est de fait produit dans le monde : la valeur, suprasensible, n'existe que si elle a pour support une valeur d'usage, un bien réel, sensible. La « séparation achevée » que critique Debord s'explique en grande partie par la double nature de la marchandise, et par le développement de cette double nature donnant naissance à un pseudo-monde d'images effectivement produites : valeur et valeur d'usage, représentation et « réalité », se confondent au sein d'un même objet, si bien que c'est la séparation entre ces deux sphères qui se confirme sous l'effet même d'une telle confusion, confusion qui, lorsqu'elle se développe, voit surgir l'image (notons que ce dédoublement en valeur et en valeur d'usage ne concerne pas seulement le bien produit, mais aussi l'activité du travailleur, laquelle est effectivement scindée elle-même en facultés réifiées et en personnalité subjective « utilisée » : la question de la réification du travailleur est certainement présente chez Debord).

La dialectique entre séparation et confusion de la réalité et de l'image, dialectique qui renforce, qui « achève » la séparation, Debord l'exprime aussi de cette manière : « On ne peut opposer abstraitement le spectacle et l'activité sociale effective ; ce dédoublement est lui-même dédoublé. Le spectacle qui inverse le réel est effectivement produit. En même temps la réalité vécue est matériellement envahie par la contemplation du spectacle, et reprend en elle-même l'ordre spectaculaire en lui donnant une adhésion positive. La réalité objective est présente des deux côtés. Chaque notion ainsi fixée n'a pour fond que son passage dans l'opposé : la réalité surgit dans le spectacle et le spectacle est réel. Cette aliénation réciproque est l'essence et le soutien de la société existante[152]. » L'image spectaculaire qui médiatise la vie sociale ne renvoie

[152] Ibid, I, 8, p. 19

pas seulement à une pure mystification de la seule conscience, à une simple représentation inversée. Elle n'est pas semblable à l'idéologie, qui ne fait que traduire sur le plan de la pure pensée une base matérielle déterminée. Elle contamine, elle pénètre elle-même cette base matérielle, elle se fait reconnaître en elle, dans la mesure où elle est aussi matériellement produite. C'est la « théorie du reflet » qui doit être infléchie dans le sens d'un dédoublement lui-même dédoublé. La confusion de l'apparence et de l'être est alors à son maximal, dans la mesure où c'est l'apparence, *a priori* hétérogène à l'être, qui entre de force dans le domaine de l'être. Cette confusion n'accomplit pas une synthèse entre l'apparaître et l'être, chose impossible par définition, mais confirme au contraire leur scission irréductible, scission d'autant plus évidente et achevée qu'elle est désormais empiriquement constatable. Qu'en est-il, alors ? Si le spectacle n'était qu'un abus de la vision, une pure illusion, s'il n'était pas une « abstraction réelle », l'étanchéité des sphères de la représentation et de la réalité serait préservée, et leur séparation ontologique serait un fait attesté simplement par la conscience considérant elle-même sa position dans l'être. Mais dès lors que le spectacle est lui-même réel, cette étanchéité disparaît, et c'est désormais la totalité de l'individualité inscrite dans le monde, la vie dans tous ses aspects, et non plus seulement la conscience, qui est affectée par une telle séparation, qui l'éprouve concrètement. En outre, si la représentation pénètre dans la réalité, la réalité à son tour pénètre dans la représentation, car chaque notion « n'a pour fond que son passage dans l'opposé ». La réalité perd donc son caractère de réalité, car elle est envahie par une sélection d'images, elles-mêmes réellement produites, par lesquelles toute vie concrète et singulière s'éloigne dans quelque choséité fantomatique dépourvue de contenu. Ici encore, la confusion entre réalité et image ne fait que confirmer la scission : la réalité, telle qu'elle est envahie par un pseudo-monde à part objet de la seule contemplation, ne se reconnaît plus en tant que réalité, si bien que c'est sa séparation d'avec elle-même qui s'affirme nettement.

Cette dialectique de « l'abstraction réelle » s'affirme encore plus nettement dans ce passage : « Considéré selon ses propres termes, le spectacle est l'affirmation de l'apparence et l'affirmation de toute vie humaine, c'est-à-dire sociale, comme simple apparence. Mais la critique qui atteint la vérité du spectacle le découvre comme la négation visible de la vie ; comme une négation de la vie qui est devenue visible[153]. » La pénétration du spectacle dans la réalité, et de la réalité vécue dans le spectacle signifie que c'est l'apparence en tant qu'apparence qui s'affirme positivement et systématiquement. La vie humaine elle-même ne vaut plus qu'en tant qu'elle apparaît, selon un dédoublement lui-même dédoublé, ce qui est tout simplement,

[153] Ibid., I, 10, p. 19

rappelons-le, l'aboutissement de la logique selon laquelle le travail concret est représenté dans le travail abstrait, dans la substance de la valeur. En effet, la réalisation objective du spectacle n'est pas autre chose que la fabrication effective d'images dont le contenu représentatif dépend de la faculté des individus à être abstraits de leur propre vécu, faculté que seul l'avènement du travail abstrait a pu mettre au jour. En outre, le devenir-spectaculaire objectif de la réalité dépend aussi, en dernière analyse, d'une société qui a reconnu que ne pouvait être sociale qu'une forme pure non spécifique, qu'un travail général ou abstrait. C'est le travail abstrait, abstraction conditionnant une production réelle, qui est au fondement de la confusion et de la séparation de la réalité et de l'image décrites par Debord. Le travail abstrait est bien cette négation de la vie : en lui, tout contenu spécifique, toute particularité, tout vécu concret a disparu ; par lui, tous les aspects aberrants et destructeurs de la valeur se manifestent. De la même manière, les images du spectacle, qui sont fondées sur l'abstraction du travail abstrait, représentent des pseudo-vies, des modèles désincarnés, des types dépourvus de subjectivité, dont la prééminence conditionne très concrètement la violence et la folie des rapports sociaux (non pas à la manière des « Blooms » de Tiqqun, qui sont des formes d'inauthenticités idéalement définies qui feraient souffrir *l'Individu* romantique sacralisé, indigné et soucieux d'être *fidèle* à lui-même, mais à la manière d'abstractions agissant concrètement sur des logiques sociales et collectives par lesquelles les individus sont matériellement dépossédés).

Ce que Debord veut signifier, c'est que la négation de la vie accomplie par le travail abstrait et par l'image spectaculaire médiatisant la vie sociale, est une négation qui est devenue visible : les valeurs et les apparences qui en découlent sont de fait incarnées par des corps sensibles et perceptibles. Le monde de la marchandise ou du spectacle est un monde où les produits de la conscience, qui en tant que tels sont des négations de la vie active et immédiatement subjective, descendent sur terre et se matérialisent pour empoisonner le monde réel lui-même. La situation est analogue à celle où Dieu lui-même, en tant qu'illusion de la conscience, se serait rendu existant dans le monde, et visible pour les hommes. Dans cette situation, Dieu ne se serait pas rapproché des hommes (de même que la marchandise n'est pas plus proche des individus sous prétexte qu'elle possède un corps matériel), mais au contraire, la séparation entre lui et le monde terrestre aurait été renforcée : car c'est en tant que *représentation* des hommes qu'il aurait fait face objectivement aux hommes, si bien que la scission entre représentation et réalité serait désormais devenue visible et tangible, donc d'autant plus prégnante (achevée).

f) L'inversion spectaculaire

La séparation de l'image et de la réalité est d'autant plus évidente si l'on considère que le pseudo-monde à part du spectacle repose sur une téléologie aberrante qui vient recouvrir et nier la téléologie raisonnable de la vie. Ainsi, Debord écrit : « Le caractère fondamentalement tautologique du spectacle découle du simple fait que ses moyens sont en même temps son but. Il est le soleil qui ne se couche jamais sur l'empire de la passivité moderne[154]. » La séparation entre réalité et image renvoie à l'opposition entre la circulation simple, M-A-M, et la formule de la circulation inversée : A-M-A'. Cette dernière, en laquelle l'argent est une fin en soi, dénature fondamentalement le rapport du moyen à la fin tel qu'il était raisonnablement établi dans la formule M-A-M (quoique de façon encore barbare, dans la division naturalisée des activités productives précapitaliste). Dans le système capitaliste, l'argent, dont l'accumulation paroxystique donne lieu au spectacle, est un moyen pour obtenir plus d'argent, il est au départ et à l'arrivée du processus. En ce sens, il est tautologique, il ne fait référence qu'à lui-même, il n'aboutit qu'à lui-même. Et ce qui est ici véritablement accumulé, en dernière analyse, c'est du travail abstrait, une pure quantité variable quoique toujours identique à elle-même. Le travail en général et l'argent, qui se métamorphosent en une sélection d'images parasitant la vie sociale, sont donc ces moyens devenus fins, purement autoréférentiels, qui se déploient au sein d'une logique dépourvue de limites et de bornes. La vie réelle, où les individus satisfont des besoins, oeuvrent concrètement en vue d'une telle satisfaction, font donc une distinction tranchée entre les moyens et les fins, et d'ailleurs naissent et meurent, éprouvent la finitude de leur condition, cette réalité concrète est ainsi constamment niée par une téléologie spectaculaire située au-dessus d'elle, séparée d'elle et se substituant à elle, où c'est l'éternité du progrès d'une forme pure toujours égale à elle-même qui s'affirme fallacieusement, abolissant la possibilité de toute satisfaction authentique et de tout devenir proprement humain.

Face à ce pseudo-monde à part se faisant passer pour la réalité exclusive, les individus délaissent leurs actions et leurs projets propres, leur téléologie personnelle, et adoptent une attitude passive, contemplative, ils développent une sorte d'ataraxie négative, en laquelle ils ne peuvent que constater, impuissants, l'autoconfirmation perpétuelle de l'ordre existant. Sur cette question, Debord ajoute : « Dans le spectacle, image de l'économie régnante, le but n'est rien, le développement est tout. Le spectacle ne veut en venir à rien d'autre qu'à lui- même[155]. » Finalement, chaque nouvel aboutissement du spectacle est le point de départ pour un développement à venir (A-M-A’, puis A’-M-A’’, etc., indéfiniment). L'argent, le travail

[154] Ibid., I, 13, p. 21
[155] Ibid., I, 14, p. 21

abstrait, ou l'image, sont la finalité globale du spectacle, et en même temps à chaque fois une finalité temporaire, très vite dégradée en moyen. Nous avons déjà pu noter que la valeur ne se conserve dans la circulation que dès lors qu'elle augmente continuellement. L'existence stable de la valeur est donc à la fois sa variation permanente, son mouvement perpétuel, et si elle est posée comme finalité, c'est une finalité qui se dépasse sans cesse elle-même, qui se supprime toujours déjà en tant que finalité. De fait, il n'y a pas de but dans la société marchande, pas de satisfaction finale, pas de projet fini et déterminé : telle est sa folie, radicalement séparée de toute réalité authentiquement vécue, de toute sagesse raisonnable ou pratique.

Avec Debord, la « critique de la valeur » se confronte donc à la détermination d'une valeur qui est proprement devenue totalitaire, beaucoup plus qu'avec Marx. Debord incite la « critique de la valeur » à radicaliser sa critique, et à s'engager dans une dénonciation du capitalisme qui devient très explicitement la dénonciation d'une forme de totalitarisme provoquant non pas seulement des formes sociales illusoires, mais bien une désolation, une désertification désespérantes et très réelles.

La « critique de la valeur » comme critique du spectacle deviendrait la critique du désert tel qu'il aura été déterminé par Arendt.

« Le désert croît. Malheur à qui protège le désert ! ». Cette phrase (d'un certain philosophe qu'il serait malvenu de nommer ici), décidément, ne saurait s'adresser à la critique de la valeur, qui dispose aussi des armes pour cibler tous les individus pseudo-critiques qui protégeront (souvent malgré eux) ledit « désert ».

3) Debord, une analyse originale de la marchandise

a) Une reprise des analyses marxiennes

Dans la deuxième partie de *La Société du Spectacle*, Debord propose une analyse originale de la marchandise. Il commence par synthétiser les aspects les plus marquants de la théorie marxienne : « A ce mouvement essentiel du spectacle, qui consiste à reprendre en lui tout ce qui existait dans l'activité humaine à l'état fluide, pour le posséder à l'état coagulé, en

tant que choses qui sont devenues la valeur exclusive par leur formulation en négatif de la valeur vécue, nous reconnaissons notre vieille ennemie qui sait si bien paraître au premier coup d'oeil quelque chose de trivial et se comprenant de soi-même, alors qu'elle est au contraire si complexe et si pleine de subtilités métaphysiques, la marchandise[156]. » La fluidité de l'activité humaine doit être associée à la temporalité immanente et subjective du travail réel. C'est ce que vivent concrètement les individus, c'est le devenir effectif de leurs existences éprouvées en première personne. Or, le procès de valorisation dévitalise un tel devenir, il abstrait le travail de sa durée subjective, pour l'objectiver en tant que valeur du produit. La valeur est la coagulation de ce qui est fluide, elle renvoie à une temporalité devenue quantifiable qui vient se concentrer, se matérialiser dans la marchandise. Cette remarque de Debord n'est pas originale, tout comme les thèmes de la négativité de la valeur et de la trivialité seulement apparente de la marchandise. Mais il est important de voir qu'il se réfère très fidèlement au chapitre premier du *Capital*, et que son concept de spectacle doit se comprendre à partir de là : ce concept est la modernisation d'une critique déjà adressée par Marx aux fondements du capitalisme (modernisation qui doit en passer aussi par les analyses de Lukàcs, par une fidélité à ce dernier en tant qu'il subjective le phénomène de la réification). Le spectacle doit être compris comme l'aboutissement de la logique de la marchandise.

La marchandise est *ce que montre le spectacle* : « Le monde à la fois présent et absent que le spectacle fait voir est le monde de la marchandise dominant tout ce qui est vécu. Et le monde de la marchandise est ainsi montré comme il est, car son mouvement est identique à l'éloignement des hommes entre eux et vis-à-vis de leur produit global[157]. » Dans le spectacle, une sélection d'images représentant la vie des individus et se faisant passer pour la réalité exclusive médiatise systématiquement les rapports sociaux. Ces images, en dernière analyse, renvoient à la valeur, comme nous l'avons dit précédemment. Ce qu'elles montrent est donc bien la marchandise en elle-même, telle qu'elle possède une valeur, telle qu'elle formule en négatif la valeur vécue. Le spectacle est le principe de la séparation achevée : la vie est séparée d'elle-même, dans la mesure où le partiel représenté parasite et s'identifie à la totalité réelle. De la même manière, la marchandise, qui est ce que promeut le spectacle, éloigne les hommes entre eux et les éloigne de leur produit : l'individu n'est plus qu'un possesseur de marchandises, c'est cette détermination qui médiatise sa vie sociale, et qui fait qu'il n'est plus reconnu par les autres pour ce qu'il est immédiatement et intrinsèquement ; en outre, le travailleur ne reconnaît plus le bien qu'il a produit comme étant le sien, car sitôt qu'il devient marchandise, il acquiert une

[156] Ibid, II, 35, p. 35
[157] Ibid., II, 37, p. 36

autonomie, il lui fait face comme une entité étrangère qui ne lui appartient plus. Ce thème d'une marchandise qui éloigne doublement les individus de leur monde n'est pas original, et a déjà été pensé par Marx, mais aussi par Lukàcs. Ce qui est là en question est la réification et l'aliénation. Néanmoins, l'originalité de Debord consiste à approfondir cette notion d'éloignement en l'associant au concept de spectacle : la marchandise qui se fait image, qui devient spectacle, qui est purement contemplée, purement représentée, opère un éloignement maximal, paroxystique, correspondant à une nouvelle phase de la domination de l'économie, phase que Marx et Lukàcs n'ont pas appréhendée.

b) Critique de pseudo-critiques du spectacle

Cette relative fidélité de Debord aux analyses marxiennes de la marchandise devrait nous permettre de dévoiler la superficialité de certaines « critiques » théoriques de phénomènes confusément rattachés au « spectacle ». Baudrillard pensa critiquer lui aussi le « spectacle » en dénonçant la « société de consommation », l'hédonisme consumériste, la société des « simulacres »[158], l'autoréférentialité du signe (conceptions éminemment idéalistes). Mais Baudrillard à dire vrai ne critiqua qu'un aspect empirique particulièrement visible du spectacle que Debord thématisa, qu'un *effet* du spectacle, qui n'était en rien la racine du problème. Dans la mesure où Debord se réfère d'emblée à la théorie marxienne de la marchandise pour critiquer le spectacle (comme marchandise), il dénonce aussi et avant tout un phénomène d'inversion entre l'abstrait et le concret qui a d'abord lieu dans la production des marchandises. L'aliénation de l'individu dans la sphère de la consommation n'est que la résultante d'une substitution du travail abstrait au travail concret conditionnant d'emblée la production réelle. Cibler la « société de consommation » comme racine du problème sera donc une façon de constituer un écran de fumée : dans les faits, même si Baudrillard se voulait plus « subtil » que cela, après avoir lu la

[158] Dans un autre ordre d'idées, cette notion de « simulacre », lorsqu'elle dégénéra implicitement en « anthropologie symbolique », montra tout ce qu'elle pouvait avoir de tendancieux, dans d'autres œuvres de Baudrillard. Ainsi, dans son ouvrage *De la séduction*, on apprend que « le » « féminin » (ontologisation floue d'une catégorie très chargée politiquement) aurait un avantage dialectique du fait qu'il serait la catégorie de la « séduction », de la « réversion du signe », de l'indétermination, de l'ironie (thème hégélien sexiste en soi, Hegel identifiant le féminin aux Pénates). Des discours non étrangers à sa notion de simulacre, donc, qui fondent, malgré le refus d'assigner ce « féminin » aux femmes « réelles », un sexisme « métaphysique » inquiétant. Plus grave encore, on lira dans *Ecran total* cette phrase *horrible dans l'absolu*, qui n'est pas non plus étrangère à sa critique des simulacres, concernant les homosexuels touchés par le sida, où Baudrillard semble presque insinuer qu'ils « l'auraient bien cherché » : « Celui qui vit par le même périra par le même. L'impossibilité de l'échange, de la réciprocité, de l'altérité, secrète cette autre altérité invisible, diabolique, insaisissable, cet Autre absolu qu'est le virus ».

« critique » baudrillardienne au fond, on cherchera simplement à « purifier » la sphère de la circulation, à « responsabiliser » les publicitaires, à « conscientiser » les consommateurs, laissant se développer, plus en profondeur, les logiques productives aberrantes qui engendrent très concrètement des formes de dépossession qui ne sont, dans la consommation, que visibles plus explicitement. L'idéalisme de Baudrillard est navrant, et il pourra inspirer aujourd'hui des dynamiques sociales pseudo-émancipatrices qui consolident réellement l'aliénation (glorification du « consomm'acteur », art contemporain « critiquant » la publicité, « co-working », etc.).

Ces remarques s'appliquent également, bien évidemment, à Philippe Muray, dont la faiblesse conceptuelle n'est plus à prouver. Son concept obsessionnel et creux d'*homo festivus* cible tout ce qu'il y a de plus inessentiel et de plus superficiel, dans le « spectacle », pour mieux taire la réalité matérielle aberrante qui le sous-tend. Ce concept étant en-deçà de toute critique possible, nous ne nous trouvons rien à lui opposer. Mais nous noterons tout de même qu'il est courant aujourd'hui de voir, chez nos pseudo-critiques, une focalisation sur une certaine dimension empirique et anecdotique de l'existence (ici, la fête) pour déployer sa logique sur tous les secteurs de la vie. Effrayés par la complexité du réel, ils se réfugieront dans une niche métaphorique réconfortante (la pensée conspirationniste relèvera de la même tendance). Telle la poule épatée un couteau, ils ne « lâcheront » jamais cette révélation métaphorique « magique » qu'ils auront eue, et trouveront d'autant plus facilement des disciples avides de simplicité et de facilité. Il va de soi que de tels individus se moquent pas mal de transformer le monde, et que leurs délires « critiques » n'ont qu'un sens esthétique creux.

Bernard Stiegler, aujourd'hui, sera, en un certain sens, le « noble » continuateur de ce genre de pseudo-critiques. Sa posture d'homme indigné face à la « régression » contemporaine, son usage « pharmacologique » des outils critiques, ciblant quelque économie « libidinale », confusément définie, qu'il espère voir se renverser éventuellement en *économie* « vertueuse » (contradiction dans les termes), fondée sur le « désir » médiatisant son objet, ne font que mutiler des thèmes exposés pourtant avec rigueur et précision par Debord (mais aussi par Marcuse, dans *Eros et civilisation*). Son souci d'injecter de la « valeur esprit » dans l'économie[159] (de « réenchanter le monde », comme le promeut aussi le Medef[160]), est bien sûr la bêtise en soi, étant donné ce qui a été explicité plus haut : de fait, si l'on considère les conditions matérielles de

[159] Stiegler, *Réenchanter le monde : la valeur esprit contre le populisme industriel*

[160] « Réenchanter le monde » : thème de la septième université d'été du Medef, que Stiegler évoque de façon non critique.

production actuelles, il ne s'agit en rien de re-spiritualiser « purement » le monde, ou de le « réenchanter », dans la mesure où il est déjà saturé de métaphysique inconsciente, de théologie fétichiste, mais il s'agit bien plutôt de désenchanter, de déspiritualiser le fétiche marchand, non pas pour rejoindre d'autres formes d'enchantements ou de spiritualités « pures », mais bien pour rejoindre une incarnation concrète et sereine, accomplissant concrètement toutes les potentialités de la vie subjective immanente.

La totale absence d'analyse relative à la logique de la valeur conditionnant la production des marchandises, chez Stiegler, le condamne à ne jamais identifier la racine des phénomènes superficiels qu'il déplore en homme « révolté ». Il jouera le rôle d'idiot utile du capital, avec son petit projet bancal et contradictoire en soi (« Ars industrialis »), prônant une productivité plus « humaine », c'est-à-dire une déshumanisation à visage humain. On verra en lui un digne protecteur du désert (qui ne s'assume pas, bien sûr ; mais, comme on l'a déjà dit, les plus efficaces protecteurs du désert seront ceux qui le condamnent de la façon la plus virulente, mais de façon assez superficielle pour qu'il ne soit pas menacé, et pour que toute critique du désert finisse finalement par être assez faible pour qu'il prospère en tant que tel).

c) La dialectique entre quantité et qualité

Sur la base d'une certaine fidélité aux analyses marxiennes de la marchandise, Debord approfondit la dialectique propre à la marchandise entre quantité et qualité : « Ce développement qui exclut le qualitatif est lui-même soumis, en tant que développement, au passage qualitatif : le spectacle signifie qu'il a franchi le seuil de *sa propre abondance*[161]. » La marchandisation correspond à la quantification systématique de la qualité, aboutissant à l'abolition de la qualité : la valeur d'usage, qualitativement déterminée, est niée par la valeur, par un rapport purement quantitatif ; le travail concret, en sa qualité spécifique, est représenté dans le travail abstrait, dans une durée spatialisée, mesurée, quantifiée. Or, la notion de spectacle implique que cette dialectique, lorsqu'elle se développe, entraîne un nouveau passage au qualitatif ; la quantité qui niait la qualité se fait à son tour qualité. Autrement dit, l'idéalité abstraite qui niait la réalité concrète se transmue elle-même, du fait de sa saturation, en réalité concrète. « Les images » que Debord conceptualise concentrent cette contradiction : elles sont à un tel niveau d'accumulation que leur négativité originelle devient une positivité pleine et indiscutable. Leur propension à coaguler le fluide finit par se fluidifier à son tour, si bien que c'est la durée réelle et subjective des individus qui est désormais directement affectée. Sur le

[161] *La Société du Soectacle*, II, 39, p. 37

plan de l'individu au travail, cela signifie que son activité objectivée, rationalisée et quantifiée, et en cela extérieure à lui, finit elle-même par se déterminer qualitativement, par pénétrer effectivement sa personnalité totale et subjective, dynamique : autrement dit, son aliénation s'aliène à son tour pour devenir toute sa réalité (il n'y a plus de réalité « derrière » l'aliénation à partir de laquelle l'aliénation pourrait être dite « aliénation »).

Elle pourra venir se concentrer, par exemple, au sein d'une idolâtrie grimaçante pour telle ou telle vedette-marchandise grimaçante, dans certains cas.

Ce mouvement par lequel la quantification du qualitatif devient elle-même qualitative semble autoriser aujourd'hui les théories pseudo-critiques à considérer qu'il existerait une « reconnaissance » par le travail (Honneth), et non pas seulement une pure occultation des vécus concrets des travailleurs, qu'il existerait un « soin » qui viserait l'amélioration qualitative de la vie du travailleur (Worms), et non pas seulement la résolution d'un problème mécanique posé au capital. Cela étant, ces théories occultent un fait important : le « qualitatif » qui vient de surgir, du fait d'une saturation spectaculaire, n'est en rien la réaffirmation positive des subjectivités émancipées ; il est au contraire ce qui vient définitivement abolir toute positivité subjective, puisque les subjectivités désormais *sont sommées de s'investir en tant que telles dans ce par quoi elles sont niées* (dans la forme valeur, représentée par les images). De façon absolument pathétique, ces théoriciens pseudo-critique de la « reconnaissance » et du « soin » auront donc *cru à ce qui est dit à la télévision ou dans les publicités,* et viseront une émancipation à la mesure de cette croyance. La critique conséquente verra plutôt dans cette qualification du quantitatif un degré d'aliénation supérieur, et la nécessité de penser des formes de reconnaissance et de soin dans un horizon qui n'est plus celui du travail, de l'économie, ou de la politique.

d) La notion de « survie augmentée »

Par ailleurs, la logique de la marchandise est, selon Debord, une logique de la « survie augmentée » : « Le spectacle est une guerre de l'opium permanente pour faire accepter l'identification des biens aux marchandises ; et de la satisfaction à la survie augmentant selon ses propres lois. Mais si la survie consommable est quelque chose qui doit augmenter toujours, c'est parce qu'elle ne cesse de *contenir la privation*. S'il n'y a aucun au-delà de la survie

augmentée, aucun point où elle pourrait cesser sa croissance, c'est parce qu'elle n'est pas elle-même au-delà de la privation, mais qu'elle est la privation devenue plus riche[162]. » Les images du spectacle mettent en scène les biens produits de telle sorte que leur être-marchandise devienne acceptable. La publicité, par exemple, exhibe un produit de telle sorte que sa forme valeur devienne une évidence pour le consommateur. Dans ce passage du simple objet d'usage à l'objet fétichisé, c'est le passage de la satisfaction, qui est une détermination positive de la vie, à la survie, qui est une détermination purement négative, qui se joue. Le monde de la marchandise, parce qu'il est lié à l'exigence d'une accumulation d'argent illimitée, est un monde où il devient nécessaire de créer toujours plus de nouveaux besoins. Parce qu'il est un système toujours en mouvement, qui ne se maintient que par sa croissance, le spectacle se doit de conquérir constamment toujours plus de secteurs de la vie sur lesquels il devra exercer son emprise. Dans cette vaste entreprise, il pourra sembler que le spectacle est toujours davantage soucieux de notre bien-être, et qu'il est toujours plus apte à satisfaire nos nombreux désirs, allant même jusqu'à les anticiper. Mais à travers ce mouvement, c'est au contraire l'accroissement de la précarité qui se joue : les besoins nouvellement créés ne répondent pas à des désirs, contrairement à ce que la publicité tente de nous faire croire, mais ils sont relatifs à des nécessités vitales d'un nouvel ordre. Par exemple, l'avènement de la voiture fut la création d'un nouveau besoin, sur lequel le capitalisme est fondé principalement. Mais la possession d'une voiture ne fut pas un luxe disponible pour tous, elle est devenue au contraire la condition *sine qua non* pour survivre dans le monde moderne, pour obtenir et conserver un emploi par exemple, et elle ne s'obtient d'ailleurs qu'au prix d'un sacrifice de la vie dans le travail. Le monde de la marchandise est essentiellement un monde de la privation, un monde négatif : le consommateur qui veut y accéder doit entrer dans le cycle du travail, où c'est la nécessité et le manque qui sont la loi ; en outre, les besoins créés par la marchandisation sont très vite naturalisés, ils deviennent aussi essentiels que les besoins de base tels que se nourrir ou se loger. A vrai dire, au plus il y a de marchandises, au plus la forme négative que prend la satisfaction en elles progresse, autrement dit, paradoxalement : au plus la privation croît. Telle est la folie de ce système, que Debord exprime synthétiquement et brillamment : les biens d'usage sont de plus en plus nombreux, mais cette croissance indique que le seuil de la survie augmente constamment, dans la mesure où ces biens deviennent marchandises, et donc que c'est le manque et la précarité qui progressent en fait.

[162] Ibid, II, 44, p. 41-42

Il faut bien noter qu'en parlant ici de précarité, nous ne pensons pas à la frange la plus pauvre de la population, mais à l'ensemble de la société : même les plus riches sont soumis au phénomène de la survie augmentée, peut-être encore plus que les autres. En tant que détenteurs modèles d'une masse considérable de marchandises, les plus riches accumulent pour eux-mêmes les marques de leur dépendance à l'égard de la privation universelle de la société : leurs possessions symbolisent non pas une puissance, mais un manque toujours renouvelé. C'est pourquoi il faut repenser, à l'aune du concept de survie augmentée, qui concerne toutes les populations inscrites dans le spectacle, la question des inégalités sociales : les plus « riches » ne sauraient constituer un modèle de vie « réussie » que chacun devrait tenter d'atteindre, mais ils sont eux aussi touchés, éminemment, même, par la précarité inhérente à la marchandise, qui chez eux, certes, ne débouche pas sur une misère matérielle (ce pourquoi au fond ils ne sont absolument pas à plaindre), mais plutôt sur une misère existentielle et morale (ce qui les rend assez méprisables et pathétiques). Cette remarque doit pouvoir suggérer l'absurdité consistant à vouloir uniquement une distribution plus « juste » des marchandises, considérée comme une fin en soi, dans la mesure où la marchandise est en soi une forme de dépossession, même pour son possesseur.

Debord complète ainsi la dialectique de la valeur et de la valeur d'usage telle qu'elle a déjà été pensée par Marx, puis approfondie par Lukàcs. Nous pouvons même, avec ce thème de la survie augmentée, étoffer le diagnostic de Lukàcs selon lequel la bourgeoisie, en tant qu'elle s'approprie simplement la marchandise, de façon immédiate, ne saurait dépasser les antinomies d'une pensée pure.

e) Valeur d'usage et valeur d'échange

Le concept de « survie augmentée » est un concept purement debordien, qui a le mérite d'exprimer une réalité qui est pressentie dans les analyses de Marx, mais qui n'est pas explicitement définie par Marx lui-même. Sur la question de la dialectique entre valeur d'échange et valeur d'usage, Debord complète et exprime également de façon synthétique la théorie marxienne. Dans un premier temps, il reprend les résultats de la théorie marxienne : «La valeur d'échange n'a pu se former qu'en tant qu'agent de la valeur d'usage, mais sa victoire par ses propres armes a créé les conditions de sa domination autonome. Mobilisant tout usage humain et saisissant le monopole de sa satisfaction, elle a fini par diriger l'usage. Le processus

de l'échange s'est identifié à tout usage possible, et l'a réduit à sa merci[163]. » Dans l'analyse marxienne de la forme simple ou accidentelle de la valeur, on voit bien que la « valeur relative» a besoin de la valeur d'usage de l'« équivalent » pour exprimer sa valeur (*Capital*, chapitre 1). La valeur d'échange, qui est la forme phénoménale de la valeur, a donc besoin du support qu'est la valeur d'usage pour se former : originellement, elle n'est que son agent. Mais cette valeur d'échange finit par s'autonomiser, dès lors que l'argent devient une fin en soi qui la représente universellement. C'est ainsi qu'elle peut « diriger l'usage » : peu importe ce qui est produit, pourvu que l'on produise plus d'argent. Sur le plan de la marchandise comme bien produit, les besoins nouvellement créés apparaissent ainsi comme la résultante d'une logique abstraite visant le seul profit, et ne dérivent aucunement des désirs conscients des individus, lesquels ne font que réagir *a posteriori* à ce qui leur est imposé (réactions pulsionnelles des consommateurs-travailleuses). En outre, sur le plan de l'individu au travail, si le travail vivant en tant que valeur d'usage est la condition de la formation de la valeur, l'autonomisation de cette dernière signifie pour lui une séparation d'avec les conditions de production, de telle sorte que son activité se rationalise et se mécanise à l'extrême, acquérant les déterminations de la machine. En un double sens, la valeur d'échange « dirige l'usage » : elle conditionne abstraitement la consommation (quoique concrètement, les pulsions incontrôlées du consommateur) et détermine l'aliénation du travailleur dans la production.

Ces remarques de Debord ne sont pas originales, mais elles ont le mérite de synthétiser les analyses de Marx. Ce qui suit, en revanche, est davantage spécifique à Debord : « La valeur d'usage qui était implicitement comprise dans la valeur d'échange doit être maintenant explicitement proclamée, dans la réalité inversée du spectacle, justement parce que sa réalité effective est rongée par l'économie marchande surdéveloppée ; et qu'une pseudo-justification devient nécessaire à la fausse vie[164]. » De la même manière que l'abolition de la qualité par la quantité implique elle-même un passage au qualitatif, de la même manière, l'indifférenciation des valeurs d'usage recouvertes par la valeur d'échange implique finalement une proclamation ultime des valeurs d'usage. On songera par exemple à la manière dont la publicité vante les propriétés concrètes de ses produits : le souci d'une « qualité professionnelle » est omniprésent, à travers parfois le sourire niais « au visage d'ange » d'une vedette de cinéma idolâtrée, mais coupée de la production que son image « vante ». Or, derrière cette « attention » aux besoins réels du consommateur, derrière cette justification du système par lui-même, c'est un véritable

[163] Ibid, II, 46, p. 43

[164] Ibid, II, 48, p. 44

cynisme, une véritable hypocrisie, qui s'affichent : car, par-delà cette manière fallacieuse de « prendre soin » des désirs profonds des individus, c'est toujours la même logique abstraite, indifférente à tout contenu vécu, qui s'affirme. La valorisation d'une utilité réelle des produits s'accumulant à l'ère capitaliste est l'ultime mensonge de ce système : c'est ainsi qu'il peut prendre un visage humain, sur le fond de son inhumanité même. Cela étant, personne n'est complètement dupe : tout le monde sait que le prestige d'une « grande marque », son attention aux « exigences » de ses clients, n'empêchera jamais, par exemple, l'obsolescence programmée de ses produits. Cette façon de ne pas être dupe d'un mensonge permanent pourtant constamment toléré et encouragé est ce qui détermine essentiellement la psychologie de l'individu moderne. Chacun devine que le discours acritique et niais enrobant la promotion des marchandises est la fausseté même, l'inauthenticité même, mais chacun s'en nourrit également, sur un mode distancié quoique secrètement approbateur. L'éloignement des hommes à l'égard de ce qu'ils vivent, c'est aussi cela : une ironie érigée en principe de vie face au spectacle consternant quoique secrètement approuvé des marchandises.

f) Critique d'une critique idéaliste de l'ironie spectaculaire

Naturellement, la « critique » post-moderne de l'ironie par Belhaj-Kacem[165] ne cible pas vraiment la dimension sociale et matérielle du phénomène que nous venons de décrire brièvement. L'ironie spectaculaire, dans une société marchande, n'est pas quelque « nihilisme » qui planerait comme un esprit immatériel pour venir s'intégrer de façon contingente dans les marchandises divertissantes, ou dans les médias de masses, comme semble pourtant le penser Belhaj-Kacem. Elle n'est pas non plus une pure dialectique idéaliste entre sincérité et faux-semblant, entre vérité et second degré, à la manière de quelques jeux socratiques purement intellectuels ou verbaux. Elle ne sera pas contrecarrée par un « esprit français » redevenu « fidèle à lui-même ». Ce « nihilisme » dont parle Belhaj-Kacem lorsqu'il « critique » l'ironie est un concept qui a essentiellement deux sources : Nietzsche et Heidegger (et dans les deux cas, d'ailleurs, il désigne quelque « esprit juif » transhistorique idéalisé ; cf. *Généalogie de la morale* ; *Cahiers noirs*). Indépendamment de ces sources « métaphysiquement » antisémites (que Belhaj-Kacem rejette, de toute façon, en tant que telles, n'étant pas sur ce point aussi glissant que son ancien gourou, Alain Badiou), il reste le caractère fortement immatériel, purement « spirituel », du phénomène ironique dénoncé comme « nihilisme ». C'est sur ce point

[165] Belhaj-Kacem, *Ironie et vérité*

que nous ne pouvons qu'être en désaccord avec lui (cette remarque s'adressant également, soit dit en passant, à tout critique aujourd'hui idéaliste-post-moderne, heideggérienne-nietzschéenne, *contre-révolutionnaire* au sens strict, (petite-)*bourgeoise*, explicitement ou implicitement, du « nihilisme », ou du « biopouvoir » émietté et subdivisé, etc. ; cf. Derrida, Jean-Luc Nancy, Foucault et ses disciples, Agamben et sa secte, etc.). Contre Belhaj-Kacem et le monde qu'il « représente », il faudra bien dire que l'ironie du consommateur face à un spot publicitaire qui vante un produit inessentiel, sa façon d'adhérer à ce qui se dit là sans être pourtant dupe, n'est pas qu'un pur phénomène d'inauthenticité ou de non fidélité à soi qui se situerait simplement dans la conscience pure. Elle renvoie à une déprise réelle et matériellement traduite à l'égard de ses propres produits, en tant qu'il travaille lui-même, et en tant que son activité productive est spécialisée et rationalisée à l'extrême. C'est une misère matérielle et existentielle, très concrète, qui devient ironique dans la société du spectacle, et il est très malvenu d'arriver, face à cela, en tant que belle-âme indignée, avec des références livresques et théoriques qui viendront presque sanctionner moralement ou anthropologiquement une telle ironie (Marivaux, Diderot, Kierkegaard, etc.).

Belhaj-Kacem sera finalement à ranger parmi les heideggériens de Tiqqun, qui prônent tendanciellement une « insurrection » fondée sur la seule « prise de conscience » des individus, c'est-à-dire qui proposeront, au mieux, un guide de développement personnel à l'usage des indignés (à la manière, finalement, hélas, des « colibris » d'un Rabhi).

g) Valeur d'usage et valeur du point de vue du travail

Sur le plan de l'individu au travail, la proclamation de la valeur d'usage correspond à la pseudo-valorisation par la société de ce que réalisent « concrètement » les travailleurs. La réification de leur activité, la rationalisation et la mécanisation de leur labeur, leur aliénation fondamentale, sont niées par un discours positif de glorification de la valeur-travail : chacun dès lors doit *se réaliser* dans son activité professionnelle. Non seulement la négation de l'individu par le travail n'est pas reconnue, mais en plus celui-ci doit tirer une fierté du secteur de la vie dans lequel sa vie est précisément occultée. Ses facultés réifiées doivent devenir ses facultés éminentes, celles qui le définissent intrinsèquement. Son objectivation doit devenir le lieu de sa subjectivation. Cette idée que la quantification du qualitatif devient elle-même qualitative, que la négation de l'usage se transmue en reconnaissance de l'usage, à l'intérieur du développement logique du capitalisme, Lukàcs l'avait déjà thématisée, mais chez lui elle se formulait comme un espoir : un tel mouvement correspondait à celui de la prise de conscience

du prolétaire, lequel portait en lui la possibilité d'une transformation effective de l'ordre existant. Chez Debord, tout se passe comme si la société marchande avait finalement anticipé la puissance subversive du prolétariat : celle-ci réalise spectaculairement ce dont la conscience prolétaire est porteuse, tout en maintenant l'aliénation et le fétichisme inhérents au rapport marchand. Elle prévient de la sorte tout débordement réel. Cette capacité qu'a le capitalisme d'assimiler sa propre critique, de la neutraliser tout en feignant de la reconnaître, est certainement la plus grande force qu'il a su montrer, laquelle devrait nous inciter à ne plus croire sans circonspection à quelque dissolution brutale et définitive de ce système. Cette force dérive précisément de son abstraction, de sa détermination essentiellement formelle : tant que c'est une pure forme qui dirige le développement de la société, les contenus politiques et idéologiques les plus contradictoires et les plus disparates peuvent être subsumés sous elle (et le nazisme ou le stalinisme furent des contenus politiques possibles pour un capitalisme non structurellement modifié). Debord n'a pas sous-estimé cette caractéristique du capitalisme (à son époque, il ne le pouvait plus), ce pourquoi il faut considérer qu'il est beaucoup plus fidèle à l'esprit de la théorie marxienne de la valeur que Marx lui-même, ainsi que Lukàcs, ne l'étaient, bien qu'il soit aussi, *a fortiori*, plus désespéré. A l'époque où Debord écrit, la classe ouvrière ne vise plus vraiment la dissolution du système, mais plutôt l'intégration des ouvriers à l'intérieur du système, l'accès à un certain standing de vie, la possibilité de posséder plus de marchandises. C'est une distribution plus égalitaire de la valeur qui est désormais revendiquée par les travailleurs, et non une abolition pure et simple de la valeur. Ceci signifie que la société marchande a su déclencher par elle-même une pseudo-révolution en son sein empruntant ses thèmes à la révolution prolétarienne tout en supprimant ses aspects proprement transformateurs. Debord joint à la radicalité de la critique de la valeur telle qu'elle est développée successivement par Marx et Lukàcs un point de vue désenchanté impliquant la nécessité d'imaginer de nouvelles formes de luttes.

Mais ce point de vue désenchanté, répétons-le, n'annule pas les propositions de Lukàcs, que nous devrons bien dialectiser. Dans le contexte théorique posé par Lukàcs, et si l'on tient compte du diagnostic debordien (qualification fallacieuse de la quantification du qualitatif), l'enjeu est clair : *les individus, pour devenir révolutionnaires, devront déqualifier cette qualification pernicieuse de ce qui quantifie leur qualité subjective, c'est-à-dire qu'ils devront abolir leur tendance à s'investir dans la sphère de la vie où leur vie réelle est absente*.

Pour achever cette réflexion sur la valeur d'échange, Debord évoque la question de l'argent : «Le spectacle est l'autre face de l'argent : l'équivalent général abstrait de toutes les marchandises. Mais si l'argent a dominé la société en tant que représentation de l'équivalence

centrale, c'est-à-dire du caractère échangeable des biens multiples dont l'usage restait incomparable, le spectacle est son complément moderne développé où la totalité du monde marchand apparaît en bloc, comme une équivalence générale à ce que l'ensemble de la société peut être et faire. Le spectacle est l'argent que l'on *regarde seulement*, car en lui déjà c'est la totalité de l'usage qui s'est échangée contre la totalité de la représentation abstraite[166]. » Le pseudo-monde à part que constitue le spectacle, et qui se substitue en tant que partie de la société à l'ensemble de la société, renvoie en dernière analyse à l'argent, dans la mesure où il est l'équivalent général de toutes les valeurs d'usage. A vrai dire, les images du spectacle séparées de la réalité et médiatisant la réalité sont la puissance de l'argent, mais une puissance décuplée. Car ici, l'argent n'est définitivement plus un simple moyen technique pour échanger les produits, mais bien une fin en soi, à tel point qu'il est seulement regardé, contemplé, à la manière de l'Idée platonicienne, autoréférentielle et autosuffisante. Dans le spectacle se retrouve donc la dialectique entre valeur d'échange et valeur d'usage telle que Debord vient de l'exposer, mais élevée à une puissance supérieure : l'autonomisation de la valeur d'échange s'affirme d'autant plus qu'elle n'est plus qu'une apparence représentée dans les images du spectacle ; la proclamation hypocrite de la valeur d'usage, dans le contexte du spectacle, voit s'étendre un pseudo-usage généralisé en lequel toute utilité est définitivement falsifiée. Le fait que l'argent devienne un objet de contemplation achève la scission impliquée dans les concepts de réification et d'aliénation : l'objectivation des rapports sociaux est à son maximum, car elle donne lieu maintenant à un vis-à-vis d'un ordre quasi-esthétique, où ce qui est contemplé n'est plus du tout relatif à quelque activité proprement humaine ; la séparation du travailleur et de son activité est redoublée par la séparation du spectateur et du résultat exclusif de cette activité. La critique de la valeur définit la nécessité d’abolir la forme-argent, qui est la forme achevée du fétichisme. La critique du spectacle radicalisera cette exigence, dans la mesure où elle détermine que l’argent, en tant qu’il est simplement contemplé, devient le summum de la dépossession.

[166] Ibid., II, 49, p. 44

4) Debord, une réflexion sur le temps

« L'histoire a toujours existé, mais pas toujours sous sa forme historique[167]. » Telle est la grande thèse de Debord qu'il va tenter d'expliciter. C'est l'humanisation de la temporalité au cours de l'histoire qui l'intéresse, le mouvement par lequel le temps historique devient conscient.

a) La société statique face au temps historique

Debord évoque d'abord la « société statique », qui organise le temps selon son expérience immédiate de la nature, dans le modèle du temps cyclique. Ainsi, le mode de

[167] Ibid, V, 125, p. 125

production agraire, qui est dominé par le rythme des saisons, est la base du temps cyclique pleinement constitué : « L'éternité lui est intérieure : c'est ici-bas le retour du même[168]. » L'activité productive ou reproductive, initialement, en tant qu'elle est soumise au cycle biologiquement déterminé du besoin et de la consommation, mais aussi aux cycles de la nature extérieure, ne s'inscrit pas dans une temporalité linéaire, mais dans une temporalité où c'est la répétition qui est la loi. L'analyse de Debord est assez proche de celle que propose Arendt dans le chapitre 2 de *La Crise de la Culture* : la métabolisation avec la nature en vue de la survie, originellement, se distingue de l'action au sens strict, de l'action « libre », en ce qu'elle appartient à la sphère de l'éternité cyclique naturelle, là où l'action « libre » est unique, toujours nouvelle, imprévisible, et précipite les hommes dans le temps proprement historique. Cela étant dit, il faut noter qu'avec Marx, cette activité productive qui appartient à un temps cyclique est l'activité productive des sociétés précapitalistes telle que nous l'avons déjà définie : une activité qui est sociale en tant qu'elle est concrète et spécifique. Précisément parce que, dans les sociétés précapitalistes, la socialité des activités productives ne vient pas s'opposer à leur forme concrète cyclique, cette cyclicité n'est pas remise en cause, et la conscience d'une linéarité historique n'advient pas.

Au-dessus de ce temps cyclique se situe un temps irréversible : « Le pouvoir qui s'est constitué au-dessus de la pénurie de la société du temps cyclique, la classe qui organise ce travail social et s'en approprie la plus-value limitée, s'approprie également la *plus-value temporelle* de son organisation du temps social : elle possède pour elle seule le temps irréversible du vivant. (...) Les propriétaires de la plus-value historique détiennent la connaissance et la jouissance des événements vécus. Ce temps, séparé de l'organisation collective du temps qui prédomine avec la production répétitive de la base de la vie sociale, coule au-dessus de sa propre communauté statique. C'est le temps de l'aventure et de la guerre, où les maîtres de la société cyclique parcourent leur histoire personnelle ; et c'est également le temps qui apparaît dans le heurt des communautés étrangères, le dérangement de l'ordre immuable de la société[169]. »

Note préalable : la notion de « travail social » que convoque Debord, ici, n'est pas pertinente, puisque nous sommes dans un contexte précapitaliste (on ne saurait parler de « travail »). Cette naturalisation de la catégorie de « travail » est étrange venant de Debord, étant donné qu'il aura écrit lui-même sur les murs de Paris : *« Ne travaillez jamais »*. En effet, pour que nous puissions tous arrêter de travailler un jour (pour nous mettre enfin à agir et créer de

[168] Ibid., V, 127, p. 127
[169] Ibid. V, 128, pp. 127-128

façon incarnée), il faut bien que nous nous débarrassions d'abord de l'idée que le travail en tant que tel est « naturel » et propre à toute société. En outre, la notion de « plus-value » ici paraît anachronique. Mais venons-en à l'analyse.

Avec Debord, donc, les classes non laborieuses, détenant le pouvoir « politique », et dominant la société statique dont le temps est cyclique, sont composées d'individus capables d'actions individualisées, uniques et mémorables, qui s'insèrent dans un devenir linéaire, c'est-à-dire dans le temps historique proprement dit. La possession du temps historique, irréversible, apparaît donc d'abord comme un luxe qui concerne uniquement les hommes non soumis à l'activité productive matérielle, et qui la dirige. L'opposition entre un temps non historique et un temps historique renvoie à l'opposition de la sphère productive matérielle et de la sphère « politique ». La plus-value qui est extraite par les possesseurs du pouvoir « politique » est aussi une plus-value temporelle : ce qui est dérobé aux classes laborieuses, ce n'est pas seulement leur surtravail, c'est aussi leur capacité à dérouler leur vie dans un devenir. Ils sont maintenus dans le temps cyclique, et n'accèdent pas à une temporalité proprement humaine.

Mais élargissons encore la perspective. Temps cyclique dans les sociétés précapitalistes : temps des laborieux, des « métèques », des femmes. Temps historique proprement dit, linéaire, politique : temps des seigneurs, des « citoyens », des hommes. Une grande majorité des individus est donc hors-histoire, c'est-à-dire hors-humanité.

Le thème de la séparation resurgit alors à nouveaux frais : « Les possesseurs de l'histoire ont mis dans le temps un sens : une direction qui est aussi une signification. Mais cette histoire se déploie et succombe à part ; elle laisse immuable la société profonde, car elle est justement ce qui reste séparé de la réalité commune[170]. » Le temps historique, dans un premier temps, demeure en superficie, et ne change rien à la réalité cyclique de laquelle il s'est affranchi. Initialement, l'élément fondamental est la cyclicité, là où l'élément surajouté et inessentiel est la linéarité, de la même manière que l'activité productive matérielle est la base là où la « politique » n'est que la superstructure. La séparation entre deux temporalités renvoie à la séparation entre deux modes de vie dont l'un est plus primordial que l'autre. Cela étant, cette naturalité du cycle doit être dépassée si les hommes veulent parvenir à la conscience de leur spécificité : l'avènement du temps irréversible, même si celui-ci n'est d'abord qu'une projection inessentielle, indique bien que tous les individus doivent pouvoir y accéder pour qu'une communauté des consciences soit possible. Cela sera rendu *apparemment* « réel » avec à la révolution bourgeoise, mais en fait d'une façon essentiellement négative.

[170] Ibid. V ; 132, p. 131

b) La temporalité des sociétés bourgeoises et son dépassement

« C'est au temps du travail, pour la première fois affranchi du cyclique, que la bourgeoisie est liée. Le travail est devenu, avec la bourgeoisie, travail qui transforme les conditions historiques. La bourgeoisie est la première classe dominante pour qui le travail est une valeur. Et la bourgeoisie qui supprime tout privilège, qui ne reconnaît aucune valeur qui ne découle de l'exploitation du travail, a justement identifié au travail sa propre valeur comme classe dominante, et fait du progrès du travail son propre progrès. La classe qui accumule les marchandises et le capital modifie continuellement la nature en modifiant le travail lui-même, en déchaînant sa productivité[171]. » C'est la bourgeoisie qui fait « pénétrer » l'individu *a priori* soumis matériellement dans une temporalité irréversible, non cyclique, historique. Mais pas directement l'individu subjectif en tant que tel, pas directement l'individu concret, en chair et en os. Car ici, c'est le passage de la formule M-A-M à la formule A-M-A' qui est en jeu. C'est le travail tel qu'il est conçu par la bourgeoisie, le travail abstrait, en tant que valeur, le travail en tant que fin en soi continuellement réaffirmée au sein d'une accumulation indéfinie, qui fait entrer le « travailleur », mais précisément en tant qu'il est d'abord conçu abstraitement, dans la linéarité d'une histoire économique constamment révolutionnée.

Le travail à l'ère bourgeoise ne vise plus la seule satisfaction de besoins cycliquement déterminés ; il est à la fois le moyen et le but d'une société vouée dès lors à se développer de façon permanente. La productivité du travail doit progresser toujours plus, obéit à une logique d'accroissement d'où toute répétition, tout retour à un état antérieur, sont exclus. Le travailleur « entre » dans l'histoire, mais très relativement, c'est-à-dire d'abord dans la mesure où la valeur et son automouvement s'affirment face aux individus. Ainsi, certes, par un phénomène d'endosmose, cette valeur, en tant que pure forme susceptible d'un développement quantitatif illimité, modifie finalement l'essence de son contenu, de sa matière, c'est-à-dire du travail vivant originairement et qualitativement cyclique et répétitif, projetant celui-ci au sein d'une historicité fondamentalement abstraite. Indirectement, donc, le travailleur réel sera bien affecté par la linéarité « historique » du développement du capital, il quittera la « cyclicité organique » « traditionnelle » des activités productives « traditionnelles », mais ici encore, cette « entrée » dans l'histoire sera essentiellement négative, en tant qu'elle repose toujours *a priori* sur sa négation d'être concret. Dès lors, l'aliénation du travailleur se laisse interpréter sous un jour nouveau : la machine qui soumet le travailleur d'une part, les facultés réifiées du travailleur

[171] Ibid. V, 140, p. 140

d'autre part, soit cette objectivité abolissant le sujet que dénoncèrent Marx et Lukàcs, peuvent se comprendre en tant qu'elles signifient l'intrusion violente d'une historicité simplement formelle au sein de la cyclicité subjective et concrète du travail réel. Certes, une telle entrée du travailleur dans le temps irréversible n'est, en apparence, pas simplement négative : potentiellement, elle « politiserait » le prolétaire, elle ferait de lui un individu capable de transformer le cours de l'histoire, qui serait désormais également *son* histoire. Cela étant, dans la mesure où cette historicité à laquelle le travailleur participe n'est qu'un cadre imposé par la bourgeoisie, c'est à travers les critères et points de vue unidimensionnels, quantitatifs, bourgeois que celui-ci devra appréhender sa propre existence.

Par extension, les individus soumis à la dissociation sexuelle-patriarcale, ou aux dissociations raciste-coloniale, rationaliste-validiste, technique-naturaliste, en étant intégrés dans le processus économique de la production de valeur, « entreront » dans une histoire en laquelle leur émancipation n’est pas pour autant garantie. Car cette « reconnaissance » par la valeur se déployant demeure essentiellement la négation de leur être concret et complexe, multiple et différencié.

Chez Debord, définitivement, l'avantage dialectique des individus soumis matériellement, que Lukàcs postulait avec quelque certitude, ne saurait être affirmé sans précaution, les déterminations historiales du capitalisme étant ce qu'elles sont. Le fait, pour l’individu objectivement réifié par la logique de la valeur, de « s'approprier » « l'histoire » pourrait n'être qu'une façon de s'approprier, toujours déjà, une dynamique originairement bourgeoise, soumettant cet individu, soit une façon de consentir à sa propre servitude. Il est marquant de voir que les marxismes du XXème siècle, prônant eux-mêmes la valeur- travail, et reconnaissant par là même la légitimité d'une logique de l'accumulation, ne s'opposèrent pas tant aux valeurs fondamentales de la société bourgeoise, mais tentèrent au contraire de purifier simplement davantage son fonctionnement, *via* une distribution plus égalitaire de la valeur : cette façon de faire entrer le prolétaire dans l'histoire ne visait pas l'abolition du prolétariat, mais l'érection du mode de vie prolétaire en modèle de vie pour toute la société ; un tel mouvement ne se distinguait pas radicalement du capitalisme, mais allait plutôt dans son sens. D'ailleurs, l'ultime proclamation de la valeur d'usage après son recouvrement par la valeur d'échange, telle qu'elle a déjà été thématisée par Debord, et telle qu'elle rend possible, en tant qu'elle est soutenue par la société marchande, la neutralisation de toute critique radicale concernant cette dernière, indique très certainement que le capitalisme a su être fécondé positivement par les « communismes » totalitaires, ou « socialismes réels », auxquels il n'était opposé que

superficiellement (il était plutôt dans une relation de « concurrence » avec eux : or on partage toujours les mêmes « règles du jeu » avec ses concurrents).

Ainsi, le moment correspondant à une certaine « démocratisation » du temps irréversible, le moment d'une certaine historicisation de tous les temps de la vie, par lequel une humanisation de ces temps aurait dû advenir, ne fut en fait pas une libération à l'égard de la nature et de la violence, ni l'occasion d'une prise de conscience positive, mais bien l'imposition d'un point de vue bourgeois qui venait parasiter tous les aspects de l'existence, et rendait quasiment impossible l'affirmation d'évaluations non-bourgeoises, non relatives à la valeur et à la logique linéaire de l'accumulation.

L'histoire que la bourgeoisie a rendu disponible pour tous n'est plus, nous dit Debord, l'histoire des individus et de leur usage qualitatif de la vie, mais l'histoire du mouvement abstrait et quantitativement déterminé des choses. Le triomphe du temps irréversible est aussi sa métamorphose en temps des choses, parce que l'arme de sa victoire a été précisément la production en série des objets, selon les lois de la marchandise. Le devenir des hommes et de leur subjectivité n'a plus de sens par lui-même, il ne se mesure qu'à l'aune d'un devenir objectif qui tend à s'imposer comme la seule perspective légitime. Si l'idée d'une « histoire économique », en tant que cadre imposé violemment par la bourgeoisie, n'est pas la reconnaissance et l'humanisation des individus opérant la production, mais au contraire sa négation, c'est qu'elle ne concerne plus des individus vivants, en chair et en os, mais des produits ayant préalablement assimilé la subjectivité de leurs producteurs. Le cadre formel imposé par la bourgeoisie, cette autovalorisation indéfinie de la valeur, ne confère nulle qualité au prolétaire, mais bien à la marchandise, et c'est le devenir de cette dernière qui concentre finalement tous les regards. L'émancipation des individus réifiés devra donc être liée à une critique consciente et radicale de l'histoire réifiée qu'est l'histoire bourgeoise. Cela signifie qu'ils devront exiger non plus simplement de « participer » à l'histoire, mais bien de *vivre* l'histoire, activement, indépendamment de tout rapport spectaculaire, ce qui suppose l'abolition complète de l'histoire (ou plutôt de la préhistoire) bourgeoise. Ils ne devront plus « s'approprier » un cadre (pré)historique pré-imposé, mais *inventer, créer* l'histoire proprement dite, c'est-à-dire la faire enfin exister au sens strict. Avec sa distinction entre une histoire réifiée et une histoire authentiquement vécue, Debord réhabilite au fond les postulats de Lukàcs, selon lesquels le prolétariat, ou les individus réifiés en général par l'ordre productif, sont les seuls individus à même de dépasser les antinomies bourgeoises et les critères bourgeois. Mais il nous incite à

manipuler ces postulats avec prudence et circonspection : la puissance d'assimilation des forces critiques par l'histoire bourgeoise réifiée est telle que le projet révolutionnaire du prolétariat, ou plus généralement de tous les individus soumis matériellement au sein du capitalisme, sera très souvent susceptible de se transmuer en son contraire (par exemple, nous le redisons, au risque de nous répéter, ces derniers ne viseront plus l'abolition pure et simple de toute dissociation-valeur, ou de toute dissociation-marchande, mais une distribution plus égalitaire de la valeur ou de la marchandise : ils viseront l'embourgeoisement des individus réifiés, et non plus la dissolution de la société bourgeoise ; dans cette perspective, ce sera toujours le temps des choses qui guidera le devenir des hommes, et les individus ne vivront pas davantage leur histoire).

Debord ajuste quelque peu Lukàcs, de ce fait : *ce n'est pas uniquement sur la base des contradictions de l'ancien que peut surgir le nouveau. Le nouveau come nouveau, le projet révolutionnaire, doit émerger par-delà les contradictions de l'ancien, pour ne plus perpétuer les évaluations de l'ancien par lesquelles il était contradictoire.*

L'histoire réifiée bourgeoise, par laquelle le temps irréversible se propage jusque dans la sphère économique, ne saurait être confondue avec quelque humanisation du temps, et elle s'oppose même d'abord à l'histoire proprement dite, celle qui libère et responsabilise les individus conscients. « Cette histoire qui partout à la fois est la même n'est encore que le refus intra-historique de l'histoire. C'est le temps de la production économique, découpé en fragments abstraits égaux, qui se manifeste sur toute la planète comme le même jour[172].(...) Le temps irréversible de la production est d'abord la mesure des marchandises[173]. » Il y a deux manières d'envisager l'irréversible : d'une part, l'accroissement indéfini d'une quantité est un développement irréversible, au sens où nul retour à une quantité moindre, déjà appréhendée, n'est envisagé au sein d'un tel procès ; mais alors c'est toujours l'homogène qui est ajouté à l'homogène, et nul changement qualitatif n'advient ; d'autre part, le passage à une réalité subjective radicalement nouvelle, à une qualité imprévisible, s'inscrit lui aussi dans un temps irréversible ; mais ici, c'est l'hétérogénéité pure d'un événement changeant réellement le cours des affaires humaines qui s'affirme. L'histoire réifiée bourgeoise est un temps « irréversible » entendu selon le premier sens, là où l'histoire authentiquement vécue, qui s'y oppose, est un temps irréversible qualitativement, entendu selon le second sens. L'histoire véritable ne peut advenir que dès lors que la pseudo-histoire, le temps abstrait pseudo-irréversible, qui est un temps des choses, est aboli. La critique de la valeur, du fétichisme, de la réification, telle qu'elle

[172] Ibid., V, 143, p. 144
[173] Ibid, V, 146, p. 145

est déjà formulée par Marx et par Lukàcs, doit être une critique du développement, de « l'histoire », en tant qu'ils sont entendus de façon purement chosale (c'est-à-dire une critique de la pseudo-histoire). Tant que c'est le travail abstrait, réifiant l'activité des hommes, qui demeure le *criterium* du mouvement historique, nul changement n'advient au fond, nulle histoire ne se vit : c'est toujours le même jour qui se déroule. Le paradoxe de la société marchande est qu'elle impose une révolution permanente des choses tout en maintenant le même état de fait. « Le spectacle est le soleil qui ne se couche jamais sur l'empire de la passivité moderne. ». Son développement est à la fois son but, son aboutissement, dynamique en tant que statique.

La difficulté réside dans le fait que la société bourgeoise apporte en apparence à tous les hommes la possibilité de se projeter au sein d'une temporalité enfin humanisée, dans un devenir proprement dit, en ce qu'elle prétend « reconnaître » la base matérielle qui soutient toute histoire politique et confère à cette base la possibilité de renfermer éminemment l'agir humain irréversible. Ainsi, le matérialisme historique marxien, qui reconnaît que le travailleur est à la base du mouvement irréversible de la société, peut paraître tributaire de la révolution bourgeoise. Mais ceci est bien sûr faux, car la matière que Marx isole (les vécus subjectifs et souffrants des individus qui produisent matériellement) sera précisément ce que la société bourgeoise nie constamment (la « matière » étant par elle appréhendée de façon mystique et clivée, et reposant sur la négation de toute subjectivité). A l'opposé du matérialiste critique du capitalisme, c'est une action automatisée que promeut la bourgeoisie, et sa façon de faire « entrer » le prolétaire dans l'histoire demeure relative à un projet formel et abstrait, qui suppose l'accaparement du temps de travail. Ce que reconnaît le bourgeois, le critique le reconnaît aussi, mais les fondements diffèrent : le bourgeois reconnaît que la sphère du travail se développe, mais ici il s'agit du développement du même ; le critique, tel que Marx, qui entend par l'entrée dans l'histoire du prolétariat tout autre chose, reconnaît que la sphère du travail doit se développer, mais en tant qu'elle doit faire surgir le différent en tant que différent (vers l'abolition du travail en tant que tel, par l'auto-abolition du prolétariat).

c) Penser l'entrée des individus dans l'histoire humaine au sens strict

Lorsqu'il s'est agi de dénaturaliser la valeur et le travail en tant que valeur, nous avons vu que l'activité productive, dans les sociétés précapitalistes, est sociale en tant qu'elle est concrète, spécifique, particulière. Dans un tel cadre, « l'unité organique » de cette activité productive ne saurait être complètement détruite, de telle sorte que sa cyclicité, son aspect « naturel », demeurent manifestes : la forme du travail et son contenu sont en adéquation, si bien

que le contenu lui-même n'est pas essentiellement altéré. Dans la société capitaliste, en revanche, la socialité formelle du travail nie sa spécificité, sa concrétude, sa particularité : le travail est social en tant qu'il est abstrait, général, indifférencié. Le développement linéaire de la valeur peut ainsi s'imposer aux travaux particuliers, dont la cyclicité n'est plus manifeste, mais c'est alors un développement quantitatif.

Ce qu'il y aurait d'*apparemment* « positif » dans les sociétés précapitalistes, et qui aurait été « perdu », à savoir le fait que l'activité productive est sociale en tant qu'elle est concrète, et ce qu'il y aurait de « positif » *apparemment* dans la société capitaliste (mais qui en réalité accroît la soumission), à savoir le fait que le travailleur n'est plus matériellement étranger à l'histoire, sont peut-être deux aspects, pour l'instant virtuels, qu'il faudrait pouvoir synthétiser pour dessiner les contours de cette histoire authentiquement humaine, c'est-à-dire vécue, que Debord appelle de ses vœux. Mais ces deux genres de « positivités » sont essentiellement négatives dans le principe de l'exploitation, et, au regard de ce qui serait souhaitable, ne revoient qu'à deux formes d'aliénations radicales, lorsqu'on les resitue dans leurs contextes propres. Un troisième terme, à savoir l'auto-abolition du travail en tant que tel, supposant l'abolition de l'argent, de la marchandise, de l'Etat, et de la valeur, doit être posé de façon indispensable, ce qui implique le surgissement du nouveau en tant que nouveau, qui comprendrait sous une forme intégrée et le dépassant ce qui n'a existé pour l'instant qu'à l'état séparé et auto-contradictoire, et qui comprendrait cette impulsion décisive propre au projet autonome et imprévisible d'une émancipation réelle. La fluidité de l'activité des hommes, sa qualité, seraient reconnues, sans pour autant que son déroulement soit cyclique, répétitif, étranger à « l'histoire officielle ». L'appartenance à l'histoire des hommes oeuvrant serait avérée, mais en tant que leurs activités concrètes ne seraient plus recouvertes par une logique aveugle de valorisation.

Dans ce mouvement, la conscience de soi des individus réifiés, qui s'accomplit lorsque leurs pratiques révolutionnaires (grèves, sabotages, blocages, occupations, désimplication générale au sein des activités destructives ou aliénantes etc.) induisent une déqualification de leur subjectivité quantifiée face au spectacle, et une requalification de ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue (soit le fait de combattre ce qui est déshumanisant en soi).

Le théoricien critique (qui d'ailleurs peut très bien être un individu relativement exploité par ailleurs), en critiquant la logique de la valeur que nous avons considérée jusqu'ici, ne pourra que s'inscrire dans cette dynamique requalifiante, si du moins aussi il ne substitue pas aux luttes pratiques des enjeux simplement théoriques.

Vers donc l'abolition stricte du capitalisme totalitaire, économiciste, travailliste, dissociant, raciste, patriarcal, validiste, anti-écologique, et fonctionnaliste.

La critique de la valeur chez Marx, Lukàcs et Debord aujourd'hui : une conclusion

D'abord, quels sont les traits fondamentaux de la critique marxienne de la valeur que nous avons pu reconnaître ? Il est apparu qu'une contradiction de base du capitalisme, de son développement, repose sur la double nature de la marchandise et du travail : valeur et valeur d'usage, travail abstrait et travail concret, renvoient à une opposition entre une quantité et une qualité, une idéalité et une réalité, une forme et un contenu, opposition déterminant la dissolution progressive, mécanique, quoiqu'asymptotique, du système. L'argent, cette « abstraction réelle », matérialise une telle contradiction. La marchandise est son corrélat : en

tant que fétiche, en tant qu'objet suprasensible bien que sensible, elle implique de fait une réification à l'oeuvre dans les domaines de la circulation et de la production, conditionnant des rapports fondamentalement inconscients. Face à ce phénomène, la première tâche du théoricien critique consiste à oser commettre un « crime de lèse-nature » : dénaturaliser la valeur et le travail abstrait, *via* l'examen des sociétés précapitalistes, par exemple, est un moyen efficace de critiquer la valorisation aveugle des produits à l'ère capitaliste. En saisissant la spécificité irréductible du capitalisme, on fait aussi un pas vers son dépassement. Une autre façon de critiquer la valeur repose sur l'exposition du caractère irrationnel, absurde, de la société fondée sur elle : l'inversion du rapport entre les moyens et les fins, un certain formalisme vide qui détruit tout sur son passage, sont autant de raisons d'exiger l'avènement d'une société plus consciente d'elle-même.

La critique marxienne de la valeur ayant été bien circonscrite, il s'est agi de lui donner plus d'ampleur. Car avec Marx, elle demeure au fond une critique encore très abstraite des fondements du capitalisme, quoiqu'elle dénonce elle-même l'abstraction du système. C'est pourquoi l'examen de Lukàcs pouvait nous être utile. En effet, le concept de réification selon Lukàcs nous permet d'associer une telle doctrine « ésotérique » à des éléments empiriques de la critique anticapitaliste. A cet égard, la notion de réification, objective et « subjective », est significative : en elle, les concepts de fétichisme et d'aliénation sont pensés synthétiquement. Dès lors, la critique de la valeur peut être rattachée à une dénonciation plus globale des rapports de production capitalistes tels qu'ils sont effectivement observables. Ainsi, l'analyse du travail abstrait pourra élucider les folies de la division rationnelle des activités productives et reproductives modernes. Par ailleurs, Lukàcs approfondit la dialectique entre valeur et valeur d'usage : la science et la philosophie bourgeoises modernes sont, selon lui, dans l'incapacité de saisir tout contenu positif, et donc toute totalité réelle, de par le formalisme foncier du mode de production capitaliste. La critique de la valeur est donc élargie à une critique des illusions théoriques bourgeoises. Or, si l'on se tourne, dans l'esprit d'un tel élargissement, vers la conscience des individus réifiés, on constate qu'elle seule est à même de résoudre et de dépasser les antinomies bourgeoises, concrètement et pratiquement. Lukàcs réalise donc le tour de force consistant à rattacher la critique marxienne de la valeur à une certaine manifestation de la lutte des individus objectivement réifiés contre la bourgeoisie (interprétée de façon nouvelle). Autrement dit, ce qui *semblait* précisément occulté dans la critique des catégories de base, soit les conflits sociaux concrets, resurgissent en tant qu'ils sont précisément éclairés par cette critique. Avec Lukàcs, le texte marxien « ésotérique », la critique marxienne de la valeur, devient un outil théorique réellement « praticable » *dans les luttes sociales concrètes*, ce qui

n’est pas un mince avantage.

Nous avons élargi au maximum l’extension de ces luttes, en exposant l’extension de la classe ouvrière, et d’un racisme, d’un patriarcat, d’un validisme, d’un anti-écologisme, propres au capitalisme.

Le Marx « ésotérique » ayant été saisi dans toute son ampleur critique, il restait à lui conférer un sens global, à envisager les grandes orientations générales qui le constituent, synthétiquement mais avec précision. Ceci fut donc possible avec Lukàcs. L'autre exigence était de l'adapter un maximum au monde contemporain, « occidental » ou « occidentalisé ». Cette double visée justifiait la convocation de Debord, et de son concept de spectacle. Debord s'empare de la critique de la valeur en héritier de Marx et de Lukàçs. Il comprend les deux. Ainsi, sa critique de la séparation redoublée et achevée entre images et réalité s'inscrit autant dans la critique marxienne d'un idéalisme fétichiste que dans la critique lukàcsienne du caractère contemplatif de l'activité du travailleur industriel : fidèle au noyau marxien de l'analyse, mais aussi à l'amplification lukàcsienne consistant à rassembler fétichisme et aliénation, il embrasse en une vision synthétique et fulgurante, simple mais jamais simpliste, toute la complexité du phénomène de la valeur. En outre, avec la notion d'image, substituée à celle de valeur, il décrit un monde qui a changé depuis Marx et Lukàcs, quoiqu'il repose sur la même logique. L'actualisation de Marx et de Lukàçs se poursuit dans une analyse originale de la marchandise : la quantification de la qualité opère un passage dans le qualitatif, de même que la valeur d'usage, initialement recouverte par la valeur d'échange, est ultimement proclamée. Debord souligne constamment la nature dialectique de la valeur (une dialectique à résolution indéfiniment différée), et une fois encore, grâce à lui, nous pouvons accéder à quelque intuition simple du mécanisme complexe de la réification et du fétichisme précédemment décrit. Pour donner une portée plus historique, voire historiale, à notre sujet, nous avons fini par l'examen de la réflexion debordienne sur le temps. Il s'est avéré que le contenu de cette réflexion est susceptible de rassembler les axes majeurs de notre étude, et de résoudre, au moins partiellement, nombre de difficultés.

Nous avons affirmé dans l'introduction nous intéresser à la critique marxienne de la valeur, au Marx « ésotérique », pour la simple raison que cette composante de l'oeuvre de Marx est des plus actuelles. Nous avons, il nous semble, déjà fortement suggéré, voire « prouvé » ce fait, mais nous aimerions revenir dessus brièvement, car c’est seulement un tel fait qui légitime et justifie notre démarche (il ne s'agit pas d'avoir fait une recherche sans enjeux, relative simplement à l'histoire des idées, mais bien d'avoir exposé des conceptions susceptibles de transformer encore aujourd'hui les théories critiques et les pratiques de luttes et de résistances

opposées au capitalisme). A dire vrai, si la critique qui vise la logique fondamentale, initiale, inscrite dans la marchandise, l'argent, le travail, l'Etat, et qui dénonce la folie de la « structure marchande » (Lukàcs), de la réification et de l'aliénation corrélatives, est à ce point juste et à propos dans notre monde contemporain, c'est parce que cette critique concerne les bases premières, ontologiques du système, les conditions transcendantales de possibilité de toute phénoménalité capitaliste. En effet, dans la mesure où nous vivons une phase de décomposition avancée du capitalisme, après la révolution micro-informatique (provoquant une inexorable dévalorisation de la valeur[174]), dans la mesure où le capitalisme est désormais un capitalisme tardif, en déclin, ses structures primitives ressortent explicitement, ses contradictions originelles rejaillissent et déploient toute leur puissance de destruction. Dans un esprit très philosophique, on pourra dire que l'être d'un phénomène se manifeste lors de son surgissement et lors de son évanouissement : autrement dit, lorsque nous assistons à l'agonie d'un système, sa vérité, qui était apparue à sa naissance, s'éclaire et se dévoile. Le XXIème siècle étant le théâtre d'un capitalisme en fin de vie (ce qui ne veut pas dire que cette lente fin ne va pas durer encore très longtemps), il est nécessaire, pour saisir la complexité de cette agonie, de revenir aux principes de base qui ont déterminé le système dès son avènement.

Lire l'analyse marxienne de la marchandise aujourd'hui, ce n'est pas simplement s'intéresser à l'histoire des idées. C'est aussi pouvoir comprendre les rouages essentiels du capitalisme, la logique intime qui est à l'oeuvre en lui, logique on ne peut plus efficiente aujourd'hui. En outre, plus profondément, c'est pouvoir envisager des finalités radicales, authentiquement anticapitalistes, dans le cadre d'une pratique révolutionnaire : en effet, analyser la marchandise avec Marx, c'est comprendre qu'elle est une forme intrinsèquement aberrante de la richesse, et que tout ce qu'elle implique, le travail comme fin en soi, l'argent comme réalité autonome, est également aberrant, fou, irrationnel ; autrement dit, c'est comprendre qu'une démarche critique ne doit pas viser simplement la réforme ou la purification du travail ou de l'institution monétaire, mais bien leur abolition (les « communismes » totalitaires du XXème siècle se détournèrent de cette radicalité, si bien qu'ils ne furent qu'un moment intégré dans le développement du capitalisme global et que leur échec ne fut qu'une étape dans la décomposition de ce dernier. Pour tout dire, lire l'analyse marxienne de la marchandise aujourd'hui, c'est pouvoir faire renaître la pertinence d'une certaine intuition marxienne, par-delà les expérimentations marxistes désastreuses du siècle passé ; nous rappellerons en passant d'ailleurs que, comme l'indique Michel Henry, les marxismes

[174] A ce sujet, cf Trenkle et Lohoff, *La grande dévalorisation*

rassemblent et ont rassemblé l’ensemble des contresens qui ont été fait à propos de l’œuvre de Marx).

Par ailleurs, lire l'analyse lukàcsienne de la réification aujourd'hui, c'est pouvoir penser les conflits sociaux, l'aliénation des individus dominés, la division du travail, à travers le prisme de la critique, on ne peut plus actuelle, de la « structure marchande », c'est pouvoir dépoussiérer ces notions, leur redonner un sens dans le contexte d'un capitalisme tardif. Autrement dit, Lukàcs nous permet de penser une lutte anticapitaliste concrète (celle des individus réifiés contre l’ordre bourgeois) susceptible de déboucher sur une abolition stricte de la structure marchande (et donc de la valeur, du travail et de l’argent, puisque ces catégories sont indissociables de la structure marchande). Lukàcs nous permet de nous réapproprier le corpus marxien dans son ensemble, en ayant pour point de départ le Marx « ésotérique », et d'orienter son interprétation vers une radicalité, toujours actuelle, que les communismes du XXème siècle ont occultée.

Enfin, lire Debord aujourd'hui, c'est rester attentif à la pertinence intrinsèque de la critique marxienne et lukàcsienne de la marchandise, mais aussi pouvoir connaître les potentialités destructives nouvelles de la valeur dès lors qu'elle devient image, et d’adapter les luttes en fonction de cette donnée nouvelle.

Annexes : Dépasser la valeur

Introduction

Les contradictions inconscientes du capitalisme. Une psychanalyse du système.
Dépasser les catégories de la destruction
Dépasser une certaine « morale » spectaculaire
Le système des normes
Le matérialisme historique
Conclusion
Bibliographie

Introduction

Cet essai développe cinq perspectives critiques sur la valeur moderne, valeur qui gravite fondamentalement, en particulier depuis la première révolution industrielle, autour de la norme théorico-pratique relative au travail abstrait.

Le travail abstrait est la catégorie de base du capitalisme la plus essentielle, qui enveloppe les autres (marchandise, valeur, argent). Le travail abstrait est un concept de Marx qui a été relevé par peu de marxistes traditionnels, qui voyaient là certains développements « philosophiques » « secondaires » du point de vue de la lutte révolutionnaire. Le marxisme traditionnel (on songera aux léninistes, sociaux-démocrates, tiers-mondistes en tous genres, altermondialistes, etc.), insista particulièrement sur les notions de « plus-value », d'exploitation, et sur la question des classes, des prix, des profits, et de la distribution des

marchandises et de la valeur, mais ne se préoccupa pas d'analyser les logiques catégorielles au fondement de telles formes empiriques et historiques. Il ne put dès lors revendiquer dans les luttes l'abolition stricte des catégories capitalistes que sont la marchandise, la valeur, l'argent, mais prôna plutôt leur « purification », leur redistribution plus « juste ». Seulement, si ces catégories sont bien la racine de la modernité capitaliste, comme l'indique Marx dès le chapitre 1 du *Capital*, alors leur seule « régulation » ou « restructuration » ne saurait déboucher sur l'abolition du capitalisme en tant que tel, mais simplement sur sa perpétuation à nouveaux frais. Ce serait ainsi sa dynamique abstraite, destructive, qui engloutit la dimension concrète des activités qualitatives, et qui dépossède les individus, qui serait finalement encore « protégée » par de telles pseudo-critiques et pseudo-révolutions, de façon pernicieuse.

Certains théoriciens marxiens radicaux, néanmoins, insistèrent sur cette notion de travail abstrait : Lukàcs, puis la première école de Francfort, en revenant sur la notion de fétichisme marchand, analysent de façon originale la question du travail abstrait et de la valeur. Le fétichisme marchand, thématisé par Marx dans les premières pages du *Capital*, est le fait, pour l'individu moderne, dans la production et dans la consommation, d'occulter l'origine de la valeur des marchandises produites, en ramenant celle-ci à leur forme matérielle immédiate. La valeur, nous dit Marx, aurait pour substance le travail abstrait. Elle dériverait d'une réduction des divers travaux humains à l'unité abstraite et indifférenciée, ramenée à la quantité. Plus précisément, la grandeur de la valeur renverrait à un standard de productivité moyen, à une quantité moyenne de temps de travail qui serait nécessaire pour produire les marchandises, et cette mesure supposerait la réduction des travaux humains concrets, multiples et différenciés, à l'unité abstraite homogène et non spécifique. Seulement, lorsqu'ils sont face à des valeurs, les individus les assimileraient au corps physique immédiat de la marchandise, et occulteraient ce procès de valorisation plus complexe, car ils ne reconnaîtraient pas le rôle joué ici par le travail abstrait. Ils fétichiseraient dès lors les produits du travail, en ne tenant pas compte du fait que leur valeur découle d'un procès productif et social, et en croyant qu'une pure chose matérielle pourrait exprimer par elle-même « de la valeur », soit une dimension proprement idéale, immatérielle.

Après Lukàcs et la première école de Francfort, Guy Debord, puis Antoine Artous et Jean-Marie Vincent, en France, saisissent à leur tour le caractère décisif de ce thème du fétichisme dans la critique radicale du capitalisme. La *Wertkritik* en Allemagne, la « critique de la valeur », à partir des années 1980, autour de Robert Kurz, Anselm Jappe, Trenkle, et Lohoff, définit un programme plus précis : il s'agirait de revenir au Marx « ésotérique », qui thématisa les catégories de base du capitalisme et le fétichisme marchand, et de dépasser les limitations

structurelles d'un Marx « exotérique », qui décrivit l'empiricité d'un capitalisme émergent historiquement datée, afin de produire une critique radicale de la modernité capitaliste en tant que telle, *aujourd'hui*. La question du travail abstrait est reposée à nouveaux frais dans ce contexte, de façon à développer un thème marxien décisif, et de façon à penser une totalité unidimensionnelle et tendanciellement totalitaire, qui a envahi tous les aspects de la vie, avec la plus grande précision possible.

Il s'agira dans cet essai de considérer la critique de la valeur comme un programme de recherche critique qui concerne non seulement la critique sociale, mais aussi *la critique de la philosophie* (critique de la philosophie qui a un intérêt au moins médiat du point de vue de la critique sociale). *Autrement dit, il s'agira de mobiliser cette critique de la valeur pour traiter de questions traditionnellement considérées comme questions « purement » théoriques, afin de critiquer la prétention de cette théorie à l'autonomie, et de mettre en place une méthode matérialiste élargie.*

La critique de la valeur est l'aspect totalisant de l'œuvre de Marx qui ouvre le plus cette possibilité de faire dialoguer les théories « pures » (métaphysique, esthétique, morale, théologie, sciences) avec la critique de l'économie politique, car précisément elle se situe sur un terrain déjà fort spéculatif. Mais il ne s'agira pas pour autant de faire de la spéculation pour la spéculation. Ces recherches n'ont pas de sens si elles n'ont pas une relation au moins médiate aux luttes sociales, car elles prônent la *destitution* de la pensée séparée du pouvoir, et du pouvoir séparé de la pensée, avant tout.

Dans un premier temps, on proposera une certaine « psychanalyse du capitalisme », considérant que le capitalisme n'est pas une abstraction idéale, mais désigne une multiplicité d'individus concrets, en chair et en os, qui agissent, pensent, et sont dissociés. C'est donc les apports d'une notion de la psychanalyse, la notion de « pulsion de mort », qui devront être considérés, du point de vue d'une critique radicale, et matérialiste, du capitalisme. Les faiblesses du discours psychanalytique « classique » (Freud), qui individualise le pathologique, qui traite trop peu des causalités collectives et sociales rendant possibles les dissociations psychiques, et qui ne traite pas du tout de la nécessité de promouvoir des luttes sociales venant abolir le système économique de la dissociation, pourront apparaître *en négatif.*

On se situera ensuite sur un terrain presque métaphysique, voire théologique, mais aussi esthétique. Mais il s'agira bien de critiquer radicalement toute métaphysique, toute esthétique et toute théologie bourgeoises. Puisque la critique de la valeur est la critique de catégories logiques, il s'agira de questionner plus largement la question des catégories *en général*. Les

catégories kantiennes, les structures existentiales heideggériennes, la dialectique hégélienne, devront apparaître dans leur dimension *autoritaire* et idéaliste, produisant un écart irréductible entre la sphère du théorique et la sphère pratique, mais confirmant aussi la dépendance inconsciente de la première à l'égard de la seconde. Plus largement, ces catégories, structures, dialectiques, traduisent le projet d'une gestion autoritaire, mais qui échappe aussi aux gestionnaires, lesquels posent inconsciemment leur propre désir d'auto-abolition (pulsion morbide). Il s'agirait ici de suivre les traces de Derrida (déconstruction), mais de poursuivre un chemin qu'il a interrompu en route. Une fois parvenu à la déconstruction purement théorique des catégories, Derrida ne cherche pas à identifier les causalités sociales fondant l'évanescence, ou l'autodestruction des catégories modernes. Semblable aux Jeunes-Hégéliens idéalistes, Derrida imagina que la seule « prise de conscience » (déconstruire son identité, son rapport au langage, etc.) suffisait à transformer la réalité. Seulement, la déconstruction des catégories modernes, qui émerge à partir d'une situation sociale déterminée, engage très essentiellement l'abolition de structures institutionnelles et productives matérielles tendanciellement totalitaires, soit certaines luttes sociales radicales (*en rien « extrêmes » de ce fait*), chose que Derrida s'est bien gardé de stipuler. Poursuivre le chemin que Derrida a interrompu (en laissant le dernier mot, presque, à la « destruction » heideggérienne de la métaphysique, de ce fait), ce pourrait bien être : revenir à un certain Lukàcs, dont le concept de réification confère un contenu concret et social à la « réification » évanescente d'un Heidegger (et tendanciellement nationaliste-antisémite), pour bien finalement dépasser et *oublier* enfin Heidegger.

Dans un troisième temps, c'est la relation entre les diverses formes morales historiques et la valeur moderne, comme travail abstrait, qu'il s'agira d'interroger. Le « dépassement » nietzschéen de la morale, tendanciellement antisémite (« le » Juif serait pour Nietzsche celui qui aurait inversé « sournoisement » les valeurs aristocratiques, inversion qu'il s'agirait de « transmuter »[175]), totalement « idéaliste », d'un point de vue marxien (le combat « moral » se jouerait à l'intérieur d'un seul individu), et mythologisant (généalogie construite après coup, en mélangeant des dimensions sociales modernes et des dimensions antiques idéales et hypothétiques de façon anachronique) sera ici, encore, *en négatif*, exhibé dans son insuffisance structurelle. Sans reconstruire une histoire sociale moderne de la morale, l'héritage « antique » reconstruit *a posteriori* par cette modernité ne saurait être saisi dans sa complexité matérielle et idéologique *actuelle*. Surtout, sans rattacher la question de la valeur morale à celle de la valeur économique, pour penser l'abolition du procès de valorisation moderne, le théoricien

[175] Cf. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, I, 7

critique s'empêche finalement de dépasser effectivement, concrètement, une telle morale. La morale n'est pas la structure du réel qu'il s'agirait dès lors de destituer prioritairement, mais, comme écho idéologique d'une situation matérielle d'existence déterminée, elle ne serait abolie que si l'on parvenait à promouvoir des formes de luttes sociales transformant effectivement cette situation sociale. La morale, néanmoins, comme idéologie qui finit par consolider rétroactivement une situation sociale invivable, pourrait aussi être ciblée comme vecteur d'aliénation éminent, dont la critique radicale, stratégiquement, serait porteuse, et potentiellement émancipatrice, si du moins elle débouche sur une praxis transformatrice réelle.

Ce sera ensuite le « système des normes » qui sera critiqué radicalement. Mais en considérant que la norme qui conditionne toutes les autres, ou qui les enveloppe dans un projet totalitaire et unidimensionnel, est celle à laquelle renvoie le travail abstrait, soit la norme du *temps de travail socialement nécessaire*. C'est la science moderne destructive, dont la statistique produit un nivellement redoublant le nivellement socio-économique, qui pourra être critiquée radicalement dans ce contexte, vers son dépassement. Il faudra affirmer, contre Foucault, que le système normatif ne se contente pas de s'éparpiller dans un complexe de foyers locaux de « pouvoirs-savoirs », mais qu'il est aussi synthétisé abstraitement, et *dans le dos des individus*, par une norme abstraite aux effets réels, relative au travail abstrait, produisant non plus un « contrôle » effectif par les gestionnaires du désastre, mais finalement une déprise complète, une absence de contrôle généralisée, que subissent en dernière instance tous les humains, quels qu'ils soient (cf. la crise écologique contemporaine). Surtout, pour contourner l'écueil d'une simplification foucaldienne tendancielle, et selon un point de vue matérialiste actualisé, il faudra montrer que le pouvoir-savoir dont parla Foucault renvoie à une *impuissance* fondamentale de ce pouvoir (qui vient réguler la facticité sociale *après coup*, si bien que sa complexité lui échappe), mais aussi à une *ignorance* de principe (car les théorisations *a posteriori* du social que produit la gestion sont fondamentalement *inadéquates, mutilées et confuses,* dans un système qui fétichise les marchandises).

Pour conclure cet essai, et pour déterminer avec précision la méthode qui est mobilisée ici, nous reviendrons sur ce qui caractérise dans le détail le matérialisme historique marxien. Cette interprétation et ces rappels ne seront pas inutiles, quoi qu'on puisse en penser. Certes, le matérialisme historique marxien serait devenu une « doxa » rabâchée indéfiniment depuis plus d'un siècle, si bien que tout « retour » à cette « doxa » ne pourrait produire que la lassitude ou l'agacement. Néanmoins, il se pourrait aussi, qu'en revenant au texte marxien lui-même (ici, la première section de l'*Idéologie allemande*), on découvre des conceptions qui auront été englouties sous des milliers de commentaires idéologiques, et tordant souvent la lettre du texte.

L'économicisme marxiste, par exemple, ou qui se dit « marxiste », soit cette idée que la « base matérielle » serait l'économie en tant que telle, est une idée complètement étrangère à Marx, comme le rappela avec pertinence Michel Henry, dans l'introduction de son commentaire magistral de l'œuvre marxienne[176]. Pour Marx, c'est la vie agissante, sociale et productive des individus, qui constitue la base réelle, mais l'économie n'est pas cette vie, elle est déjà une idéologie (qui a pour spécificité d'être une idéologie qui voudrait s'actualiser matériellement). Dès lors, tout marxisme économiciste voudrait transformer, simplement, cette économie, et non l'abolir, sans voir que cette économie, comme secteur fonctionnel séparé, n'est rien d'autre que le capitalisme en tant que tel : il voudra donc transformer le capitalisme (le « purifier » en capitalisme d'Etat, par exemple), mais non pas l'abolir. Revenir au matérialisme historique marxien *dans le texte* sera donc non seulement un moyen de repréciser avec soin la méthode qui aura été développée dans cet essai pour critiquer la psychanalyse, la métaphysique, la théologie, l'esthétique, la morale, et les sciences bourgeoises, mais aussi une occasion de définir à nouveaux frais ce matérialisme historique, considérant que l'œuvre marxienne, au XXIème siècle, est bien devenu un véritable *palimpseste.*

Les contradictions inconscientes du capitalisme. Une psychanalyse du système

Il existe une contradiction inhérente au capitalisme, contradiction par laquelle ce système est voué à s'autodétruire, ou plutôt à agoniser indéfiniment, asymptotiquement, de par sa propre impulsion morbide.

Une telle autodestruction, qui n'en finit pas de se préciser, entraîne avec elle un chômage de masse croissant, nécessaire quoique toujours plus insupportable, des inégalités socio-économiques toujours plus flagrantes, des bouleversements écologiques toujours plus

[176] Henry, Michel, *Marx*, 1976, Gallimard

inquiétants, un « double think », au niveau des discours politiques, toujours plus scindant pour les individus ainsi écartelés entre un intérêt général abstrait (maintien et accumulation de la valeur) et leur intérêt qualitatif concret (vie et survie).

Ladite contradiction, que nous allons exposer, Marx l'a énoncée en son temps, et l'on doit affirmer d'abord qu'elle est, aujourd'hui, de façon explicite, plus que jamais agissante.

A vrai dire, Marx, historiquement, se situe encore dans les premiers moments du capitalisme. Or, l'origine est le surgissement des traits explicites et originaux d'un phénomène. Ce que nous ne voyions plus, ce que nous avions banalisé, Marx le voyait quant à lui dans toute sa spécificité aberrante. En outre, l'origine renvoie à la fin, et réciproquement : car l'essence d'un phénomène est au commencement, mais aussi dans son résultat final. Autrement dit, Marx et nous-mêmes, « citoyens » des démocraties libérales de la modernité tardive, sommes en un sens « privilégiés » en ce qui concernerait la formulation d'une critique spécifiante et ciblante du système capitaliste. Ce que nous avions occulté surgit à nouveau, sur le mode désespérant d'une agonie du système, d'une mort imminente, qui dans la douleur ne cesse pas de s'annoncer, et de s'ajourner, simultanément. De fait, il nous suffit d'avoir des yeux pour voir ce que Marx avait prévu (quoique ce « voir » ait été obstrué par une promesse impossible à tenir à laquelle pourtant nous aurions tant aimé croire – un capitalisme « à visage humain », soluble dans une démocratie digne de ce nom ; un Etat-Providence corrélatif).

I Ce qui détruit extrinsèquement le capitalisme

Il faut d'abord préciser, pour clarifier le propos, que le capitalisme est une inversion de la fin et des moyens, une pure folie donc, un monde qui « marche sur la tête ». Ce qui médiatise l’échange, qui devrait être un simple outil pratique pour les hommes de rendre échangeables et d'échanger effectivement les produits de leur activité (fixation des normes de l’échange et moyen de l’échange), devient dans le capitalisme une fin en soi (capital, argent).

Dans les sociétés précapitalistes, la violence qu'exercent les maîtres ou les seigneurs sur les esclaves ou les serfs est certaine, et tout à fait concrète : la chosification réelle du dominé est à l'oeuvre, ainsi que l'exploitation (on extorque la quasi-totalité du produit de leur travail aux esclaves ou aux serfs). Le patriarcat, dans la maisonnée, en outre, suppose une division naturalisée des activités reproductives et productives proprement barbare. Si bien que ce passé humain préhistorique ne définit aucune « vertu » à préserver. Néanmoins, l'argent, ce medium universel, cette abstraction, n'est pas encore une fin en soi. A dire vrai, il n'y a pas encore d'argent au sens strict, car l'argent n'existe réellement que dans la modernité capitaliste, lorsqu'il devient, comme porteur de valeur, une fin en soi. Dans les sociétés précapitalistes, une structure monétaire existe, mais elle n'est pas une fin en soi « économique ». On thésaurise certes ici et là, on pratique la « chrématistique », mais cette monnaie, restée à l'état de trésor caché, séparée du mouvement de l'échange, n'est pas encore la finalité du procès (précisément, il a été exclu dudit procès). Autrement dit, dans les sociétés précapitalistes, esclavagistes ou féodales, les rapports d'oppression sont ultra-violents, et l'aliénation est éminente, mais le monde ne marche pas encore sur sa tête. Par-delà les rapports inégalitaires entre exploiteurs et exploités, le schéma de l'échange paraît conforme à ce qui serait « raisonnable » dans une sphère collective relative aux besoins concrets.

Plus logiquement, Marx envisage deux formes de la circulation. La première forme finit par engendrer la seconde, dans la mesure où elle contient déjà, au moins virtuellement, la forme-argent. Cette première forme de la circulation est la suivante : M-A-M' (Marchandise a-Argent-Marchandise b). Le point de départ est une valeur d'usage concrète (M), satisfaisant un besoin concret, ainsi que le point d'arrivée (M'). L'argent (A) fonctionne seulement comme médiateur pour la satisfaction des besoins individuels concrets : les producteurs-consommateurs aliènent leur produit, via l'argent, pour satisfaire un besoin que leur produit ne satisfait pas mais que le produit de l'autre satisfait. Ce qui compte avant tout, économiquement, c'est de satisfaire un besoin. L'argent n'est qu'un moyen face à cette fin.

Tout s'inverse dans la société capitaliste. Le « bon sens » qui est apparemment présent dans la première formule est aboli. La formule M-A-M' s'inverse en A-M-A' (Argent-Marchandise-Davantage d'argent). Le capitaliste possède une somme d'argent déterminée (A). Il achète avec cette somme des facteurs de production : des matières premières, des instruments de travail, et de la force de travail (A-M). De là découle la production d'une certaine quantité de marchandises, vendues sur un marché « autonome ». De cette vente, le capitaliste (l'entrepreneur) tire une nouvelle somme d'argent, qui est supérieure à la première (M-A'). Cette nouvelle somme d'argent est la finalité que vise le capitaliste : « donner » du travail aux salariés

en leur « permettant » de reproduire leur force de travail (de survivre pour travailler), « satisfaire » les besoins concrets des consommateurs, en produisant des marchandises ayant une valeur d'usage déterminée, tout cela n'est qu'un « mal nécessaire » pour parvenir en réalité à l'accroissement de la somme d'argent initiale (A').

La valeur ainsi devenue autonome dans son procès d'accumulation a pour substance le travail abstrait, c'est-à-dire le temps de travail socialement nécessaire pour produire les marchandises. C'est une pure durée abstraite de travail, une moyenne, quantitativement définie, qui vient se coaguler dans les marchandises, et rend possible leur être-valeur. Dans cette gélification du travail humain devenu indifférencié, non-spécifique, c'est l'occultation de la qualité concrète des produits, de leur utilité sociale, mais aussi l'occultation des vécus qualitatifs concrets des travailleurs, qui s'annoncent.

Mais comment donc l'argent est-il devenu capital ? Comment donc s'est accrue la valeur, ou l'argent, dans un tel procès ? Elle s'est accrue car le capitaliste a acheté, avec la somme d'argent initiale, une « marchandise » qui a la propriété d'accroître la valeur de ce qu'elle produit, de valoriser ce qu'elle produit. Cette « marchandise » est la force de travail. Autrement dit, parce que la capitaliste exige du salarié qu'il accomplisse un surtravail, lui extorque une plus-value (le salarié travaille gratuitement pour un temps donné dans sa semaine de travail), alors ce que produit le salarié « vaut plus » à l'arrivée que ce que coûte l'achat de sa force de travail. On donne au salarié de quoi survivre (de quoi reproduire sa force de travail) ; et on garde le reste pour soi, en vue de le réinvestir, au moins partiellement. Les machines qu'achète le capitaliste, quant à elles, n'augmentent pas la valeur du produit : elles épuisent leur valeur dans leur usage. On n'« exploite » pas une machine. On utilise son potentiel, matériellement limité.

Avant de poursuivre, permettons-nous une petite digression, décisive, sur cette question du concept marxien de la valeur comme étant constituée ontologiquement par du travail abstrait, et comme pouvant s'accroître « grâce » au travail vivant (i.e. : c'est le travail comme durée abstraite quantifiable qui serait la source de la valeur, et c'est par la plus-value que s'accumule le capital, soit par l'exploitation du travail vivant). D'une part, les marginalistes libéraux considèrent que c'est l'utilité marginale d'une marchandise qui détermine sa valeur ; ils auraient ainsi résolu le paradoxe de l'eau et du diamant : l'eau est infiniment plus utile que le diamant, mais seulement à la marge, ce pourquoi sa valeur serait moindre. Le marginalisme, qui est aujourd'hui la théorie dominante de la valeur en économie, et ce même chez les tenants de la social-démocratie, serait la réfutation de toute théorie de la valeur-travail. Pourtant, Marx lui-même anticipe ce genre d'objections, en thématisant la question du fétichisme de la marchandise dans son *Capital* : considérer que la valeur d'un produit du travail, dans une

société marchande, dépend de son utilité, c'est être victime d'une illusion produite par l'automouvement apparent des objets au sein d'une sphère de l'échange qui serait séparée ; quelle que soit la « subtilité » de l'analyse (utilité « marginale », « différentielle », et autres broutilles), si l'on en reste à vouloir « expliquer » la question de la valeur en se focalisant exclusivement sur la question de l'utilité, on n'est jamais qu'un idéologue, ou un aliéné, ou un fétichiste, qui contemple extatiquement le dieu-marchandise en occultant tout le processus de production qui précède (un marginaliste n'est pas plus conscient, ou critique, qu'un adorateur de totems qui est face à un objet fabriqué par l'homme, mais dont il a oublié qu'il provenait de l'homme et qu'il idolâtre dès lors, ce dernier ayant néanmoins quant à lui, au moins l'intelligence de ne pas prétendre à quelque « objectivité » crétine et impensée). Autrement dit, la théorie marxienne de la valeur comme travail abstrait, par-delà objectivité et subjectivité, est plus complète et plus adéquate au réel que tout marginalisme surmathématisé qui en impose aux faibles d'esprit (mais qui n'en impose pas à tout individu disposant d'un bon sens solide), tout simplement parce qu'elle prend en compte des données profondes, et très peu conscientisées, quoique constatables, que le marginaliste ne voit même plus, en tant qu'agent d'entretien du système. D'autre part, dans une autre perspective, mais dans la lignée aussi du marginalisme, on entend dire aujourd'hui que ce seraient les « idées », ou « concepts », « trouvés » par certains concepteurs de marchandises (en tant que travailleurs spécialisés dans l'activité intellectuelle) qui permettraient d'augmenter la valeur des produits, de constituer une « plus-value ». Ainsi Steve Jobs serait-il l'un des plus grands créateurs de valeur. Cela est assez absurde. Steve Jobs ne « crée » pas de la valeur, car il n'est pas assez exploité pour cela. Un concept marketing efficace, associé à une marque dès lors prestigieuse, n'est rien par lui-même si une force de travail n'est pas exploitée pour réaliser les produits concernés, produits qui, grâce à l'exploitation de la force de travail (et non grâce à quelque « concept », qui relève de la superstructure sans efficience), seront vendus plus chers qu'ils n'ont coûté. Un concept marketing n'est jamais qu'une planification pour la production ; la production réelle, ce sont les travailleurs exploités qui l'effectuent. C'est le fétichiste consommateur, qui ne voit pas que, derrière sa tablette « high-tech » et son « génial inventeur » (ou designer), il y a des ouvriers sous-payés qui travaillent et font fructifier la valeur pour que de tels « génies » puissent s'engraisser, ce sont donc ces aveugles aliénés, qui penseront que les Steve Jobs font fonctionner le capitalisme. Ici encore, Marx anticipe l'objection piteuse, toujours avec son concept de fétichisme. Il est toujours bon de rappeler que Warren Buffet, grand « concepteur » de stratégies boursières, reconnaissait lui-même, alors qu'il reste l'un des plus grands capitalistes du monde, que sa fortune dépendait à 90% du travail humain, demeurant marxien

malgré lui, du moins sur ce point (mais il aurait dû dire : 99,9%). Avec ces brèves remarques, la théorie de la valeur comme travail, et de la valeur comme étant accrue par le travail vivant, théorie que nous avons dû convoquer pour élucider les contradictions du capitalisme qui nous intéressent ici, aura, espérons-le, gagné en légitimité. Arrêtons donc là cette petite digression.

La folie du capitalisme, qui inverse ce qui devrait être la finalité humaine (la satisfaction des besoins concrets des individus) et ce qui devrait être le moyen (la médiation de l'échange), a des conséquences désastreuses : car ce qui s'accroît, du point de vue de l'individu capitaliste, et du point de vue de la société tout entière qui adopte pour elle-même ce point de vue, est une pure abstraction, une pure quantité. Or la quantité peut croître à l'infini. Cet individu, cette société, ne cessent donc pas de prolonger un procès qu'ils saisissent dans son infinité en droit, abstraite. Ce qui est ici occulté, c'est que de telles quantités, abstractions, sommes d'argent qui s'accumulent, capitaux, valeurs accrues, « profits », ne sont de fait maintenus que sous la condition de l'existence de besoins concrets, de matériaux concrets, de ressources naturelles concrètes, de valeurs d'usage qualitativement définies. Or, ces qualités sont par elles-mêmes limitées dans le temps, finies : par exemple, à la satisfaction de multiples besoins suit une « pause » pour le consommateur, par-delà l'ampleur de sa capacité d'épuisement psychique, ou de sa fuite en avant ; par ailleurs, les ressources naturelles ne sont pas disponibles à l'infini ou éternellement ; etc. Cette tension qui existe entre une finalité abstraite qui voudrait s'affirmer à l'infini et une limitation de la réalité qualitative (réduite à un simple moyen) dont on ne voit pas qu'elle limite par elle-même ladite affirmation à l'infini, en tant que cette dernière dépendrait, quoique à son insu, de celle-là, cela crée, éminemment, toutes les crises que l'on connaît aujourd'hui : crise écologique (menace climatique, etc.), crise politique (« double pensée », etc.), crise sociale (scission, etc.), crise psycho-sociologique (épuisement psychique du travailleur stressé).

II Le capitalisme comme autodestruction

Avec ce préambule, on n'a pas dit encore clairement en quoi le capitalisme s'autodétruirait : il est certes précipité vers sa chute, en tant qu'il se trouvera un jour face aux limitations réelles qui devront interrompre son procès abstrait qu'il voudrait infini. Mais il s'agit ici d'une destruction plutôt extrinsèque, et non encore, véritablement, d'une autodestruction d'un système qui en lui-même mobiliserait les moyens de sa propre abolition. A dire vrai, une telle autodestruction renvoie à la destruction extrinsèque que nous venons de considérer. Elle est

l'autre face, plus interne, de la pulsion morbide qui habite le capitalisme, et qui précise les crises ici considérées.

Qu'en est-il ? Le capitaliste a besoin d'exploiter de la force de travail : celle-ci est la condition de l'accumulation, de l'accroissement du capital. Mais en même temps, depuis l'origine logique et ontologique du capitalisme, depuis la révolution industrielle, il aura tendance à se passer toujours plus de la force de travail, à avoir recours toujours plus aux machines en tant que moyens de production, c'est-à-dire au travail mort plutôt qu'au travail vivant, pour augmenter sa productivité et être plus concurrentiel sur le marché (pour produire plus de marchandises en moins de temps, afin de proposer des prix plus compétitifs). De la sorte, le capitalisme creuse sa propre tombe sans le savoir (cela se fait selon une logique que méconnaît tout capitaliste). Le capitaliste supprime toujours plus ce par quoi pourtant ses « profits » se font (travail vivant exploité). Ce geste est censé être un « mal nécessaire » pour enrayer la baisse tendancielle du taux de plus-value provoquée par le fait de la concurrence, mais cela aggrave en fait une telle baisse, au niveau global (baisse asymptotique et indéfiniment prolongée, par-delà quelques sursauts), si bien que cela finit par être le facteur majeur de la tendance en question : lente agonie du capitalisme, sous la pression de ses propres armes ; ses remèdes étant aussi ses poisons.

Pour un capitaliste, le « profit » découle d'une valorisation à partir des trois éléments considérés plus haut, mais « mélangés » entre eux, sans distinctions claires (instruments, matières premières, force de travail, confondus entre eux). Le capitaliste ne voit pas qu'un seul élément, isolé parmi les trois autres, distinct, « produit » plus de valeur qu'il n'en coûte : la force de travail. L'exploiteur ne se sait pas exploitant, et agit comme si la valeur pouvait s'accroître magiquement, à partir de l'inanimé. Son recours éperdu aux machines, et sa façon de vouloir supprimer le travail humain, est un suicide qui s'ignore en tant que tel : il ne sait pas lui-même que, dans le système, globalement compris, une machine épuise sa valeur et ne permet pas la transformation de l'argent en capital. Cette occultation est sa perte assurée.

Aujourd'hui, la révolution micro-électronique et informatique semble porter un coup fatal au capitalisme. Ironie du sort : ce qui paraît être son épanouissement absolu (les entreprises informatisées semblent accéder à une compétitivité inégalée), renvoie en fait à une façon de creuser sa propre tombe (le travail humain, source de la valorisation de la valeur, est en voie d'extinction : c'est la pire chose qui puisse arriver au capitalisme, quoiqu'il ne le sache pas, en tant que système non conscient de lui-même).

Pour résumer la chose, on pourra dire simplement que le capitalisme, mécaniquement, est à lui-même sa propre crise, depuis son surgissement, jusqu'à son pseudo-épanouissement

post-moderne. Ceci repose sur le fait que les capitalistes eux-mêmes, dans leur notion confuse de « profit », ne voient pas la spécificité de la plus-value, et se sentent « autorisés » (du point de vue de leurs intérêts propres), à supprimer toujours plus de travail vivant au profit d'un recours massif au travail mort.

Un conseiller qui se voudrait bienveillant auprès des capitalistes devrait transmettre cette information : il leur dirait qu'ils doivent reconsidérer la façon dont ils se passent toujours plus de la force de travail (un tel conseiller serait d'un cynisme indigne, soit dit en passant ; nous verrons dans quelle mesure).

Sur la base de cette contradiction essentielle par laquelle le capitalisme s'autodétruit à son insu, se surajoute une autre dimension. La baisse tendancielle du taux de plus-value (ou la dévalorisation de la valeur), dont nous venons de montrer le vecteur éminent, entraîne logiquement une baisse des salaires des travailleurs. Ainsi les travailleurs, globalement, consomment moins. Dès lors les marchandises produites en masse ne trouvent plus de débouchés. Ce dernier fait est d'autant plus vrai que, d'un côté la mécanisation, ayant accru la productivité, fait qu'il y a, quantitativement parlant, toujours plus de marchandises, et que, d'un autre côté, non seulement les salariés ont de moins en moins de pouvoir d'achat, mais aussi l'armée des « chômeurs », au pouvoir d'achat quasi nul, tend à s'agrandir sous la pression de cette mécanisation. Ainsi les crises économiques, au sens classique du terme, sont-elles engendrées : surproduction, crise financière, chômage de masse, dévaluation de la monnaie, etc. Mais il faut bien comprendre que le point de départ est la contradiction essentielle du capitalisme entre travail mort et travail vivant, qui produit une massive dévalorisation de la valeur. Ce renvoi à l'origine logique et ontologique des crises économiques doit nous éclairer dans la considération de ces crises en général.

III Pourquoi l'idée d'une « mauvaise » finance, « pervertissant » l'économie « réelle », est-elle absurde ?

On entend souvent dire aujourd'hui, dans les discours politiques, tous bords confondus (en France, du NPA au FN, en passant par le PS et les Républicains), que c'est la sphère financière non régulée qui serait à l'« origine » des crises, et qui les aggraverait. Ainsi, selon la version officielle, c'est la « crise des subprimes » qui aurait déclenché les bouleversements économiques qui nous touchent, aux niveaux global et national, depuis 2008. Il s'agirait dès lors

de corriger le « néo-libéralisme », dont on dit qu'il aurait été élevé au rang de dogme mondial depuis Thatcher et Reagan, et de réguler les flux financiers afin de « purifier » l'économie « réelle », laquelle serait saine et bonne en elle-même.

François Hollande déclarait, lors de sa campagne présidentielle, que son « ennemi » était « la finance ». Nicolas Sarkozy, avant lui, envisageait une application stricte de la loi Tobin en Europe (Tobin étant un économiste pro-keynésien ayant proposé une régulation rigoureuse des flux financiers pour sauver le capitalisme, et récupéré entre autres par le mouvement Attac, dit « de gauche »). Le NPA, le Front de gauche, ou Syriza, en Grèce, s'opposent fermement à des systèmes financiers qu'ils jugent « pernicieux », transnationaux ou globaux. Le FN en France s'est mis à « taper » sur la haute finance « corrompue », et fait de ce geste l'un des principes centraux de son populisme rance. Il y a donc consensus dans cette affaire. Mais ce que nous avons évoqué précédemment devrait permettre de déconstruire ce consensus idiot et impensé. Voyons cela de plus près.

Prenons un exemple simple et pragmatique, pour illustrer un mécanisme encore agissant aujourd'hui.

Cet exemple se veut « logique », et non historique. Il déduit d'une situation structurelle une relation à l'œuvre entre le capital productif et le capital financier. Mais il s'agira ensuite de réinstaller cette relation au sein de notre modernité tardive, qui est le théâtre d'un « capitalisme inversé », inversion que Marx, par exemple, ne pouvait encore anticiper avec précision.

A l'origine, un entrepreneur a besoin d'une forte somme d'argent pour investir dans les moyens de production, et surtout dans la force de travail (A-M), qui lui permettront de faire des « profits » plus ou moins durables, selon ses compétences de gestionnaire, selon ses compétences en matière de valorisation, pensera-t-il (M-A'). Pour ce faire, il bénéficie éventuellement d'un héritage, ou encore d'une rente, s'il appartient à la bourgeoisie traditionnelle, par exemple. Mais s'il n'a que sa compétence de « dirigeant » disponible pour lui, ce qui arrive au sein de la modernité capitaliste, alors il devra emprunter à un financeur, à un banquier. Le banquier dispose quant à lui d'une forte somme d'argent « à la base ». Nous verrons comment cela se fait. Ainsi donc, disons que le banquier prête 10000 euros à l'entrepreneur en devenir. Mais il faudra dans un an lui rendre 12000 euros. L'entrepreneur a donc un an pour faire « fructifier » son capital emprunté. Disons qu'il désire vendre des fromages. Disons qu'il investit donc la totalité des 10000 euros dans l'achat de matières premières ou de ressources naturelles (lait, vaches, etc.), d'instruments (cuves, louches, moules, etc.) et de force de travail (ouvriers qualifiés et non qualifiés) (A-M). Disons que son entreprise « fonctionne », que ses produits trouvent des débouchés, et que les salaires des ouvriers sont

suffisamment élevés pour qu'ils reproduisent leur force de travail, et à la fois assez bas pour qu'un profit réel se constitue (M-A'). Dès lors, grâce à cette exploitation « efficace », après un an d'entrepreneuriat, disons qu' « il » a « obtenu » un « profit » de 5000 euros (A-M-A'). Il peut rendre au banquier les 10000 euros empruntés, qui lui sont également « revenus », ainsi que les 2000 euros d'intérêts. Et il lui reste 3000 euros, qu'il peut réinvestir au moins partiellement dans son affaire en devenir, afin de dégager des profits toujours plus importants (A'-M-A'' etc.). Le banquier, de son côté, est dans l'illusion que son argent emprunté a, par lui-même, « fait des petits », et qu'il s'est magiquement accru lorsque l'entrepreneur le lui rend avec intérêts. Le banquier ne voit que cela : une somme d'argent initiale donnée, et une somme d'argent finale rendue, supérieure (A-A'). Il n'est pas conscient que c'est seulement dans la mesure où le capitaliste a exploité de la force de travail (A-M-A') qu'il a pu, comme il le dit, faire « travailler » son argent. Ceci nous indique le résultat suivant : la finance est totalement soumise à la sphère productive « réelle ». Elle n'est surtout qu'un effet superficiel (A-A'), dont l'économie dite « réelle » (A-M-A') est une cause éminente et le principe matériel agissant. Les banquiers « exploitent » les patrons, lesquels exploitent les travailleurs pour créer de la valeur. Mais alors, de façon certes indirecte mais néanmoins certaine, les banquiers eux-mêmes exploitent la force de travail ; ou plutôt : ils en dépendent. En ce sens, la sphère de la finance n'est pas une sphère qui serait séparée, elle n'est pas une partie « maudite » en tant qu'autonome du capitalisme, mais elle s'insère parfaitement au sein du capitalisme : le banquier est un capitaliste, indirectement mais certainement, tout comme l'entrepreneur est un capitaliste, immédiatement. Le banquier est seulement au sein d'une sphère plus superficielle, moins efficiente apparemment, disons qu'il ne se « salit pas trop les mains » (il laisse le « sale boulot », qu'il faut bien faire, à son « exploité »-exploitant, l'entrepreneur, lequel d'ailleurs n'est pas même conscient d'effectuer un « sale boulot », mais croit servir le bien commun en « offrant » du travail aux « déshérités » - double pensée… ou encore, plus généralement, il ne fait que se soumettre à une logique amorale et calculante, quantitative, qui semble se développer malgré lui, et qu'il servira presque « religieusement » : la logique de l'autovalorisation de la valeur).

La situation, depuis la troisième révolution industrielle, qui émerge dès les années 1980, a évolué, mais certaines structures persistent. Le surdéveloppement de technologies de pointe dans la production produit tendanciellement l'éviction de nombreux travailleurs, tendance qui n'est pas compensée par le développement conséquent de secteurs productifs innovants. La dynamique fordiste-keynésienne montre son vrai visage, et la diffusion de l'industrie financière privée est l'option qui est finalement choisie, dans une situation où il faut empêcher la crise du capital productif. Pour compenser la contradiction entre travail mort et travail vivant qui explose

au sein du capital productif, il s'agit d'injecter, dès les années 1980, massivement, de la valeur financière privée. De ce fait, les profits sont maintenus, mais ils sont toujours plus « fictifs », car ils découlent toujours plus du capital fictif, et non de l'exploitation de la force de travail, condition de toute extraction de valeur « réelle ». L'augmentation des profits ici est l'augmentation de la dette, si bien que la nécessité de la crise s'affirme quotidiennement, depuis les années 1980. Les années 2000 seront le théâtre de cette crise nécessaire d'un capitalisme inversé. Les pansements superficiels que l'on voudra mettre sur ce corps à l'agonie qu'est le capitalisme, après la crise de 2008, n'enrayent pas cette inversion, mais tendent souvent à la confirmer (on maintient la possibilité de recourir au capital financier, le plus souvent).

Un *capitalisme inversé* s'affirme éminemment dès les années 1980 : la valeur fictive, ou financière, dans la dynamique de valorisation capitaliste, est le premier moteur de cette dynamique, là où le capital productif, qu'il s'agirait donc de « préserver », devient un moteur secondaire, et moins effectif, quantitativement parlant.

Les luttes sociales qui s'opposent à l'austérité politique découlant de ces crises, ou à l'extension du chômage, menacent encore davantage ce capital productif, et ne font que consolider le capitalisme inversé. La lutte sociale, ici, néanmoins, ne pourra plus viser quelque « capitalisme à visage humain », de fait, mais bien l'abolition stricte du capitalisme en tant que tel. Car en aggravant l'inversion du capitalisme, les luttes sociales prennent le risque que les conditions de vie des individus se détériorent encore davantage, si elles ne parviennent pas à faire émerger le nouveau comme nouveau, soit des formes d'existence collectives post-capitalistes au sens strict.

Les sciences cognitives postulent que l'encartage cérébral, qui est un effet d'une pensée en elle-même non manifeste dans le monde, « cause » à son tour ladite pensée dans son flux intensif invisible. Cette boucle de rétroaction, propre au paradigme cybernétique, définit un système « autorégulé » : le système de la cognition. Ni la pensée invisible, ni l'encartage cérébral, ne peuvent être définis comme point de départ ou point d'arrivée : l'un et l'autre se conditionnent mutuellement, circulairement, au sein d'une homéostasie plus ou moins pérenne. Ce paradigme cybernétique est à l'œuvre dans les différentes branches spécialisées de l'économie dite « scientifique », ou du marketing politique. Mais le système global, articulant ces branches entre elles, ne paraît pas saisi selon un tel paradigme. En ce qui concerne l'articulation du tout, on pensera qu'un élément doit s'isoler parmi les autres, parce que « dysfonctionnant » potentiellement, et contaminer tous les autres, en tant qu'entité « dysfonctionnelle ». Tel serait le cas de la sphère de la finance : celle-ci ne serait pas l'expression ou l'effet de l'économie « réelle » (A-M-A') qu'elle causerait à son tour en tant qu'effet, mais

elle serait devenue uniquement une cause libre, autonome, agissant de façon indépendante, de par quelque malveillance « fourbe » de ses acteurs.

Cette illusion, à l'origine de tous les discours politiques dénonçant la « mauvaise finance », provient du fait suivant : il semble qu'au départ du procès capitaliste, c'est le financeur disposant d'une certaine somme d'argent qu'il peut prêter à l'entrepreneur qui impose une impulsion décisive (A). La valorisation par l'entrepreneur (A-M-A') ne serait que dérivée par rapport à ce prêt fondateur. Mais en réalité, si le financeur peut disposer d'une certaine somme d'argent à prêter, c'est qu'il a lui-même pu, antérieurement, « exploiter » un exploitant. C'est la sueur et l'énergie dépensée par les travailleurs « de » cet exploitant antérieur qui ont rendu possible la constitution d'une somme d'argent assez conséquente pour qu'elle soit prêtée à un autre exploitant, actuellement. Ceci, certes, nous renvoie à une régression sans fin. Mais si l'on remonte assez loin, à savoir au XVIème siècle, une certaine « origine » historique de la création de la valeur peut être définie : c'est le commerce maritime en Europe, indissociable des colonisations, associé à l'usure et aux systèmes des assurances, qui est d'abord un moyen de capitaliser. Cela étant, cette capitalisation, au niveau global, n'augmente pas (et ne maintient donc pas) la valeur : l'usure, par exemple, en tant que « vol », voit disparaître et apparaître la même valeur, sans que celle-ci soit augmentée, dans les mains du lésé et du bénéficiant, respectivement. Ainsi donc, c'est bien plutôt la révolution industrielle, et la « découverte » corrélative d'une nouvelle forme d'exploitation à partir de la constitution d'un « capital industriel » (travail mort que le travail vivant fait « fructifier »), qui est l'origine logique et ontologique du capitalisme : ici, de la valeur, du « profit », ou plutôt de la plus-value, est bien extorquée, et les banquiers, anciennement voleurs, deviennent « prêteurs » (A-A'), ils « contribuent » au procès de valorisation, « épaulent » les entreprises et l'économie « réelle » (A-M-A').

Il s'agirait d'insérer l' « origine » historique (A-A' : la finance) et l'origine logique et ontologique (A-M-A' : l'économie « réelle ») au sein d'une boucle de rétroaction, en un sens cybernétique, pour éviter de proférer les absurdités que l'on entend partout aujourd'hui concernant les « dangers » d'une « autonomisation » du monde de la finance (absurdités qui justifient jusqu'à la bêtise absolue de l'antisémitisme). Ainsi, de la même manière que les attributs pensables de la substance, chez Spinoza (âme et matière) sont parallèles et s'expriment à la fois mutuellement, ou encore, pour s'éloigner de Spinoza et se rapprocher de Pascal (ou d'Edgar Morin), de la même manière que toutes choses, au sein d'un phénomène unitaire (ici, le phénomène économique), sont simultanément causées et causantes, opérées et opérantes, les unes par ou pour les autres, on devra dire que la finance est une sphère qui exprime les

dysfonctionnements de l'économie dite « réelle », que cette économie « réelle » est une sphère qui exprime cette expression d'elle-même par la finance, ou encore que l'une cause l'autre en même temps qu'elle est causée par elle, circulairement (de ce fait, l'aspect « fictif » de la finance exprime l'irréalité de l'économie dite « réelle »). Si donc la finance paraît devenir « folle » ou « menaçante », c'est que l'économie « réelle » est elle-même folle ou menaçante, et cause elle-même ces effets, désastreux pour elle, d'un capital fictif autonomisé en apparence (« autorégulation » déficiente).

Au sein de cette boucle de rétroaction, on doit préciser une chose qui a son importance : s'il y a expression mutuelle, ou causalité réciproque, ou encore, va-et-vient sans fondement, ici à l'œuvre, on peut toutefois définir une « réalité » plus éminente que l'autre. Ainsi la pensée invisible est-elle plus éminente, plus vécue, que les manifestations cérébrales qui l'accompagnent (lesquelles relèvent en dernière instance d'un « savoir » anatomique saisissant donc ce qui est déjà mort) : la pensée invisible seule est l'intensité éprouvée. Ainsi, en outre, la matière vécue est-elle plus éminente que l'âme : car elle gouverne l'affectivité invisible essentielle, là où l'âme ne renvoie jamais qu'à la saisie de l'apparence, du superficiel. De même, le geste d'entreprendre (A-M-A') est plus éminent, plus « profond » (ontologiquement parlant) que le geste consistant à spéculer. Car en lui le vécu du travailleur, vécu souffrant et aliénant, producteur de valeur (M-A'), s'affirme directement, là où, du côté du financeur, seule une spéculation abstraite, éloignée de la contexture vivante, se pose immédiatement (quoique ce « vécu » soit lui-même contaminé par l'aspect spéculatif de son « autre » pôle, fictif, qui le complète).

La cybernétique moderne a eu le mérite de penser une causalité complexe, circulaire, et indique la vacuité du geste consistant à tenter de fonder. Mais elle ne prétend pas hiérarchiser, comme a pu le faire Spinoza, en privilégiant la matière. Ou encore elle opère les mauvaises hiérarchies (par exemple, les sciences cognitives privilégient les manifestations cérébrales apparentes, et laissent trop tomber le vécu psychique invisible : absurdité folle, qui revient à ramener du vivant à du mort).

De deux choses l'une : ou bien les vedettes de la politique ou de l'économie dite « scientifique » (cf. Tobin, etc.) ignorent le paradigme cybernétique, et postulent que l'origine historique du capitalisme serait son fondement : ils seraient alors au sein d'une pensée illogique et absurde, soumise à la régression à l'infini. Ou bien ces mêmes vedettes supposent ce paradigme acquis, mais hiérarchisent mal : ils poseraient la finance (A-A') comme réalité éminente, et l'économie « réelle » (A-M-A') comme réalité moins éminente, moins vécue, moins essentielle. A dire vrai, les deux options confondues sont en vigueur aujourd'hui, au sein

d'une pensée mutilée et confuse. D'abord la notion d'économie « réelle » indique que c'est elle qui devrait avoir la préséance. Mais cette économie « réelle » « subirait » un « fondement » historique « mauvais en soi ». Mais à la fois ce « fondement » est saisi cybernétiquement (absurdité contradictoire) : et alors il renvoie à une mauvaise façon de hiérarchiser les éléments pris au sein de la boucle de rétroaction. Nous avons une pensée qui affirme un « fondement » « mauvais », tout en niant l'existence de ce « fondement » dans sa régression circulaire : elle est tout simplement sans consistance, sans contenu. Le « fondement » s'effondrant est bien ceci : le « méchant » financier, que l'on voudra souvent « juif » d'ailleurs – une méchanceté, en somme initiale, que le capitalisme au sens strict, ontologiquement parlant, devrait, selon les tenants d'une idéologie stupide, renverser en un système « sain ». Bêtise circulaire qui s'ignore et tente de se « fonder » (en vain).

Tous ces développements sont peut-être inutiles étant donné ce qui a été posé concernant le capitalisme comme omni-détruisant, détruit, et autodétruit, en tant que mouvement tautologique et autoréférentiel : A-M-A'. C'est-à-dire en tant qu'économie dite « réelle ». En effet, nous avons vu que ce mouvement rencontre non seulement une limite extérieure (réalité limitée), mais aussi s'abolit lui-même, de l'intérieur, au sein de la contradiction, occultée par les capitalistes eux-mêmes, entre travail mort et travail vivant. La finance qui s'emballe n'est jamais que l'expression, en superficie, de l'agonie asymptotique du capitalisme « réel », ou de la crise du travail vivant. Ainsi, la crise des débouchés, la surproduction, qui dérivent de la contradiction originaire entre un travail mort surdéveloppé et un travail vivant toujours plus amoindri, entraîne-t-elle des mouvements financiers délirants, sur le marché des actifs, qui ne sont jamais que l'expression *fidèle* de cette contradiction au niveau de l'économie « réelle ». La folie de la sphère financière cause alors certes à son tour des dérèglements plus importants encore dans l'économie dite « réelle ». Mais cela ne dérive pas de quelque irresponsabilité autonome des banquiers, ou des traders : car ceux-ci, en tant qu'agents rationnels sur le marché, ne font que *réagir* à une logique plus « profonde » que leur logique, laquelle logique est proprement la folie en soi (A-M-A' : l'économie « réelle »).

IV L'Etat-Providence

Ces considérations peuvent nous aider à démonter le mythe de l'Etat-Providence.

L'Etat est d'abord un agent du capitalisme : il garantit les structures nécessaires à la formation, à la structuration disciplinaire, de la force de travail qui produit de la valeur. Il garantit un droit déterminé, qui est un droit à la propriété privée, rendant possible et permis le

pseudo-contrat entre entrepreneur et salarié, mais aussi la « possession » de marchandises pour les producteurs-consommateurs, afin de permettre aux biens produits de trouver des « débouchés ». Les travailleurs improductifs (fonctionnaires), dont on dit qu'ils constituent un service public « préservé » (non- marchand), ont en fait pour « fonction » essentielle de rendre possible le travail productif (le travail exploité, auquel une plus-value est soustraite) : ces fonctionnaires sont indirectement, mais certainement, productifs (l'idée de « préserver » le service public, lequel serait pensé comme autonome, non contaminé par la sphère marchande, est d'un cynisme, souvent inconscient d'ailleurs, terrifiant ; l'Etat n'étant jamais que l'autre face du capitalisme, sa gestion au niveau de techniques de gouvernementalité dont les fins sont explicites – « croissance », « emploi », « santé » (du travailleur), et tout autre euphémisme pour désigner l'accumulation destructrice et aveugle du capital).

L'Etat-Providence, en outre, est apparemment l'aide la plus précieuse que l'on puisse apporter aux capitalistes. Un individu rusé, qui croyait avoir su identifier le capitalisme comme autodestruction, mais qui voyait dans ce système quelque chose de positif à préserver (quelque « libéralisme » vague), décida de livrer son « secret ». Keynes, donc, s'adressa aux hommes politiques, mais aussi à certains patrons « vertueux » (ou : « de bonne volonté »). Il s'agissait pour lui, peut-être malgré lui, de sauver ce système morbide. Ainsi l'Etat pouvait-il, avec les finances qu'il avait constituées en captant une partie de la valeur « valorisée » de façon capitaliste, réinjecter cet argent dans l'économie « réelle ». Le patron « vertueux », de son côté, pouvait augmenter les salaires de ses salariés, afin d'éviter toute crise des débouchés. Suivant une logique analogue, les travailleurs devaient acquérir toujours plus de « droits » : salaire minimum, 35 heures, etc. (droit *précaire* à la réification plus « libre », plus consentie, à vrai dire).

Mais l'individu en question ne détenait pas en fait le bon « secret ». De fait, aux « trente glorieuses » succédèrent l'« ultra-libéralisme » à la Reagan, puis la « crise des subprimes ». Le problème n'était pas « politique » (cette « politique », comme la finance, n'est qu'une sphère superficielle par rapport à la sphère recouverte par la formule A-M-A', et elle dépend de toute façon de cette sphère). A vrai dire, c'est la surproduction que cet individu reconnaissait comme renvoyant au facteur autodestructeur du capitalisme. Soit la crise des débouchés. Or, nous l'avons vu, celle-ci n'est que dérivée par rapport à l'opposition fondamentale : l'opposition entre le travail mort et le travail vivant. Ainsi, régler uniquement l'aspect superficiel, dont on aurait postulé quelque autonomie, et ignorer l'aspect profond et essentiel, c'était laisser pourrir ce deuxième aspect, le laisser, lentement, silencieusement, développer ses aberrations et ses folies.

On rencontre le même phénomène à travers les Thérapies Cognitivo-Comportementales (TCC) : on tente ici de modifier uniquement le comportement, la pantomime pour ainsi dire, mais on délaisse la question des troubles psychologiques qui interviennent en profondeur, dans cette sphère invisible que seule une parole mobilisant une mémoire obstruée peut convoquer (on délaisse la question psychanalytique). Dès lors, « guérir » en superficie les troubles comportementaux, c'est accroître la tension qui existe entre le superficiel et le profond, l'extérieur et l'intérieur, le visible et l'invisible. Un « phobique administratif », par exemple (tel Thévenoud), qui parvient finalement à ouvrir son courrier après une TCC « efficace », mais qui n'a pas réglé les causes profondes de sa phobie, via une thérapie par la parole, éprouve une dissociation entre son comportement modifié et son psychisme : il aggrave son mal, paradoxalement, et se rapproche toujours plus de l'implosion interne.

On pourra dire que l'Etat-Providence, ou le keynésianisme, est une TCC pour le capitalisme. Cette TCC se passerait de l'outil psychanalytique.

Une « psychanalyse » du capitalisme identifierait sa profonde contradiction, certes invisible, mais éminemment agissante : la contradiction entre un surdéveloppement du travail mort (machines), et un besoin de travail vivant, malgré tout, pour valoriser la valeur. De cette psychanalyse découlerait un diagnostic strict : il y a là une pulsion morbide en jeu, une volonté d'en finir, un désir de suicide, qui se précise toujours plus. Ce diagnostic ne saurait déboucher sur la préconisation de quelque « Etat-Providence », comme cela se comprend de soi-même : cela reviendrait à vouloir entretenir une pulsion morbide en tant que morbide, et à prolonger une souffrance suicidaire, qui en outre s'achèverait finalement par ledit suicide effectif (suicide d'autant plus cruel qu'il aura été précédé par l'espoir de quelque « guérison » providentielle).

La TCC keynésienne a bien abouti à une implosion dévastatrice. Thatcher, Reagan, la « crise des subprimes ». C'est à partir de cette implosion que l'illusion des « dangers » d'une finance absolument autonome se serait réaffirmée. A cette illusion succédera peut-être une nouvelle forme d'Etat-Providence, etc., indéfiniment ; jusqu'à l'extinction finale, asymptotique, l'humanité voyant, durant les périodes de crise, entre deux « Providences », s'accroître les tensions, les inégalités, les scandales politiques, etc. ; et continuellement, elle voit et verra (en l'absence de « cure » réelle) les éco-systèmes se détériorer toujours davantage…

V Une perspective de lutte

Si l'on reprend la métaphore de la cure psychothérapeutique, une « psychanalyse » du capitalisme digne de ce nom devra se fonder ainsi : d'une part, le capitalisme est une fuite en avant qui détruit tout sur son passage, il est un procès abstrait, quantitativement défini, infini pour lui, mais condamné à se confronter à la limitation de la réalité qualitative, naturelle et humaine, dont il dépend malgré lui (destruction « extrinsèque ») ; d'autre part, le capitalisme s'autodétruit, il est une pulsion morbide, à la manière du *Jaggernaut* : comme auto-développement suicidaire du capital fixe, la condition de sa survie est la destruction indéfinie de ce qui le nourrit. N'importe quel psychanalyste, face à un individu qui à la fois « fonce droit dans le mur » sans s'en rendre compte, et mobilise tous les moyens possibles pour s'autodétruire, parviendra à des conclusions certaines : « c'est parce qu'inconsciemment, lui dirait-il, vous savez que votre comportement est suicidaire, que vous voulez vous supprimer en tant que suicidaire, précisément pour ne plus être suicidaire. Il y a là au fond une saine envie de vivre ; prenez-en conscience. »

Autrement dit, si l'on confronte la destruction extrinsèque du capitalisme et son autodestruction, un espoir légitime peut émerger : le gestionnaire du capitalisme s'autodétruirait parce qu'il « saurait », inconsciemment, que le système n'est pas viable à l'infini, qu'il « fonce dans le mur », pour ainsi dire. Si les individus qui portent le capitalisme, souvent malgré leurs intérêts profonds, prennent conscience de ce fait, alors il cessera d'être un procès qui se voudrait infini d'accumulation de la valeur, abstraite. Cela suppose que les finalités de la production soient requalifiées (l'activité productive ne doit « valoir » qu'en tant qu'elle est qualifiée socialement, et engage un dialogue démocratique direct et horizontal) ; que ce ne soient plus le travail abstrait, ou la valeur, qui soient la finalité de la production, mais bien la satisfaction concrète des besoins réels et conscients des individus concrets. Autrement dit, plutôt que de vouloir « purifier » indéfiniment les catégories capitalistes que sont la valeur, l'argent, le travail, la marchandise (et même l'Etat), il s'agira de les abolir, dans la mesure où chacune de ces catégories contient des contradictions internes irréductibles.

Le capitaliste doit « comprendre » que son recours éperdu aux machines et sa façon de se passer toujours plus de la force de travail qui rend possible, pourtant, le « profit », renvoient à une manière de vouloir en finir, afin peut-être, inconsciemment, d'éviter la destruction extrinsèque qui le menace. Il « comprend » dès lors qu'il est dans son intérêt de s'abolir, de disparaître comme capitaliste.

Dans cette dynamique d'auto-dépassement inconscient du capitaliste, à rendre conscient, les luttes sociales jouent un rôle de détonateur. Au fil de son autodestruction, le capitalisme détruit tout sur son passage, et piétine toujours plus les masses laborieuses, ou les individus

qu'il réifie, réduit, ou assigne à des tâches dévaluantes (classisme, racisme, patriarcat, validisme, anthropocentrisme). La classe profitante, malgré son inconscience et sa totale absence de contrôle sur la production, déclenche néanmoins la colère des individus lésés, exploités, ou réifiés, qui subissent cette domination objective de l'économie sur les "masses" comme une domination de certains individus (les capitalistes) sur d'autres (les prolétaires). Dans son combat contre la « bourgeoisie », la personne prolétarisée, précarisée, réifiée, ou exclue, en tant que « sujet potentiellement révolutionnaire », devient la conscience réelle de cette société qui s'autodétruit, et porte les intérêts réels de cette société : parce qu'elle subit elle-même la réification impliquée par l'économique séparé des individus, elle est apte à dévoiler la logique morbide et suicidaire de cette société pour mieux la dénoncer, la combattre, et pour mieux révéler le potentiel d'auto-renversement qualitatif de cette logique, qui pourrait devenir pulsion de vie. Le combat des individus réifiés dans la production capitaliste, s'il est combat pour abolir les catégories capitalistes (et en tant que tel, il n'est que ce combat), et non pour exiger leur redistribution "moins inégalitaire", est le combat qui révèle le projet inconscient de la société capitaliste, qui ne peut plus se souffrir elle-même.

Qu’en est-il ? Il y a actuellement assez de savoir technique dans le monde pour que les individus cessent d’effectuer des travaux aliénants. Ce savoir pourrait nous libérer du travail. Mais comme pouvoir et domination des choses sur les êtres, ce savoir nous aliène, et nous menace d’une destruction extrinsèque en tant qu’il n’est pas maîtrisé, dans la mesure où il est la propriété privée de « gérants » capitalistes, esclaves aliénés de l’autovalorisation des objets, soucieux de capter un « profit » plus symbolique que réel (leur consommation même n’est qu’une accumulation de « signes » sociaux). Le capitalisme s’autodétruit pour que, peut-être, cette aliénation devienne toujours plus consciente d’elle-même, autant du côté des individus réifiés, que du côté des capitalistes ou des politiques (lesquels devraient bien un jour dévoiler leur désir d’auto-abolition, sous la pression des luttes légitimes). Mais cette conception, non téléologique, n'est qu'une visée politique ici, qui définit un possible, un souhait, et non une nécessité "mécanique". Sur cette base, une transformation révolutionnaire, dans le contexte d’une fédération internationale de communes, par exemple, des structures permettant la création des conditions de la vie, pourrait être envisagée, sous l'impulsion d'un mouvement de luttes politiques et sociales s'étant globalisé et radicalisé : abolition de tout fonctionnalisme "productiviste", auto-organisation, démocratie directe, abolition des techniques destructives au profit d'un rapport instrumental au monde qualitatif, déterminant des besoins conscients et réels à satisfaire – sans en passer par quelque « nationalisation » ou « étatisation » de la "production", qui renvoie à une logique productiviste analogue à celle du capitalisme.

Une telle modification sera liée, précisément, à une forme de prescription "thérapeutique" faisant suite à une certaine psychanalyse du capitalisme.

Les luttes actuelles pourraient donc approfondir la psychanalyse du capitalisme, au lieu d'être (sous l'impulsion de « réformistes » petit-bourgeois), trop souvent un comportementalisme-nationaliste mal digéré (le comportementalisme étant l'organe du pouvoir capitaliste par excellence). Elles iraient dans le sens d'un « intérêt profond du capitalisme » qui est de s'abolir en tant que tel pour rendre possible des vies subjectives sociables ou incarnées au sens strict (s'épanouissant au sein d'une activité multiple et complexe). En même temps, réfutant toute téléologie simpliste, elles s'opposeraient rigoureusement à l'ordre existant, qui tend à accepter le long suicide capitaliste, et qui pourrait bien s'effondrer dans un déchaînement de violence. Elles s'opposeraient en outre à toute pseudo-lutte, à toute pseudo-critique, aux agneaux se prenant pour des loups : à toute dénonciation dégagée, indignée, du monde de la finance ; à tout « espoir » naïf en un retour aux « trente glorieuses » ; etc.

Rien pourtant n'indique que de telles luttes deviendront majoritaires. Cela se passe peut-être au sein de quelque ZAD isolée, dans une commune du Mexique, d'Argentine, d'Espagne, ou ailleurs. Mais l'insurrection n'est pas un Zone d'Autonomie Temporaire (inefficience de la chose). De telles brèches toutefois, si elles finissent par se fédérer, pourront éventuellement provoquer, par effet de saturation progressive, une implosion continue et positive du système, implosion *consciente* annulant peut-être, souterrainement, cette implosion folle et inconsciente à laquelle nous assistons, quoique confirmant aussi éventuellement le potentiel d'auto-renversement d'une telle autodestruction continue et délirante.

Dépasser les catégories de la destruction

Serait-il possible d'appliquer certains outils du criticisme kantien mobilisés dans la dialectique transcendantale pour critiquer alors une certaine prétention de Kant lui-même à la déduction, prétention qui n'aurait pas été en cohésion avec l'idée même d'une philosophie transcendantale ? Cela pourrait se faire en ayant pour horizon le rapport qu'entretiennent l'ontologie phénoménologique et herméneutique de Heidegger et la philosophie spéculative kantienne. Rappelons que Heidegger voyait dans la deuxième édition de la *Critique de la raison*

pure la manifestation d'une régression par rapport à la première édition : la première édition correspondrait à une analytique de la disposition transcendantale du sujet tandis que la seconde s'apparenterait à une démonstration de la validité objective de l'entendement humain (dans l'Analytique transcendantale spécifiquement).

Cette simple remarque renvoie à un vaste programme de recherche, mais on pourrait lui adjoindre une réflexion originale, dans l'esprit de Salomon Maimon (Maimon fut un contemporain de Kant qui identifia une circularité à l'œuvre dans l'Analytique transcendantale de *la Critique de la raison pure*).

Elle guide une démarche *matérialiste* qui aboutit à *la critique radicale, finalement, de l'idéalisme abstrait*[177]*, catégoriel ou structural, d'un Kant ou d'un Heidegger, mais aussi d'un Hegel, et désigne finalement des luttes politiques concrètes.*

Il s'agira de voir que toute définition de catégories a priori*, dans la modernité capitaliste, renvoie à une imposition autoritaire de ces catégories, qui est aussi imposition d'une esthétique cynique et morbide, liée à une économie politique amorale et calculante. Tout mouvement de contestation qui viendrait abolir ces catégories, non simplement théoriquement, mais aussi pratiquement, le ferait au nom d'une justice et d'une esthétique de la vie légitimes, qui réfutent tout fétichisme clivé et tout idéalisme suicidaire.*

1) Présentation brève de la réfutation kantienne de la preuve ontologique de l'existence de Dieu

Règle fondamentale : « la nécessité inconditionnée des jugements (analytiques) n'est pas la nécessité inconditionnée des choses et de leur existence »

Par exemple, si l'on pose la condition qu'un triangle existe, il y a aussi en lui trois angles nécessairement. Mais l'existence réelle du triangle n'est pas pour autant posée nécessairement : on a simplement posé une condition hypothétique : nous supposerons qu'il existe. Une

[177] Heidegger n'est pas considéré traditionnellement comme un « idéaliste », car il dépasserait les oppositions rigides entre sujet et objet, idée et réalité, pensée et être, au sein de son ontologie existentiale, et avec sa méthode phénoménologique, dès 1927. Mais d'un point de vue marxien matérialiste, on pourra dire que le fait de vouloir transformer simplement le champ de la conscience, ou encore des « affects », pour transformer le monde, relève d'une idéologie qui demeure, socialement et politiquement, idéaliste, de même que tous les Jeunes-Hégéliens furent idéalistes en ce sens précis, même si certains se disaient fermement anti-idéalistes (cf. Feuerbach). Heidegger sera un idéaliste au sens marxien, donc. Dans cette perspective, dans *Existentialisme ou marxisme ?* Lukàcs définira l'existentialisme français héritier de Heidegger comme idéalisme, qui s'oppose au matérialisme historique au sens strict.

supposition, une condition posée par hypothèse, n'est pas la preuve de l'existence de la chose ainsi posée. Autrement dit, on ne saurait prouver une existence par le moyen d'une proposition qui présuppose cette existence sans la prouver.

Soit le jugement analytique : « le triangle est composé de trois angles ».

Si je supprime le prédicat (trois angles) et que je conserve le sujet (triangle), il y a contradiction : un triangle sans ses trois angles se contredit lui-même. Mais si je supprime le sujet en même temps que le prédicat, il n'y a plus de contradiction : le jugement analytique qui définit la propriété essentielle du triangle implique la liaison nécessaire entre une condition (triangle) et sa conséquence (nécessaire), mais il n'implique pas le fait qu'il y aurait une contradiction à dire que la condition elle-même ne renvoie à aucune existence réelle, d'un point de vue modal.

Pour le dire plus simplement : s'il doit y avoir un triangle, alors il devra posséder trois angles. Mais nous ne disons rien ici en ce qui concerne l'existence réelle de tel ou tel triangle.

Il ne faut pas confondre une nécessité logique, analytique, avec une nécessité réelle des choses existantes.

On appliquera la même méthode pour invalider la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

Cette preuve se réduit au syllogisme suivant :

La perfection implique l'existence.

Or Dieu est perfection.

Donc Dieu existe.

Cela revient à dire que Dieu est, en vertu de sa définition.

Soit le jugement analytique : « Dieu, parfait, existe nécessairement ».

Si l’on supprime le prédicat (existence nécessaire) mais que l'on conserve le sujet (Dieu comme perfection), alors il y a contradiction : si un Dieu parfait est posé, il ne peut qu'exister nécessairement, puisque l'existence nécessaire découle analytiquement de la perfection. Néanmoins, si l'on supprime en même temps le sujet et le prédicat, il n'y a nulle contradiction : car Dieu, dans un jugement analytique censé définir son être, n'est qu'une supposition, une hypothèse, au même titre que tout concept ou que toute idée que l'on cherche simplement à appréhender d'un point de vue logique, en saisissant ses propriétés fondamentales. Or supposer ne constitue pas une preuve de l'existence. Donc nous pouvons très bien supprimer Dieu en même temps que son prédicat sans que cela soit une absurdité contradictoire.

Pour simplifier à nouveau, on pourrait dire : s'il y a un Dieu, parfait, alors nécessairement il existe. Autant dire donc : *s'il y a un Dieu, alors nécessairement il y a un Dieu*. Il s'agit là d'une tautologie un peu ridicule finalement, qui ne nous fait pas progresser d'un pouce sur le chemin d'une connaissance positive du divin. Car on peut toujours opposer ceci à cette tautologie : oui certes, mais vous devez reconnaître que votre hypothèse de départ (poser Dieu comme sujet dans un jugement analytique) est une hypothèse et non un savoir relatif à l'existence de la chose, et alors il sera également possible de dire : il se peut que Dieu n'existe pas, puisqu'il n'est qu'une condition hypothétique, et alors dans ce cas il n'y aurait pas de Dieu parfait.

De même, on peut envisage un monde sans triangle réel ou existant. Cette inexistence du triangle n'invalidera pas pour autant le fait que, si un triangle est donné, alors nécessairement il aura trois angles. Un triangle est possible : son concept n'est pas contradictoire (de même, une certaine idée de Dieu peut ne pas être contradictoire). Sa définition indique également cela. Mais cette possibilité ne préjuge en rien de la nécessité de son existence.

2) Kant contre Kant

a) Pétition de principe dans l'Analytique transcendantale

Il y a quelque chose qui peut choquer dans l'Analytique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, une sorte de pétition de principe assez étonnante, dans la manière dont elle est tournée (Nietzsche s'est d'ailleurs souvent moqué de ce genre de travers kantiens) : pour résumer, l'objectivité d'un jugement est fondée par le caractère *a priori* des catégories (elles-mêmes soumises à l' unité synthétique de l'aperception transcendantale, du « Je pense ») ; mais celles-ci sont *a priori* parce qu'on voit bien que les jugements qu'elle permet sont objectifs. Il y a là une circularité évidente : le fondement (catégories *a priori*) est fondé par ce qu'il fonde (objectivité des jugements). Il n'y a pas de base solide. Kant, tout comme Descartes lorsqu'il entend prouver l'existence de Dieu (mais en un sens bien différent il faut l'admettre), lui aussi présuppose ce qu'il faut démontrer – l'*a priori* des catégories – pour le démontrer.

Soit le jugement : « des catégories *a priori* (aperception transcendantale) fondent l'objectivité d'un jugement de connaissance ».

Appliquons alors la méthode que Kant emploie pour réfuter l'argument ontologique, mais à l'encontre de la déduction transcendantale des catégories : si l'on supprime le prédicat (objectivité du jugement), alors le sujet (catégories *a priori*, aperception transcendantale) est contradictoire ; mais on peut très bien supprimer le sujet et le prédicat en même temps, et alors

il n'y a pas de contradiction. Le fondement transcendantal des catégories doit être soumis à la même critique que l'idéal de la raison pure (il s'effondre).

b) Va-et-vient sans fondement dans l'esthétique transcendantale

On pourra procéder de même en considérant l'esthétique transcendantale (mais alors il s'agit d'une *exposition* des formes de la sensibilité, et non de leur *déduction* ; le problème est différent). Résumons l'idée de l'esthétique transcendantale : parce que des jugements synthétiques *a priori* sont possibles (existence d'une géométrie apodictique) alors les formes *a priori* de la sensibilité qui les rendent possibles sont attestées de ce fait ; mais ne faut-il pas supposer que sans cette faculté, la possibilité de ces jugements présupposée au départ serait remise en cause ? Ainsi, on veut montrer l'existence d'une disposition transcendantale (espace et temps comme intuitions pures *a priori*) en recourant à une présupposition (possibilité de jugements synthétiques *a priori*) qui sera invalidée si cette faculté n'existe pas ; autrement dit, *on cherche à montrer qu'une chose existe en se basant sur un fait qui n'existerait pas sans elle.*

Soit le jugement : « l'espace et le temps comme intuitions pures rendent possible les propositions synthétiques *a priori* de la géométrie ».

Si l'on supprime le prédicat (propositions synthétiques *a priori*), le sujet est contradictoire ; mais si on supprime à la fois le sujet et le prédicat, il n'y a nulle contradiction.

3) Prolongements

L'Esthétique transcendantale est une exposition, non une preuve. En ce sens, elle s'assume en tant que pétition de principe (ou en tant qu'explicitation pour ainsi dire). De ce fait, on ne peut pas la soumettre à la méthode critique qui est en jeu dans la réfutation de la preuve ontologique en disant que cette méthode critique la démonterait de part en part. Cette méthode critique est utile simplement pour montrer à quel point *il est pertinent,* de la part de Kant, de parler d'exposition dans ce contexte, et non de déduction (ainsi le problème de la circularité ne se pose même pas). Mais alors, on doit bien comprendre que l'analytique des concepts elle-même devrait se conformer à la manière de l'esthétique transcendantale pour ne plus être circulaire et absurde (elle doit renoncer à toute déduction) : elle doit reconnaître qu'elle est plus une élucidation, une explicitation, une exposition, qu'une démonstration ou une preuve.

L'écueil du kantisme est cette déduction transcendantale qui aurait dû être davantage explicitation, exposition transcendantale - et elle tend à l'être dans la première édition : il y a dans la première édition, explicitement, une *présentation* transcendantale des synthèses de l'appréhension dans l'intuition, de la reproduction dans l'imagination, et de la recognition dans le concept, qui se veut présentation et non démonstration ou déduction. Néanmoins l'écueil persiste, même dans la première édition. Cet écueil annonce la nécessité de la phénoménologie comme philosophie transcendantale fidèle à elle-même : laquelle devra donc être purement descriptive (explicitante, voire interprétante si elle est herméneutique ; jamais démonstrative). Heidegger, dans l'introduction d'*Etre et temps*, expose clairement le fonctionnement de sa pensée (jusqu'au tournant – Kehre - tout du moins), fonctionnement qui se situe par-delà toute logique logicienne. Apparemment, un logicien vous dira que la démarche qui consiste à s'enquérir d'une analytique existentiale du Dasein, en tant qu'elle doit préparer le terrain pour l'élaboration de la question du sens de « être », est une façon de « tourner dans un cercle » : car ce que l'on recherche, le sens de « être », sur le chemin qui doit nous acheminer vers ce sens, on le présuppose apparemment, dans le mouvement même de dégagement des structures existentiales, dans la mesure où ce dégagement s'empare lui-même, pour s'opérer, d'une certaine signification disponible du mot « être ». Cela étant, dire qu'il y a là un cercle, ce serait oublier qu'il existe une entente « préontologique » du sens de « être », vague et confuse certes, mais en laquelle nous serions toujours déjà jetés, et qui guiderait et orienterait notre démarche (horizon de la temporalité). Ainsi donc, plutôt qu'une circularité dans laquelle seraient pris un fondant et un fondé qui le fondrait à son tour, il y aurait un va-et-vient continuel entre deux instances (un questionnant et un questionné) s'approfondissant mutuellement au fil du cheminement herméneutico-ontologique, un mouvement d'auto-élucidation sans fondement, une stricte réciprocité de rapport donc : le questionnant (Dasein) se déployant indique et approfondit de ce fait le questionné (être), car « il y va en son être de cet être » ; le questionné pris pour thème et approfondi en tant que tel indique quant à lui l'interrogé (Dasein) en son être, et élucide quelque peu cet être s'il est lui-même élucidé.

Kant, sans la thématiser de cette manière, mobilise, dans son Esthétique transcendantale, plus ou moins ce genre de « méthode » d'auto-élucidation progressive cheminant en un va-et-vient continu entre deux instances complémentaires (même s'il s'agit plus spécifiquement peut-être d'un « raisonnement » *ab actu ad posse)*. Il n'y a pas de fondement transcendantal (analogue à l'aperception transcendantale de l'Analytique) à partir duquel on pourrait déduire la nécessaire existence des formes pures de l'intuition (espace et temps). Ces formes ne sont pas déduites, elles sont simplement exposées : montrées, présentées, proposées, décrites, explicitées,

élucidées, définies. Le rapport chez Kant entre l'existence simplement constatable des propositions synthétiques *a priori* de la géométrie pure par exemple et le caractère *a priori*, nécessaire et universel, transcendantal, de l'espace et du temps, est plus ou moins analogue au rapport qu'il y a entre la structuration ontologique du Dasein et le sens de « être » chez Heidegger : approfondir l'un, c'est approfondir l'autre, mais il importe peu de savoir lequel fonde l'autre, car tous les deux sont posés en tant que montrés ou décrits (non en tant que démontrés ou déduits). Kant affronte *l'effondement,* le sans-fond dans son esthétique transcendantale : il se contente d'exposer l'infondable, sans fournir de preuve, et son terme même d' « exposition » est l'aveu d'un irrationalisme relatif contaminant son geste (si rationalité signifie démonstration à partir de principes ou d'axiomes établis). Une entente préontologique précède et guide également sa démarche dans ce contexte : mais cette entente concerne plus l'entente d'un « fait » que d'un « sens » ; l'entente du fait précisément d'une certaine « auto-affection », pour employer le concept de Michel Henry. Le sujet se sent affecté par une disposition sensible, intuitive, qui lui est absolument propre, et qui ne peut qu'être *a priori* en tant que propre, non issue de l'expérience, et ce tandis qu'il appréhende la succession dans le temps et la juxtaposition dans l'espace des phénomènes, et ainsi la dimension universelle et nécessaire des propositions synthétiques de la géométrie pure par exemple, ne devient que plus évidente, que plus claire, que plus distincte et certaine, au fil de cette auto-affection.

Kant au fond se contente de nous montrer constamment ce qui existe : il existe des facultés, des jugements synthétiques *a priori,* des formes pures de l'intuition, des catégories pures de l'entendement. En cela il serait un bon phénoménologue, il construirait une philosophie transcendantale cohérente (admettant son « irrationalisme » relatif). Cela étant, ce qu'il ne doit que montrer, il se permet aussi de le démontrer, dans l'Analytique précisément, et alors il est aussi critiquable que les positions qu'il déconstruit dans sa dialectique transcendantale, comme nous avons essayé de le suggérer (Kant présente ce qui est ; il ne devrait pas avoir à le représenter dans une démonstration).

D'abord, c'est le principe même d'une déduction dans un cadre analytique qui est choquant à vrai dire... L'analyse est explicative, comme le reconnaît d'ailleurs Kant dans son introduction ; une explication qui démontre, qui déduit, c'est un peu exagéré. On dirait plutôt qu'elle élucide, approfondit la chose ; certes, on peut employer un syllogisme pour établir l'analyse d'un concept ; mais on parle abusivement de déduction alors - il y a inférence logique, mais non pas déduction au sens de preuve transcendantale. Au fond, Kant veut simplement montrer que l'analyse d'un certain concept (catégories pures de l'entendement) contient bien un certain élément déterminé (fondement de la possibilité de jugements synthétiques *a priori*) ;

pour ce faire, il suffit juste de pénétrer le concept, et de voir ce qui s'y trouve (ce que Kant fait d'ailleurs).

Si l'on veut analyser un concept donné, comme le concept de "vérité" par exemple : on pénètre le concept, et l'on y trouve certaines idées, comme l'idée de correspondance. Où est la déduction transcendantale ici ? Il ne s'agit que d'une définition disponible *a priori*, exposable *a priori*, si bien que tout un chacun, utilisant régulièrement le mot correspondant au concept, pourra dire, face à cette définition : « effectivement, c'est bien ce que je voulais dire en employant ce mot » (explicitation de l'implicite).

On peut alors proposer un syllogisme pour affermir l'analyse du concept de vérité, syllogisme du type :

Toute adéquation est correspondance.

Or toute vérité est jugement en adéquation avec la chose jugée.

Donc toute vérité est correspondance.

Mais alors la majeure est elle-même une définition apodictique sans preuve (analytique), ainsi que la mineure : on ne fait que combiner deux expositions analytiques sans preuve, deux définitions, pour en inférer l'élément de la définition que l'on recherche. Dire qu'on « prouve » quoi que ce soit dans ce contexte est exagéré.

De toute façon, quand bien même Kant en resterait à l'analytique pur, explicatif et non déductif, il resterait dans une mauvaise posture : car il ne peut rien prouver quant à l'existence tant qu'il reste dans ce secteur (or, il faut bien que le caractère *a priori* des catégories "existe" un tant soit peu tout de même, modalement parlant). En passant au déductif, il essaye de se sortir de cette impasse analytique. Mais c'est peine perdue, car précisément l'analytique ne cohabite qu'avec une pseudo-déduction. Heidegger apprécie la première édition de la *Critique de la raison pure*, car elle s'assume davantage comme analytique, comme "description" et contourne plus ou moins l'écueil de la démonstration ; elle est en cela conforme au projet transcendantal, plus cohérente ; mais ce qu'il faut voir aussi, c'est que le contexte analytique empêche de passer à la position d'une existence, d'un point de vue modal (ainsi, par cette analytique, les jugements synthétiques *a priori* demeurent possibles, non contradictoires, ainsi que les facultés transcendantales correspondantes, mais leur réalité est menacée, ce qui est plus que problématique). Puisque déduction et analyse sont à exclure, il faudrait donc envisager une monstration qui ne serait pas analytique, une monstration "synthétique", en un sens très spécifique. Voyons ce qu'il en serait.

L'Analytique transcendantale, pour la rendre peut-être plus conforme à l'esprit de la philosophie transcendantale (qui est descriptive en vertu de la position qu'elle occupe), devrait

être réenvisagée dans le cadre d'une monstration précise, d'une exposition transcendantale, d'une présentation : il s'agirait de se référer à la manière de procéder de l'Esthétique transcendantale, et, si l'on ouvre la perspective, également à la « méthode » descriptive ontologique heideggérienne (auto-élucidante, non fondée), afin de repenser les résultats de la déduction transcendantale des catégories. Ainsi, nous avons deux éléments en présence : le caractère *a priori* des catégories, renvoyant à l'unité synthétique de l'aperception transcendantale (du « je pense ») ; et l'existence de jugements objectifs, résultant de l'application des catégories aux intuitions empiriques *via* le schématisme transcendantal. Le premier élément est censé fonder l'autre, mais on voit bien vite que l'autre à son tour permet d'affirmer la nécessité du premier. Dans ce mouvement, le premier comme le second n'est pas confirmé dans son existence. En outre, il s'agit d'un jugement analytique : si le premier élément existe, alors le second aussi, nécessairement. Mais ce « si » implique qu'on pose la condition par hypothèse, mais qu'elle n'est pas pour autant prouvée. On peut très bien supprimer les deux éléments sans contradiction. A dire vrai, il faut ici renoncer à la déduction (recherche du fondement) comme à l'analyse au sens traditionnel (définition *a priori*), et trouver une troisième voie : une voie synthétique non déductive, non démonstrative, qui est associée donc à une entente préontologique d'un fait ou d'un sens précédant et guidant sa démarche (principe opérant la synthèse monstrative), et qui sera une démarche d'auto-élucidation d'éléments pris dans un rapport de stricte réciprocité. Nous avions vu que cette entente préontologique, dans le cadre de l'esthétique transcendantale, pourrait être une forme d'auto-affection du sujet sensible ou intuitionnant éprouvant la propriété absolue de ses propres dispositions réceptives. Il en sera de même en ce qui concerne l'Analytique transcendantale. Mais alors cette auto-affection n'est plus simplement celle d'un sujet réceptif, mais celle d'un sujet mobilisant sa réceptivité sensible et la spontanéité de sa pensée simultanément. Autrement dit, cette auto-affection renvoie à un accord, à une harmonie au moins possible entre les facultés (intuition, imagination. entendement). Or, quand se manifeste cette harmonie, ce sens commun ? Dans l'expérience esthétique précisément, comme nous l'apprend la *Critique de la faculté de juger*, dans la contemplation désintéressée du beau, soit d'une « forme finalisée sans fin ». Autrement dit, l'auto-affection que Kant cherche pour fonder une certaine démarche descriptive, « monstrative », qui aurait dû être à l'oeuvre dans l'Analytique transcendantale, renvoie tout simplement au sujet mobilisant sa faculté de juger réfléchissante esthétique, et qui, dans cette réflexion des belles formes au sein d'une imagination « jouant » librement avec un entendement indéterminé (non contraignant), sent qu'il s'homogénéise, se fluidifie, se réunifie en lui-même par lui-même, par-delà la multiplicité de ses facultés hétérogènes. Autrement dit, pour montrer qu'il existe des

catégories *a priori* de l'entendement dont l'application au divers de l'intuition rend possible des jugements objectifs, Kant n'aurait pas dû mobiliser quelque opération déductive froide et logicienne : il lui aurait suffi de montrer ce que son « sujet » éprouve face à la beauté, ce qui se passe en lui alors, la manière dont l'harmonie entre ses facultés se manifeste, la manière dont elles lui appartiennent alors, pour suggérer qu'elles lui sont absolument propres, non issues de l'expérience dans leurs structures, a priori, universelles et nécessaires, en tant qu'unifiées dans un sens commun.

Ainsi l'auto-affection attachée au beau permettrait-elle de manifester, pour une Analytique transcendantale remaniée, une sorte d'entente préontologique qui précéderait et guiderait la démarche consistant à approfondir l'un par l'autre (sans la perspective de fonder quoi que ce soit), progressivement, dans un va-et-vient continuel, le caractère *a priori* des catégories d'une part, et l'objectivité des jugements d'autre part.

Ainsi Kant aurait-il pu définitivement rejoindre le saut privé de sol qu'évoque Heidegger, et voir dans la beauté l'apparition impossible de « l'éternellement inapparaissant » qui était sa quête impensée (cf. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*). Mais après tout, c'est lui-même qui a écrit la *Critique de la faculté de juger*. Et cette jonction, il l'a peut-être faite. Mais il faut bien voir alors que cette troisième critique n'est peut-être pas l'achèvement majestueux de son système, mais presque un désaveu de ce qui précède.

Cette jonction de Kant avec Heidegger ne serait en rien « salvatrice », disons-le fermement : elle serait aveu explicite, transe extatique qui finit par s'assumer, autoritarisme solipsiste effrayant, que Kant aurait admis implicitement. Il s'est agi de rendre Kant « cohérent », en le confrontant à l'esthétique phénoménologique heideggérienne, mais non pas pour louer Heidegger, mais bien pour blâmer le kantisme. Car Heidegger propose une philosophie structurale de la destruction, qui vient jusqu'à réifier l'intime en voulant dégager ses structures dynamiques par le concept. Les intentions politiques abjectes du « philosophe », qui viennent accompagner ce projet ontologique, sont très clairement connues, depuis la parution des *Cahiers noirs* (2014).

L'auto-affection en jeu dans la monstration des catégories, puis des structures de l'existence, renverrait à une esthétique morbide de la destruction propre à un sujet, ou à un Dasein, qui projette ses assignations de telle sorte qu'il rigidifie ce qui est vivant, et qui rejette hors-humanité ce qui ne se situe pas sur son « sol » logique ou ontologique. Lorsqu'on sait, depuis 2014, que c'est l'esprit de calcul jugé « juif » qui devient l'ennemi de l'esthétique structurale heideggérienne, au point de justifier la destruction, et lorsqu'on envisage un « achèvement » heideggérien du kantisme, on découvre que chez Kant, qui développe le point

du vue du théorisant bourgeois sur le monde, l'esthétique catégorielle est aussi discriminante : « le » Juif chez Kant, assigné à l'hétéronomie du littéralisme[178], n'est pas le seul individu rejeté hors « subjectivité », mais l'individu non raisonnable et non rationnel, qui ne peut être considéré comme fin en soi, devient aussi, pour la philosophie bourgeoise, implicitement mais certainement, celui qu'il faut encadrer, structurer, exploiter, soit l'invalide, la personne « féminisée », prolétarisée, colonisée. L'entendement qui jouerait « librement » avec l'imagination, si le fond est une esthétique (*Qu'appelle-t-on penser ?, Critique de la faculté de juger*) viendrait en fait imposer ses « structures » ou « catégories » rigides à d'autres vécus visant l'émancipation, mais qu'il s'agit bien de contenir, de tenir sous tutelle.

Voyons tout cela de plus près, en suivant les contradictions « idéalistes » (au sens marxien), qui ne se dépassent qu'en affirmant la plus grande cohérence et la plus grande consistance de la perspective matérialiste.

Ce n'est pas Kant qui dira clairement le dernier mot de Kant. Ni Heidegger, même si sa méthode monstrative désigne une "brèche", une "ouverture".

Un tel sens commun attaché à l'appréciation du beau, nous dit finalement Arendt (*Crise de la culture*), n'est rien d'autre que le sens dialogique qui permet l'appréciation d'une harmonie en devenir au sein du débat politique. Il est ce par quoi on cherche à trouver un accord avec le jugement d'autrui, une harmonie qui transcende les clivages.

Les catégories ne sont pas strictement *a priori*, dans cette perspective, puisqu'elles évoluent en fonction de ces processus politiques, qui peuvent être luttes, résistances, désobéissances. Car c'est souvent par la violence que l'ordre qui impose autoritairement sa domination catégorique/catégorielle doit se confronter aux refus légitimes de celles et ceux qu'il réifie, et qui exigent un dialogue (d'abord impossible). Ces luttes peuvent accuser les rapports de décomposition et de réification induits par les ordres socio-techniques réalisant pratiquement les catégories formelles du travail intellectuel, si bien qu'un processus de dissolution progressive des catégories, au sein d'un "dialogue" souvent violent ou non encore établi, vient s'opposer à un processus de fixation autoritaire des mêmes catégories dans un projet de domination matériel (mécanique industrielle/newtonienne, par exemple). Une dimension théocratique, mais sécularisée, perdure donc ici (religion du capital/fétiche) : ainsi, si les absurdités cartésiennes à propos de la preuve ontologique de l'existence de Dieu et la circularité kantienne à propos de la déduction transcendantale des catégories ont un fondement "logique" commun, il ne faut pas tant s'étonner ; car la seconde n'a fait que reproduire sur un plan

[178] Kant, La religion dans les limites de la simple raison, Vrin, 2010, p. 214

immanent et transcendantal ce que les premières exprimaient de façon transcendante et dogmatique.

Le "beau" ici n'a plus un sens uniquement esthétique, mais exprime des accords souhaités, des rapports de composition et de socialisation qui viennent, comme projections, s'opposer à l'automatisation sans grâce et destructrice du machinisme aliénant (cf Lukàcs.).

Il ne s'agit donc plus du « beau » posé par le sujet transcendantal bourgeois, qui renvoie à un dialogue interne à la bourgeoisie destructrice, visant la gestion du désastre, mais d'une beauté construite et exigée dialectiquement et dans la lutte, contre cet ordre esthétique morbide.

Il s'agit par exemple, aussi, de la beauté de la Résistance d'un René Char, qu'Arendt envisage dans la Préface de *la Crise de la culture,* Char qui aura parlé après la guerre de sa résistance comme d'un « trésor », mais qui aura dit aussi : *« Notre héritage n'est précédé d'aucun testament ».*

La dimension *a priori* des catégories est une forme elle-même historique, une fixation autoritaire ayant un commencement dans le temps (modernité capitaliste raciste, antisémite, sexiste, classiste, validiste). L'auto-dépassement (inconsciemment désiré) du bourgeois universaliste-abstrait Kant s'annonce peut-être dans cette forme dialogique nouvelle du catégoriel, de même que l'abolition du national-socialisme antisémite heideggérien pourrait se situer au coeur d'outils épistémologiques "auto-monstratifs" dont la dimension aporétique et autoritaire serait exhibée.

Contre Arendt, finalement, on rappellera que l'abolition du fixisme catégoriel ne passe pas simplement par un dialogue "démocratique" pensé en fonction d'une tradition antique grecque fantasmée, mais par une démocratie qui se désire dans le futur, à travers des *luttes réellement transformatrices,* visant l'abolition d'un mode de production réifiant et aliénant.

4) Remarques

a) Proposition

Ceux qui diront que Kant est avant tout démonstratif verront son geste critique comme une théorie de la connaissance ; ceux qui verront qu'en toute cohérence, il doit être avant tout explicitant, exposant, montrant, verront que sa philosophie transcendantale est « un travail pour DEGAGER ce qui appartient en général à une nature » (Heidegger, *Etre et temps*, §3).

Ceux qui dépasseront finalement ce « naturalisme transcendantal » (du point de vue d'une critique de l'économie politique dénaturalisant les structures ou catégories bourgeoises), en vertu de la prise en compte de l'ensemble du geste critique kantien (désignant son nécessaire

auto-dépassement), comprendront que la philosophie kantienne promeut sa propre auto-abolition (cf. Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, « les antinomies de la pensée bourgeoise »).

b) Précision

Il faut bien préciser que les catégories *a priori* de l'entendement, même si elles ont été extraites de leur fondement avec la même méthode que celle que Kant emploie pour invalider la réalité objective de l'idéal de la raison pure, n'ont pas pour autant le même statut que cet idéal de la raison pure (idée de Dieu).

En effet, on ne peut prouver l'*a priori* des catégories (circularité), mais on peut le montrer (ce que Kant fait implicitement dès le début de la critique de la raison pure : « vous voyez bien qu'il existe une physique, une géométrie pure scientifiques, etc. » ; pétitions de principe autoritaire). Cette monstration en outre pourrait avoir pour fil conducteur une entente préontologique attachée à une auto-affection du dit "sujet" jugeant de la « beauté » des choses. Elle aboutirait à affirmer la validité universellement nécessaire du caractère *a priori* des catégories, certes de façon subjective, mais une telle certitude subjectivement (ou intersubjectivement) universelle toutefois posséderait une certaine « positivité ».

Mais cette « beauté ou harmonie », néanmoins, en tant que figée d'abord dans un projet socio-technique de domination, devient socialement le point de vue sadique (ou auto-réifié) du gestionnaire bourgeois réifiant les individus-rouages qu'il exploite. Elle s'inverse en désolation, en dislocation automatisée, du point de vue des individus prolétarisés et réifiés. *La beauté bourgeoise est laideur en soi.* Les luttes des individus réifiés imposent ce point de vue plus vrai, car plus effectif et plus vécu, vers l'abolition de tels rapports de décomposition, au profit de rapports plus sereins et plus harmonieux, moins destructifs, au sein d'une société postcapitaliste voulue.

D'un autre côté, on ne peut ni prouver ni montrer Dieu. En effet, il n'y a pas d'auto-affection qui pourrait approfondir un passage entre l'idée de Dieu et sa réalité, car ici les deux facultés en jeu (sensibilité, condition de toute réalité empirique, et raison pure, présentant l'idée de Dieu) sont infiniment éloignées, et n'ont un contact, dans la réalité affective du sujet, que dans l'expérience-limite du sublime (romantisme), contact négatif essentiellement, qui ne permet pas de postuler la possibilité d'une application des concepts rationnels purs à l'expérience. Le théocratique ne se matérialise donc pas systématiquement dans un projet de domination total : son sublime fonde une autorité violente, mais il ne désigne aucune "harmonie commune" qui peut venir totaliser *matériellement* le social.

Ceci étant posé, une idée porteuse pourrait être la suivante. C'est l'impossibilité de montrer, de présenter la réalité objective des idées de la raison pure qui devrait être pointée, et non l'impossibilité de les démontrer ; car les catégories de l'entendement, ainsi que les formes pures de l'intuition sont elles aussi indémontrables, non déductibles sans circularité, quoiqu'elles sont exposables ; si l'on "invalide" les idées de la raison pure parce que leur contenu est indémontrable, alors les catégories elles-mêmes deviennent inconsistantes (elles ne sont pas démontrables, ce que Kant occultait, jusqu'à sa troisième critique) ; il faudrait les "réfuter" parce qu'elles ne sont pas présentables *a priori* ou dans l'expérience, et ainsi ce qui distingue le temps et l'espace ainsi que les catégories de ces idées de la raison pure sera bien établi.

Dès lors, deux ordres de domination sont distingués : une idéologie relativement "pure", qui s'enracine dans un discours autoritaire qui ne désigne encore rien de "visible" (idéal de la raison non exposable, Descartes) ; et une idéologie matériellement produite, tendanciellement totalitaire, qui imprègne toujours plus tous les aspects du monde vécu (catégories exposées, Kant/Newton). La synthèse de ces deux ordres suppose que la structure marchande, cette chose sensible suprasensible, finisse par rendre possible l'autonomisation de sa dimension suprasensible, et la constitution d'un ordre qu'on ne montre pas, et qui pourtant produit ses injonctions autoritaires, contamine le monde vécu (*l'économie : une idéologie matériellement produite*).

Cela arrive certainement lorsqu'une subsomption toujours plus réelle du travail sous le capital se développe très systématiquement (taylorisme). Son abolition souhaitable entraîne l'abolition du théocratique et du social fétichisé, simultanément.

c) Terminologie

Dans le cadre de cette complexification possible de la philosophie transcendantale classique, vers son dépassement matérialiste et émancipateur, on ne devra plus parler de "fondements" transcendantaux pour évoquer les formes *a priori* de la sensibilité ou les catégories pures de l'entendement, mais de "structures" transcendantales, elles-mêmes issues d'un sans-fond, d'un abîme ontologique, du point de vue des théoriciens bourgeois - cf. Kant, inconsciemment, Heidegger, Maimon, consciemment (de par la circularité de toute quête du fondement, et de par l'application rigoureuse du principe de "raison suffisante" nous menant droit vers l'effondement).

Les structures transcendantales ainsi décrites se situent sur un plan d'immanence qui ne peut qu'être exposé, non déduit. La notion de structure indique bien qu'elle est en relation avec une entente préontologique directrice, mais vague et confuse : elle propose un cadre, un principe régulateur, un principe d'articulation, pour ce qui est au départ sans contours, désordonné et désarticulé (une forme de rationalité structurelle encadre l'irrationnel par mesure de contention, et pour dégager les forces de « l'irrationnel » de façon plus libre car plus construite).

Mais cet abîme, pourtant, certains individus l'appréhendent très concrètement, et lui donnent une coloration qualitative, quoique de façon mutilée et souffrante. L'auto-affection prolétarisée dans la production éprouve l'absence d'harmonie totale de ce sens commun développé par le gestionnaire bourgeois qui encadre catégoriellement son activité standardisée : elle réfute par le fait de sa propre aliénation souffrante l'évaluation esthétique et politique qui préside à la détermination de telles catégories ignorant leur propre fond. Par l'angoisse de perdre la vie, qui détermine temporairement le refus de la lutte, cet individu réifié se sait potentiellement transformateur, d'abord négativement : car il découvre sa capacité à refuser l'évaluation bourgeoise. Et s'il sait s'engager plus librement, ensuite, dans cette lutte dont l'évidence est apparue, il accuse cette absence de fond, et délivre sa connaissance plus effective de cette société qu'il produit. Il lui restitue aussi un fond historique et processuel, une base matérielle précise, et actualise par le fait, au sein de cette lutte, la conscience de soi d'une fixation catégorielle spécifiquement moderne, et globalement insupportable.

d) Nietzsche taquine le chinois de Königsberg

Nietzsche se moquant de Kant. « Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » En vertu d'une faculté, nous répond Kant. « Comment l'opium nous fait-il dormir ? » Par sa vertu dormitive, nous répond le médecin du malade imaginaire de Molière. Le caractère tautologique de la démarche transcendantale est très bien exprimé par là. Kant enfonce des portes ouvertes dirait Nietzsche. Mais ce qui est vrai, c'est que Kant pas une seule seconde ne s'embarrasse vraiment de prouver la moindre existence qu'il postule (il ne cesse d'exposer à vrai dire ; ses déductions sont des ruses de sioux).

La question n'est pas : des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles (on supposerait alors qu'ils pourraient ne pas exister, et qu'il faudrait alors prouver leur existence) ? La question est : *comment* le sont-ils ?

Kant a saisi un fait avéré *pour lui* mais non élucidé pleinement : la géométrie et la physique seraient "scientifiques". Fait "implacable". Mais il y a d'une part ce qui est, ce qui a été produit par les esprits "rationnels" - qui montre la possibilité de propositions qui étendent la

connaissance et sont à la fois universelles et nécessaires- et il y a d'autre part l'explicitation de ce qui a été produit : c'est l'affaire de Kant.

Kant répondra donc : en vertu d'une faculté ou de facultés (réceptivité pure, entendement pur, principes régulateurs de la raison pure). Un fait existait, Kant le ramènerait simplement à sa source, à ce qui le produit. Il y a pure et simple monstration, pure et simple pétition de principe, dans la mesure où ce fait lui-même (physique et mathématique scientifiques) désigne explicitement les facultés mobilisée pour le constituer (de même que ce qui fait dormir désigne explicitement sa faculté dormitive). Le seul "miracle" dans tout cela, apparemment, c'est d'être allé chercher du côté de la "faculté subjective", et non du côté de la constitution des choses en elles-mêmes, pour trouver la source que désignaient physique galiléenne ou newtonienne et géométrie euclidienne. Mais cela ne supprime pas le fait que cette source, même en tant que faculté subjective, est une pétition de principe, et demeure tautologiquement liée à ce qu'elle produit.

Cette source, à la lumière de ce qui précède, comme pétition de principe qui s'impose finalement assez dogmatiquement, sans autre explication ("les catégories sont telles, et pas autrement") souligne une dimension *profondément autoritaire*, qui souligne non pas simplement le fait d'imposer une vision esthétique du monde, mais aussi *une conception politique et sociale très située et très insupportable* : c'est le gestionnaire bourgeois des ordres socio-techniques qui impose ici aux individus prolétarisés dans la production une idéologie moderne matériellement produite, et qu'il *naturalise* pour mieux la rendre "évidente" ou "indépassable".

Nietzsche aura moqué une dimension autoritaire (et bouffonne) du bourgeois Kant. Mais du côté de Lukàcs, on ne se contentera pas comme Nietzsche, lui-même idéaliste et bourgeois, jusque dans son anti-rationalisme (autocritique de la bourgeoisie[179]), de se moquer, mais on s'engagera vers l'abolition stricte et matérielle d'un tel autoritarisme insupportable, qui n'est pas simplement "théorique".

Annexe : Les trois niveaux de la dialectique du maître et du serviteur. Aujourd'hui.

La dialectique hégélienne du maître et du serviteur pourrait se déployer sur trois niveaux : maître et serviteur sont d'abord deux instances opposées à l'intérieur d'une seule conscience

[179] Lukàcs, *Existentialisme ou marxisme ?,* introduction

de soi. Ils sont ensuite deux individus, deux consciences de soi se faisant face. Enfin, ils renvoient à des groupes humains antagonistes, s'opposant au cours de « l'histoire ». Cette dialectique met donc en jeu l'intériorité d'un seul individu, une certaine intersubjectivité, mais aussi une lutte entre des collectifs, en conflit au cours de l'histoire humaine. Ces trois niveaux s'emboîtent les uns dans les autres, et renvoient les uns aux autres.

1. **La dialectique de la maîtrise et de la servitude à l'intérieur d'une seule conscience de soi se reconnaissant elle-même. Niveau psychologique.**

Envisageons d'abord la question psychologique : une seule et même conscience, pour s'attester elle-même, pour devenir conscience de soi, en soi et pour soi, doit se reconnaître elle-même. Elle doit faire de son Je son objet, puis *sursumer* (dépasser en conservant) ce dédoublement de soi, pour se réfléchir dans soi au sein d'une affirmation se posant comme conscience de soi ayant la certitude « vraie » de soi-même. Mais la reconnaissance de soi par soi est d'abord inégale. Le Je comme catégorie unique, l'être-en-repos, la « maîtrise », s'oppose aux multiples catégories, à l'inquiétude absolue, au mouvement de l'autodifférenciation, à quelque « servitude ». Le maître qui est en la conscience, l'unité de l'aperception, s'engage dans la lutte à mort pour la reconnaissance, et il ne craint pas la mort, là où le serviteur devient serviteur parce qu'il éprouve cette crainte et se soumet.

De même que le « Je pense » unifié « applique » la diversité des catégories, de même le maître interne à la conscience médiatise son rapport à l'étant là-devant par le truchement du serviteur. Mais le serviteur qui est en soi éprouve la crainte : il fait l'expérience de la néantité possible de son être-là. En outre, il travaille l'étant présent-là, là où le maître qui est en soi se contente d'en jouir : il fait l'expérience de la négativité par laquelle la conscience de soi acquiert la certitude de soi.

Autrement dit, les catégories appliquées sont aussi effectuées. Leur effectuation fait disparaître leur substrat moteur, le « Je pense » « pur », ou la temporalité « pure ». Ce sont elles qui parviennent finalement, et ultimement, *via* l'angoisse, soit le sentiment de dispersion, et le travail, soit l'être-appliqué, à la conscience de soi.

Le « Je » pur ne serait plus que l'inessentiel, et sa certitude de soi ne serait pas « vraie ».

2. **La dialectique entre un maître et un serviteur, ou une servante, compris comme deux consciences distinctes. Niveau intersubjectif.**

Les catégories émancipées ne le sont que si la reconnaissance est redoublée par une conscience de soi extérieure à soi. Mais dans ce désir d'émancipation, il y a d'abord un individu reconnu et un individu reconnaissant, après l'échec du second : *le maître*, incluant une maîtrise et une servitude intérieures à lui-même qui tâchent, conflictuellement, de se libérer, et *le serviteur*, ou *la servante*, incluant également une maîtrise et une servitude intérieures, antagonistes, qui tâchent pareillement de se libérer, ce maître dédoublé et cet individu-serviteur dédoublé, comme *deux personnes distinctes, comme deux consciences distinctes*, désignent finalement un reconnu qui soumet, et un individu reconnaissant soumis.

Mais, par une dialectique semblable à la précédente, par un renversement analogue, le serviteur, ou la servante, dédoublé-e, comme personne distincte, devra parvenir à la conscience de soi certaine de soi dans sa vérité, et devra définir finalement sa « supériorité » paradoxale. Cela devrait lui conférer un avantage dialectique, qui faciliterait l'abolition de toute maîtrise, et de toute servitude.

Autrement dit, au niveau psychologique, la servitude qui veut s'émanciper, interne au maître comme individu distinct, ne parvient pas à s'émanciper, là où la servitude tâchant de s'émanciper, interne au serviteur, ou à la servante, comme individu distinct, semble parvenir effectivement à s'émanciper. Le maître comme individu verrait le maître interne à lui triompher, ce qu'il ne devrait pas désirer, apparemment, là où le serviteur, ou la servante, comme individu, verrait le maître interne à lui échouer, ce qu'il, ou elle, doit souhaiter apparemment, comme « tout un chacun » souhaitant acquérir la certitude de soi pour devenir un être rationnel et raisonnable, indépendant et conscient de lui-même.

3. **La dialectique entre les maîtres et les serviteurs, comme luttes politiques et sociales. Niveau historique.**

Ce combat entre deux intériorités renvoie à l'existence de luttes politiques et sociales, au niveau des collectifs humain pris dans une « histoire » (ou dans une « préhistoire »). Les individus maîtres, qui ont des intérêts communs, jouissent et font travailler, et bâtissent un Etat et des institutions correspondant à ce « projet ». Les individus serviteurs travaillent et ne jouissent pas.

Mais désormais, d'autant plus dans le capitalisme moderne, le dit « travail », parvenu à son existence autonome, parvenu à son entéléchie propre, devient pure aliénation sans sursomption pensable, n'atteint pas pour l'instant le stade d'une raison sereine égale à elle-même,

ni même complètement le stade du stoïcisme (stress des travailleurs pressés, aliénés, antidépresseurs, etc.). La dialectique est brisée, il n'y a pas de réflexion dans soi finale attestée.

Or, l'échelle des collectifs humains, l'échelle de « l'histoire », est la seule qui paraît « effective », les deux premiers niveaux étant davantage des « expériences de pensée », indécidables en leur « être ». Les deux niveaux précédents risquent d'être interprétés différemment, à l'aune d'une modernité où le travail du négatif et la négativité du travail définissent une dialectique dont la synthèse est indéfiniment ajournée.

Le travail et l'angoisse, au sein de la lutte des gestionnaires de la réification contre les individus objectivement réifié dans la production, n'en finissent pas d'aliéner, sans résolution, sans « réconciliation » synthétique, d'un côté comme de l'autre.

Les individus serviteurs ne peuvent émanciper le serviteur qui est en eux, si bien qu'au niveau intersubjectif, c'est le maître qui fait triompher le serviteur interne à lui, mais les effets escomptés ne seront plus « concluants », même pour ce maître (car ce maître sera finalement lui-même devenu le « travailleur », mais auto-réifié, consentant à sa réification propre, dans nos sociétés modernes).

Mais alors, pour une seule conscience, face à cette double impasse, il semble maintenant qu'il faille revenir au point de départ, pour renverser la tendance : il semble maintenant que ce sera le maître interne à chaque conscience asservie (au niveau psychologique), qui aurait dû lui-même obtenir la victoire, pour parvenir à la certitude de soi, à la reconnaissance de soi par soi : cette position nouvelle contredirait ce qui a été dit au départ.

A dire vrai, le maître moderne, ou le capitaliste, n'est en rien émancipé intérieurement. Mais le serviteur, ou la servante, encore moins. Maîtres comme serviteurs, ou servantes, sont soumis au fétiche-marchandise. Ceux qui gèrent, « dirigent », ces fétiches, adhèrent à cette soumission, pour mieux dominer, mais indirectement, et sans puissance effective, ceux qui la subissent

Les individus serviteurs, étant néanmoins aliénés sans investissement total dans leur aliénation, peuvent s'emparer de cette structure, et l'abolir. En négatif, ils peuvent encore sursumer l'opposition.

Mais c'est alors, comme on l'a deviné, dès le départ, le maître interne à la conscience individuelle du serviteur, ou de la servante, qui devra apprendre à triompher ; car l'impasse de l'autre « voie » (l'émancipation des catégories) aura été rendue visible, au sein de l'ultime manifestation de cette « dialectique » (capitalisme) : c'est le « Je pense » de l'individu serviteur qui s'affirme ici, qui crée de « nouvelles » valeurs, valeurs « nouvelles » qui sont pourtant plus primordiales et plus fidèles que celles qu'elle subvertit. Ce « Je pense », en tant que serviteur,

servante, puis en tant que collectifs en lutte, surmonte tendanciellement les oppositions, pour annoncer éventuellement, une rupture qualitative (sortie de cette préhistoire « historique »).

Toute la dialectique a été modifiée. Le dernier stade moderne de cette dialectique implique donc son inversion, vers sa subversion, puis sa transmutation.

4. **Conclusion**

Pour une seule conscience individuelle, se reconnaître soi sera désormais, aujourd'hui, tenter de faire triompher un « Je pense » qualitatif, par fidélité à soi, et mater la révolte des catégories, pour les qualifier ensuite (mater les différenciations de l'entendement, présences en soi d'une maîtrise qui asservit).

Engager activement des valeurs, affirmativement, sans plus s'approprier les valeurs modernes de la destruction.

Au niveau intersubjectif, et au niveau historique, au niveau des groupes humains dans l'histoire, le ou les individus réifiés tâcheront de faire triompher leur maîtrise interne, dans un contexte où leur aliénation spécifique, leur déprise non consentie, leur confèrent un avantage stratégique qu'ils doivent réinterpréter.

Ultime ruse, ultime tactique : il s'était peut-être agi, avec Hegel, selon une perspective révolutionnaire secrète, de faire passer le serviteur interne à une conscience (la multiplicité des catégories) pour le principe libérateur.

Dès lors le maître, refusant l'émancipation du serviteur, l'anticipant, pour l'imiter, tâchera d'abord d'émanciper ce serviteur interne, et se pensera illusoirement comme « efficient ». C'est sa propre chute qu'il prépare ainsi, sans le savoir.

Mais seule l'aliénation souffrante, et dès lors non consentie (qui ne s'identifie plus à une simple exigence d'« authenticité », mais qui devient transformatrice concrètement), confère à celui ou celle qui la subit, la possibilité de revenir à sa propre unité qualitative fidèle, à sa synthèse choisie des catégories : à sa maîtrise intérieure.

Une personne, complexe, mais réifiée, réduite malgré elle, assignée catégoriquement, catégorialement, à un « genre », à une « race », à une « invalidité », à une « insensibilité », qui la déqualifient, abolira ces catégories qui « la » pensent, et qu'elle a dû s'approprier stratégiquement, temporairement, au nom de la fidélité souterraine à un principe d'incarnation plus plein, à une ipséité plus pleine, qui définit une maîtrise de soi de chacun, de chacune, contre toute maîtrise subie de l'extérieur, ou contre toute servitude imposée de l'extérieur.

Cette aliénation qui se dépasse sans s'oublier elle-même, sans s'instrumentaliser en vue d'une « fin » fantasmée, pourrait devenir la condition des individus serviteurs de « notre » temps, qui sont toujours plus nombreux, et qui tendent peut-être à savoir, de par l'évolution de leur situation, que la dialectique hégélienne s'est auto-falsifiée en profondeur (au niveau psychologique).

Ces remarques annoncent de nouvelles mises en questions de soi, pour des individus prolétarisés, exclus, précarisés, qui pourraient faire de leur non-reconnaissance une arme, qu'ils tâcheront de retourner contre la pseudo-reconnaissance dont bénéficieraient les maîtres.

Nous pourrions être toujours plus nombreux à encourager cette autodestruction des dispositifs de la destruction. La philosophie bourgeoise (Hegel, mais aussi Kant, Heidegger) nous a donné les armes théoriques pour qu'on abatte ses dispositifs pratiques.

Même l'aristocratie nietzschéenne, de ce fait, annonce une résolution démocratique, contre les intentions du philosophe.

Dépasser une certaine « morale » spectaculaire

Introduction :

Tout « tu dois » s'imposant à l'individu doit avoir pour lui, apparemment, l'objectivité, l'universalité et la nécessité, d'une loi éternelle. Précisément, il faut bien qu'il « s'impose » à l'individu, la source du commandement doit transcender l'individu. Et c'est cette extériorité indispensable de ce qui fonde le devoir (moral) qui serait la condition de son « objectivité ».

Si c'était l'individu seul, en sa singularité irréductible, en son affectivité « propre », qui déterminait pour lui-même son « devoir », alors la particularité, l'arbitraire, la contingence de la prescription paraîtraient inévitables : toute objectivité aurait ici disparu ; à dire vrai, le terme même de « devoir » n'aurait plus de sens dans un tel contexte ; nous aurions affaire plutôt à des préceptes éthiques personnalisés, à des conseils donnés à soi-même pour bien vivre (ou pour bien jouir).

La distinction entre le devoir moral « objectif », dont la source est transcendante, et le précepte éthique subjectif, dont la source est immanente semble, *a priori*, encore bien établie dans « nos » consciences individuelles, en dépit du passage, dans « nos » sociétés, à un système favorisant la norme plutôt que la loi, et en dépit même de cet « individualisme » qui « gangrènerait » les démocraties occidentales de la modernité tardive (d'ailleurs, les théoriciens ayant observé ces transformations n'occupent-ils pas un point de vue attestant de la permanence d'un cadre moral implicite à travers lequel le monde, toujours déjà, serait pensé ?).

Par exemple, aujourd'hui encore, cela nous choquerait de découvrir que l'interdiction de tuer son prochain, dépend à chaque fois du goût personnel d'un individu déterminé, relève en fait d'une éthique personnelle, contingente et relative, et qu'elle ne trouve pas son fondement à l'extérieur de toute individualité singulière, au sein d'une sorte de sphère intelligible, immuable, et supérieure à toute « subjectivité » sensible située. Le simple fait que certains remords singuliers, spécifiques, nous déterminent encore, psychologiquement, affectivement, de façon éminente, prouverait cette affirmation. Un repentir plus intense que toute inquiétude relative à notre quotidienneté moyenne, même sans Dieu, semble nous ronger encore *de l'intérieur* à l'occasion de toute violation d'une certaine « loi morale » confusément appréhendée.

Ainsi, un criminel qui aurait pris conscience de ses actes, aujourd'hui, pourrait encore éprouver une terreur face à « l'immensité » de sa faute : il aurait brisé une harmonie supérieure, un ordre sacré transcendant les individus et leurs constructions relatives. Du moins, celles ou ceux qui hypostasieront son « humanité » persistante aimeront croire un tel fait. Ce qui l'atteindrait essentiellement, ce ne serait pas son manque de prudence, le châtiment à venir, ni même sa propre compassion pour les proches de sa victime. Ce ne serait pas non plus le fait d'avoir désobéi à une injonction positive établie par les humains, en tant que telle conventionnelle et contingente. Ce qui l'affligerait, ce serait le fait de s'être écarté de ce qui s'imposerait *absolument*, *objectivement*, à « l'humanité ». Par là, il inscrirait la position de son éventuel « goût subjectif » pour le meurtre au sein d'une relativité dépassable, c'est-à-dire dépassée, à travers la reconnaissance d'un commandement contraire, absolu et universel. Par là, il découvrirait le fossé qui distinguerait strictement son *ethos* subjectif passé de ce qu'une certaine « loi morale » exige éternellement de lui.

Pour comprendre cette spécificité d'une certaine « morale », telle qu'elle « nous » conditionnerait encore aujourd'hui, venons-en à des considérations plus précises. Posons donc cette simple question : *quelle sera cette source transcendante garantissant l'objectivité,*

l'universalité et la nécessité, pour la loi morale ? A dire vrai, il y a peut-être *des* sources, multiples, et historiquement déterminées. Selon une certaine tradition antique grecque, il pourrait sembler que c'est la Nature hypostasiée, son ordre immuable et sacré qui proposerait, voire imposerait aux humains un modèle à suivre. L'extériorité et la supériorité de la légalité physique garantiraient ici, en tant que critères idéaux déterminant analogiquement toute injonction morale, une objectivité certaine pour cette injonction. Un certain « monothéisme », ensuite, définit la source de toute prescription morale au sein d'une foi en un Dieu-juge transcendant, créant et sanctifiant le monde. L'être-absolument-transcendant de Dieu accroît l'objectivité de la loi imposée aux hommes. Le mouvement des Lumières, plus tard, annonçant idéologiquement l'avènement des démocraties occidentales, et promouvant l'autonomie des individus, érige la Raison comme principe de tout commandement s'imposant à la personne humaine. Or, si c'est la personne « autonome » qui s'impose à elle-même désormais sa propre moralité, cela ne signifie pas que le fondement de la morale serait devenu immanent. C'est la Raison hypostasiée, la Raison en tant qu'universalité supérieure, antérieure, et, en un sens, extérieure à toute individualité singulière, qui prescrit ou interdit moralement, c'est-à-dire la Raison en tant qu'elle est structurée selon des principes que l'individu raisonnable et sensible ne choisit pas, qui ne dépendent pas de son goût ou de son bon vouloir, ni même de ses expériences singulières. Enfin, au sein d'une modernité plus tardive, c'est la Société personnifiée, la Société comme hypostase qui transcende ses membres, comme *ordre* techniquement et méthodiquement structuré (et surtout, observé, contemplé *de l'extérieur*), qui finit par imposer à l'individu des modèles de comportements. On ne parlera plus ici d'actions morales au sens strict, mais bien de « comportements normés » ; pourtant, une forme de « loi morale » persiste insidieusement. La Société est d'abord statistiquement, théoriquement appréhendée. L'être-quantitatif du social qui découle de là en fait une instance idéale, extérieure aux individus concrets, en chair et en os. La source du commandement, ici encore, demeure donc transcendante, et fonde une objectivité du commandement.

La Nature, Dieu, la Raison, la Société, sont autant de fondements idéaux successifs, puis juxtaposés, de l'être-moral, transcendant les individus et leur affectivité singulière, par lesquels un commandement s'imposerait aux hommes de façon *objective*, c'est-à-dire *dans l'absolu*, *universellement et nécessairement.* Par « l'action » de ces principes, l'individu issu de « nos » sociétés se sent gouverné par un ordre plus grand que lui, ce qui humilie sa prétention et le rassure tout à la fois, donne un sens à son agir : dès lors, il fera la distinction entre son originalité éthique, irréductiblement singulière, et une légalité morale valable « pour tous les humains », qu'il ne choisit pas, qui reste indépendante de sa volonté individuelle.

Sur cette base, il faut bien tenter de penser unitairement l'ensemble de ces fondements idéaux de la morale. Car se superposent aujourd'hui, selon toute vraisemblance, des motifs généalogiquement distincts, au sein de « nos » consciences toujours plus complexes. A dire vrai, « nous » ne sommes peut-être jamais vraiment sortis de la représentation antique d'une Nature transcendante, c'est-à-dire hypostasiée, dont la perfection, l'ordre immuable et nécessaire, devraient inspirer les actions humaines. Cette représentation archaïque se serait simplement développée spécifiquement, auto-différenciée singulièrement, au sein de « notre » histoire. Dieu, la Raison, la Société, ne seraient donc jamais que des renvois implicites à cette Nature déjà sacralisée par les Anciens, jugée supérieure à l'ordre conventionnel de la « culture humaine ». Prenons donc chaque principe séparément pour montrer ce fait.

L'enjeu serait de définir la dimension proprement « spectaculaire », au sens négatif, passif, réactif, dépossédant, du terme, de toute moralité qui semble s'affirmer toujours déjà en nous-mêmes : cette négation de la vie, *dans la vie*, serait à appréhender, d'abord, généalogiquement. C'est aujourd'hui que nous croyons pleinement apercevoir cette négation, quoique souvent cyniquement ; mais cette actualité dissociée, bien plus inactuelle qu'on ne peut le penser, est certainement le dévoilement de structures très profondes, ou archaïques. La systématisation d'un rapport *esthétique* au monde, *en tant que blessé*, aujourd'hui, jusque dans l'acte qualifié de « juste » ou de « bon », devrait pouvoir être, par-delà des ruptures certaines, rattachée à des formes d'aliénations plus anciennes.

Disons-le clairement, toutefois, nulle téléologie douteuse n'interviendra ici : car le dernier stade de cette dépossession, soit le stade de la Société-Personne hypostasiée, ou de la désolation achevée, ne saurait être qualifié de stade « nécessaire » sans obscénité, ou sans nihilisme qualifiant « l'Homme » de *désastre en soi* ; c'est d'ailleurs sa dimension contingente, *a priori* évitable, qui rend pensable sa critique, et souhaitable son dépassement.

I Dieu et la Nature

On peut distinguer quatre arguments « rationnels » sur l'existence de Dieu dans le cadre de la théologie chrétienne, finalement constituée en « dogme » systémique :

- Le fameux argument ontologique d'Anselme de Cantorbéry (repris par Descartes), qui déduit du concept d'un Dieu parfait son existence nécessaire.
- L'argument cosmologique, fondé par exemple sur l'impossibilité dans la Nature d'un retour en arrière infini et ordonné (Thomas d'Aquin).

- L'argument téléologique, qui déduit d'un ordre final dans la Nature l'existence nécessaire d'une cause intelligente et sage (argument que Kant lui-même ne désavouait pas complètement).
- Et enfin l'argument moral, selon lequel l'absence de Dieu signifierait une absence de morale, morale pourtant constatable dans le monde.

Or, il s'avère que le premier et le dernier argument cités ne sont que des pétitions de principe, ils produisent un concept du divin qui est entièrement vide. Ils reviennent à dire : puisque Dieu doit exister, alors Il existe ; puisqu'il y a de la morale dans le monde, alors un fondement pour la morale doit bien exister. Ainsi, seuls l'argument cosmologique et l'argument téléologique produisent un concept *positif* du divin. Ils ne sont pas de simples tautologies, de simples jeux verbaux, aveugles à l'empiricité concrète du monde. Ils posent une certaine observation de la Nature comme renvoyant nécessairement à une cause première engendrant ou dirigeant son devenir. Le fait que la Nature soit, et son être-tel apparent (son être-finalisé, ordonné, harmonieux) indiqueraient qu'un Dieu créateur et ordonnateur aurait présidé à son émergence. L'argument ontologique et l'argument moral ne viennent que se surajouter superficiellement, comme des cautions intellectuelles, à cette facticité « empiriquement » éprouvée déterminant toute croyance en Dieu.

« Il y a une harmonie observable dans la Nature, Nature qui suppose en outre une raison suffisante pour exister ». Cette affirmation dédoublée est le point de départ de toute croyance en un Dieu transcendant. La « révélation » elle-même perdrait certainement tout son crédit en l'absence d'une telle affirmation. Elle n'est que dérivée. Dès lors, il apparaît que c'est bien sur la base d'une *attention particulière* à l'être naturel que s'érige la nécessité de Dieu. L'adoration de Dieu n'est jamais que la prolongation d'une adoration de la Nature. Même la fuite dans la spiritualité pure, même la négation chrétienne de la Nature, ou du *monde des apparences*, même ce « nihilisme » que Nietzsche aurait voulu dénoncer, dérivent en fait d'une interprétation singulière de l'apparence visible du monde naturel : c'est la finalité *visible* présente dans les choses qui, *en tant que visible*, semble devoir renvoyer à un substrat invisible (argument téléologique) ; c'est le fait d'une existence du monde constatable en soi, de façon *perceptible*, qui semble devoir renvoyer à un premier moteur transcendant inapparent (argument cosmologique). L'Amour et l'obéissance que l'individu « croyant » doit à son Dieu n'est jamais que le déguisement d'un Amour et d'une obéissance qu'il devrait à un ordre naturel mystérieusement « ordonné », et dès lors « sacré » (ou *sacralisé*).

Chez les chrétiens comme chez les Grecs, avant eux, cette Nature en question demeure

idéalisée, c'est en cela qu'elle est transcendante et qu'elle est séparée de l'individu. En outre, en tant que Nature une et ordonnée, elle fonderait une « nature » des choses, une définition essentielle et éternellement valable pour chaque chose.

La Nature idéalisée est première, et l'idée d'un Dieu transcendant en découle. L'observation extatique ou hallucinée d'une « harmonie naturelle » semble être devenue la condition nécessaire et suffisante de toute croyance en un Dieu transcendant, laquelle demeure un phénomène dérivé et secondaire.

Sans un tel naturalisme, d'ailleurs, politiquement parlant, les structures patriarcales, ou les structures de domination sociale, qui accompagnent le développement historique des monothéismes (ou qui les soutiennent matériellement, plutôt, et qu'ils soutiennent en retour, comme *idéologies*), seraient privées de justifications « théoriques » précieuses. Ainsi, « la » femme, ou l'individu rejeté « hors-humanité » par l'idéologie chrétienne, seront exclu-e-s en vertu d'un argument naturaliste-finaliste qui ne fait que développer spécifiquement l'argument téléologique de l'existence de Dieu : parce que « la » « Femme » serait naturellement *faite pour* engendrer « la Vie », par exemple, selon une « harmonie finale » préétablie théologiquement, certaines assignations ou réductions sexuelles s'imposeraient « nécessairement ». L'individu dévalué comme « non-humain », « sauvage », « barbare », « étranger », « esclave », ou autre, sera réduit et soumis, de même, en vertu d'un argument téléologique. C'est un « système » total qui s'exprime ici, et qui prolonge des formes de déprises plus anciennes. Un « argument théologique », consolidant finalement des rapports matériels d'oppression, devient dès lors plus effectif qu'une simple « théorisation » farfelue, ou qu'un simple jeu « syllogistique » sans conséquence, contrairement à ce qu'on pourrait d'abord le penser.

Mais, pour revenir à des considérations plus générales concernant le « naturalisme » chrétien, il est bon de se souvenir que les deux hommes qui semblèrent les plus dangereux pour l'Eglise ne furent pas des hérétiques notoires, des blasphémateurs explicites, ni même des kantiens réfutant l'argument ontologique, mais bien des scientifiques transformant les représentations du monde naturel, à savoir celles du ciel et de la vie. Galilée, d'abord, en démontrant, entre autres choses, la cohérence du système héliocentrique, en réfutant le géocentrisme, remit en cause la conception des théologiens scolastiques (fondée sur un aristotélisme dogmatique). Il porta ainsi atteinte de façon considérable, quoique bien malgré lui, au dogme religieux. Après les découvertes des premiers physiciens de la modernité, plus rien ne semblait indiquer dans la Nature que celle-ci avait été créée par Dieu *en vue de l'Homme*. Une dimension essentielle de « l'harmonie cosmique » susceptible de justifier le récit chrétien,

structurellement « anthropocentrique », soit la centralité et la fixité du terrestre, devait disparaître. Si l'Eglise chrétienne avait été à ce point détachée de l'ordre naturel du monde, si elle n'avait été que spiritualité pure détachée du monde, elle n'aurait certainement pas réagi de façon aussi virulente aux découvertes de Galilée. Et si les voies du Seigneur sont censées être impénétrables, il s'avère en fait que l'individu chrétien a besoin de *se sentir* lui-même pénétré par la puissance de Dieu, *précisément en contemplant la Nature*. Si un fâcheux vient à rendre seulement *discutable* l'ordonnancement du monde tel qu'il « devrait être », puisque « Dieu l'a créé sagement », alors un courroux terrible s'abattra sur lui. Darwin, par la suite, désacralisa la sphère de la vie. Après lui, la dignité spécifique de l'Homme, son origine divine, ce qui le différenciait ontologiquement de l'animal ou du végétal, étaient radicalement remis en cause. Ici encore, l'Eglise chrétienne, promouvant l'adoration d'une Nature idéalisée attestant de la « présence » d'un Dieu personnel privilégiant « l'humain », se voyait mortellement atteinte.

Notons bien que, pour autant, Galilée demeura un croyant fervent, et que Darwin, loin d'être athée, mourut quant à lui, en bon scientifique se défiant de tout dogmatisme, en agnostique. *A priori*, transformer la vision que les humains ont de la Nature, du cosmos ou du vivant, ne devrait pas altérer essentiellement un dogme religieux affirmant l'existence d'un Dieu transcendant et parfait. Car il devrait être posé par principe que la marque qu'un tel Dieu imprimerait sur sa « création », parce que ce Dieu serait infiniment supérieur à l'humain et à ses capacités « herméneutiques », resterait nécessairement indéchiffrable pour lui. « Les voies du Seigneur sont impénétrables ». Le chrétien occulte délibérément et systématiquement cette parole pleine de bon sens, et se lance dans des querelles sans fin touchant des choses qui ne devraient pas le concerner (la physique, la biologie). Mais à vrai dire, ce faisant, il confesse une tendance qui est la sienne, quoiqu'il ne l'assume pas complètement : c'est bien la Nature et son « mystère » qui l'obsède, son harmonie, son ordre, son origine. Sa volonté de domination, au niveau politique, d'ailleurs, explique en partie une telle obsession : mais précisément, un tel mâle devenu esclavagiste, prétendant incarner, idéologiquement, « l'homme universel », n'assume pas cette volonté, qui contredit de fait une parole nazaréenne plus ancienne, si bien qu'il n'assume plus non plus cette obsession, en toute « cohérence », même s'il la développe souterrainement, de façon toujours plus aberrante et dissociée.

C'est donc bien la Nature que le chrétien tend à idolâtrer. Dieu n'est qu'un prétexte pour cette idolâtrie. Tandis qu'il tente de percer à jour les secrets de l'Univers, tandis plutôt qu'il prétend l'avoir fait, le chrétien assure se préoccuper de son âme immortelle et supranaturelle : comprendre le fonctionnement du Tout, ce serait comprendre les commandements moraux prescrits par l'auteur de ce Tout, et pouvoir atteindre un jour, éventuellement, la béatitude

absolue, au sein de quelque céleste éternité. Mais à vrai dire, le chrétien s'est perdu en route, et il se complaît depuis bien longtemps déjà, et peut-être sans autre espoir que celui de prolonger cette contemplation éphémère, dans une attention soutenue, mais hallucinée, à cette Nature idéale qu'il « chérit » à son insu.

Ainsi, même au sein de la morale religieuse (ici, chrétienne), le principe transcendant fondant l'objectivité de la loi morale doit bien rester la Nature. Il s'agit toujours d'une Nature idéalisée, dont l'ordre fournirait un modèle analogique pour les actions humaines. Dieu n'est rien en dehors de cette Nature.

Ainsi, il est supposé que c'est par le truchement de *signes* manifestes dans la Nature *apparente* qu'un Dieu absent inapparent énonce ses impératifs. Mais de la sorte, Dieu en tant qu'être infiniment parfait s'abolit, puisqu'il est devenu si aisément déchiffrable pour un être *imparfait à l'extrême* (pour l'animal « rationnel »). Au sein de ce monothéisme, finalement *athée et naturaliste* malgré lui, *incroyant selon ses propres critères*, quoique de façon inconsciente, ne reste plus que la contemplation extatique d'une Nature fantasmée, de spectres mensongers et disparaissant, déterminant une certaine « orientation » pour l'agir humain, orientation marquée dès lors essentiellement par la soif de domination barbare, aveugle et inconséquente.

Les démentis « scientifiques » que finit par souffrir cette contemplation ne font qu'accroître une dissociation inguérissable, et une crispation toujours plus autoritaire, patriarcale, raciste, arbitraire, et hypocrite.

II La Raison et la Nature

La Raison des Lumières, qui tente maintenant d'intégrer certains « progrès scientifiques », renvoie pourtant encore, quoique de façon rénovée, à une Nature idéalisée. Ce fait est on ne peut plus manifeste dans la philosophie kantienne de l'histoire (*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*). Ainsi, chez Kant, le philosophe de l'histoire doit pouvoir reconnaître, rationnellement et raisonnablement, un certain dessein raisonnable de la Nature par lequel les hommes seraient amenés à constituer une société cosmopolitique administrant le droit de façon universelle, condition nécessaire d'un tout moral conçu comme finalité dernière du monde. C'est sur la base d'une certaine observation du vivant que se fonde une telle démarche : tout organe de tout être vivant existe en vue d'une fin, et cette fin doit se réaliser ; cela serait empiriquement reconnaissable. La Raison elle-même, telle qu'elle est

présente en l'humain, doit bien également posséder une finalité déterminée, et tendre à achever cette finalité qui est la sienne (la Nature ne saurait rien faire en vain). Mais une telle fin de la Raison doit se réaliser dans l'espèce humaine, et non dans l'individu humain. Là se situerait essentiellement la spécificité humaine : c'est l'aventure d'une « espèce », devenue histoire linéaire, que l'humain en tant qu'humain ferait émerger, et non un projet de simple « survie », chaque fois renouvelée, d'individus biologiques isolés. Usant d'une insociable sociabilité, d'un antagonisme au sein de la Société, la Nature « travaillerait » à la réalisation de cet accomplissement final de la Raison, au cours de l'histoire humaine. La légalité juridique parfaite et cosmopolitique est une étape, décisive, le *tout moral* universel, l'intériorisation universelle de la loi pratique, l'autonomie achevée de tous les individus, serait la finalité en question.

Ici, des structures patriarcales devront être maintenues, même si elles se développent de façon inédite, de façon plus fonctionnelle, moins « affective » ; de même, ce rationalisme émergent postule finalement une universalité abstraite excluante : tout individu vivant assigné à la non-rationalité, et dès lors instrumentalisé (exploité, tenu sous tutelle, tenu en esclavage) se voit soumis à des nouvelles formes de réifications déshumanisantes. Le « projet naturel » téléologique annonce des structures de dominations nouvelles, d'autant plus destructrices que la transcendance qu'il enveloppe est issue d'une immanence qui serait considérée « en elle-même » et « pour elle-même ». La non-thématisation de ces finalités excluantes, par les premiers théoriciens, peut-être « naïfs », ayant pensé la rationalité pseudo-universelle en question, ne fait qu'aggraver l'impact de ces idéologies. Jusqu'à aujourd'hui, d'ailleurs.

Ainsi, la Raison, en tant que principe fondant l'objectivité de toute loi morale, renverrait bien à une Nature harmonieuse et ordonnée. La Raison ne serait rien si elle ne s'inscrivait pas au sein d'un ordre naturel téléologiquement déterminé, puisqu'alors elle ne possèderait aucun sens, aucune orientation, aucune justification. C'est donc en fait la Nature, telle qu'elle serait susceptible de réaliser une finalité dernière de la Raison à l'intérieur d'un devenir historique ainsi orienté, qui est idolâtrée, tandis que l'individu des Lumières loue une telle Raison. L'idée voltairienne d'un « Grand Horloger », le déisme voltairien, ainsi que la relative tolérance de Kant à l'égard de la preuve physico-théologique, ou téléologique (qu'il réhabilitera même partiellement, ou « réorientera » vers une direction morale, dans sa troisième critique), sont des faits d'ailleurs qui tendent à légitimer une telle affirmation...

A vrai dire, en ce sens, la Raison des Lumières ne fait que développer un certain « naturalisme », certes paradoxal et inconscient, en germe dans les monothéismes, en particulier dans le christianisme. Elle radicalise l'obsession religieuse pour les thèmes d'une harmonie de

la Nature, d'un ordre final de l'univers, d'un dessein intelligent à l'origine de toutes choses. Elle tente aussi de les concilier avec certaines « avancées » scientifiques. La Raison n'est jamais que l'instance éminente par laquelle il est nécessaire que la Nature manifeste impérieusement un devenir téléologiquement déterminé. Dieu lui-même n'était pas autre chose. La Raison à son tour n'est jamais que dérivée : en dernière instance s'impose finalement et exclusivement la contemplation extatique d'une Nature rêvée, image prescrivant médiatement un bien-agir humain dans l'absolu.

Ce qui est décisif également, c'est que la Raison elle-même n'est pas simplement un élément de la Nature pour lequel cette Nature, dont on postule l'harmonie, doit régir un devenir finalisé. La Raison est aussi cette faculté de « l'Homme » (comme unité excluante), par laquelle il appréhende l'ordre des fins lui-même, la cohésion et la cohérence du tout. La Raison est un principe sacré également parce que c'est par elle que la Nature dévoilerait ses mystères, son agencement, ses orientations, la signification de ses dispositions et intensités. Ici encore, c'est hypothétiquement, et non dans l'absolu, que la Raison devra être louée : c'est dans la mesure seulement où elle *fait apparaître* une Nature harmonieuse (et donc susceptible d'imposer un modèle pour l'action bonne) que la Raison est valorisée.

La typique kantienne de la faculté de juger morale (*Critique de la raison pratique*) énonce d'ailleurs une certaine préséance de la Nature. La Raison prescrivant la loi morale doit fonder un ordre aussi nécessaire et universel que l'ordre légal naturel. Pour juger de la moralité d'une action, le jugeant devra donc user de l'analogie que fournit l'implacable légalité naturelle. Cette démarche analogique indique que la perfection à atteindre, pour la Raison pure pratique, a pour référence ultime la « perfection » de la Nature.

La Raison, en tant qu'elle ne trouve sa finalité, son sens, sa fonction, qu'au sein d'une Nature ordonnée téléologiquement, mais aussi en tant qu'elle rend manifeste cet ordre naturel, est la valeur éminente du siècle des Lumières. Mais c'est alors, doublement, la Nature qui est louée et prise pour modèle. Une Nature idéalisée, hypostasiée, toujours, et dès lors transcendante, susceptible ainsi de conférer une objectivité à la loi morale renvoyant à l'analogie que fournit son ordre nécessaire.

Certes, pourrait-on dire, la révolution kantienne, l'idéalisme transcendantal, semble annoncer un renoncement à une Nature en soi, immédiatement accessible en tant que telle. L'accent serait mis sur le sujet, sur sa Raison, sur ses facultés, et non plus sur l'objet présent en lui-même dans la Nature. La Nature elle-même, en sa légalité stricte, en tant qu'elle serait intégralement construite par un sujet transcendantal en lequel les catégories de l'entendement

seraient de fait la seule vérité disponible, ne serait plus vraiment en cause en tant qu'instance autonome, ou constituant un modèle radicalement extérieur quoique simultanément et absurdement saisissable. Il ne s'agirait donc plus, au siècle de Kant, de cette Nature réifiée dogmatiquement des Anciens ou des théologiens chrétiens, mais d'une Nature dont la réalité est empiriquement construite, renvoyant à la situation d'un être rationnel et sensible.

Néanmoins, une certaine interprétation de l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* indique peut-être un dogmatisme des Lumières, même de la part du plus fervent contempteur de tout dogmatisme, dogmatisme des Lumières posant une Nature en soi susceptible de justifier tout le système d'une défense et d'une auto-détermination de la Raison. En effet, pour que la Raison, théorique ou pratique, possède des principes *a priori* régulant la connaissance empirique, ou détermine *a priori* l'existence de la loi morale, il faut qu'elle possède une nature en soi, une essence, essence définissant tout connaître ou tout prescrire rationnel *en général*. Cette essence renvoie elle-même à un certain projet pour la Raison, projet que la Raison ne définit pas elle-même, puisqu'elle n'est pas cause d'elle-même sur le plan de l'exister (« modalement » parlant). En effet, une essence, pour une chose soumise au devenir, n'est pas seulement un ensemble de propriétés fixes et éternelles. La fixité même des propriétés essentielles n'est possible que si la chose en devenir possède une direction précise, une orientation qui la dispose, un point de perfection où l'ensemble des propriétés recevront leur accomplissement. S'il y a une connaissance *en soi* rationnelle de l'homme, s'il y a un agir *en soi* raisonnable de l'homme, cela indique que l'existence de cette Raison qu'il possède est projetée vers des finalités qu'il n'a pas lui-même construites. Ces finalités, précisément, c'est la Nature, dont la Raison n'est qu'une partie, qui les pose. Cette Nature est alors une Nature dont l'être-en-soi serait accessible, du moins si l'être de la Raison doit lui-même être accessible (et il l'est, bien sûr, selon Kant lui-même). Une Nature idéale réifiée dogmatiquement. Certes, Kant tient à préciser, dans sa philosophie de l'histoire, qu'un dessein raisonnable de la nature justifiant et dirigeant le devenir de l'être raisonnable, n'est jamais qu'une hypothèse construite par le théoricien recherchant un fil directeur pour donner un sens au devenir apparemment chaotique des affaires humaines : cette hypothèse, en tant que telle, ne serait pas une connaissance dogmatique de l'en soi. Cela étant, cette précaution, conforme à l'idéalisme transcendantal, n'est pas vraiment suivie, si l'on s'attarde sur l'une des pierres d'achoppement de la démarche kantienne. D'une part, en voulant d'abord déterminer dogmatiquement les structures *a priori* du sujet connaissant, Kant saisit et détermine dogmatiquement, de façon certes implicite, non thématisée, une Nature en soi, qui serait susceptible de projeter l'être rationnel et sensible vers certaines finalités, car précisément, cette projection est une condition nécessaire pour que ledit

sujet transcendantal puisse être considéré comme étant doté de propriétés fixes et exposables, voire déductibles - une Nature qui ne déterminerait pas le tout moral comme fin dernière rendrait impossible l'existence même, en l'esprit humain, des catégories de l'entendement en tant que catégories *a priori*, universelles et nécessaires ; c'est la perspective d'une moralisation progressive et constante de l'humanité qui permet la fixation éternelle des catégories, même sur le plan théorique, car, comme le montre la deuxième critique, ces catégories accomplissent leur fonction dernière dans un cadre pratique, cadre exigeant lui-même une telle moralisation : ainsi la causalité doit être une structure cognitive *a priori* surtout parce qu'il faut que le sujet moral puisse penser sa liberté transcendantale, c'est-à-dire une causalité pratique spécifique, liberté transcendantale annonçant elle-même un devenir téléologique au sein de la Nature. D'autre part, en ce qui concerne le fait de poser une Raison pure pratique, comme cela vient d'être suggéré, il suffit simplement de préciser qu'il serait absurde que la Raison prescrive à l'individu une action morale sans que s'affirme la perspective d'une moralisation progressive de l'humanité, moralisation permise par un agencement sagement ordonné de la Nature (sur ce point, il est vrai que Kant évite cette difficulté dans la deuxième critique, en postulant l'existence de Dieu et d'une âme immortelle, en se référant à quelque monde intelligible, possible et pensable, où la justice et la moralité régneraient ; mais si l'on considère que la moralité de la personne n'a pas de sens si elle n'a pas pour cadre, outre un ordre surnaturel juste, un ordre naturel où des hommes bien vivants, dans un avenir indéterminé, bénéficieront de tous ses bienfaits, alors l'esquive relative, ou l'indétermination, présentes dans la deuxième critique apparaîtront dans toute leur faiblesse : pour tout dire, on ne peut lire la deuxième critique sans lui associer la philosophie kantienne de l'histoire).

Ainsi donc, malgré l'idéalisme transcendantal, nous assistons bien, à l'ère des Lumières, et ce même avec Kant, à une réification dogmatique d'une Nature idéalisée. La glorification de la Raison n'est jamais qu'une nouvelle façon d'adorer cette Nature hypostasiée dont on attend toujours qu'elle constitue le principe transcendant de l'objectivité morale. Ce qui fait problème, comme on l'a vu, c'est la question de la fondation. La Raison doit fonder l'ordre final du Tout naturel, après la révolution kantienne, mais cet ordre à son tour fonde une telle Raison telle qu'elle serait seulement capable d'appréhender une cohérence dans le monde. La sortie hors de cette circularité sera la détermination implicite (et non assumée, en ce qui concerne Kant) d'un être-en-soi de la Nature, qui aurait la préséance. Cette Nature en soi demeure ce sur quoi se focalise l'attention, alors même que son accès a été interdit (conscient de ces difficultés, Hegel, plus tard, dépassera la distinction kantienne entre noumène et phénomène, vers l'idéalisme absolu). Ceci nous indique à quel point la Raison des Lumières, même en tant que principe de

l'autonomie de la personne, demeure un principe transcendant. Elle est elle-même enveloppée par l'extérieur en soi, elle renvoie à cette extériorité radicale, qu'elle doit donc bien déterminer ontologiquement, malgré elle, pour s'exposer elle-même à elle-même, alors même qu'elle a reconnu simultanément son inaccessibilité *a priori* (absurdité). La transcendance est à son paroxysme (et il s'agit toujours en dernière instance d'une transcendance de la Nature comme pure idée), et donc l'objectivité de la loi morale qu'elle inspire est maximale - la Nature des Anciens et le Dieu judéo-chrétien sont certainement moins radicalement éloignés de l'homme que la Nature ordonnée rationnellement des Lumières ; un commandement moral reposant sur cet ordre rationnel sera donc plus impérieux qu'un précepte stoïcien, et même plus impérieux qu'un commandement divin.

III La Société et la Nature

La Société personnifiée, principe transcendant au fondement de l'objectivité « morale » dans notre modernité tardive, renvoie elle aussi, en dernière analyse, à une conception théorique de la Nature, à un ordre naturel méthodiquement appréhendé, à une Nature hypostasiée. Voyons cela de plus près.

Le principe de synthèse de la société où règnent les conditions modernes de production est le travail.

Tâchons de définir le labeur de façon générale, pour appréhender un tel « travail », tel qu'il émerge spécifiquement dans la modernité.

Le labeur, au sens traditionnel et courant, est l'activité spécifique par laquelle l'homme, *via* une métabolisation avec la Nature, construit les conditions de sa survie. Il renvoie également, en tant que secteur déterminé de la vie des hommes, à une complexification progressive, à un processus historique irréversible : la création de nouveaux besoins fonde une division toujours plus complexifiée des activités productives, et réciproquement. Cela étant, cette irréversibilité de principe du procès n'est pas encore palpable avant que le « travail » et ses produits ne s'accumulent massivement (c'est-à-dire avant le capitalisme). De fait, il semblerait que, dans des conditions précapitalistes, ce soit une temporalité cyclique qui rythme les journées de l'individu laborieux. L'alternance des saisons, par exemple, détermine éminemment le labeur agricole, infrastructure fondamentale de toute « production » esclavagiste ou féodale. Le labeur domestique des femmes, au sein de la maisonnée, sera de même rythmé par la répétition monotone de tâches prescrites *a priori*, à l'intérieur d'une

domination patriarcale. Plus essentiellement, le labeur, dans une société précapitaliste, n'est qu'un moyen, un « mal nécessaire » en vue de satisfaire des besoins concrets ; la finalité dernière du labeur étant la consommation (notons que cela vaut également pour les seigneurs qui exigent des serfs un surtravail : c'est la jouissance des biens produits par d'autres qu'ils recherchent, et non la possibilité d'un réinvestissement ultérieur). Dès lors, dans ces sociétés précapitalistes, la temporalité propre à la base productive ou reproductive apparaît comme étant essentiellement cyclique, précisément parce que c'est toujours la même circularité qui se développe : on produit pour consommer, et on consomme pour produire, et ce indéfiniment. La sphère du labeur renvoie, dans les sociétés antiques et médiévales, à la recréation cyclique dans la production de ce qui est systématiquement et entièrement détruit dans la consommation. En ce sens, une telle sphère ne serait pas essentiellement différente de la sphère biologique, elle-même perpétuellement cyclique (principe de reproduction répétée indéfiniment, à tous les niveaux). Dans de telles sociétés, seule la sphère politique est reconnue dans son irréversibilité : ici se déroulerait une « histoire », avec ses événements extraordinaires, ses actions libres, sa linéarité intrinsèque. Cette sphère politique, précisément (citoyens, maîtres, patriarches, seigneurs, rois), maintient par la violence (symbolique et concrète) la cyclicité de la sphère du labeur : on assiste, ici, véritablement, au prélèvement d'une *plus-value temporelle*[180]. C'est ainsi que la grande masse des individus laborieux demeura très longtemps hors-histoire (esclaves, serfs, femmes). C'est-à-dire, quasiment, hors-humanité (si du moins il est vrai que l'humain s'humanise, ou obtient une « reconnaissance » qui le détermine comme « humain », à travers l'accession à une temporalité historique).

Cela étant posé, *en réalité*, depuis l'émergence d'une division des activités productives (complexification de la production et du système des besoins), la sphère du labeur s'insère dans un temps irréversible. Du moins si l'on considère les systèmes productifs dans leur globalité. Certes, localement, tout se passe comme si le labeur agricole d'une société précapitaliste, par exemple, demeurait soumis à une cyclicité temporelle implacable. Mais la globalité du système dans lequel il s'insère doit être associée, quant à elle, à une devenir linéaire excluant tout retour du même. Ceci est confirmé par le fait que, cela même qui « régit » formellement cette globalité, le politique, est lui-même, précisément, comme on l'a dit, processus, historicité, irréversibilité. Le politique, de par sa vocation synthétisante (mais de fait superficielle et dérivée) s'arroge la linéarité historique de « l'aventure productive » des masses laborieuses, bénéficiant de l'éparpillement des foyers locaux du labeur, ainsi maintenus dans un « état naturel » et *a priori*

[180] Debord, *La société du spectacle*, V^{ème} partie, §128

neutralisés.

De même, le mâle dominateur, vivant pour lui-même « son » aventure historique, développe par là-même une autre aventure, invisible, mais elle aussi linéaire, et progressivement complexifiée, même s'il tend à l'abolir systématiquement comme « aventure » : celle de sa domination patriarcale, et donc celle des résistances concrètes développées par les femmes face à une telle domination.

Mais ce sont aussi des synthèses « théocratiques » qu'il faut envisager ici, plus qu'une synthèse « politique » autonome : les confusions du temporel et du « spirituel », du politique et du religieux, ici, permettent d'engager la confusion idéologique entre *ce-qui-demeure-à-jamais* et *ce qui devient*, condition de tout prélèvement effectif d'une plus-value temporelle déterminée. Les arguments téléologico-théologiques, dans ce contexte, accompagnent le projet historique du politique, pour mieux exclure, de façon mensongère, les individus laborieux, de ce projet.

La révolution bourgeoise change la donne : la classe qui conquiert le pouvoir politique dès la fin du XVIIIème siècle, en Europe, impose l'historicité irréversible de la sphère du « travail », laquelle est désormais reconnue dans sa dimension globale (du fait d'une concurrence globale entre capitalistes, mais aussi entre salariés, au sein d'un marché *séparé*, mais toujours plus étendu). Les synthèses religieuses traditionnelles n'ont plus la même nécessité immédiate, car la sphère idéologique de ce-qui-demeure-à-jamais n'a plus le même rôle fonctionnel à jouer. En effet, le capitalisme dévoile, idéologiquement et matériellement, un certain « projet économique » de « l'humanité », qui serait un projet non pas de simple reproduction indéfinie de la vie, mais aussi de transformation continue, linéaire, du donné naturel et humain, projet dérivant lui-même du souci de valoriser indéfiniment la valeur économique.

Dans ces conditions nouvelles, le politique ne sera plus soumis strictement à un ordre religieux traditionnel, mais pourra devenir une fonction dérivant de la religion profane qu'est l'économie : il n'opère donc pas de façon plus autonome les « synthèses sociales » adaptées, mais sa tutelle a toutefois changé de nature.

On a vu que, dans les sociétés précapitalistes, le labeur n'est qu'un moyen, et la consommation la finalité. Ainsi l'illusion, localement, d'une stagnation ou d'une cyclicité possédait des fondements solides. Mais dans la société capitaliste, cette illusion peut s'effondrer définitivement : car le travail, globalement de surcroît, est devenu une fin en soi. Et ce, précisément, en tant qu'il est devenu, comme abstraction (comme durée moyenne quantitativement déterminée) substance de la valeur qu'il s'agit d'accumuler. Le passage de la

formule de la circulation M-A-M (Marchandise-Argent-Marchandise) à la formule A-M-A' (Argent-Marchandise-Davantage d'argent)[181] annonce, dans le système capitaliste, la possibilité pour l'individu travaillant, auquel on extorque une survaleur, de participer à l'histoire irréversible de la valeur et de son accumulation. Cette histoire n'a pas de fin, ou plutôt : elle est une finalité constamment renouvelée. Toute cyclicité semble avoir disparu : ou plutôt, les cycles de la production et de la consommation, se perpétuent apparemment, mais sur fond de développement constant et irréversible des conditions objectives et subjectives de production, indissociable d'un processus indéfini de valorisation abstraite. Debord évoque un temps « pseudo-cyclique »[182], effectivement irréversible, propre au développement économique moderne en tant que tel.

Cela étant, paradoxalement, c'est au moment où l'individu travaillant est censé « s'humaniser », entrer dans une histoire linéaire, « grâce » à la révolution bourgeoise, qu'il est aussi éminemment aliéné, dépossédé, réifié...Car il n'est plus qu'un « temps de travail » dépersonnalisé, désormais, morcelé et ignoré, au sein d'une sphère productive en laquelle la dimension « concrète » et vécue de l'activité vivante n'est plus du tout l'essentiel.

Dans le même ordre d'idées, structurellement, les femmes, au sein du capitalisme, par-delà leurs « intégrations » relatives, restent assignées à la tâche de la reproduction de la force de travail exploitable au sein du foyer privé, à la gestation et à l'entretien de la vie bientôt exploitable. Mais si cette exploitation qu'elles doivent permettre est aussi un développement désormais linéaire, irréversible, leurs luttes et préoccupations tendent à s'insérer elles-mêmes au sein d'une histoire, au sein d'une aventure, devenue plus « visible » comme devenir progressif. Mais une telle « entrée dans l'histoire », ici encore, n'est pas nécessairement synonyme d'émancipation pleine : car, subissant ce que tout individu « productif » dans la société capitaliste tend à subir, c'est en tant qu'elle est rendue abstraite, non spécifique, ou indifférente à l'empiricité concrète des existences, que leur « historicité » s'affirme publiquement.

L'irréversibilité de l'accumulation capitaliste de travail abstrait (de valeur) signifie que c'est le travail, ou l'activité reproductive, qui ont su trouver, dans ce moment historique spécifique, une consistance et une existence autonomes.

Au sens strict, le « travail » en tant que tel, le travail « tout court », apparaît avec la société capitaliste. Dans les sociétés précapitalistes, l'activité de métabolisation avec la nature

[181] Marx, *Capital*, Livre I, 1ère section
[182] Debord, *La Société du Spectacle*, VIème partie

en vue de la survie n'est pas saisie conceptuellement, ni unifiée abstraitement, car elle est un ensemble d'activités hétérogènes qui s'effacent derrière les produits concrets, activités qui ne sont apparemment, horizontalement, qu'une modalité de la vie biologique, confondue avec les autres modalités de cette vie, ou encore qui sera synthétisée, verticalement, par des formes « théocratiques », qui n'engagent pas encore une dépersonnalisation complète des rapports de domination. Lorsque donc était évoqué précédemment le labeur au sens « traditionnel », il s'agissait, non pas d'une généralité qu'on pourrait ramener à l'unité abstraite, mais bien d'un ensemble (problématique) d'activités productives ou reproductives multiples, différenciées, concrètes.

Le travail, le travail « en général », non spécifique et indifférencié, on l'a dit, est le principe de synthèse de « notre » dite « Société » : dans l'inversion idéologique, mais effectivement produite, il est l'activité par laquelle nous pouvons effectivement parler de Société, de système social, de connexions sociales, de comportements sociaux, etc. Précisément, le travail serait devenu *le projet global de notre Société*. Non pas ses produits, non pas la consommation de ses produits, non pas les « revenus » qu'il permet (même si l'idéologie masquant l'aveuglement des rapports sociaux capitalistes prétend de telles choses, pour mieux entretenir, *inconsciemment,* un tel aveuglement). Mais bien le travail, le travail en général, en tant que *norme* idéale, en tant que durée moyenne, en tant que standard de productivité, en tant que quantité abstraite, en tant que pure dépense d'énergie humaine quantifiable en général, et dès lors susceptible d'aller se cristalliser dans les marchandises dont les valeurs, et la possibilité de leur croissance indéfinie seront « le soleil qui ne se couche jamais sur l'empire de la passivité moderne » (Debord).

Survivre pour travailler, et non pas agir qualitativement pour vivre : cette aberration devient toujours plus vraie au sein des conditions modernes de production, si seulement l'on considère que c'est l'accumulation de la valeur, abstraite, qui est la finalité de la production (autant dire que la production, ramenée à l'abstraction, devient la finalité de la production effective ; le procès est tautologique).

Cela étant dit, ce n'est pas « derrière » nous, dans un passé idéalisé, que nous pourrons trouver un « faire-œuvre » préservé, puisqu'une telle aliénation moderne ne fait que radicaliser des formes théologico-politiques de dépossessions « traditionnelles », dont le « retour » n'est en rien souhaitable.

Mais la temporalité inédite de la « valeur » moderne engage néanmoins une critique spécifique : l'irréversibilité historique qui émerge ici devient une irréversibilité abstraite, idéale.

Elle est l'accroissement d'une quantité, et non pas l'évolution ou la transformation d'une qualité déterminée et différenciée. Elle recouvre une irréversibilité empirique toujours plus désastreuse, qui n'est pas prise en considération (dégradation de l'environnement, barbarisation du patriarcat, des inégalités socio-économiques, d'un racisme fonctionnel, augmentation du chômage, isolement et désolation des individus, du fait des développements aveugles des technologies de communication, etc.).

De fait, une plus-value temporelle ne semble plus effectivement prélevée, comme dans les systèmes précapitalistes, car une certaine historicité de la « base socio-économique » semble maintenant être « reconnue » idéologiquement. En revanche, une *plus-value existentielle* est très explicitement prélevée : c'est la dimension concrète et multidimensionnelle des existences individuelles, c'est le passage irréversible et concret, complexe, des êtres humains, pluriels et singuliers, sur cette terre, qui sont définitivement niés.

Il y a bien, dans la réalité capitaliste, une personnification de la Société, Société abstraitement définie, contemplée de l'extérieur, transcendant les individus en chair et en os, semblant fonctionner par elle-même, de façon « autonome », et qui renvoie à une Nature elle-même idéalisée, hypostasiée. A dire vrai, ici, l'accomplissement de quelque harmonie naturelle-divine, mais confusément appréhendée (appréhendée selon un athéisme clivé, le plus souvent, aujourd'hui), ou la réalisation d'un dessein raisonnable de la Nature, seraient à l'oeuvre. Notre Société comprendrait les deux moments précédents, « théologique » et « rationaliste », et prétendrait les exposer dans leur « vérité », dans leur « achèvement plein », *via* une « sécularisation » spécifique. Ce soleil qui ne se couche jamais sur notre passivité moderne « travailliste », ce règne autoréférentiel de la valeur abstraite, seraient devenus la Nature *s'accomplissant en vue de l'Homme*. Selon une idéologie « sociale » moderne qui voudrait désormais réaliser matériellement ses mensonges et inversions, la linéarité des processus humains aurait été enfin dévoilée par le développement de la Société-Personne, la loi du temps irréversible aurait été mise en lumière, et c'est la Nature qui célébrerait dans ce dévoilement, dans son dévoilement, son épiphanie. C'est elle, qui, par la nécessité qu'elle prescrit, aurait enjoint « l'humain » à outrepasser la cyclicité attachée à la nécessité, pour qu'il atteigne la possibilité d'injecter du nouveau, du linéaire, jusque dans la sphère où cette cyclicité devrait être, éminemment, la seule loi : jusque dans la sphère productive ou reproductive, devenue sphère « économique ». L'histoire de l'humanité apparaîtra ici, idéologiquement, comme une sorte de jeu de séduction opérant entre la Nature, rusée, ne se dévoilant que progressivement, et les humains, face à leur Société-personne, incluant des conceptions diversement complexifiées de cette Nature hypostasiée, jeu de séduction par lequel la découverte de

l'irréversibilité de toute temporalité s'affirme finalement : la sphère théocratique, superficiellement, intègre d'abord la forme temporelle irréversible (sociétés précapitalistes) ; puis, par effet de transfert et de contamination, ce contenu, d'abord théologico-politique, pénètre les formes économiques (société bourgeoise).

C'est d'abord une « norme » éminente, la quantité moyenne de travail comme abstraction, qui règle nos pratiques, devenues « comportements » toujours plus automatisés. Pourtant, puisque cette norme intègre, en les accomplissant, des schémas téléologiques plus anciens, théologiques ou rationalistes, elle demeure hantée par une forme morale transcendante. La loi morale n'est pas supprimée, ici, mais sublimée au sein d'un principe plus strict encore, qui abolit toujours plus l'autonomie de l'individuel au profit de l'autonomie de formes fétichisées mouvant cet individuel. Cette morale « immanquable », pour ainsi dire, parce qu'elle n'est même plus thématisée consciemment par la personne qui s'y soumet, affirme son emprise maximale.

Cette morale aura pour fondement objectif cette Société personnifiée qui a fait du travail abstrait, linéairement déployé, son principe de synthèse, et une telle Société renvoie bien, en dernière analyse, à une Nature hypostasiée constituant en elle-même un principe transcendant, à la manière du Dieu judéo-chrétien, ou de la Raison des Lumières. Cette Société contient en outre en elle-même ces deux moments et prétend les rassembler, les conserver, tout en les supprimant (*Aufhebung*).

Appendice : une citation de Marx

« Les sciences de la nature ont déployé une énorme activité et ont fait leur un matériel qui va grandissant. Cependant, la philosophie leur est restée tout aussi étrangère qu'elles sont restées étrangères à la philosophie. Leur union momentanée [dans l'*Encyclopédie* de Hegel] n'était qu'une illusion de l'imagination. La volonté était là, mais les capacités manquaient. Les historiens eux-mêmes ne se réfèrent aux sciences de la nature qu'en passant, [...]. Mais par le moyen de l'industrie, les sciences de la nature sont intervenues d'autant plus pratiquement dans la vie humaine et l'ont transformée et ont préparé l'émancipation humaine, bien qu'elles aient dû parachever directement la déshumanisation. L'industrie est le rapport historique réel de la nature, et par suite des sciences de la nature, avec l'homme [...] en conséquence les sciences de

la nature perdront leur orientation abstraitement matérielle ou plutôt idéaliste[183] et deviendront la base de la science humaine, comme elles sont déjà devenues - quoique sous une forme aliénée - la base de la vie réellement humaine [...] la transformation de «l'homme» en objet de la conscience sensible et du besoin de « l'homme en tant qu'homme » en besoin [naturel concret]. L'histoire elle-même est une partie réelle de l'histoire de la nature, de la transformation de la nature en homme. Les sciences de la nature comprendront plus tard aussi bien la science de l'homme, que la science de l'homme englobera les sciences de la nature : il y aura une seule science. »[184]

IV La Nature comme fondement d'une certaine « morale » spectaculaire

Il apparaît bien maintenant que c'est une idéalisation, se développant, s'auto-différenciant, de quelque Nature hypostasiée, qui sera l'arrière-fond des conceptions d'un Dieu judéo-chrétien, de la Raison des Lumières, et de la Société-personne, telles qu'elles seront également les fondements de l'objectivité d'une certaine « moralité » en évolution. Autrement dit, la moralité, par-delà sa complexité en devenir, semble devoir se fonder, jusqu'à aujourd'hui, sur quelque adoration d'un « ordre » naturel sacré.

Autrefois, « les Anciens avaient édifié un ciel avec une ample richesse de pensée et d'images. De tout ce qui est, la signification se trouvait dans le fil de lumière par lequel il était attaché au ciel ; en le suivant au lieu de séjourner dans *ce* présent, le regard glissait vers le haut, au-delà de lui, vers l'essence divine, vers, si l'on peut dire, un présent de l'au-delà. » (Hegel, Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*).

La Nature, pour les Anciens, c'est d'abord le ciel, nous dira Hegel : c'est ainsi qu'elle en impose, et peut se « poser » en tant qu'hypostase (elle perdra toujours plus son immanence initiale). Toute cosmologie ou astronomie antique renvoie à la quête d'un premier moteur sacré élucidant quelque harmonie céleste, géométrique et téléologique, qui procure une extase (extase contenue tout de même par l'attitude circonspecte du spécialiste en physiologie rationnelle ou

[183]On retrouve la même idée, dans le *Capital*, vol 1, p.418 : « les lacunes du matérialisme abstrait fondé sur les sciences de la nature et qui exclut le procès historique sont déjà visibles dans les représentations abstraites et idéologiques de ses porte-parole, dès lors qu'ils se hasardent au-delà de leur spécialité. »

[184] Marx Karl, *Manuscrits de 1844*, éditions sociales, 1972, Paris, p 94-96

en géométrie naturelle – Eudoxe, Platon).

D'une façon qui n'est pas toujours thématisée, ce qui est le principe de la Nature antique, ce qui est cause motrice, finale et formelle (géométrique) simultanément, de cette Nature, est associé à une vision morale du monde. Et ce principe analogique sera même ce qui fondera la majesté, l'universalité et la nécessité, des lois prescrivant les actions justes et bonnes « en elles-mêmes ». Ainsi, par exemple, la morale idéaliste et ascétique de Platon a certainement pour modèle latent la forme géométrique pure, dépouillée de toute contingence sensible, que saisissent les astronomes antiques lors de leur contemplation sereine et simultanément extatique du ciel. Se contraindre en tant qu'être sensible, *a priori* avide de plaisirs multiples, purifier son agir, atteindre une attitude spirituelle pour laquelle le corps n'est qu'un tombeau, l'ensemble de cette posture morale n'aurait pas toute cette force, cette universalité et cette nécessité que tout platonicien lui confère, si l'astronome de son côté n'avait pas dévoilé au préalable son correspondant « cosmologique » dans son geste consistant à *purifier* sa contemplation du tout naturel, à travers l'extraction d'essences mathématiques, éternelles et immuables.

Les Anciens constatent que la vie terrestre en général, et humaine en particulier, est prise au sein de quelque devenir, au sein de quelque transformation continuelle, de quelque corruption, qui détonne avec l'immutabilité du ciel. Cette disproportion les fait souffrir (le monde « sublunaire », situé sous l'orbite de la lune, tel qu'Aristote le définit, paraît relever du hasard désolant et de l'arbitraire pur, en comparaison de l'ordre fixe et statiquement éternel, nécessaire, géométrique, du monde « supralunaire »). Dès lors, un « projet » pour les hommes, projet que la Nature, ou bien quelque « premier moteur » visant également une fin, « désirerait » réaliser, se précise : « l'humanité » aurait pour « mission » d'opérer, par un phénomène d'endosmose, une synthèse entre l'irréversible qui lui est propre, et l'éternité fixe, cyclique, de la Nature céleste. La finalité dernière des humains serait de parvenir à façonner une réalité où l'essence du ciel et l'essence de la terre, *a priori* opposées, se rejoignent, au sein d'une contamination réciproque : *finalement*, donc, la Nature serait contaminée par l'irréversible, sans perdre son éternité de principe ; et l'humain injecterait en lui de la fixité, de la pérennité, un ordre géométrique stable, sans perdre son irréversibilité de principe (réciprocité de l'*Aufhebung*). L'opposition serait alors levée, ou plutôt sursumée, et l'homme historique serait la Nature elle-même, telle qu'elle aurait réalisé son projet pour lui, laquelle Nature d'ailleurs ne verrait plus se distinguer en elle quelque élément « conscient », « terrestre », ou autre, de fait.

Mais il faudra maintenant situer le terrain sur lequel devra se développer cette opération d'ajustement réciproque. Ce terrain semblait déjà *implicitement déterminé* au sein de l'antiquité grecque, quoique non forcément *reconnu* en tant que tel. Pour le dire simplement, c'est bien à

travers un processus d'abstraction déterminé, abstraction à première vue idéelle, que se constituent les premières notions antiques grecques d'une « Nature » géométriquement ordonnée ; mais ce processus d'abstraction, relevant intrinsèquement d'un *logos* géométrique, est indissociable, à un niveau plus immanent et matériel (au niveau d'une « abstraction réelle »), de développements déterminés au sein de l'organisation de la sphère productive humaine, et émerge même à partir d'eux. Ainsi, Sohn-Rethel, dans le chapitre 15 de son ouvrage *Travail intellectuel et travail manuel*, souligne une dimension décisive du « naturalisme » géométrique grec antique, lequel a essentiellement un aspect « social », pour ainsi dire (ce que Hegel n'apercevait pas clairement) :

« Les Grecs inventèrent un nouveau type de démonstration géométrique. Au lieu de tendre des cordes, ils tracèrent des lignes sur une feuille au moyen d'une règle qui, grâce à d'autres lignes droites, formaient une figure à partir de laquelle on pouvait reconnaître des lois géométriques. Ces combinaisons de lignes n'étaient liées à aucun espace particulier et leur taille était infiniment variable. Le rapport géométrique à la mesure devint quelque chose de tout à fait différent de la mesure elle-même. L'opération manuelle fut subordonnée à un acte de pure pensée ne s'intéressant qu'à des lois numériques quantitatives ou à l'espace abstrait. Son contenu conceptuel n'était pas seulement indépendant vis-à-vis de tel ou tel contenu particulier mais de toute tâche pratique. Afin de pouvoir se détacher de toute application il fallait qu'émerge une abstraction purement formelle qui soit reçue par la pensée réflexive. Nous pensons que cela advient au moyen de la généralisation inhérente à la mise en relation de la valeur des marchandises promu par le battage de monnaie. »

Les premières manifestations d'une structure « marchande » ou « monétaire », encore embryonnaire, accompagnent les premières formes intellectuelles géométriques qui permettent à la « Nature » d'être dotée théoriquement de déterminations légales strictes, puis universelles (Milet, puis Athènes). Cette structure « marchande », ou proto-marchande, n'est pas encore la structure marchande moderne capitaliste, puisqu'elle reste essentiellement esclavagiste, et ne suppose pas encore une dimension abstraite, formelle, ou indifférenciée, à l'intérieur de la socialité d'un « travail », déterminé comme travail « tout court ». Mais elle enveloppe déjà un projet d'abstraction, idéel-réel, qui se radicalisera progressivement, en prenant diverses formes, théologiques, politiques, métaphysiques, puis *strictement économiques et sociales* finalement, au fil de l'histoire occidentale.

Quoi qu'il en soit, au sein d'une antiquité grecque déterminée, philosophique et proto-marchande, qui développe des formes abstraites, logico-pratiques, qui se différencieront spécifiquement par la suite, la relation entre d'une part la contemplation théorique

« naturaliste », ou « physiologique », et d'autre part une certaine pratique matérielle, « sociale » et productive, déjà médiatisée par des structures monétaires, peut s'établir, même si elle suppose un certain nombre d'intermédiaires. C'est par cette relation qu'un phénomène d'endosmose entre le légal « naturel » et le légal « conventionnel » s'opère implicitement, jusqu'à déterminer une intention pratique, théorique, et esthétique, souterraine, qui s'auto-différenciera progressivement, jusqu'à aujourd'hui.

C'est sur le terrain de la « morale », mêlant la forme conventionnelle humaine contingente et la forme physique jugée « nécessaire », que le phénomène d'endosmose en question devait pouvoir se produire effectivement. Cette forme « morale », donc, comme principe d'homogénéisation de termes d'abord hétérogènes, ne fera que sublimer certaines déterminations fonctionnelles, ou « sociales », pour les hisser à la dignité d'une légalité « physique » universelle fixe et harmonieuse. Elle doit être finalement *contemplée de l'extérieur*, esthétiquement, pour remplir une telle fonction assignée. En tant que telle, elle joue aussi un rôle d'obnubilation majeure, et empêche toujours plus, comme moyen terme qui concentre tous les regards, que soit perçue la relation entre les deux ordres légaux, « naturel » et « humain », soit perçue en tant que telle. L'ordre « politique », ou le « théocratique » plutôt, utilise toujours plus cette forme morale comme rempart naturel pour ériger sa domination en puissance nécessaire et indépassable. C'est pourquoi la démystification de la morale devient aussi, toujours plus, *le problème critique et politique par excellence*, tel qu'il a pour tâche la démystification de la science naturelle matériellement et historiquement déterminée, autant que celle des formes productives idéologiquement naturalisées.

Ainsi, un certain point d'aboutissement (notre Société-personne moderne) et un certain point de départ (une « Nature » antique définie comme critère légal universel) se rejoignent finalement : l'auto-différenciation du critère théorico-pratique est aussi, très certainement, la confirmation apparente d'une intention initiale. Par cette mise en relation entre « l'origine » et le « point d'arrivée », le théologique chrétien et le téléologique « rationnel » des Lumières, comme termes interposés, définissent à leur tour une vocation unitaire : la « Nature », analogiquement, reste ce critère général et transcendant prescrivant quelque « bien-agir » déterminé.

La radicalisation du projet géométrique-marchand en germe dans « l'héritage » antique sera exprimée synthétiquement par Sohn-Rethel, dans le chapitre 19 de *Travail intellectuel et travail manuel*, lorsqu'il évoque la méthode Galiléenne dans sa relation au capitalisme émergent :

« L'association de la matière et du mouvement découle de la définition Galiléenne de

l'inertie. Cette définition, nous l'avons vu, fut la touche finale permettant à Galilée de mettre au point la méthode mathématique et expérimentale et de devenir le fondateur de la science moderne. À la lumière de la définition du mouvement inertiel de Galilée le modèle de l'abstraction-échange prend la signification du minimum absolu de ce qui constitue un événement physique. Tout événement pouvant être composé à partir de ce minimum est donc *ipso facto* concevable en termes de pures catégories théoriques, et susceptible d'un traitement mathématique total. C'est comme cela que la science moderne procède. Des hypothèses théoriques énoncées dans des formes conceptuelles et des formules mathématiques sont mises au point et testées par une confrontation avec la nature, ou avec cette partie soigneusement isolée de la nature dont les hypothèses contiennent les définitions. Cette confrontation représente l'expérience. L'expérience est exécutée à l'aide d'instruments adaptés aux hypothèses, dont ils sont en fait une partie. Le phénomène testé est prévenu de toute altération par une main humaine et produit de telle manière qu'il permette d'enregistrer des mesures spécifiques, qui sont ensuite lues telles qu'elles sont indiquées par les instruments et doivent répondre aux questions posées par les hypothèses. Lire ces valeurs constitue le seul contact direct autorisé de l'expérimentateur avec la nature investiguée. Ces précautions sont indispensables afin d'assurer l'identité du phénomène testé au moyen de l'hypothèse mathématique ; en d'autres termes, indispensables pour conclure l'isolation expérimentale. En raison de l'isolation, un phénomène ne peut être le sujet d'une investigation qu'en tant qu'il est séparé de son contexte originel. Il est donc clair que la science moderne n'a pas pour but d'aider la société dans ses relations avec la nature. Elle étudie la nature seulement du point de vue de la production capitaliste. Si l'expérimentation fournit une preuve fiable de l'hypothèse cette dernière devient alors « une loi de la nature » sous la forme d'une loi de récurrence entre événements. C'est ce résultat que le capitaliste pourra utiliser en vue d'une application technologique dans son usine. Il n'est pas rare que les installations technologiques ressemblent de près à une réplique à grande échelle d'une expérience réussie. Nous pouvons dire que les objets sur lesquels le capital peut exercer son contrôle doit prendre la forme d'une marchandise. C'est là la vérité de la science exacte en tant que connaissance de la nature sous une forme marchande. »

Galilée menace d'abord la théologie « naturaliste » chrétienne, mais accompagne finalement le développement de la religion moderne, matériellement produite du capital. Il sursume les oppositions théocratiques chrétiennes, pour confirmer une intention antique originaire. Kant, strictement galiléen, ou newtonien, sur le plan d'une théorie pure de la connaissance scientifique formulera, sur un plan pratique, une loi morale *a priori*, rationnelle

et pure, adaptée à ces nouveaux ordres théorico-pragmatiques, et aux nouvelles formes d'obnubilations idéologiques qu'ils engagent, dépassant pour mieux les conserver les anciennes injonctions théocratiques (sur le plan cette fois-ci d'un protestantisme « travailliste » adapté à la structure capitaliste naissante).

Néanmoins, c'est précisément de façon non téléologique, de façon errante et contingente, que se développe une telle intention : le chaos des affaires humaines finit par engloutir de telles prétentions, chose qui devient éminemment visible, et donc fatalement désespérante, au sein de la Société sans but et sans orientation du « travail productif », qui confond moyen fin, sens et non-sens. C'est finalement l'achèvement ou la fin du procès qui annonce l'inconsistance du procès, dès « l'origine », et c'est l'accomplissement de la dissociation généralisée qu'il exprime donc, et non l'accomplissement de quelque « mission » *a priori* « programmée » pour quelque « humain destinalement résolu ».

La morale à son tour s'inverse en immoralisme pur, et en légitimation des meurtres de masses et de la terreur, au sein des divers projets totalitaires « travaillistes ».

Notre morale, qui s'est élevée d'abord du ciel jusqu'à Dieu, puis s'est édifiée rationnellement, et qui s'achève au sein de la Société-personne moderne, a certes évolué depuis les Anciens, mais elle n'a pas dépassé leur paradigme, et n'a pas façonné de nouveaux buts par rapport à eux. On peut même dire que nous vivons aujourd'hui, selon nos propres critères inconscients, et selon les critères des Anciens eux-mêmes, qui se rejoignent « enfin », ce qui était implicitement projeté dans la morale (et dans la politique) desdits Anciens. Mais c'est aussi la vacuité des intentions anciennes, et leur désespérante naïveté, qui s'affirme aujourd'hui. Ce qui implique la nécessité de déterminer de nouveaux critères d'évaluations.

V Notre morale renvoie à une vision esthétique du monde naturel

Quittons maintenant la matérialité des affaires humaines, et considérons plus en détails cette forme idéologique obnubilante que sera la « morale » spectaculaire ici questionnée. Comme moyen terme derrière lequel s'effacent les termes hétérogènes (naturels et productifs-humains) pour lesquels elle établit une relation analogique, elle est une forme idéologique majeure, et privilégiée par tous les idéologues conséquents. Il a été dit que cette forme morale

sera susceptible de jouer sa fonction obnubilante et idéologique déterminée dans la mesure où elle s'associe à un sens esthétique précis, et où elle purement et simplement contemplée, de façon passive et réactive. Il s'agit de considérer cela de plus près.

Revenons donc au point de départ. Si nous voulons dépasser « notre » morale, actuelle dans son inactualité même, « nous » devons dépasser toute morale se fondant implicitement sur une vision idéalisée de la Nature. Cette vision elle-même relève d'un sens esthétique précis.

« Deux choses remplissent l'esprit d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure de la fréquence et de la persévérance avec laquelle la réflexion s'y attache : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi*. Ces deux choses, je n'ai pas à les chercher, comme si elles étaient enveloppées de ténèbres, ou situées dans une région transcendante, au-delà de mon horizon, et je n'ai pas à les conjecturer seulement ; je les vois devant moi, et je les rattache immédiatement à la conscience de mon existence. La première commence à la place que j'occupe dans le monde sensible extérieur, et étend la connexion dont je fais partie à l'immensité indéfinie, avec des mondes au-delà des mondes et des systèmes de systèmes, et, en outre, au temps illimités de leur mouvement périodique, au commencement de ceux-ci et à leur durée. La seconde commence à mon moi invisible, à ma personnalité, et me représente dans un monde ayant une infinité véritable, mais que seul l'entendement peut saisir, et avec lequel (mais en même temps aussi, par là, avec tous ces mondes visibles) je me reconnais lié par une connexion, non pas seulement contingente comme dans la première, mais universelle et nécessaire » (Kant, *Critique de la raison pratique*, Conclusion).

Kant pourrait exprimer là assez fidèlement les rapports entre Nature et morale tels qu'ils sont fixés pour « nous », de l'antiquité grecque jusqu'à l'époque moderne, idéalisant quelque Société-personne, par-delà certaines différenciations historiques déterminées. Kant affirme l'immanence de la Nature et de la raison pratique qui prescrit la loi morale. Mais ces principes en réalité lui en imposent : ils sont hypostasiés, et en cela ils paraissent extérieurs à l'individu vivant, en chair et en os. S'ils n'étaient pas des principes transcendants, la moralité elle-même perdrait toute nécessité et toute universalité.

Kant est face au ciel étoilé : c'est un spectacle *sublime*, au sens strict. Il mobilise une faculté de juger esthétique spécifique. Il est face à l'informe, à l'immensité. Son imagination, en tant que reproductrice, ne peut synthétiser l'appréhension. Et pourtant la raison, avec son Idée d'infini, exige de l'imagination qu'elle produise une telle synthèse. L'imagination est ainsi violentée par la raison. Mais un accord entre les deux facultés se trouve finalement, lorsque

l'imagination s'abandonne à la raison et reconnaît l'inaccessibilité de l'Idée rationnelle. La contemplation devient alors purement intellectuelle[185]. La déchirure initiale devient « admiration » et « vénération » sereines (c'est la Nature, comme la raison qui la saisit, qui sont ici simultanément vénérées). Sur cette base, l'être capable d'éprouver sa faculté de contempler le sublime, se sait aussi *moral* : la Nature qu'il a saisie en Idée (Nature transcendante, car nulle appréhension empirique, immanente, ne saurait saisir l'infini), renvoie à la loi morale qu'il a en lui. Puisqu'il est capable de mobiliser l'Idée d'infini, c'est que le sujet a de l'infini en lui. La loi morale a pour modèle analogique l'infinité de la Nature, et c'est par ce modèle qu'elle trouve son prestige, sa nécessité et son universalité.

La forme géométrique ou mathématique « pure » est impliquée dans cette dialectique du sublime, qui rend possible ses applications théoriques, ainsi que les fonctions productives-matérielles régulatrices de cette forme quantitatives, même si ces articulations souterraines n'apparaissent pas immédiatement.

Dès lors, au moment où Kant contemple le ciel étoilé, sublime, il finit par *voir*, selon une raison extatique, quelque « histoire universelle » se diriger vers sa « fin » : vers son tout moral. L'infinité spatio-temporelle doit bien intégrer en elle l'infinité de l'être intelligible, de la personne morale. Notre Société du travail, qu'un principe naturel-divin aurait réalisée serait, idéologiquement, cette intégration : elle serait notre « nature » rendue à la Nature sublime, selon un sens esthétique peu conscient.

Aujourd'hui, ce sens esthétique est dissocié au sens où il contient en lui un *ethos* clivé, simultanément « romantique » et « réaliste ».

La « sublimité » confusément aperçue par Kant annonce donc aussi, au sein d'une dissociation inaperçue, l'horreur, la terreur, la désolation en soi : la pureté *a priori*, naturelle et morale, qui lui en impose, deviendra un modèle téléologique, à la synthèse indéfiniment ajournée, qui sera exploité, essentiellement, par les systèmes totalitaires modernes. Arendt, dans le chapitre 2 de *La crise de la culture*, insiste très bien, et à juste titre, sur les relations entre cette téléologie (qui est, en un sens sublime, esthétiquement appréhendée), et les systèmes modernes justifiant les meurtres de masse au nom de la réalisation « finale » d'une humanité « parfaite » et « accomplie » (nazisme, stalinisme). La pureté naturelle-morale, au sens sublime, s'inverse ici en immoralisme absolu, rendant tout « possible et permis », dans la mesure où tout doit *faire sens* (jusqu'au meurtre), puisque tout doit mener à la « fin », et dans la mesure où plus rien, donc, n'a de valeur au sens strict, pas même la vie humaine, puisque la fin visée reste

[185] Kant, *Critique de la faculté de juger*, « Analytique du sublime »

indéfiniment inaccessible. Mais cette inversion de la morale en immoralisme total, n'est que la perpétuation « logique », ou « dialectique », d'une telle morale, dont la source transcendante viole toujours déjà les exigences humaines concrètes et immanentes.

Le système capitaliste au sens générique, comme téléologie sans fin (A-M-A', A'-M-A'', etc., indéfiniment), demeure la condition matérielle et sociale d'émergence des totalitarismes plus autoritaires, et plus systématiquement meurtriers, nationaux-socialistes ou étatico-capitalistes. C'est donc aussi, et surtout, cette agonie sans fin qu'est le capitalisme que Kant aperçoit lorsqu'il sonde « sa » loi morale et « son » ciel étoilé, ou cette « paix perpétuelle » fantasmée, pour leur accorder une valeur « sublime ». La pureté d'une loi pratique qui transcende les individus concrets peut devenir ici, idéologiquement, pureté d'une « race » civilisatrice, justifiant une division internationale du travail (néo)coloniale ; elle peut devenir, idéologiquement, pureté d'une sexualité « productive », justifiant une division patriarcale des activités reproductives, mais aussi condamnation de sexualités jugées « stériles », justifiant les pires discriminations ; elle peut devenir, idéologiquement, pureté et « naturalité » d'une « lutte pour la survie », justifiant des relations de concurrence généralisées, et des inégalités socio-économiques désolantes. L'histoire des idéologues abstraits « se réalise » finalement, sans que cette « fin » ne soit jamais vraiment finie, et ce sont toutes ces désolations, toutes ces désertifications, toutes ces déshumanisations cycliquement réaffirmées, qui constitueront la trame de cette finalité infinie et sans forme, dont l'achèvement « rationnel » n'est rien d'autre que la négation quotidiennement affirmée de tout ce qui existe sensiblement et qualitativement.

VI Dépasser une « morale » spectaculaire fondée sur une appréhension esthétique de la Nature

Un criminel qui ne serait pas un psychopathe, aujourd'hui, lorsque la Société le juge, devrait se sentir éminemment coupable, selon une idéologie matériellement agissante : il aurait violé un certain *principe sacré* ; il aurait violé l'ordre de la Société du travail. Cette Société serait sublime, car en elle « la » Nature aurait achevé son dessein suprême. En elle, une osmose

entre « l'Homme » et « la » Nature aurait été rendue possible. La cyclicité éternelle naturelle et l'irréversibilité historique humaine auraient été, en elle, synthétisées. Tuer « son prochain », aujourd'hui, dans l'inversion idéologique, ce pourrait d'abord être : tuer un travailleur, un consommateur, potentiel ou réel, ou une partie aliquote de la valeur économique valorisable ; ou encore : supprimer un rouage fonctionnel de cette mécanique sociale naturalisée et sublime, de façon plus générale (rouage remplissant les fonctions de la gestation et de l'entretien de la vie exploitable, par exemple, s'il est assigné au « féminin »). Ceci constituerait, selon une socio-naturalité fantastique, une *Faute absolue* : une loi morale, universelle et nécessaire, ayant pour fondement une Société, ou plutôt une Nature sublime, un principe transcendant sublime, n'aurait pas été respectée. Dès lors, le criminel *devrait* reconnaître que son éthicité singulière était le Mal en soi, et il le reconnaîtra d'ailleurs, dans la mesure où il possède lui aussi le sens tragique et déchirant du sublime, dans la mesure où, lui aussi, il sait contempler extatiquement la Nature (ses *juges* d'ailleurs lui enjoignent à produire cette contemplation abstraite de façon plus assidue ; c'est parce qu'il se serait laissé aller à ne plus la produire qu'il aurait fauté). Hélas par cette « reconnaissance » abstraite et tronquée, qui est une forme d'aveuglement radical, il continuera à s'insérer dans l'ordre meurtrier de la destruction quotidienne, si bien que sa conversion ne fera que consolider une perversion désolante.

Cette extériorité du principe de la morale, ce sens du sublime qui opère ici, constituent deux facettes d'un même phénomène, et sont très problématiques. C'est le romantisme, qui « sublime » le classicisme antique, qui est aussi en cause, ici : car nous n'accédons à des phénomènes archaïques qu'à travers des yeux modernes, qui déforment tout phénomène plus ancien. C'est un réalisme froid et calculateur qui voudra aussi dissimuler, hypocritement, un tel romantisme.

Nancy et Lacoue-Labarthe, dans *Le mythe nazi*, décrivent, après Benjamin et Arendt, une façon spécifique d'esthétiser la sphère pratique en général. Toute esthétisation de la sphère pratique, si elle implique une séparation, une disjonction stricte, entre ce qui est donné à voir, comme spectacle et comme injonction, et ce qui se vit concrètement, est potentiellement fasciste, ou totalitaire. L'individu qui obéit à une telle injonction morale (ou politique) est mû par sa seule affectivité isolée, mais désormais solipsiste. Cette affectivité est édification, extase, enthousiasme démesuré, ou encore : terreur. C'est ainsi seulement que l'individu « désolé » croit pouvoir reconnaître la majesté, la nécessité et l'universalité, de la loi qui lui commande de « bien » agir. Mais alors il demeure aveugle au détail de la réalité, à l'empiricité concrète du monde, à ce qui est réellement perçu, et non pas simplement en idée. S'il s'abstient de tuer, c'est parce qu'il est face à un ordre sacré (la Nature infinie) qui n'a ni forme ni visage, qui n'est pas

individué, pas humain. Ce n'est pas parce qu'il s'agirait de préserver la vie singulière d'un individu en chair et en os, composé de sa tonalité affective originale et unique, de son émotivité singulière, renvoyant à un être-au-monde absolument irréductible, qu'il s'agirait pour l'individu extatique de ne pas tuer. C'est bien plutôt pour « préserver » un ordre supranaturel de la Nature comme totalité indéterminée, qui se contente alors d'apparaître dans son immensité informe pour en imposer. Or, cette « préservation » idéale peut très bien aussi, parfois, impliquer quelque « nécessité » abjecte du meurtre psychopathologique. Le visage, l'expressivité, la beauté fragile et vivante de l'autre qu'il ne faut pas tuer, importent donc peu dans cette affaire. Ou alors, s'ils importent, c'est dans la mesure où l'ordre naturel transcendant, sublime, les aura préalablement inondés de sa lumière « pure » et « parfaite ».

Une façon d'éprouver « moralement » le monde aujourd'hui sera fort étrange, et assez « inhumaine », d'une certaine manière : Auschwitz, par exemple, semble aussi devoir nous « choquer » parce que certaines *images* de cette désolation absolue seraient « laides » ; ces « images », que les professeurs d'histoire montrent aux élèves, ou que les musées proposent aux « visiteurs », pour les « édifier », devraient aussi pouvoir mobiliser, idéologiquement puis effectivement, un certain sens esthétique (le sublime en négatif : l'horreur, la terreur). Dans un contexte encore plus explicite, les images des corps abîmés des individus « africains » (ici, « l'Afrique » comme abstraction) souffrant de la faim seront des « publicités » qui devraient nous choquer par leur « laideur », et c'est presque un certain sens esthétique, inconscient ou clivé, qui devra ici nous « inciter » à donner de notre... argent, durement « gagné » en « travaillant »… *pour que disparaissent enfin ces images ?* Etc. Ces émotions passives et impensées n'élèvent en rien l'individu qui les éprouve, et ne favorisent aucune aide désintéressée ou sincère. Elles favorisent plutôt le sentiment d'impuissance, bientôt sublimé en haine de soi, en culpabilité stérile, ou en nihilisme strict.

Pour dépasser une telle « morale » spectaculaire, il s'agirait de repenser une éthique souple, singulière, attentive aux conditions concrètes de la vie, et de l'auto-création de cette vie.

L'éthicité originale a d'abord été, dans ce texte, définie négativement : en opposition à l'universalité et à la nécessité de toute loi morale. En outre, on pourrait considérer que cette éthicité donne lieu à des comportements parfois « choquants ». Car elle n'est pas nécessairement univoque et n'implique aucun « code » décisif et déterminé.

Cela étant, l'éthicité est malade parce qu'elle s'oppose à une moralité qui la viole constamment. Mais si les individus dépassent une « morale » spectaculaire et abstraite, alors les comportements éthiques deviendront eux-mêmes, même esthétiquement ou moralement

parlant, de « bons » comportements (quoique cela ne sera plus du tout l'essentiel).

Si les individus, que nous sommes, devenus plus conscients, pouvaient abolir tout désir relatif à la contemplation extatique d'une Nature « harmonieuse », « éternelle », ils pourraient se réintégrer enfin, corporellement parlant : un visage ne serait jamais qu'un visage, sans rien annoncer de transcendant, et c'est bien lui qu'il faudra préserver. Sa mise-en-gueule, sa mise-en-boîte, ou son étiquetage, qui chaque fois découlent d'une *sublimation* fantastique de ce que le singulier donne à sentir, ou d'un fonctionnalisme *comptable*, ne seraient plus du tout de mise. Ce visage ne renverrait qu'à lui-même, et non à quelque infinité fallacieuse.

La singularité d'une éthique pourrait ainsi se conjuguer un jour, non pas à l'universalité, non pas à la généralité, non pas à l'infinité de quelque Nature objective, ou de quelque « nature » de l'homme, mais à l'*indéfinité* de la rencontre, de la relation, laquelle peut être bonne pour soi-même et pour les autres, simultanément, si du moins certaines médiations impersonnelles s'absentent et s'abolissent.

Qu'on ne s'y trompe pas : une telle projection n'a rien de modeste ou de « facile ». Malgré l'évidence qu'elle enveloppe, elle engage des transformations radicales. Elle projette le désir d'un rapport plus qualitatif au monde naturel non-humain, d'un rapport intégré et incarné, qui engage d'autres pratiques intellectuelles, spirituelles, théoriques ou scientifiques que celles que nous connaissons. Des pratiques non dissociées, non sectorisées, et non séparées les unes des autres. Elle rend également souhaitables une nouvelle façon de se créer soi, collectivement et individuellement, ainsi que des synthèses sociales immanentes et complexes, qui articulent l'autonomie stricte de chacun-e, et l'auto-organisation de tous et de toutes.

Certes, il y aurait là encore un sens esthétique mobilisé. Mais celui-ci ne serait plus solipsiste ou extatique, à la manière du sublime. Il serait politique, au sens fort (tel qu'il n'a jamais existé historiquement, donc). Il supposerait la dialectique, le dialogue, la rencontre. Il s'agirait là peut-être d'un certain sens commun, non pas dogmatiquement affirmé, mais indéfiniment supposé, comme un désir[186] : un sens commun qui aperçoit aussi la beauté des êtres, de leur grâce, soit la beauté des êtres non réifiés, non automatisées, mais aussi des choses, mais des choses non idolâtrées de façon destructrice.

Il s'agirait d'apprendre également à courtiser l'assentiment d'autrui.

Mais c'est simplement dans la lutte, ou dans les luttes, collectives et enfin résolues, de toute façon, que de telles valeurs, ou évaluations tendent à s'affirmer pleinement.

[186] Arendt, *La crise de la culture*, Qu'est-ce que la liberté ?

Le système des normes

Introduction :

Lorsque l'on parle des « normes », au pluriel, on pense immédiatement à un ensemble de prescriptions, de règles à respecter dans le cadre d'un champ pratique déterminé (vie sociale ou économique, expérimentation scientifique, champ médical, champ linguistique, etc.).

En ce sens, « les » normes seraient à distinguer de « la » norme, au sens statistique, laquelle serait une notion purement descriptive.

Le fait même qu'il y ait une multiplicité de normes signifierait qu'elles sont organisées au sein d'un réseau hiérarchique qui empêche qu'on les ramène à l'unité d'une « norme en général » (les différences hiérarchiques seraient qualitatives ; en ce sens, on ne pourrait les ramener complètement à l'unité). Cela, le principe hiérarchique, serait précisément la spécificité du domaine prescriptif, du domaine du « bien faire » : une action réglée supposerait, pour qu'elle soit réglée, la préséance de certaines règles, et la moindre importance de certaines autres.

Dans le domaine descriptif, dans le domaine de ce qui est simplement observé, en revanche, nulle hiérarchie irréductible, nulle primauté absolue d'un élément parmi d'autres ne pourrait être affirmées : l'objectivité requise par le théorique (ou le scientifique) impliquerait,

en dernière instance, un principe d'équivalence de tous les éléments ou paramètres d'un système, incluant la possibilité par la suite de ramener la pluralité des « normes » observées à l'unité d'un phénomène considéré comme étant donc globalement « normal », ou comme étant déviant (comme étant un représentant de « la » norme, ou non).

Les normes, prescriptives, ne seraient pas « la » norme, statistique (descriptive), mais elles ne seraient pas non plus les « lois », juridiques ou morales. Les lois juridiques ainsi que les lois morales impliqueraient un principe de séparation à l'égard des individus qu'elles soumettent (la chose publique, source de la loi juridique, serait séparée du domaine privé ; Dieu ou le Bien seraient des sources transcendantes de la morale). Les normes, au contraire, se veulent immanentes aux sujets qui sont censés les respecter. Ceux-ci doivent eux-mêmes les intégrer, les assimiler, comme si elles répondaient à leurs intérêts les plus essentiels. Surtout, les « foyers locaux de pouvoir-savoir » (famille, médecins, professeurs, tuteurs, etc.), pour reprendre la formule foucaldienne, qui conditionnent l'acquisition des normes, agiraient à même le vécu le plus intime : ils ne renverraient pas à des institutions imposantes ou apparaissant immédiatement à l'individu comme des dispositifs à part (ainsi du système de la Justice, de l'Eglise, etc.)

Néanmoins, si l'on souhaite affirmer que les normes ne sont ni la norme statistique, ni les lois (juridiques ou morales), elles doivent entretenir un rapport intime à ces instances. D'une part, en un sens, les normes comme prescriptions pratiques sont issues d'une conception statistique du réel : ce qui est constatable (le normal décrit ; la distribution normale des individus d'une espèce sur une courbe gaussienne, par exemple) constitue un programme pour ce qui doit être (ce qui est prescrit par les normes), et cela qui doit être doit, à son tour, conditionner une réalité de plus en plus normale sur le plan statistique (les déviances devant être de plus en plus minoritaires, ou, au moins, « encadrées »). En ce sens, les normes tendent à conserver, voire consolider, un ordre théoriquement appréhendé. De ce fait, elles tendent elles-mêmes, par-delà leur multiplicité de principe, toujours plus, à rejoindre l'unité abstraite et homogène, indifférenciée. D'autre part, les normes, en tant que nouvelles formes de prescriptions, impliquent dans leur détermination une réflexion sur les lois auxquelles elles se substitueraient plus ou moins complètement : à l'action libre de l'individu gouverné par les lois juridiques ou morales, elles substituent des comportements relativement prévisibles. A la punition, elles substituent la mise à l'écart. A la condamnation responsabilisante, elles substituent, dans le cas d'un non-respect de ce qu'elles prescrivent, le principe d'une déviance irresponsable à corriger (via le dressage, le soin, l'apprentissage, etc.). Autrement dit, établissant un ordre de prescriptions entièrement différent de l'ordre de la loi, le complexe des normes

institue de nouvelles valeurs. On ne saurait comprendre l'ordre des valeurs porté par l'idée de normes sans saisir précisément une telle différence. Pour le dire synthétiquement, cet ordre de valeurs inédit pourrait renvoyer essentiellement à un fait marquant : il semble qu'avec les normes, l'antique distinction entre *nomos* et *physis* ait perdu de son évidence (ceci devra être élucidé).

Sur ces bases analytiques, on pourra supposer d'abord que les normes, si elles permettent d'établir une réalité visiblement toujours plus normale, permettent ainsi de limiter l'imprévisibilité d'une diversité de phénomènes aléatoires. Elles permettraient de là de contrôler pratiquement divers champs du réel. Dès lors, elles porteraient éventuellement en elles la possibilité de conserver de façon pérenne des systèmes qui sont pourtant aléatoires, et en constante évolution (le social, le biologique, par exemple). En ce sens, le point de vue naïf pourrait considérer que les normes, plus que les lois, lesquelles sont fondées sur la répression, et sont souvent arbitraires (humaines, trop humaines, par-delà leur transcendance), seraient un vecteur éminemment positif de préservation du donné, qu'il faudrait chercher à maintenir. Et, si nous sommes bien entrés, à l'âge moderne, dans l'ère des normes, cela pourrait bien signifier que, par-delà les « dérives » (totalitarisme, désastres écologiques, etc.), tous les « espoirs » concernant la possibilité d'une correction de ces « dérives » vers un ordre « homéostatique » seraient permis. Néanmoins, la puissance des normes est aussi leur faiblesse : à savoir leur ancrage dans la statistique. Si celle-ci ne traduit pas adéquatement la réalité des choses, alors le projet même de contrôle des systèmes aléatoires et la possibilité d'une conservation pérenne du donné via leur application sont remis en cause.

En outre, il se pourrait bien que le réseau hiérarchique des normes théorico-pratiques ait pour fondement une normativité économique éminente, au sein de nos sociétés capitalistes modernes, et particulièrement destructrice, car aveugle à la concrétude qualitative du monde : la norme qui conditionnerait et orienterait toutes les autres serait la norme établie sur la base d'une réduction du « travail » à l'unité abstraite, indifférenciée, non spécifique. Comme norme théorique, elle est un standard de productivité moyen, une quantité moyenne de travail pour produire une marchandise, qui détermine la grandeur de sa valeur économique. Comme réduction au quantitatif homogène, voilant le qualitatif pluriel et hétérogène, elle est ce que Marx appela, dans la chapitre 1 du *Capital*, le « travail abstrait », qui n'est rien d'autre que la substance de la valeur des marchandises. La norme du temps de travail socialement nécessaire, qui a des effets concrets dans la production, qui n'est pas que théorique, et qui renvoie au travail abstrait, serait la condition de la valorisation capitaliste, et donc la condition de toute normativité, non seulement sociale, mais aussi finalement théorique, dans la modernité, puisque

la modernité est le développement, essentiellement, d'un procès de valorisation marchande qui engloutit toute autre forme de vie qualitative.

Il s'agira de montrer successivement deux points de vue contraires, et de suggérer un dépassement « politique » : nous envisagerons d'abord le point de vue « naïf », qui voit dans la normativité moderne un « espoir » de « contrôle » et d'auto-contrôle humain, et qui n'aperçoit pas la norme relative au travail abstrait comme principe éminemment conditionnant, comme matrice unidimensionnelle destructrice, afin de donner à voir le point de vue idéologique moderne, idéaliste et inversant, et pour montrer tant ses forces que ses faiblesses. Puis nous critiquerons radicalement un tel point de vue, selon une perspective politique et sociale, en faisant intervenir ce critère abstrait-réel, théorico-pratique, du travail abstrait. Et ce, pour envisager finalement des manières de lutter contre de tels nivellements destructeurs, et pour envisager les vecteurs éthiques et sociaux de leur dépassement.

Il faut donc bien voir d'abord dans quelle mesure on pourrait dire, naïvement et idéologiquement, que le système des normes déterminerait une certaine prévisibilité des systèmes aléatoires, et donc leur contrôle et leur conservation, ce qui leur conférerait éventuellement un avantage sur l'ordre des lois. Mais on peut aussi dégager l'impensé d'un tel point de vue immédiat pour le remettre radicalement en cause.

I Point de vue idéologique : une légitimité potentielle des normes pourrait reposer sur leur capacité à rendre prévisibles les phénomènes aléatoires, et ainsi à rendre possible un contrôle des systèmes en évolution dont dépend la réalité humaine, contrôle permettant leur conservation pérenne.

1) Les normes, en tant que prescriptions pratiques, visent à rendre prévisibles les phénomènes aléatoires

Les normes sont des prescriptions s'appliquant à des champs pratiques divers. Mais ce qui est commun à ces champs pratiques, c'est que l'objet (ou l'ensemble d'objets) sur lequel ils agissent est aléatoire, ou encore : variable. Autrement dit, il n'est pas immanquablement soumis à des lois universelles et nécessaires, ou encore mécaniques (déterministes). Il n'est pas non plus identique à d'autres objets : il y a une singularité de l'objet soumis à des normes. Là où nous avons affaire à une réalité entièrement déterminée, ou constituée d'objets identiques, nulle norme ne saurait être prescrite : la loi (naturelle) se charge d'imposer sa contrainte nécessaire.

Ainsi, des normes ne sauraient prescrire le fait d'être soumis à la gravité. La gravitation universelle « se charge », pour ainsi dire, de soumettre tout corps physique doté d'une masse déterminée.

Les normes conditionnent certaines pratiques humaines en lesquelles s'inscrit la tendance à limiter l'imprévisibilité de phénomènes aléatoires. Ainsi, dans le cadre de la physique quantique, dont l'objet serait intrinsèquement indéterminé, du fait d'une interaction entre le système-objet et l'observateur, il est absolument nécessaire de déterminer des normes très précises pour l'expérimentation, afin de rendre conforme à une causalité au moins statistique ledit système-objet ; afin, par exemple, de pouvoir simultanément prévoir la vitesse et la position d'un électron avec une forte probabilité de réussite. Ces normes de l'expérimentation en physique quantique, Bohr les a pensées en son temps (1929). L'objectivité qu'il vise, qui est donc une objectivité statistique, c'est-à-dire un système-objet aux propriétés probables, se constitue seulement si les outils de mesure sont en adéquation avec le « cadre conceptuel » inédit de la physique quantique, et, surtout, seulement s'il existe une communication non ambiguë de l'expérience dans une communauté d'acteurs partageant le même langage et percevant l'information fournie par l'expérience de la même manière. Ici, certaines normes, réglant l'outillage technique permettant l'observation et l'intersubjectivité relative à l'expérimentation jouent un rôle décisif : l'objet quantique, intrinsèquement indéterminé, imprévisible « objectivement », peut acquérir néanmoins une certaine prévisibilité (d'ordre statistique) dans la mesure où les scientifiques s'accordent sur un certain nombre de règles à respecter, à certains protocoles précis. Si les savants s'entendent sur les mêmes concepts, les mêmes définitions, les mêmes protocoles d'expérimentation, alors ils pourront saisir des constantes statistiques par-delà l'indétermination de fait des phénomènes quantiques.

Certes, pourrait-on dire, le fait qu'il y ait des normes de l'expérimentation scientifique n'est pas apparu avec la physique quantique. Dès la polémique concernant les premières observations de Galilée au télescope (chez Magini, en 1610), incitant Kepler à proposer des normes juridiques et politiques nouvelles garantissant l'autonomie du milieu des savants, l'idée donc de prescrire des règles précises garantissant le bon déroulé de l'expérimentation et l'acquisition de résultats sûrs avait surgi. Néanmoins, on peut dire légitimement que la notion même de normes expérimentales en physique ne trouve vraiment tout son sens que dans le cadre de la physique quantique (1900-1928), précisément parce que son objet est aléatoire du fait d'une interaction avec l'observateur, la notion même d'objectivité scientifique étant réinfléchie dans le sens d'une intersubjectivité réglée au sein d'une communauté de savants. Dans le cadre de la physique classique (newtonienne), l'objet étant intégralement déterminé par des lois

nécessaires, et l'interaction entre l'observateur et le système-objet n'étant pas particulièrement problématique, prescrire des normes pour régler l'intersubjectivité savante et les mesures est utile mais pas décisif - l'induction newtonienne repose d'ailleurs sur le postulat d'un rapport plus ou moins direct du sujet sensible à la nature, rendant secondaire le principe même de normes expérimentales.

De façon plus générale, tout système de normes, quel que soit le champ pratique concerné, tend à injecter de la prévisibilité dans les choses qui ne sont pas intégralement prévisibles. Les normes sont des règles de conduite qui permettent de normaliser le réel - ceci n'étant pas un truisme si l'on songe bien que les normes au sens prescriptif se distinguent de la normalité statistique (ordre descriptif). Dans le cadre de l'expérimentation scientifique, ce n'est pas seulement la pratique même de l'expérimentation qui est normalisée, mais bien également, par effet de communication, le système-objet que vise l'expérimentateur (et c'est bien cela qui compte avant tout, quoique l'un ne va pas sans l'autre).

Outre le champ scientifique, on pourra songer au champ social. Dans ce contexte, on ne devra plus considérer une démarche savante - quoiqu'il y ait aussi des normes réglant les pratiques du sociologue, mais ce n'est pas là ce qui nous intéresse ; nous pensons aux « normes sociales » elles-mêmes telles qu'elles s'imposent aux individus vivant en société. Dans ce contexte, la norme normalise immédiatement, et non plus médiatement, le phénomène visé. Dans ce contexte, ce n'est pas le fait d'appliquer des normes à quelque pratique de l'expérimentation, qui normaliserait quelque objet aléatoire observé, qui est en jeu, mais on s'intéressera à des normes qui sont intégrées par les individus mêmes qui devront être normalisés. Ce qui apparaît alors, c'est que, même dans ce cas précis, les résultats sont les mêmes (prévisibilité du champ en question). Les normes de la politesse, par exemple, telles qu'elles sont diffusées via certaines instances locales de contrôle disciplinaire (famille, tuteurs, professeurs) tendent à rendre prévisibles « l'être-ainsi » des rencontres interindividuelles, c'est-à-dire leur « être-cordial-la-plupart-du-temps», ou leur « être-non-violent-la plupart-du-temps ». Qu'on ait affaire à une normalisation médiate, indirecte (expérimentation normée normalisant le système-objet) ou immédiate, directe (normalisation du social par l'application de normes sociales, par exemple), dans les deux cas, l'effet des normes prescriptives est la prévisibilité des systèmes concernés. Autrement dit, que les normes concernent une pratique « contemplative » (expérimentale) ou une pratique « active » (comportementale), leur conséquence sur la prévisibilité du réel aléatoire reste un fait avéré.

Sur cette base, nous serions tentés de poser une question : le réel serait-il *a priori* « normal », statistiquement parlant, et les normes prescrites viseraient-elles la

conservation de cette normalité antérieure de fait, ou bien serait-ce le fait même de prescrire des normes qui rendrait possible la formation d'une réalité correspondant à une certaine normalité statistique ? Mais peut-être que cette question est mal posée, étant donné les conditions épistémologiques nouvelles, par exemple, imposées par la révolution quantique. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que ces deux aspects (un état « normal » statistiquement parlant, et un ensemble de normes prescriptives) se conditionnent mutuellement, le causant étant lui-même causé. Une épistémologie cybernétique, qui aurait renoncé à répondre à la question du fondement, s'appuyant donc sur le concept de « boucle de rétroaction » (Wiener, 1948), rendrait compte parfaitement de cette situation.

Mais l'enjeu est de voir maintenant que la prévisibilité de phénomènes aléatoires ou variables qui serait rendue possible par l'instauration de normes déterminées, de règles de conduite dans les pratiques liées à de tels phénomènes, renvoie à la possibilité très concrète de contrôler un réel intrinsèquement variable.

2) Les normes, dont l'application rend le réel prévisible, pourraient permettre éventuellement un contrôle concret de systèmes aléatoires

Soit un phénomène aléatoire, comme le fait que, lorsque je jette un dé, ce soit le « 6 » qui apparaît. Cet aléatoire, en un sens bien spécifique, peut être ramené à une forme de « logique » saisissable. Si j'applique certaines normes, alors une certaine prévisibilité, d'ordre statistique, concernant une série de coups de dés, pourra être inférée. Expliquons-nous. Certaines normes à respecter, dans le cas présent, seraient par exemple les suivantes : le dé doit être équilibré (non pipé) ; le dé doit rouler suffisamment lors du jet, pour éviter toute tricherie. Le respect de ces normes garantit une équiprobabilité des occurrences possibles lors de chaque jet de dé. Cette équiprobabilité, qui n'est autre que le hasard de l'événement ramené à sa pureté objective, permet de dégager des constantes statistiques, constantes qui se vérifieront de façon de plus en plus précise si le nombre de jets de dé augmente. Par exemple, je puis prévoir, avec un certain degré de certitude, que, si je respecte les normes d'équilibre et de « roulement » du dé susmentionnées, alors, si je jette un dé à six faces 60000 fois, je tomberai, disons, entre 9000 et 11000 fois sur le « 6 ». Ce genre de certitude augmentera lorsque le nombre de coups de dé augmentera.

Cette prévisibilité statistique, garantie par l'application de normes prescriptives dans la production d'un phénomène aléatoire déterminé, permet de contrôler une situation jugée *a*

priori variable ou aléatoire. Par exemple, un joueur de dés qui respecte les normes mentionnées plus haut pourra être sûr que la « loi des grands nombres » s'applique de façon assez exacte dans le contexte de son jeu. De ce fait, il pourra prédire avec des grandes chances de réussite un ensemble d'occurrences s'il joue un assez grand nombre de fois. Et ceci, précisément, lui permettra en un certain sens de contrôler une situation relevant a priori du pur hasard. Par exemple, s'il parie qu'il tombera au moins 800 fois sur le « 1 » en jetant un seul dé à six faces 6000 fois, il a de grandes chances de gagner son pari (il se laisse une marge confortable de 200 coups par rapport à la probabilité idéale, qui est de 1000 occurrences). Au plus le nombre de coups de dé augmentera, au plus le joueur pourra parier confortablement. Or, si les normes d'équilibre physique du dé et de « roulement » régulier n'étaient pas respectées, l'équiprobabilité des occurrences possibles ne serait pas garantie, les constantes statistiques ne seraient plus formellement efficientes, et les paris seraient moins sûrs : tout contrôle s'effacerait de fait. En un sens, et paradoxalement, le contrôle dont il est ici question repose sur la possibilité de conditionner normativement le phénomène de telle sorte que son caractère hasardeux soit garanti dans sa pureté, afin que sa prévisibilité statistique soit possible.

Dans le champ de l'expérimentation médicale, le contexte n'est plus celui du jeu, mais de la prévention ou d'un soin potentiel. Mais la logique est analogue. Par exemple, pour savoir si la cigarette favorise le cancer du poumon, on doit faire des expériences soumises à des normes précises. On doit choisir des individus au hasard (randomisation), pour isoler chez eux les propriétés « fumeur » ou « atteint du cancer du poumon », ou les propriétés « non-fumeur » ou « non-atteint du cancer du poumon ». La représentativité des échantillons ainsi constitués dépend précisément de la randomisation. Il faut s'assurer ensuite qu'il n'y ait pas de biais expérimental : par exemple, un individu atteint du cancer du poumon surestimera éventuellement, à tort, son passif de fumeur, s'il connaît la nature de l'expérience qui est faite à partir de son témoignage ; on devra donc lui dissimuler qu'il est un sujet d'expérience. Sur cette base, on pourra montrer éventuellement, via des interrogatoires précis, que, sur un plan statistique, de façon significative, le fait de fumer est fortement corrélé au fait d'avoir le cancer du poumon, tandis que le fait de ne pas fumer est moins corrélé à ce fait, toutes choses étant égales par ailleurs. Si une telle significativité est avérée, on pourra même parler de rapport de causalité (probabiliste). Ainsi, grâce à l'application de normes précises dans le champ de l'expérimentation médicale, on parviendra à prévoir avec une relative précision ce qui arrive fréquemment pour un fumeur (confirmant de ce fait des opinions « populaires » imprécises quoique justes) et de là à contrôler davantage une situation a priori variable - la manifestation

d'une maladie humaine. Concrètement, c'est en toute légitimité que certaines campagnes de santé publique pourront déconseiller très fortement la consommation de tabac.

Mais il semblerait qu'on remonte là un peu trop loin. De fait, ce sont les normes d'hygiènes, par exemple, que l'individu s'impose à lui-même qui semblent permettre pour lui-même une prévisibilité et un contrôle de son état de santé. Ces normes d'hygiènes, il les a intégrées, mais elles lui ont d'abord été transmises au sein de « foyers locaux de pouvoir-savoir » (Foucault) constitués par la famille, les médecins, les diététiciens, etc. Il semblerait donc qu'il faille d'abord s'attacher à la description de ces « foyers locaux » et de leurs influences sur l'individu, pour rendre compte de la manière dont les normes prescriptives rendent le réel « contrôlable » - autant pour les instances de contrôle que pour les « contrôlés », d'ailleurs, puisque ceux-ci participent activement à l'application des normes... ils les assimilent. Néanmoins, il n'est pas inutile de d'abord considérer les normes de l'expérimentation scientifique pour élucider le sens des normes hygiéniques (ou même sexuelles, sociales, etc. ; « comportementales » en général). Car précisément, les foyers de « pouvoir-savoir » sont, comme leur nom l'indique, intimement connectés à un « savoir ». Et ce savoir se constitue lui-même selon certaines normes. C'est même dans la mesure où un certain savoir scientifique (biologique, physique, sociologique, économique) a su se soumettre à certaines normes dans ses procédures d'investigation, acquérant de ce fait constance et régularité, mais aussi précision et assurance, qu'il a pu garantir sa légitimité, et de là, imposer son point de vue aux domaines pratiques-comportementaux. Sur ce point il faut rappeler que c'est précisément lorsque la variabilité des objets étudiés par les sciences a été reconnue que de telles normes prescriptives dans l'expérimentation scientifique sont devenues prégnantes, car nécessaires. Il y a donc un réseau complexe renvoyant la recherche théorique d'une normalité statistique (par-delà la variabilité de systèmes-objets), à la constitutions de normes prescriptives réglant les pratiques scientifiques, et renvoyant ces dernières à un surcroît de légitimité du discours scientifique impliquant la possibilité d'intégrer ce discours dans un champ pratique (comportemental) auparavant étanche. Nous distinguions précédemment, tout en identifiant leur capacité commune à rendre prévisible l'aléatoire, les normes à l'oeuvre dans les pratiques « contemplatives », ou expérimentales (normalisation médiate) et celles appliquées dans les pratiques « actives », ou comportementales (normalisation immédiate). L'idée ici suggérée est que les secondes ne peuvent s'établir indépendamment des premières. Très concrètement, il y a une connexion intime entre, par exemple, la randomisation dans l'expérimentation médicale statistique, et le fait que l'individu se soumettra à des règles d'hygiène, précisément parce que

ces règles lui auront été transmises par des foyers locaux de pouvoir-savoir qui tirent leur autorité et leur légitimité de l'existence de telles normes scientifiques expérimentales.

Le sens du contrôle permis par l'application de normes est donc double : contrôle lié à une observation normée, et contrôle lié à un comportement normé, incité puis assimilé, le second dépendant du premier, et renforçant à son tour la « solidité » du premier. Pour reprendre l'exemple du joueur de dés, et le contexte du pari, ce que nous venons d'exposer correspondrait analogiquement à la situation d'un joueur qui d'abord se soucierait de l'équilibre physique du dé, garant de l'équiprobabilité des occurrences possibles (analogie des normes de l'expérimentation scientifique), et qui alors diffuserait les résultats de ses parties de dés telles qu'elles se seraient donc déroulées conformément à la norme de l'équilibre, constituant ainsi un ensemble de normes « comportementales » réglant toute partie de dés pour tout joueur souhaitant réussir dans le jeu (analogie des normes régulant la vie « active »). Avec cette analogie, on voit bien que, sans les normes « expérimentales » permettant de saisir une normalité statistique, les normes « comportementales » ne s'imposeraient pas aux individus. Les premières sont une condition de possibilité de la prégnance des secondes.

Ainsi aurions-nous cerné les enjeux et les significations impliqués par ledit « contrôle » que permet la diffusion des normes prescriptives.

3) Les normes, émanant de divers pouvoirs-savoirs, en permettant de contrôler le réel aléatoire, pourraient garantir sa conservation pérenne, et ce de façon plus efficace que l'ordre des lois.

Le joueur de dé qui respectera certaines normes « physiques », garantes de l'équiprobabilité des occurrences possibles, et qui aura pu observer le succès fréquent de ses prévisions statistiques, et donc de ses paris (supposant qu'il jouerait régulièrement au jeu fictif envisagé plus haut), prospérera en un sens très précis : il perdra quelques parties (le hasard reste le hasard), mais, la plupart du temps, il gagnera. Il en va de même pour les joueurs qui suivront ses conseils, et qui appliqueront les règles qu'il aura prescrites pour réussir dans le jeu.

Sur un plan plus complexe, les normes scientifiques « expérimentales » permettent de dégager, dans l'observation de l'aléatoire, ce qui arrive le plus souvent, et dès lors de donner des orientations pour agir sur le réel variable et le conserver, tel qu'il devrait se comporter s'il était normal d'un point de vue statistique. Les normes « comportementales », issues des premières,

si l'individu les intègre et les applique, sont ainsi une sorte de « pari » raisonnable : les respecter permettra à l'individu de se conserver en tant qu'être social, biologique, économique, etc., si du moins le réel demeure conforme à une certaine « normalité ».

Ainsi, pour considérer plus en détail la question des normes « comportementales », on pourra constater par exemple que certaines normes de savoir-vivre sont en vigueur dans notre société : nos parents, proches, amis, instituteurs, nourrices, nous ont incités à ne pas mettre les coudes sur la table en mangeant, à mettre la main devant la bouche lorsque nous baillons, à dire « merci », « bonjour », « au revoir », lorsque la situation l'exige, etc. Toutes ces règles nous permettent de nous conserver en tant qu'êtres sociaux, une fois devenus adultes, et même dès l'enfance. En toute rigueur, selon ce qui a été posé plus haut, on devrait dire que de telles normes tirent leur puissance d'influence du fait que sont respectées des normes d'expérimentation à un niveau « supérieur » (théorie sociologique). Cela paraîtra « tiré par les cheveux », mais en fait on doit y regarder de plus près : à dire vrai, le savoir-vivre est certainement devenu un ensemble de « normes » contraignantes précisément parce qu'il est au moins possible, en respectant certaines normes méthodologiques, de développer une théorie statistique du social « prouvant » le fait que l'individu ou les groupes d'individus ne se conservent pas socialement, de façon générale, s'ils n'ont pas de savoir-vivre. Avant qu'un discours normé sur la société ne soit établi, on aura certes des prescriptions précises s'imposant à l'individu social : les règles de la politesse, par exemple, ne sont pas apparues avec la sociologie, elles sont bien antérieures. Mais alors on ne devra pas encore parler de « normes » dans ce cas précis : de telles règles de bonne conduite n'auront pas encore l'autorité que confère la référence à un ordre statistique dévoilé par une science elle-même normée. Tel est un sens possible à donner aux pouvoirs-savoirs que Foucault décrit constamment dans toute son œuvre, pouvoirs-savoirs qui encadrent toute discipline individuelle, jusqu'au savoir-vivre élémentaire.

Nul idéalisme, toutefois, ne saurait dériver de cette position originale : la puissance effective postulée de la « théorie » ne suppose pas un rapport d'extériorité réciproque entre le théorique et le pratique, mais une intime imbrication des deux termes, qui signifie plus l'imprégnation théorique de toute activité que quelque action du théorique sur une sphère pratique qui ne serait pas déjà contaminée par lui.

Sur cette base, le rôle de conservation d'un donné aléatoire garanti par la diffusion de normes « comportementales » peut être clairement défini. Des constantes concernant une réalité variable ont été identifiées théoriquement. Une normalité statistique a été dégagée. Les normes « comportementales » vont prescrire ce qui permettra, sur ce fond de normalité probable, une régulation de divers systèmes en évolution dont la réalité humaine dépend. Cette régulation

devient auto-régulation une fois que les normes ont été intégrées ou assimilées par les individus ou groupes d'individus auxquels elles s'imposent. On pourra emprunter alors à la biologie la notion d'homéostasie (« rester le même ») pour décrire de façon plus général ce que vise très concrètement tout ensemble de normes prescriptives « comportementales ». Par exemple, une fois que certaines normes d'hygiène (se laver, jeter ses déchets, nettoyer son intérieur, éviter les substances toxiques, manger sainement, etc.) sont appliquées puis intégrées par l'individu, alors, selon une forte probabilité, garantie par un discours théorique normé, il se conservera biologiquement, et même, en partie, socialement ; en outre, si ces mêmes règles sont assimilées par une part croissante des populations humaines, alors c'est l'espèce humaine tout entière qui favorisera sa conservation au sens biologique, voire culturel, c'est-à-dire son « homéostasie » pérenne, en un sens très large.

Toutes les normes « comportementales », de tous les domaines pratiques, ont cette visée « homéostatique », par-delà leurs différences, et ce dans la mesure où elles dépendent intimement de la présupposition d'un ordre normal au sens statistique. Les normes sociales (la politesse, par exemple) visent une auto-régulation du social, une homéostasie sociale. Il est implicitement affirmé, au sein des divers foyers locaux de pouvoir-savoir les diffusant, que leur non-respect remet en cause la pérennité homéostatique non seulement de l'individu subversif, mais même de toute la communauté, celle-ci étant touchée en son ordre dès lors qu'un seul individu s'écarte de cet ordre. Les normes « économiques » (l'accomplissement d'un surtravail par le salarié, par exemple, dans des conditions capitalistes) doivent garantir également une homéostasie collective dans les champs de la production et de la consommation de biens matériels ou de services. Les normes médicales (stérilisation des instruments, par exemple) garantissent une auto-régulation du système de santé. On ne multipliera pas les exemples, car l'analyse même du concept de « normes » prescrivant des comportements suffit à cerner un renvoi explicite à la conservation, à l'auto-régulation, à l'homéostasie de systèmes variables ou aléatoires en évolution. Ce qu'il faut simplement rappeler, c'est que l'homéostasie ici en question (en un sens très large) est d'abord ce qui est constatable *a priori*, indépendamment de l'application *a posteriori* de normes « comportementales ». Tout système aléatoire, puisqu'il est précisément régi par des constantes statistiques, est, en droit, *a priori* auto-régulé. Le principe évolutionniste, en biologie, de la spéciation et de la conservation des espèces ainsi constituées, via une sélection naturelle rigoureuse, indique par exemple que l'ordre du vivant n'a pas attendu la mise en place de normes « comportementales » par quelque espèce distincte pour garantir son homéostasie globale. Néanmoins, ces normes « comportementales » spécifiquement humaines viennent confirmer, voire renforcer, consolider, une homéostasie *a priori*. Plus

précisément, cette homéostasie est d'abord essentiellement hasardeuse. Sans remettre en question la pureté de ce hasard, mais en se basant précisément sur les potentialités d'ordre qu'il recèle, les normes « comportementales » humaines viennent, de façon volontaire, renforcer les lois qui régissent ce hasard pour constituer une homéostasie contrôlée, non plus absolument contingente et aveugle. Les normes « comportementales » doivent garantir le fait que les choses restent telles qu'elles sont (*a priori* conformes à des lois statistiques renvoyant à la possibilité d'une auto-régulation des systèmes aléatoires), mais elles transforment aussi le donné en lui conférant un surcroît de normalité, un surcroît de possibilités homéostatiques.

En ce sens précis, on pourrait dire que les normes « comportementales », parce qu'elles sont apparemment en correspondance avec une réalité « naturelle » ou « immanente » des choses, avec une réalité empiriquement observable, et ce de façon précise et certaine, sont plus efficaces que les lois, morales ou juridiques, dans le projet de garantir une pérennité des systèmes en évolution dont l'homme dépend.

La loi morale, d'une part, suppose un commandement issu d'une source que l'individu perçoit comme étant extérieure à lui ou à sa réalité. Si cette source est Dieu, alors la transcendance est radicale : et il n'est surtout pas question d'exiger quelque justification du bien-fondé de la loi, car l'intelligence suprême qui la promulgue est bien au-dessus de nos capacités de compréhension. « Tu ne dois pas tuer. » « Pourquoi ? ». « Parce que c'est ainsi. Parce que Je le dis. » L'individu ne devra pas penser qu'il est dans son intérêt d'obéir à la loi divine, ou même que celle-ci concernerait le monde empirique. Il obéit parce qu'il faut obéir, sans justification. La loi morale kantienne, prescrite par la raison pure pratique, s'impose quant à elle en opposition avec les intérêts de l'individu sensible et égoïste : elle est séparée de son instinct de conservation même (*Critique de la raison pratique*, Analytique). Certes, selon la typique de la faculté de juger pratique, l'application de la loi morale doit garantir potentiellement un ordre harmonieux (universel), analogiquement aussi nécessaire et permanent que l'ordre naturel réglé par des lois universelles, et ainsi il serait dans l'intérêt de l'humanité comme totalité immanente de se moraliser. Mais précisément le fait même d'une exigence d'universalisation des maximes implique aussi de ne pas tenir compte de contextes singuliers, de situations particulières, si bien que la loi morale, même lorsqu'elle serait prescrite par une raison pure pratique que l'homme possède, demeure intrinsèquement séparée du vécu concret des individus ou groupes d'individus. La conséquence de la séparation d'une loi morale, divine ou purement rationnelle, à l'égard de la personne concrète, c'est le fait que celle-ci n'obéira à la loi que par l'aiguillon de la crainte (crainte d'un châtiment divin après la mort dans le premier cas, ou crainte de perdre sa dignité d'homme, ou d'avoir mauvaise conscience, dans le deuxième cas – Kant ayant peut-

être minimisé cette crainte, et occulté quelque peu « l'intérêt négatif » qu'il y a à être « désintéressé » moralement).

D'autre part, la loi juridique, dans le contexte d'une démocratie représentative par exemple, est issue de représentants du peuple. Les représentants (parlements) « renvoient » à l'instance « peuple », mais il y a aussi, par définition, un écart entre ce « peuple » et ces représentants : écart sociologique, écart culturel, écart impliqué par le fait même d'un ordre parlementaire technocratique ultra-spécialisé, etc. Ainsi les individus se soumettent à la loi juridique, le plus souvent, non pas parce qu'ils se reconnaissent systématiquement en elle, non pas parce qu'ils la comprennent forcément, non pas parce qu'elle sert leurs intérêts immédiats, mais bien finalement parce que la violer les exposerait à des sanctions (certes parfois, c'est pour des raisons morales que l'individu ne viole pas certaines lois juridiques, comme les lois qui proscrivent le meurtre ; mais on a bien vu que même la loi morale demeure séparée de l'individu concret et empirique ; donc cela ne change pas essentiellement le principe de séparation ici considéré).

Ainsi donc, les normes « comportementales » se distinguent des lois juridiques ou morales en ceci qu'elles ne seraient pas séparées des individus ou groupes d'individus concrets et empiriques : elles doivent garantir la conservation même des individus, au sens strict, et elles se présentent de la sorte aux individus auxquels elles s'imposent. Un médecin, un parent, un psychiatre, un psychologue du travail, vont suggérer des normes « comportementales » au malade, à l'enfant turbulent, à l'aliéné, au travailleur souffrant, et cela devra se faire dans l'intérêt même de ces individus ponctuellement ou structurellement « déviants ». Ces individus n'obéissent pas à la norme par peur de la sanction, mais ils reconnaissent qu'ils doivent s'imposer à eux-mêmes ces normes « pour leur bien ». Dès lors les normes peuvent être véritablement « assimilées », là où les lois, morales ou juridiques, ne sont jamais que « respectées ». Les normes donc ont tendance à se diffuser plus aisément et plus massivement que les lois morales et juridiques, et ce en toute logique : l'individu reconnaîtrait que son égoïsme même est satisfait lorsqu'il se soumet aux normes, ce qui n'est pas le cas lorsqu'il se soumet aux lois morales ou juridiques. Son homéostasie pérenne serait en jeu.

Sur un autre plan, en relation toutefois avec ce qui vient d'être dit, les normes « comportementales » ne seraient pas séparées du réel au sens où elles découleraient d'une observation méticuleuse et normée du réel et des constantes qui régissent son caractère hasardeux. Elles ne seraient pas étrangères à la façon dont fonctionnent précisément les mécanismes des systèmes évolués qu'elles régissent. Elles agiraient donc sur eux de façon *a priori* efficace, et produiraient, dans le cas de leur application massive (chose qui n'est pas si

malaisée, comme on l'a vu), des résultats constatables et assurés. Les lois en revanche, autoritaires par principe, qu'elles soient morales ou juridiques, ne seraient pas nécessairement issues d'une observation méthodique et rationnelle de la réalité des choses, et en cela résiderait leur séparation, et donc leurs limites.

Les lois relèveraient d'un *nomos* qui se veut radicalement séparé de la *physis* : elles seraient en dernière instance arbitraires (injustifiables car séparées), conventionnelles, contingentes, s'opposant apparemment à la nécessité fondée et exposable de la *physis*. Les normes « comportementales », en revanche, réconcilieraient *nomos* et *physis*. En cela résiderait leur force, en cela résiderait leur non-séparation, leur « immanence », en cela résiderait leur efficacité, et leur aptitude à conserver de façon pérenne les systèmes aléatoires dont dépend la réalité humaine, bien mieux apparemment que ne le ferait l'ordre des lois.

Prenons l'exemple de la loi juridique, mais aussi morale, condamnant le meurtre. En tant que loi juridique, elle est imposée aujourd'hui par une institution républicaine représentant le peuple, mais séparée des intérêts privés des individus. Sa légitimité repose moins sur le fait qu'elle profiterait réellement à chaque individu ou au tout social en devenir que sur le fait qu'elle est issue d'une autorité qui aurait posé son caractère « indiscutable » (les représentants du peuple, en démocratie) ; l'analyse même du concept de loi suffit à indiquer cela. En outre, l'intérêt général qu'elle promeut n'est qu'une abstraction : en cette généralité sont occultés les individus concrets dans leur variabilité, et les phénomènes concrets dans leur caractère aléatoire. L'utilité concrète pour les individus concrets d'une loi juridique n'est pas la question fondamentale pour cette loi. L'aveuglement de la justice, revendiqué positivement par la justice, qui est un aveuglement aux situations spécifiques (par-delà même les principes relevant du même type que celui, par exemple, des circonstances atténuantes, lequel renvoie aussi en dernière analyse à une généralité abstraite), est bien cette séparation à l'égard de ce qui intéresse fondamentalement les collectifs et les individus : leur conservation effective. Ainsi donc, l'interdiction du meurtre, dans le cadre pénal, demeure extérieure à l'individu : il s'abstiendra de tuer non pas parce qu'il comprend que le meurtre, indépendamment de la sanction qui l'accompagne, le décomposerait psychiquement par exemple, mais parce qu'une instance répressive s'impose à lui. S'il a des pulsions incontrôlables et qu'il passe à l'acte, une fois sorti de prison, il récidivera probablement s'il n'a qu'un rapport à une légalité juridique, car la pure sanction n'est pas une restriction suffisante pour lui (trop négative). En tant que loi morale, par ailleurs, l'interdit du meurtre est également extérieur à l'individu. Dans ce contexte, c'est une pétition de principe qui fait loi : « il ne faut pas tuer parce qu'il ne faut pas tuer ». L'individu égoïste ne s'y retrouverait pas. En outre la sacralité absolue de la loi morale pourrait être une

incitation à la violer pour certains individus pervers qui trouvent leur plaisir dans la profanation du sanctifié. Ce fait s'observe constamment dans l'oeuvre de Sade (à travers la psychologie des quatre personnages principaux des *120 jours de Sodome*, par exemple). Les normes « comportementales », en revanche, seraient beaucoup plus suivies, et apparemment beaucoup plus efficaces. S'appuyant sur les lois statistiques qui régissent le réel, elles produiraient des résultats convaincants. Etant admises par les individus auxquels elles s'imposeraient comme servant leur égoïsme privé, et simultanément les intérêts du collectif (les deux étant reconnus comme étant mutuellement dépendants), elles seraient plus systématiquement intégrées. Par exemple, les normes qui seraient imposées ou proposées positivement aux détenus des prisons, dans une perspective de réinsertion (travail, discipline, emploi du temps), voire de « soin » au sens restreint ou large (psychothérapies, ateliers « culturels »), garantiraient peut-être bien mieux leur pacification ainsi que la pacification du tout social que toute loi répressive séparée ou que toute instance morale culpabilisante transcendante. Car le détenu ainsi *soumis* à des normes pourrait éventuellement comprendre, en les *assimilant*, que c'est sa propre conservation qui est en jeu, au sein d'une réalité aléatoire mais normalisée dans laquelle il a tout intérêt à *s'intégrer*, et à laquelle son égoïsme même doit l'inciter à *s'adapter*.

Les normes « comportementales » prétendent s'adapter aux situations concrètes, elles s'adressent à des individus concrets, et elles doivent conserver la réalité concrètement, en fondant leur autorité sur des bases expérimentales précises. Elles pourraient bien être, en cela, supérieures à l'ordre des lois, auquel elles se substitueraient plus ou moins complètement à l'ère moderne – au sens où, par exemple, les lois morales ou juridiques tendraient de plus en plus à prescrire des normes, précisément pour contourner les écueils dont nous venons de parler.

Bilan : les affirmations idéologiques relatives au système des normes

Les normes donc, expérimentales ou comportementales, permettraient de garantir la prévisibilité de quelque système-objet observé (normalisation médiate) ou de quelque champ pratique en lequel lesdites normes s'appliquent directement aux individus (normalisation immédiate). Cette prévisibilité rendue possible par les normes est une prévisibilité d'ordre statistique ; elle permettrait un contrôle de systèmes évolués, aléatoires ou variables, divers (champ du vivant, du social, etc.). Il apparaîtrait également que les normes expérimentales et les normes comportementales, dans ce projet de contrôle, seraient intimement

connectées : les normes expérimentales « normeraient » un discours scientifique visant un objet aléatoire de telle sorte que seraient légitimés des foyers locaux de pouvoir-savoir diffusant des normes comportementales (famille, tuteurs, médecins, psychiatres, etc.). Il y aurait des raisons de dire, selon un point de vue idéologique mutilé et clivé, qu'un tel système théorico-pratique possèderait une radicale efficacité, et pourrait éventuellement conserver de façon pérenne certains systèmes dont dépend la réalité humaine (consolidation d'une homéostasie a priori). Cette efficacité serait supérieure à l'ordre des lois juridiques et morales, lequel demeure implicitement ou explicitement séparé des intérêts concrets des individus ou groupes d'individus, et lequel ne se fonde pas sur une observation méthodique et rationnelle des constantes qui régissent le réel aléatoire. Dans cette perspective, une forme d'optimisme devrait prévaloir, une telle thèse étant posée : car précisément nous serions entrés, à l'âge moderne, à l'ère des normes, se substituant à l'ère des lois. Ainsi donc, les pires « dérives » de la modernité elles-mêmes, comme le totalitarisme, ou encore la pollution de l'environnement, pour donner deux exemples marquants, pourraient toujours être contrôlées, au moins *a posteriori*, grâce à l'ordre des normes, lequel par exemple, s'appuyant sur des prévisions rationnelles précises, s'inscrirait dans la conscience du fait que l'application ultra-violente des idéologies nazie ou stalinienne (application de quelques lois de la nature ou de quelques lois de l'histoire arbitrairement fondées) ou encore que la non-régulation des rapports entre l'industrie et l'environnement, entre l'individu et son environnement, c'est-à-dire le non-respect de règles écologiques, précipiteraient, dans l'un ou dans l'autre cas, la vie des individus et des groupes d'individus vers une précarité insupportable et menaçante.

Naturellement, cet optimisme naïf et acritique ne résistera pas à un examen critique de la statistique elle-même, dont les normes comportementales dépendent, et encore moins à un examen de la norme du travail abstrait, qui règle toute conduite humaine de façon morbide et dissociée, au sein de notre modernité désertique.

II Point de vue critique : critique radicale du travail et de la statistique

1) La norme du temps de travail socialement nécessaire

Selon le point de vue idéologique, on ne peut faire intervenir une norme éminemment agissante, économique, qui viendrait homogénéiser le système des normes, de façon

unidimensionnelle et totalitaire, car alors toute normativité moderne perdrait sa vertu apparemment « régulatrice » ou « homéostatique », et de façon trop explicite.

La société moderne, la société capitaliste, est une société qui accumule des marchandises. Une marchandise est à la fois valeur et valeur d'usage. Comme valeur d'usage, elle possède un corps physique et concret de marchandise, satisfait un besoin humain déterminé, et elle est produite par un travail concret, spécifique et différencié. Comme valeur, elle a pour source le travail abstrait, un travail « en général » réduit à l'unité abstraite, qui renvoie à une norme quantitative abstraite : le temps de travail socialement nécessaire, soit un certain standard de productivité moyen. Le capitaliste ne détient des moyens de production et ne s'engage dans la production que pour accumuler de l'argent, soit de la valeur, l'argent étant la manifestation phénoménale de la valeur. Il ne se préoccupe pas de la vertu sociale des biens qu'il fait produire, ni de la concrétude des travaux qu'il emploie, mais il vise simplement l'accumulation d'une pure valeur abstraite, sans spécificité concrète.

La norme du temps de travail socialement nécessaire, comme norme idéale et quantitative aveugle à l'empiricité complexe du monde, est la norme théorico-pratique qui conditionne toutes les autres. Mais elle n'est pas une norme « contrôlée », elle se constitue dans le dos des individus concrets. Comme norme théorique, elle n'est pas « construite » scientifiquement par les gestionnaires/idéologues du désastre moderne. Les individus agissent d'abord, échangent et produisent des marchandises, et le critère du temps de travail socialement nécessaire s'applique à cette réalité sociale dans leur dos, mécaniquement, automatiquement. Ils établissent une règle théorico-pratique malgré eux, par le fait. Au sein même de l'immanence des synthèses sociales, se constitue une norme abstraite-réelle, en constante évolution, qui finit par conditionner le « marché », mais aussi la réalité du travail, la dislocation avancée des individus au travail, la rationalisation de la production, les phénomènes d'exclusion également (technologisation des facteurs productifs).

On ne retrouve pas ici la dialectique « rassurante » entre normes descriptives et normes comportementales par laquelle les premières, elles-mêmes normées thématiquement, conditionneraient les secondes de façon claire et articulée. Au contraire, la norme purement « idéale » relative au travail abstrait ne se constitue qu'après coup, et de façon confuse.

On constate par exemple que la théorie dominante de la valeur, pour les économistes « standards », est le marginalisme : l'utilité marginale des marchandises conditionnerait leur valeur. Ici, l'idéologue n'est plus capable de faire intervenir le standard de productivité moyen conditionnant la valeur, qui est relatif à la production, et non simplement à l'usage dans la consommation, il se montre bêtement « circulationniste », pour tenter de cerner la « source »

de la valeur qui le « hante », si bien qu'on peut dire que ses calculs, « expériences de pensée », théorisations, qui interviennent après la facticité sociale et productive, sont profondément inadéquats : ce ne sont pas ses normes descriptives, « objectives », qui pourront réguler ou légitimer la mise en place de normes comportementales dans le champ social, mais c'est au contraire l'errance du social, guidé par une valeur abstraite qui s'impose par le fait, qui conditionne ses tentatives hasardeuses de théorisations, théorisations qui ne sont pas même capables de saisir la complexité du phénomène en question. L'inadéquation fondamentale de la théorisation idéologique qui intervient après coup (marginalisme) conditionne certes en retour la matérialité des affaires humaines, dans la mesure où ces normes théoriques finissent par vouloir prescrire des comportements « normés ». Mais alors, un tel passage de la théorie mutilée et confuse à la « réalité » ne fait qu'obnubiler plus encore cette réalité, pour renforcer son caractère clivé, dissocié, aveugle, et incontrôlable.

L'idéologue « économiste », qui ne contrôle rien et arrive « après coup », en voulant ensuite prescrire des comportements, via sa théorie qui traduit son absence de contrôle, ne fait que renforcer la totale déprise des individus à l'égard de leur propre vie, dans la réalité.

Le travail abstrait, soit la valeur, qui renvoie à la norme du temps de travail socialement nécessaire, est d'abord une accumulation que visent des individus privés recherchant le « profit » : les capitalistes. Ceux-ci se soumettent à un système qui s'est imposé par le fait, sans réflexion « théorique » préalable. Expropriations, colonisations, constitution d'un droit formel bourgeois, se succèdent sans « plan » préétabli, pour construire une réalité sociale où l'on accumule massivement des marchandises, en vue de valoriser une valeur abstraite. Dans l'échange s'impose la norme idéale d'un standard de productivité moyen, mais nul ne « maîtrise » « sournoisement » ces critères de la valorisation. *Ils le font sans le savoir*. Dès lors, à tous les niveaux, c'est bien tout le système qui échappe aux gestionnaires du système. Parce que c'est une abstraction quantitative qui est visée dans la production, les effets réels, concrets, des biens produits, dans l'environnement social et naturel, ne sont plus pris en compte : des marchandises destructrices mais « rentables » s'accumulent sans que les humains puissent enrayer cette destruction. La violence sociale de l'exclusion et de l'aliénation, et la crise écologique deviennent presque des « fatalités » sur lesquelles on ne pourrait « rien ». En outre, les bourgeois finissent par détruire leur propre système : les crises cycliques du capitalisme, provoquées par les révolutions industrielles successives (l'automatisation de la production rend caduque le travail humain, pourtant condition du profit), ces crises sont engendrées par les contradictions internes du capitalisme que les capitalistes consolident eux-mêmes, et elles s'expliquent par le fait que ce qui s'impose par le fait, pour eux, n'est jamais traduit

adéquatement par leurs théorisations idéologiques, et par leurs préconisations pragmatiques, si bien qu'ils vont jusqu'à produire une réalité qui va à l'encontre de leurs intérêts à long terme.

Crises sociales durcies, dissociations socio-économiques, exclusions massives : les capitalistes contrôlent si peu leur système qu'ils provoquent les luttes sociales s'opposant à ces « logiques » sans savoir les intégrer à leurs « calculs » ou projections, luttes sociales qui viennent à leur tour « menacer » le procès de valorisation.

Cette déprise complète est donc bien le fait d'une norme idéale, abstraite, qui finit par avoir des effets réels dans le monde, mais sans qu'aucun théoricien ou gestionnaire « compétent » ne soit à l'origine de prescriptions initiantes : ceux-ci tentent simplement de théoriser et de prescrire après coup, mais toujours de façon inadéquate. S'ils décrivaient adéquatement le système, ils dévoileraient sa précarité irréductible, et préconiseraient le passage au post-capitalisme, ce qui rentre en contradiction avec leur position dans les rapports de reproduction sociale.

Nous avons envisagé, au départ, que les normes pouvaient venir consolider un ordre *a priori* homéostatique, auto-régulé. Mais ici, l'ordre initial qui surgit avec le capitalisme est totalement entropique, chaotique, et se dissout toujours plus. La norme du temps de travail socialement nécessaire, comme norme abstraite et complètement occultée, qui se constitue dans notre dos, ne fait que consolider une telle dissolution chaotique. Il faudrait donc inverser la proposition : les normes inadéquates qui viendront se surajouter à cette réalité chaotique ne font que consolider son être-chaotique, sa dimension auto-destructrice. Dans un monde réellement inversé, aveugle et automatisé, sans contrôle conscient, la norme ne confirme pas quelque « homéostasie » de fait, mais elle ne fait que rendre plus durables le précaire et la destruction en soi.

Les autres normes envisagées plus haut dérivent de cette normativité économique inconsciente. Les normes sociales qui garantiraient un « bien-être » individuel et collectif, ou quelque « intégration », ne sont prescrites par des foyers locaux de pouvoirs-savoirs que dans la mesure où elles permettent de reproduire la force de travail valorisable économiquement. Mais si cette économie est le désordre en soi, si cette valorisation est le chaos en soi, alors de telles normes comportementales ne feront que rendre plus pérenne, plus durable, ce désordre, ou ce chaos. Les normes médicales visent la santé du travailleur valorisable économiquement, d'un point de vue cybernétique cynique (qui est le point de vue que nos gestionnaires, politiques ou économiques, ont sur le social). Si la guérison advient, c'est un « plus » pour le travailleur, mais elle vise d'abord sa réinsertion dans l'ordre de la valeur. Mais si une telle valeur est la pulsion suicidaire en soi de toute une société, une telle guérison normée ne fera qu'entretenir

une telle tendance pathologique en soi. Les normes théoriques scientifiques, à leur tour, ne font que réagir à cette déprise « économique ». Le probabilisme quantique traduit une vision solipsiste, morte-vivante (chat de Schrödinger), du monde, qui s'appuie sur une réduction totalitaire à la quantité. Les applications destructives de cette science « dure », atomiques ou nucléaires, sont en adéquation avec une déprise complète des humains à l'égard de leur monde social. Toute norme issue du champ théorique, en effet, traduit son incapacité à traduire l'intersubjectivité qu'elle veut saisir. L'intersubjectivité savante, même en ce qui concerne les sciences les plus « dures », comme intersubjectivité professionnelle, ne saisit pas son substrat de réalité qualitatif, car elle l'engloutit sous les outils du nombre et de la mesure abstraite, ce qui traduit plus globalement un rapport au monde socio-économique qui est fétichiste et clivé. Toute description physique finit par servir des intérêts industriels qui cristallisent une dimension théorique. Si cette industrie, donc, qui vise la valorisation de la valeur, est le désastre en soi, cette description physique ne peut que traduire ce désastre. Il en va de même, naturellement, en ce qui concerne la théorie « sociologique » ou « médicale », d'autant plus que cette théorie doit opérer à même le social de façon plus directe encore.

Finalement, si le modèle statistique peut être le jeu de dés, on pourrait dire que les joueurs ici veulent contrôler simplement l'ordre quantitatif du jeu, et le contrôlent mal en outre, mais qu'ils ne voient pas que chaque nouveau jet de dés engage à chaque fois la nécessité de destructions nouvelles et concrètes, dans le monde vécu.

Ce n'est qu'idéologiquement qu'on pourrait dire que les normes ici seraient distinctes de l'ordre moral ou légal séparé du monde concret. En effet, le normatif ici, comme valeur abstraite, est également séparé des vécus et désirs concrets, par-delà sa prétention à l'immanence. La valeur, ou le travail abstrait, est le rêve éveillé de l'humanité dépossédée, qui extériorise son activité à l'égard d'elle-même, pour la transposer dans une sphère de graphiques, de mesures ou de courbes, où plus rien de qualitatif ne subsiste.

D'ailleurs, la loi juridique n'est pas distincte de cette norme, puisqu'elle doit garantir, essentiellement, la propriété privée des moyens de production, condition nécessaire de toute valorisation économique. Le meurtrier, le délinquant, le criminel, le voleur, sont punis parce qu'ils menacent le procès de valorisation, essentiellement. Le prisonnier est réinséré pour servir à nouveau ce procès. Mais si ce procès est le délire en soi, même de telles punitions ou réinsertions deviennent les délires en soi. L'écart entre le monde vécu et la loi juridique n'est pas aboli par le système des normes, mais il ne fait que se confirmer au contraire, dans la mesure où celle-ci ne peut rester indépendante de ce système.

La loi morale, de même, finit par dériver de la norme relative au travail abstrait : on ne tue pas, on ne vole pas, dans l'absolu, en respectant une loi morale qui finit par s'accorder avec la Nature hypostasiée qui est projetée par un système normatif idéalisé, mais au fond aveugle et incontrôlable. La moralité est toujours séparée des vécus concrets, et elle l'est même encore plus, mais désormais parce qu'elle reste soumise à un ordre normatif lui-même transcendant. Que le normatif revendique l'immanence ne fait qu'aggraver un tel effet de transcendance : l'abstraction transcendante finit par contaminer le vécu immanent, au point de l'empoisonner, de le contaminer, jusqu'à ce qu'un sentiment d'irréalité pénètre toutes les vies individuelles, jusqu'à ce que chacun mette radicalement à distance ses expériences propres.

Les « lois » processuelles posées par les idéologies totalitaires, finalement, les « lois de l'histoire » staliniennes, ou les « lois de la race » nazies, montrent qu'elles dérivent d'une déprise proprement moderne à l'égard du monde. Cette déprise renvoie à la loi travailliste moderne, capitaliste, qui fonde une dépossession générale, une incapacité humaine à ordonner consciemment le monde humain. La norme associée au travail abstrait, qui se fait par soi mais malgré soi, traduit toute cette dépossession.

2) Par-delà toute approche statistique normalisante, on peut décrire le réel, avec un certain recul, comme étant constitutivement déterminé par des événements infiniment improbables, que nulle causalité probabiliste ne saurait saisir

C'est finalement la prétention du normatif moderne à vouloir contrôler, rendre durable et pérenne, l'auto-destruction en soi, la dépossession généralisée, qu'il s'agirait de critiquer radicalement. C'est donc l'idée même de « prévision » moderne, sur fond de destructions imprévisibles et imprévues, qu'il s'agit de remettre en cause radicalement, en réaffirmant la nécessité positive de l'émergence de nouveautés en tant que telles.

Si le nouveau comme nouveau peut émerger consciemment, non pas de façon subie et inconsciente, au cours de l'histoire humaine, alors on peut anticiper le fait que la gestion statistique du désert social peut aussi être transformée consciemment, afin de désigner un horizon qui se situe au-delà de la civilisation capitaliste. Le nouveau ici défendu s'opposerait à

la catastrophe provoquée de façon inconsciente, au désastre non prévu, puisqu'il serait projeté et anticipé de façon délibérée.

Arendt, à la fin du chapitre de *La crise de la culture* consacré à la liberté, détermine quelque « miracle » qui ne serait pas de l'ordre d'un événement surnaturel, mais qui serait un événement s'insérant dans l'ordre légal de la Nature, étant néanmoins « infiniment improbable », quasiment imprévisible selon une causalité probabiliste. Et ces « miracles » seraient à l'origine des grands processus dont nous dépendons et en lesquels nous sommes jetés, en tant que vivants, en tant qu'humains, actuellement. Ainsi, un donné physique étant donné, il était infiniment improbable qu'une vie se manifeste. Un donné biologique étant donné, il était infiniment improbable qu'une vie consciente, humaine, se manifeste. Une espèce humaine étant donnée, il était infiniment improbable qu'un ordre bio-technologique s'institue, etc.

L'observation de constantes statistiques, rendue possible par des expérimentations scientifiques normées, permet de prévoir avec une certaine exactitude ce qui se passe à l'intérieur des processus déclenchés par certains éminents événements infiniment improbables (processus physiques du système solaire, processus biologiques, processus historiques ou sociaux déterminés, etc.*). Néanmoins, précisément, le caractère infiniment improbable, et quasi insaisissable pour la statistique, des événements originairement déterminants pour les processus, n'est pas pris en compte dans ce contexte.* Et tel est bien le « problème », pour ainsi dire.

Précisément, cette incapacité, pour la statistique moderne, à saisir les phénomènes d'émergence, renvoie bien à l'ordre unidimensionnel et subi, non contrôlé, purement quantitatif, relatif au primat, dans le monde social, du travail abstrait. Toutes les sciences spéciales, fonctionnelles et séparées, traduisent cette déprise, et cette impuissance à saisir le nouveau comme nouveau, parce qu'elles finissent par servir, directement ou indirectement, une normativité sociale qui adjoint la quantité à la quantité, sans conscience et sans orientation, et sans pouvoir identifier le passage hétérogène du qualitatif comme qualitatif.

Il y a des manières différentes d'envisager un événement contingent, humain par exemple, selon le point de vue où l'on se place. Soit le fait qu'un ancien fumeur ait le cancer du poumon. Ou bien l'on considérera que, par exemple, le fait qu'il fume régulièrement étant donné, il était relativement prévisible, selon un ordre statistiquement défini, qu'il développe un cancer du poumon. Ou bien l'on considérera que ce qui était d'abord donné était simplement constitué, par exemple, pour remonter au plus loin, par les conditions initiales de l'univers, et

que, ces conditions initiales étant données, il était infiniment improbable qu'un tel être tel qu'il est déjà simplement humain, conscient, ait pu se manifester, l'émergence même du système solaire sur fond d'univers, d'une vie sur fond de système solaire, d'une conscience humaine sur fond d'un ordre biologique, étant chacune à leur tour en soi infiniment improbable. Tout ce que fera cet individu, selon cette deuxième perspective (fumer, être malade, se soigner, mourir, etc.) sera marqué par l'empreinte de telles infinies improbabilités. L'ordre statistique circonscrit un processus et occulte l'origine du processus (qui lui échappe). Si on ne sort pas du processus, ses résultats sont assez exacts, ses prévisions sont valables. Mais à un niveau supérieur, au niveau d'une contingence intrinsèquement irréductible de ce qui constitue originellement la texture des processus émergents, cet ordre est tout simplement inapproprié.

L'absence de communication entre les sciences spéciales, leur cloisonnement pour ainsi dire, indissociable de leur fonctionnalité sociale et économique, ainsi donc, ne fait que renforcer leur incapacité à saisir l'émergence qualitative.

La prévisibilité statistique a des limites importantes. Il se pourrait que les normes expérimentales réglant les sciences appréhendant un tel ordre ne soient elles-mêmes pertinentes que dans un contexte assez spécifique, et ne renvoyant pas à l'ordre essentiel des êtres et des choses. La randomisation, dans le champ de l'expérimentation médicale, par exemple, tente de dégager un hasard pur du phénomène observé pour que des constantes statistiques s'appliquent. Mais l'équiprobabilité des occurrences possibles ne démontre son « efficace » que si un processus a été circonscrit, sans considérer le « miracle » (en un sens arendtien, non surnaturel) qui l'a produit. Une fermeture de la perspective serait donc en jeu, avec l'outil statistique et les normes expérimentales avec lesquelles il est en relation.

3) La normalité statistique ne renvoie qu'à un point de vue limité et superficiel, si bien que le contrôle « permis » par la diffusion de normes comportementales est lui-même une illusion de contrôle

A l'intérieur de processus réglés par des logiques, des constantes, des lois statistiques, les normes comportementales, diffusées par des foyers locaux de pouvoir-savoir, lorsqu'elles sont massivement diffusées, et le plus souvent appliquées voire intériorisées, sont associées à des résultats apparemment « convaincants ». Une forme de contrôle serait « de fait » rendue possible.

Mais si l'on considère que de tels processus peuvent être marqués en leur structure, en leur ordre, par des événements infiniment improbables, « miraculeux » pour ainsi dire, les

modifiant intrinsèquement, et donnant lieu à de nouveaux processus a priori quasi imprévisible, ce genre de « contrôle » dévoile toute sa relativité et toutes ses limites.

La normativité qui règle la modernité capitaliste, qu'on peut renvoyer au critère productif, émerge sur fond de violence expropriatrice et invasive meurtrière. La logique qu'elle déclenche est associée à une indifférence aux individus concrets, de ce fait, et à la réduction de l'humain à une pure « ressource » exploitable. Mais l'outil statistique ne questionne pas cette émergence, ici aveugle et inconsciente : il ne fait qu'enregistrer les données quantitatives qui succèdent à cette émergence, comme si rien n'avait émergé, comme si de telles données traduisaient une « nature » en soi des êtres et des choses, immuable et éternelle.

Au bout du processus, ce que ne saisit pas non plus cette statistique, c'est le fait que des événements infiniment improbables peuvent venir interrompre un tel développement. De façon inconsciente et incontrôlée : catastrophes naturelles, sociales, militaires. Ou bien, ce qui est le plus souhaitable, de façon délibérée et consciente : luttes sociales débouchant sur de nouvelles formes de vie, sur des synthèses sociales autonomes et libres (chose qui n'a jamais encore vraiment existé).

Prenons les normes disciplinaires attachées au monde du salariat dans une société où règnent les conditions modernes de production. Les stratégies proposées par les managers, les emplois du temps, les divers codes de conduite, s'ils sont assimilés par le travailleur, permettent de contrôler l'aléatoire et de garantir un minimum de déviances, de remise en cause du système. Mais ce contrôle ne serait viable que si les processus sociaux, politiques et surtout économiques, dans lesquels s'insèrent de tels individus au travail étaient eux-mêmes absolument stables et garantis dans leur normalité. Or, le simple fait que ce qui les a déclenchés constitue de fait un ensemble d'événements infiniment improbables indique que l'on doit s'attendre à leur radicale et régulière restructuration par des événements infiniment improbables à venir analogues. Dans ce contexte, les normes comportementales telles que celles qui s'imposent par exemple au salarié instaurent un ordre temporaire, dont les résultats positifs sont vérifiables à court ou même à moyen termes, mais elles sont également pernicieuses : car elles diffusent l'illusion d'un contrôle à long terme, ce qui ne saurait être le cas. Ainsi les individus sous « contrôle » sont tout à fait adaptés à et intégrés dans un ordre, dans des processus temporairement constatables, mais cette adaptation et cette intégration temporaire rendra pour eux extrêmement difficile le passage, *nécessaire*, à de nouvelles formes de processus, suite à quelque événement imprévisible - il faut noter que dans ce cadre, le quasi imprévisible, le « miraculeux », devrait être une chose à prévoir, une chose qui arrive « régulièrement », ce qui pourra paraître contradictoire ; mais en fait, cela signifie simplement que les individus doivent anticiper le fait

élémentaire qu'il arrivera des événements qu'ils n'auront pu anticiper ; ce genre d'anticipation, précisément, fait défaut à l'ordre des pouvoirs-savoirs qui prescrit des normes comportementales ; c'est en ce sens qu'il faut relativiser fortement leur capacité de « contrôle ». Un travailleur parfaitement adapté au monde du travail, respectant les normes du salariat policé, et adhérant aux valeurs qu'il induit, aura lui-même un plein contrôle de son devenir d'être social si du moins l'ordre économique, politique et social en place se maintient. Mais si toutefois un tel ordre est ébranlé (licenciement, guerre, ou encore : luttes sociales) il sera totalement démuni et sans repères. Un tel ébranlement est pourtant, toujours déjà, à prévoir, étant donnée la précarité de notre modernité productiviste et « travailliste ». De même, à une échelle supérieure, les instances de pouvoir-savoir qui diffusent ces normes comportementales exercent de ce fait un certain contrôle sur le tout social dès lors qu'il n'est pas intrinsèquement modifié. Mais ce contrôle disparaît aussitôt que les conditions changent radicalement, ce qui finit par arriver nécessairement. Ainsi, un ordre politique, social et économique extrêmement normé, s'il finit par être renversé par quelques révolutions ou bouleversements radicaux (crise économique, restructuration politique, etc.), donnera lieu à une nouvelle société où les individus seront sans repères, et seront prêts éventuellement à toutes les violences, les lois morales, en droit universelles et éternelles, ayant été elles-mêmes contaminées par le normatif. Les phénomènes totalitaires du XXème siècle indiquent certainement ce fait (ils pourraient être, en tant que déchaînements d'une logique de la terreur, le fruit d'un dérèglement de l'ordre capitaliste ultra-normant, ordre n'anticipant de ce fait que sa perpétuation illusoire idéologiquement affirmée, et jamais ses crises systémiques mécaniquement nécessaires pour lesquelles nul « contrôle » n'est prévu ; en ce sens, ces totalitarismes « sauvages », « déchaînés », ne seraient pas seulement notre passé, mais pourraient bien être, potentiellement, notre « avenir », si le système normatif en place n'est pas aboli).

Ce sont les normes expérimentales permettant l'observation d'une « normalité » probable du réel aléatoire dont il faut aussi relativiser la pertinence, puisque, comme nous l'avons dit, les normes « comportementales » sont intimement liées à elles. Les normes expérimentales garantissent l'équiprobabilité des occurrences possibles dans le cadre d'une expérimentation donnée visant un système-objet variable ou aléatoire déterminé, et de là permettent la saisie de constantes statistiques. Néanmoins, elles ne prennent pas en compte le fait qu'une telle équiprobabilité va se détacher sur fond d'infiniment improbable, de quasi imprévisible. La régularité et la systématicité des normes expérimentales sont leur force et leur faiblesse : à l'intérieur d'un processus donné, les résultats qu'elles permettent sont assez exacts

et précis. Mais considérant l'ensemble même du processus, appréhendé extrinsèquement, elles ne sont pas adaptées à la réalité « miraculeuse » des choses surgissantes.

Dans le champ de l'expérimentation médicale ou biologique, les enjeux sont importants : le surgissement du miraculeux, de l'infiniment improbable, même s'il est rare, est néanmoins possible, dans la sphère du vivant ; ne pas savoir l'anticiper peut mener au pire, même du point de vue du seul « soin ». Dans le champ des normes méthodologiques ou expérimentales des sciences humaines (économie, sociologie), les enjeux seront décisifs : la randomisation dans le cadre d'une expérimentation sociologique par exemple apporte avec elle une façon de « croire » en la permanence en soi de processus historiques ou sociaux qui sont tout sauf permanents. Les normes comportementales liées à cette théorisation (qui visera souvent, explicitement ou implicitement, thématiquement ou non, une application pratique) renverront ainsi, comme on l'a vu, à un contrôle temporaire, précaire, qui est immédiatement lié à une totale absence de contrôle à long terme.

4) Les normes ne permettent donc une régulation ou auto-régulation des systèmes en évolution que dans le cadre de processus bien délimités qui en eux-mêmes ne sont pas pérennes.

Arendt indique explicitement, à la fin du chapitre sur la liberté (*La crise de la culture*), que l'homme est la créature qui est capable de produire des « miracles » dans le monde, dans le sens où nous venons de le définir. La vie végétale ou animale est *a priori* d'une relative stabilité : les processus biologiques, via la reproduction et la nutrition, se conservent assez durablement, ce pourquoi, déjà dans son chapitre consacré à l'histoire, Arendt précisait que ces processus ainsi conservés définissaient une temporalité circulaire quasi-inaltérable (immortalité des espèces vivantes en tant que « zoé »). Le monde de la matière brute, le monde physique, quant à lui, est le lieu d'une pérennité quasi-absolue des systèmes concernés : l'infiniment improbable y est une exception absolue. Mais le monde humain, précisément, le monde historique ou culturel, est le monde où le « miracle » surgit régulièrement, précisément parce que l'humain est cet être doté de la faculté d'agir, en un sens éminent, d'agir de façon libre, sans être soumis à quelque nécessité vitale (reproduction ou nutrition), et surtout d'enclencher de nouveaux processus. En ce sens, l'individu humain est une singularité irréductible, il est une « bios » (au sens du « biographique »), et l'espèce humaine elle-même définit un ordre temporel non plus circulaire mais linéaire.

Les normes comportementales (appuyées sur une description statistique normée) reflètent un ordre de valeurs, une vision du monde qui ne tient aucunement compte de cette spécificité de l'humain. Elles seraient efficaces si l'humain était une espèce stable et inscrite dans la circularité de la « zoé », mais elles ne sauraient l'être précisément parce que l'individu humain est une « bios », et l'histoire humaine une linéarité, un devenir imprévisible. C'est la modernité travailliste, qui biologise le social, en ramenant le devenir linéaire historique aux cycles de consommation et de production, qui recèle cette illusion : le différent comme différent surgit continuellement, mais de façon inconsciente, et souvent catastrophique, tandis que la gestion du social prétend régir un ordre répétitif et stable, « homéostatique », en se mentant à elle-même, produisant des désastres certains, mais en les niant constamment.

Certes, il existe des processus historiques, des logiques répétitives qui s'insèrent à l'intérieur du cadre linéaire du tout historique humain (le processus historique déclenché par la révolution française, par exemple, déclenche un ordre relativement prévisible « de l'intérieur », en tant qu'il serait soumis à une certaine « logique » économique et sociale). Néanmoins, ces processus n'ont rien de commun avec les vastes processus biologiques ou physiques : ils sont éminemment temporaires. De nouveaux « miracles » viennent les restructurer, voire les abolir. Mais ici bien sûr, parler de « miracles » a quelque chose de profondément cynique. Car ces « miracles » n'ont rien d'un conte de fée, jusqu'à aujourd'hui : comme événements infiniment improbables, ou plutôt : non anticipés consciemment, on les nomme « révolutions industrielles », extension de la marchandisation du monde, extension massive de la misère et du chômage, prolétarisation du monde, guerres, totalitarismes, mondialisation destructrice, colonisations, néo-colonialisme, barbarisation du patriarcat, crise écologique, etc. Mais d'autres types d'émergences, néanmoins, pourraient aussi être anticipés, même si celles-ci n'ont jamais eu la continuité qu'elles revendiquent : des émergences conscientes et prévues, découlant de luttes sociales résolues, désignant un horizon émancipateur, post-capitaliste au sens strict. En un certain sens, l'incapacité, pour les gestionnaires, à anticiper le nouveau comme nouveau, est d'abord une calamité, mais on devrait pouvoir en faire, aussi, un avantage stratégique : comme calamité, elle nous précipite quotidiennement vers des catastrophes non anticipées ; comme avantage stratégique, elle est la possibilité d'organiser la lutte vers l'émancipation sans que ce pouvoir soit vraiment capable de prévoir cette émancipation, qu'il ne sait complètement intégrer à ses calculs.

Ainsi, les normes comportementales apportent avec elles une vision du monde selon laquelle ce qui serait vrai en un sens très temporaire et très relatif dans le monde humain (un

ordre prévisible à l'intérieur de processus donnés) serait valable dans l'absolu et éternellement. Deux conséquences possibles de ce fait :

- Pour l'instant, donc, cette erreur diffuse une illusion de contrôle, de conservation, mais nous précipite peut-être vers des crises d'autant plus profondes qu'elles n'auront pas été anticipées. *Lorsque le précaire en tant que précaire est consolidé par tous les moyens, c'est tout ce qui est durable qui est menacé*. C'est finalement la pérennité du monde humain qui sera éventuellement menacée, et ce par le système même qui aura le plus voulu la garantir (le système des normes).
- Mais si l'on songe à lutter contre cet ordre, on peut aussi faire de la déprise de ses gestionnaires à l'égard de ce qu'ils gèrent un avantage stratégique : parce qu'ils n'anticipent pas une transformation résolue et consciente, du donné social, par des luttes émancipatrices, ces luttes trouvent dans cette situation une voie libératrice certaine ; *l'effet de surprise*, elles peuvent toujours déjà le créer, condition de toute victoire, quel que soit le combat considéré.

De façon plus générale, le système des normes comportementales prescrit, précisément, des comportements. Il est bien indiqué par-là que l'action humaine, la possibilité de faire surgir de l'absolument nouveau, est occultée. Ici, l'individu humain n'est pas intrinsèquement distingué d'un autre animal qui se « comporterait » de telle ou telle manière dans un « environnement » ou « milieu » donné. Parce que le système des normes comportementales ne distingue pas la circularité du biologique de la linéarité de l'historique, ou même ramène la seconde à la première, il est en soi dangereux et pernicieux.

Cela est d'autant plus dangereux que, comme Arendt le souligne par ailleurs (dans *La crise de la culture*), l'être humain, à l'ère de la modernité tardive, n'est plus l'*animal rationale*, ni l'*homo faber*, ni même simplement l'*animal laborans*, mais bien aussi l'être capable, en un sens éminent, d'action (et ce non plus en un sens spécifiquement politique). Autrement dit, c'est au moment où l'humain est le plus apte à remodeler radicalement son monde, qu'il se soumet à un ordre de « normes » reposant sur le postulat contraire d'une régularité durable des processus. Pour tout dire, dans ce contexte, l'humanité se met extrêmement en danger : elle établit des règles pratiques, normant les comportements, qui sont en totale inadéquation avec la puissance nouvelle qu'elle déploie.

Concrètement, cette nouvelle capacité d'action concerne la modification de processus physiques ou biologiques auparavant préservés dans leur permanence. La fission nucléaire sur le plan physique, permettant une déstructuration radicale de systèmes physiques, ou encore les

applications bio-technologiques, menacent la circularité même des ordres physiques et biologiques. La linéarité de l'historique tend à emporter avec lui l'ordre naturel, qui devient lui aussi pris dans une histoire (l'histoire du réchauffement climatique dû aux conséquences environnementales de l'industrie humaine étant un exemple significatif). Et ce, dans le même temps où une telle linéarité, nouveauté catastrophique constante, est niée quotidiennement, dans l'inversion idéologique.

L'aveuglement consubstantiel à tout système normatif est dû au fait que cette nouvelle capacité d'action de l'humain de la modernité tardive (action sur les processus naturels *a priori* permanents et circulaires) n'est pas associée à une capacité d'action « politique » « consciente » telle que les anciens Grecs, dans le cadre de la démocratie athénienne par exemple, pouvaient l'exercer. Au contraire, les ordres socio-techniques régis par cette normativité sont proprement inconscients, non décidés collectivement : ils dérivent du travail abstrait, qui se constitue dans l'immanence des relations sociales dépossédées, dans le dos des individus.

Par ailleurs, sur un plan juridique et social, les formes mêmes qui régissent les valeurs et les prescriptions à l'oeuvre dans nos sociétés, n'ont pas essentiellement été modifiées depuis la révolution française de 1789, par-delà les bouleversements technologiques, économiques, et environnementaux, par-delà même les phénomènes totalitaires, car ces formes doivent garantir la continuité d'un procès de valorisation qui fondera leur normativité de principe. C'est ainsi que l'individu aura tendance à « se comporter » de telle ou telle manière sur les plans social, politique ou juridique, plutôt qu'à agir au sens strict. C'est donc bien la relative circularité des comportements sociaux (depuis la révolution de 1789), reposant sur une certaine soumission au niveau politique, qui put donner l'illusion qu'un système de normes comportementales était on ne plus adapté à la situation, les révolutions permanentes des conditions technologiques étant par exemple plus ou moins délibérément occultées. Or, c'est précisément sur un tel terrain (juridique, politique, social) qu'il s'agirait de penser enfin une transformation radicale et consciente, délibérée, émancipatrice, qui projetterait les individus dans un monde réellement durable, chose que nul idéologue/gestionnaire n'est capable de penser ou d'anticiper aujourd'hui, dans la mesure où il tentera quant à lui de consolider les structures sociales qui font que le précaire et la destruction en tant que tels ont encore un avenir.

III Penser un mode d'action émancipateur

1) Agir dans l'immanence, et durablement

Tâchons de penser maintenant le mode d'action émancipateur qui ferait surgir *consciemment* le nouveau comme nouveau, pour projeter le monde humain dans une durabilité immanente, épanouissante et concrète.

Il s'agirait de ne pas être absolument soumis au hasard des événements en anticipant le fait que tout ne peut être anticipé (des processus nouveaux peuvent être déclenchés par des événements imprévus et quasi imprévisibles) ; ainsi, une certaine souplesse ou flexibilité éthique et pragmatique serait adoptée.

Sache changer quand les circonstances l'exigent, et l'orientation de ton action ne changera pas.

Il y aurait là en jeu une observation méthodique et rationnelle d'une réalité aléatoire : mais il ne s'agit pas d'une observation en relation avec une science de la nature (physique ou biologique) désignant idéalement la « normalité » probable des choses, systèmes ou comportements.

Il s'agirait, avant d'agir, ou au sein de l'action émancipatrice, d'observer spécifiquement le monde humain, dans sa singularité : la fortune, ou l'événement extérieur qui vient bouleverser les affaires humaines, serait reconnu comme puissance importante dans les champs politique ou historique, dans la mesure où ces champs sont très sensibles aux modifications infimes.

Ainsi, partir d'une observation du donné humain, social et politique, c'est rester dans l'immanence, mais c'est aussi pouvoir constater que les processus humains sont sans cesse remaniés, et ainsi pouvoir anticiper les crises, pour mieux lutter contre le système qui les rend possibles.

La faiblesse du système des normes est qu'il insiste trop sur une observation rationnelle et normée de la nature. Le système des normes ne change pas de perspective lorsqu'il s'agit d'observer des « comportements » humains : il n'a donc pas su observer l'humain en tant que tel, car le socio-politique n'est pas son point de départ, ni, pour ainsi dire, pour lui, la « mesure de toutes choses ».

Du point de vue de la lutte émancipatrice, le socio-politique reste la réalité qu'il s'agit de prendre en compte prioritairement : il est ce qu'il faut d'abord observer, dans sa singularité, ce qu'il s'agit « d'intégrer », pour mieux s'en extraire ensuite, pour mieux le transformer.

Il faut s'attendre particulièrement au surgissement de l'infiniment improbable dans la sphère des affaires humaines.

On conjuguerait une observation précise du monde humain dans sa singularité, à une projection émancipatrice durable.

Dans le contexte d'une modernité tardive où l'homme agit concrètement sur les systèmes naturels eux-mêmes, réhabiliter cette vertu éthique et tactique serait décisif : la réalité à prendre en compte serait d'abord humaine, mais elle concernerait finalement un ensemble plus large que le strict ensemble social ; cet ensemble élargi renverrait à un ordre technologique, industriel, et même plus globalement, économique, en lequel les crises et bouleversements majeurs sont monnaie courante (une telle prise en compte permettrait d'anticiper, de façon réfléchie, tout bouleversement majeur et subi dans ces domaines, pour préparer soi-même des formes de luttes politiques réellement construites, permettant d'éviter les déchaînements de violence pure et irréfléchie liés à l'absence d'anticipation – fascisme, guerres, crises, etc.).

D'un point de vue plus fondamental, le système des normes renvoie à l'écueil d'une certaine « réverbération naturaliste ». La réalité humaine partirait de quelque « monde naturel » idéalisé, dit « stable » et « homéostatique », pour seulement ensuite se définir elle-même (pour se fixer, se doter de qualités essentielles « naturelles » *a priori*). Nous ne percevons plus l'irréversible, l'historique, le surgissement de l'hétérogène en tant que tel, de ce fait, tant que nous restons normatifs ou « normés ». Une vertu éthique et tactique devra contourner l'écueil de cette « réverbération naturaliste », en tenant compte des transformations constantes qui ont lieu dans le monde social et naturel. Elle permettrait le développement d'une faculté révolutionnaire précieuse, puisqu'elle serait une forme radicale de réappropriation de soi. Elle viendrait abolir, dans l'immanence des relations sociales, le critère agissant du travail abstrait, et ce *par le fait.*

2) L'immanence de ce mode d'action émancipateur s'adresser aux intérêts intimes des individus en chair et en os.

L'ordre des normes prescrit une intégration au sein d'un processus donné (processus précaire) ; les intérêts immédiats sont sauvegardés, mais les intérêts à long terme sont ignorés.

La lutte émancipatrice produit, en revanche, un certain détachement à l'égard de l'ordre présent, détachement qui permet d'anticiper les bouleversements catastrophiques, mais aussi et surtout de développer une capacité à produire soi-même des transformations autonomes.

Ainsi, l'individu normé sera davantage compris et accepté par les membres de la société que l'individu qui lutte pour l'émancipation. Ce dernier violera certaines normes, et même certaines lois morales, voire juridiques, que l'idéologie en place défend, et ce pour dépasser l'ordre destructeur dans lequel elle s'insère.

Mais précisément c'est le fait d'être dégagé de toute normativité immédiate qui rend possible la défense d'intérêts sociaux réels : dépasser une normativité qui consolide la destruction, en effet, c'est promouvoir une réalité humaine émancipée plus durable et plus épanouie, très concrètement.

Il s'agirait donc, pour que cette lutte soit collective, et pour que toujours plus d'individus se joignent à cette lutte, de montrer que la violation des normes immédiates, condamnée par l'ordre chaotique en place, ne s'oppose pas aux intérêts réels des individus, contrairement à ce que l'idéologie présente affirme, mais qu'elle va au contraire dans le sens des intérêts les plus concrets de ces individus, relatifs à leur vie et survie durables, épanouies, individuelles et collectives.

Une difficulté s'annonce : si le normatif contamine le légal et le moral, alors les individus qui s'en extraient pourraient aussi rejoindre l'illégalisme et l'immoralisme, contre leurs intérêts sociaux et spirituels présents. Mais en affirmant toujours plus la légitimité plus haute de ce qui vient subvertir ce pseudo-légal et ce pseudo-moral, en montrant toujours plus que c'est bien une vie humaine plus épanouie et plus durable, moins désastreuse, qui est visée ici, les luttes gagnent en fermeté et en constance, et les individus craignent moins de les rejoindre.

3) La virtuosité

Il s'agirait d'imaginer, au sein des luttes, un mode d'être au monde qui, dépassant les destructions des systèmes des normes ou des lois, synthétise une forme de prudence et une forme de créativité, d'improvisation.

Les deux ne sont pas incompatibles : être prudent, dans des conditions gouvernées également par l'imprévisible, ou plus généralement par la contingence, c'est se préparer à ne

pas être préparé à tout, c'est donc se préparer à devoir, à certains moments, improviser, être créatif, être « virtuose ».

L'improvisation s'apprend. En musique par exemple : faire ses gammes, apprendre la théorie de la musique, les harmonies, écouter des grands improvisateurs, est un prélude à toute improvisation effective. Ainsi donc, savoir improviser, « ça ne s'improvise pas ». C'est en ce sens que nous pourrions associer prudence et virtuosité.

La virtuosité a des enjeux politiques et sociaux importants, dans la lutte, comme cela est maintenant explicite. Mais elle aura aussi, plus globalement, des enjeux existentiels pour l'individu : le système des lois tout comme le système des normes l'oppressent, ils menacent sa vie intime infiniment singulière, et tendent à l'engloutir au sein d'une généralité abstraite où il n'est plus reconnu, ni par lui-même ni par les autres (il devient prévisible pour lui-même et pour les autres : son individualité singulière est abolie de ce fait). Dans ce contexte, être virtuose, c'est se détacher de l'ordre nivelant, normatif ou légal, en lequel tout devient probable, normal, au fond ennuyeux, et saisir tout événement précisément en tant qu'événement : dans son caractère « miraculeux » et inattendu. Le virtuose règle son action sur le fait que tout est « miraculeux », et qu'il est lui-même « miraculeux » ; d'ailleurs, s'il arrive à un certain degré de conscience de son être créatif de virtuose, il concevra même jusqu'à ses exercices destinés à le rendre bon improvisateur, comme étant eux aussi des formes d'improvisation. C'est de la sorte qu'il conquiert son individualité, qu'il affirme son intimité irréductible, à l'encontre de tout nivellement par le système des normes ou des lois.

Un tel individu, puisqu'il est précieux pour les luttes sociales, disposant de la vertu éthique et tactique qu'elles supposent, parviendra ainsi à concilier ses intérêts existentiels singuliers et les intérêts collectifs au sens strict. Son « égoïsme », ou son intérêt à développer sa créativité individuelle, ne sera plus incompatible avec l'altruisme et le désintéressement que supposent les luttes sociales, mais il les impliquera au contraire.

Un miracle qui se reproduit cent fois ne cesse pas pour autant d'être un miracle. Le ou la virtuose s'imprègne du sens de cette idée, et reproduira avec joie le miracle ; là où l'individu normé, « moral », ou simplement « honnête », aura banalisé le miracle, ne le verra même plus en tant que miracle, et s'engouffrera dans l'ennui, l'esprit de lourdeur, le sérieux pontifiant… or cet état d'esprit de ce deuxième type de personne, comme on l'aura bien compris, même sur le simple plan pragmatique de la conservation de soi, sera de surcroît totalement contre-productif, voire pernicieux, dans la mesure où « ne pas être révolutionnaire » soi-même, « ne pas être miraculeux » soi-même, est autodestructeur dans un monde où la transformation

continuelle est la loi (loi subie, pour l'individu normé, loi choisie, pour l'individu virtuose qui s'émancipe).

Autant sur le plan social que sur le plan existentiel d'un « art de vivre », autant sur un plan pragmatique que sur un plan « esthétique », nous avons tout intérêt à nous détacher, au moins relativement, du système des normes (ainsi que du système des lois), en développant une certaine virtuosité révolutionnaire.

Et la révolution elle-même ne saurait se penser sans ces dimensions « existentielles », en un sens très large.

Le matérialisme historique

Le projet général de *L'idéologie allemande* est d'opérer une distinction nette entre la sphère de la réalité et celle de la représentation. Les hommes concrets, en chair et en os, sont différents de ce qu'ils disent, se représentent, s'imaginent, et de ce qu'ils sont dans leurs paroles, représentations et imaginations ; cette évidence, que l'historiographie allemande n'a pas su prendre en compte, Marx entend la fonder en droit et en fait. Les jeunes-hégéliens, en effet, tendent à réduire l'individu vivant à la conscience de soi, et en cela ils sont les héritiers de Hegel, mais une telle opération, que Marx réfute absolument, repose sur l'amputation de la réalité que les hommes réels et agissants vivent effectivement, qui est antérieure à toute pensée, et par rapport à laquelle la conscience n'est qu'un signe, un symptôme, un reflet a posteriori. La philosophie allemande fait de la conscience le principe moteur par excellence, si bien qu'il suffirait pour elle de transformer cette conscience pour que la vie réelle change à son tour. Mais Marx, selon lequel il ne s'agit plus d'interpréter le monde, mais de le transformer, et qui sépare avec clarté ladite conscience de ladite vie réelle, ne reconnaît pas l'hégémonie du domaine théorique, focalisant son attention sur la praxis des hommes qui travaillent, souffrent et éprouvent des besoins d'une façon déterminée. Car s'il y a une distinction tranchée à faire entre le réel et la représentation, la vie et la conscience, la pratique et la théorie, ces deux pôles sont néanmoins saisis dans leur connexion intime, par laquelle l'un détermine l'autre, dans la mesure où la vie, précisément, l'activité matérielle des hommes, doit être comprise comme étant la base

par rapport à laquelle les produits de la conscience ne renvoient qu'à une superstructure conditionnée.

C'est cette dépendance de la conscience à l'égard de la vie qui est thématisée dans la première section : les productions de la conscience n'ont pas de réalité propre, elles ne sont que des échos, des sublimations, par rapport au fondement solide et tangible que constitue le processus de vie historique des hommes. L'idéologie elle-même, qui inverse les rapports réels, n'est en fait que la résultante d'une situation matérielle déterminée. C'est la façon dont la spéculation pure traduit infidèlement le socle sur lequel elle repose, et qu'elle ne reconnaît pas en sa qualité de socle, qui est aussi en question dans ce texte.

Une question plus générale peut se poser concernant cette section : dans quelle mesure se manifesterait ici l'originalité de Marx, c'est-à-dire, pour reprendre la formule de Michel Henry, une certaine « philosophie de la réalité » ? Tel est le problème directeur qui pourra orienter notre lecture.

Nous verrons que Marx formule d'abord sa thèse selon laquelle réalité et représentation sont séparées mais intimement liées, la première étant la base de l'autre, puis qu'il indique la méthode d'investigation qui découle d'une telle situation, pour ensuite affirmer avec force l'absence d'autonomie de l'idéologie, laquelle tend pourtant à postuler constamment cette autonomie.

I Réalité et représentation

Marx évoque « la production des idées, des représentations et de la conscience ». Ainsi, Marx n'envisage pas l'existence des faits de conscience comme un état de fait dont la venue à la présence n'aurait pas à être thématisée ; les idées et les représentations ne sont pas des entités toujours déjà existantes, et privées d'origine. C'est précisément contre la croyance selon laquelle le spirituel possèderait une autonomie à l'égard de tout processus, régnant dès lors dans un ciel intelligible éternel et indépendant, que Marx se positionne, ce pourquoi il envisage d'emblée les représentations en tant qu'elles seraient d'abord des produits, soumis à la temporalité et aux accidents d'une *production*, susceptibles donc d'être plus ou moins bien construits, sans que soit possible une vérité transcendante et supramondaine. Avec cette expression de « *production* des idées », la direction suivie est déjà indiquée : il s'agit bien de conférer une base tangible, réelle, matérielle et mondaine, à l'être conscient.

C'est à une mise en relation originale que nous avons affaire : deux régions de l'être, deux sphères distinctes doivent être comprises dans leur rapport nécessaire, l'une étant la base,

le support de l'autre. Cette base, Marx la formule ainsi : elle est « l'activité matérielle » et « le commerce matériel des hommes ». Il s'agit là de la réalité telle que l'entend Marx, réalité qu'il n'associe plus au genre, ni à l'objet sensible, mais à la vie : au besoin, à la faim, à la souffrance, au travail, à l'action en général. Ainsi, la sphère de la conscience « est d'abord directement et intimement mêlée » à cette réalité. Directement : la conscience n'est pas reliée au monde réel par l'intermédiaire de médiations conceptuelles qui rendraient possible le passage de la pensée à l'être, dans la mesure où ce n'est pas elle qui opère la connexion ; elle est déjà a priori connectée, par une nécessité de fait. Intimement : c'est en son fond le plus intime que la conscience se rattache à la réalité, non pas superficiellement, comme si son autonomie de conscience pouvait être préservée par-delà sa relation à la praxis ; la conscience est altérée en son essence par cette dépendance qui la rattache au réel.

Mais la relation qui unit conscience et réalité est clarifiée encore davantage par cette remarque : la production de la conscience « est le langage de la vie réelle ». Caractérisons le langage en tant que tel. Sa fonction est d'abord référentielle. Le mot fait référence à un objet extérieur, à un donné qui lui est antérieur. Par rapport à ce donné, le langage est une construction a posteriori. C'est seulement sur le fond de ce donné auquel il s'agit de faire référence que le langage peut se manifester. Ainsi la conscience, si elle est langage, doit traduire la base sur laquelle elle repose, laquelle base lui est antérieure et ainsi la conditionne. La conscience, si elle est langage, fait constamment référence à la vie réelle, et elle n'est à son égard qu'une construction a posteriori, ladite vie réelle étant comprise comme un donné sur le fond duquel se manifeste toute représentation. Cela étant, le langage peut aussi ne renvoyer qu'à lui-même, ne faire référence à rien d'autre que lui-même. On songera à la fonction métalinguistique du langage. Dans cette mesure, même si en tant que tel il demeure lié aux choses qu'il exprime, parce qu'il peut néanmoins s'autonomiser en tant qu'autoréférentialité close, le langage est susceptible de se croire radicalement séparé du monde. La comparaison choisie par Marx entre la conscience et le langage indique déjà l'ambivalence qui est celle de la sphère de la représentation : celle-ci est enracinée dans la matérialité du réel, mais tend constamment à s'en détacher. Si la conscience est langage, alors elle est exposée, comme le langage, à l'illusion d'après laquelle elle peut s'autonomiser à l'égard de la vie réelle qu'elle traduit, et ce bien qu'une telle autonomie enveloppe l'absurdité et l'impossibilité de fait.

La nature du lien entre conscience et réalité étant davantage comprise, il faut revenir à une caractérisation plus précise de la réalité telle que Marx l'entend, pour que soit suffisamment

élucidée sa première affirmation. Reprenons ses mots : « l'activité matérielle » et « le commerce matériel des hommes ».

Ainsi, nous avons d'une part : des hommes. Non pas l'homme en général, réductible à « l'Homme », mais des individus déterminés, réels et vivants, en chair et en os. Il y a là une rupture à l'égard de Feuerbach, qui dit « l'Homme » au lieu de dire les hommes historiques réels. Le pluriel s'impose : des individus et non pas l'Individu. En effet, « l'individu, et par suite l'individu producteur lui aussi, apparaît dans un état de dépendance, membre d'un ensemble plus grand » ; « l'homme est, au sens le plus littéral, un *zoon politikon*, non seulement un animal sociable, mais un animal qui ne peut se constituer comme individu que dans la société » (*Grundrisse*).

On a bien des individus, non pas d'abord séparés, sans action les uns sur les autres, mais au contraire ensemble et menant des actions conjuguées, formant dès lors société.

D'autre part, nous avons une « activité matérielles », un « commerce matériel », autrement dit : une activité productrice. Les individus déterminés oeuvrent et produisent matériellement. Ils sont actifs. Telle serait leur différence spécifique : ils produisent leurs moyens d'existence et se transforment continuellement de ce fait. Il y a ici une conception originale de la réalité. A l'encontre de Feuerbach, qui ne sort pas de l'attitude contemplative, qui confond le réel avec l'objet sensible, Marx l'identifie à la praxis : c'est la dynamique de transformation de la nature en vue de la satisfaction des besoins qui est comprise comme étant la réalité.

Ainsi donc, le réel, c'est une pluralité irréductible d'individus que l'on ne saurait subsumer sous quelque universalité douteuse, et c'est la dynamique propre de cette pluralité, que l'on peut réduire à la production et à la consommation des individus. Dès lors, la conscience, si elle traduit de fait ce réel, est déjà mise en cause : comment peut-elle concevoir « l'Homme en général » alors qu'elle exprime l'existence d'une multiplicité de singularités ? Comment peut-elle concevoir un « être » intangible et abstrait, alors que la base qui la conditionne est une activité matérielle, concrète et déterminée ? La représentation, comprise comme « simple représentation », comme copie, décalque, image, signe, est, face au réel auquel elle est intimement liée, dans un rapport de fidélité ou d'infidélité. Or, à ce stade de l'analyse, la base matérielle définie par Marx étant ce qu'elle est, et les produits de la conscience étant ce qu'ils sont, nous pouvons simplement noter que c'est l'infidélité des représentations habituelles qui saute aux yeux. Il y a une irréalité foncière de la représentation, par opposition à la réalité de l'activité matérielle des hommes, dans la mesure où la représentation n'est jamais identique à ce qu'elle représente : entre le réel et la conscience, il y a non seulement une relation étroite, mais aussi un rapport de dégradation.

La deuxième affirmation précise ce présupposé selon lequel il faut, pour appréhender les faits de conscience, partir d'individus déterminés, d'hommes « réels, agissants ». La première partie de la phrase est quelque peu ambiguë : « ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations ». Cela ressemble à une tautologie vide de sens. Quels hommes sont les producteurs des représentations ? De quelle manière ? Dans quel contexte ? Telles sont les questions qui s'imposent. Ces questions, pourtant, nous les posons rarement, puisque nous avons tendance à affirmer que « l'Homme pense », qu'il est un « animal raisonnable », ou qu'il est doué d'esprit, croyant ainsi formuler quelque vérité attestable et certaine. L'indétermination du sujet de la représentation tend à faire de la conscience une instance autonome, ce que Marx entend réfuter, ce pourquoi il complète sa première remarque : « mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement de leurs forces productives et du mode de relation qui y correspond ».

Les hommes pensants sont inscrits dans un contexte matériel déterminé tandis qu'ils pensent, et ce contexte doit être précisément pris en compte s'il s'agit de comprendre les productions de la conscience.

Une donnée fondamentale, pour expliquer l'émergence de telle ou telle représentation, serait donc relative aux « forces productives ». Les « forces productives » sont les capacités de production d'une formation sociale : les sources naturelles du travail social, les instruments de production, mais aussi les travailleurs et les capitaux accumulés. Elles ne sont des forces réelles que dans le commerce et l'interdépendance des individus. Si les hommes conscients sont conscients seulement dans la mesure où ils ont une activité qui dépend directement de l'état de ces « forces productives », alors leurs représentations doivent avoir pour base déterminante un certain rapport à la nature, à l'outillage productif, et à l'organisation du travail.

En outre, intervient également un certain « mode de relation ». Est donc en jeu le fait que les hommes entrent dans des rapports déterminés, de façon nécessaire et indépendante de leur volonté, de par un certain développement des « forces productives ». Ainsi, une certaine structure des classes sociales, en tant qu'elle découle de l'industrie et du commerce, constituera le contexte sur le fond duquel se manifesteront les productions de la conscience. S'il y a un rapport matériel de domination au cœur d'un mode de relation donné, alors cette situation se répercutera nécessairement dans la manière dont les idées se formuleront. Un ouvrier exploité par un capitaliste produira des représentations déterminées par le fait même de cette exploitation.

« La conscience ne peut jamais être autre chose que l'Etre conscient et l'Etre des hommes est leur processus de vie réel ». Marx produit là un jugement analytique qui repose sur la

structure du mot allemand « Bewusstsein », que l'on peut décomposer en « bewusst » et en « Sein ». Le mot lui-même l'indique, « conscience » s'identifie à « Etre conscient ». Cette évidence lexicale, qu'il peut paraître vain de rappeler, est néanmoins riche d'enseignement : Marx s'oppose à cette tendance qui ferait de la conscience une entité autosuffisante, comme si elle pouvait se passer d'un sujet conscient pour établir son existence. La conscience est rattachée à un Etre conscient, dès lors elle est immédiatement rattachée à une base réelle, concrète, à un contexte précis. Cette base, ce contexte, c'est le « processus de vie réel » des hommes. Le terme de processus indique bien que l'on a affaire à une dynamique, à un être actif impliqué dans une pratique concrète, et qui se produit lui-même. En outre, ce processus est « réel » au sens où il n'est pas une manière pour les hommes de se représenter leur activité, mais renvoie plutôt à la façon dont ils vivent effectivement cette activité. Les hommes qui souffrent, travaillent, ont des besoins, ont faim et soif, les hommes qui agissent matériellement et qui entrent en relation d'une manière déterminée, constituent l'Etre qui est conscient, ils sont ceux qui possèdent une certaine conscience, et la conscience, ce n'est que cela.

Marx, par cette caractérisation de l'Etre des sujets conscients, contourne un écueil fréquent : il ne définit pas la conscience comme étant la différence spécifique des êtres humains, et il évite ainsi la circularité par laquelle conscience et Etre conscient renvoient l'une à l'autre sans qu'une détermination positive de l'une ou de l'autre puisse advenir. Parce que l'Etre des hommes est la dynamique d'une praxis réellement vécue, et non un fait de conscience autarcique, les deux régions de la réalité et de la représentation peuvent se distinguer nettement pour engendrer un savoir non circulaire touchant d'une part la conscience, d'autre part la vie des individus, la seconde étant la base qui conditionne la première.

Par la suite, pour montrer à quel point la sphère de la conscience dépend constamment, dans ses manifestations, de l'activité matérielle des individus, Marx évoque l'idéologie. L'idéologie est présentée comme une représentation infidèle des hommes et de leurs rapports, et l'on retrouve là l'irréalité foncière de la représentation, qui n'est jamais identique à ce qu'elle représente. L'idéologie place les hommes « la tête en bas », elle inverse les rapports tels qu'ils sont réellement établis. En effet, l'idéologie détermine que la conscience est la base de la réalité, et que l'activité matérielle des individus dépend de cette réalité, comme si elle n'était qu'une émanation de la conscience. Ce qui est premier et fondamental, l'idéologie le place dans une situation de dépendance et de subordination, et ce qui est secondaire et superficiel, elle en fait l'essence absolue de « l'Homme ». Telle est l'irréalité de l'idéologie, sa fausseté, son infidélité, son geste d'inversion : elle confère un primat à ce qui n'est que dérivé, et définit le fondement comme secondarité inessentielle.

Marx resituera plus loin la genèse de cette tendance de l'idéologie à l'inversion : la division du travail manuel et du travail intellectuel a favorisé l'émergence d'une vie apparemment autonome de la conscience, détachée de toute insertion dans le réel, l'émergence d'un monde de la spiritualité pure où la pensée ne semble plus dépendre des contingences matérielles, et dès lors cette conscience a pu s'ériger en principe moteur fondamental, déterminant l'ensemble de l'existant. Or, si l'idéologie a bien une telle origine, alors il est évident qu'elle surgit à partir d'une base matérielle déterminée, et que son geste d'inversion contredit cette origine : la division du travail, en effet, relève d'une activité matérielle déterminée, elle renvoie à la sphère de la vie réellement vécue. Ainsi, le phénomène idéologique, l'inversion idéologique, découle du « processus de vie historique » des hommes, « comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique ». Que la conscience affirme son autonomie et se constitue comme réalité suprême renvoie au fait qu'elle ne saurait être autonome et qu'elle n'est que dérivée par rapport au processus historique concret qui la rend possible, dans la mesure où c'est de ce processus que découle la tendance de la conscience à occulter, précisément, tout conditionnement concret. L'idéologue ne voit pas que son inversion en est une, car il ne voit pas que sa conscience « pure » a pour origine la séparation du travail intellectuel, soit une certaine situation matérielle de domination, mais s'il ne voit pas une telle chose, c'est précisément parce qu'il est absolument inséré dans la matérialité de cette domination. L'idéologie est tout à la fois illusoire et réelle, infidèle et nécessaire : illusoire, infidèle, dans la mesure où elle inverse les rapports réels ; réelle, nécessaire, dans la mesure où elle découle d'une base tangible qu'elle traduit de fait. Pour comprendre l'idéologie, nous dit Marx, il ne s'agit pas simplement de la réfuter en utilisant d'autres outils conceptuels coupés de la réalité, mais il faut la contextualiser matériellement et considérer, à partir de cette contextualisation, le fossé qui se crée entre son contenu et la réalité dans laquelle elle s'inscrit, fossé qui traduit lui-même une certaine dépendance à l'égard de cette réalité. On ne saurait comprendre l'idéologie, c'est-à-dire son geste d'inversion, sans définir les prémisses fondamentales, les individus réels et agissants, leur activité productrice, leur environnement naturel et social, qui constituent l'arrière-fond conditionnant de toute idéologie, et que l'idéologie ne reconnaît jamais en leur primauté.

Avec cette mention de l'idéologie dans sa dépendance nécessaire à l'égard de la réalité historique et pratique des hommes, Marx énonce avec force la connexion directe et intime qui lie systématiquement les sphères de la représentation et de la vie, dans la mesure où la conscience « pure » de l'idéologue aurait pu constituer un contre-exemple fâcheux. Cette dernière s'affirme au contraire comme un cas typique de subordination de la pensée à une

situation matérielle déterminée, ce qui confirme la thèse centrale : « la production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes ». Par ailleurs, que l'historicité de l'idéologie soit comparée au processus physique qui préside au « renversement des objets sur la rétine » indique bien que nous avons affaire à un strict matérialisme. Il y a ici une analogie entre le corps humain, sa physiologie, et la matérialité de l'histoire, ces individus déterminés ayant une certaine activité productrice, qui indique explicitement que nous avons affaire à des hommes concrets, en chair et en os.

L'idéologie comme processus d'inversion est un phénomène éminemment moderne, car la sphère de la conscience, dans la modernité, tend à vouloir matérialiser ses produits de façon inédite. L'économie, comme idéologie matériellement produite, renvoie éminemment à cette tendance moderne. Ainsi, le matérialisme historique lui-même est une méthode qui ne peut émerger qu'au sein de la modernité capitaliste, dans la mesure où il s'oppose d'abord et avant tout à l'idéologie au sens moderne, c'est-à-dire à la théorie qui prétend s'actualiser dans la vie pratique des individus. C'est lorsqu'on assiste à l'accumulation de choses sensibles-suprasensibles (marchandises : valeurs d'usage et valeurs), soit à l'accumulation d'abstractions réelles, soit à l'émergence de l'économie en tant que tel, comme secteur fonctionnel spécialisé, que la méthode matérialiste historique prend tout son sens.

II Une méthode originale d'investigation

La philosophie allemande, est-il dit, procède de la mauvaise manière : elle « descend du ciel sur la terre ». Par « ciel », il faut entendre la conscience, et par « terre », il faut entendre le processus de vie réel. Dans l'Avant-propos de *L'idéologie allemande*, Marx reproche aux jeunes-hégéliens de donner trop de poids aux idées : ils lutteraient contre la domination des « idées fausses », les critiquant ou les abolissant, et penseraient pouvoir ainsi transformer des situations réelles de souffrance ou d'injustice. Il suffirait selon eux de simplement transformer la conscience pour que la réalité suive. La conscience serait conçue par eux comme une instance éminemment motrice, ce pourquoi ils se focaliseraient sur elle seule dans leurs tentatives révolutionnaires d'émancipation. Les jeunes-hégéliens, qui, à l'instar de Hegel lui-même, réduisent l'existant à la conscience de soi, constituent cette philosophie allemande qui « descend du ciel sur la terre » : ils partent d'une pensée dépourvue de base, d'un ciel privé de sol, qu'ils supposent être le point de départ pertinent dans leur démarche critique, et c'est seulement ensuite qu'ils se préoccupent du réel, de l'activité concrète des individus, laquelle devrait

s'adapter à leurs grandes découvertes. Les jeunes-hégéliens occultent ce fait : leur tendance à autonomiser la conscience et à en faire la réalité éminente sur laquelle il faudrait absolument agir, indique qu'ils sont moins des révolutionnaires que des conservateurs, dans la mesure où elle va dans le sens de la situation de domination sur laquelle repose la séparation du travail intellectuel.

Marx, qui a déjà souligné la dépendance de la représentation à l'égard du « processus de vie réel », et qui entend produire un savoir réellement agissant, inverse donc la logique des jeunes-hégéliens : « c'est de la terre au ciel que l'on monte ici ». La métaphore est riche de sens : Marx opère non seulement un changement dans la méthode, mais également un renversement des valeurs établies : c'est un certain « sens de la terre » qui prévaut ici, les hommes concrets et leur vie physique concrète. La réalité n'est plus réduite à la conscience de soi, mais elle renvoie à une sphère plus primordiale de l'être, qui est la condition et le fondement de toute conscience. En focalisant l'attention sur cette réalité avant la conscience, Marx se donne la possibilité de l'analyser pour ce qu'elle est, et ainsi d'envisager une action effective sur elle. En refusant de la mettre dans une relation de dépendance à l'égard de la sphère de la représentation, il contourne l'inefficacité consistant à seulement critiquer les « idées fausses » pour les remplacer par des représentations dites adéquates.

Marx est conscient du fait que sa spécialité même de théoricien découle de la division du travail intellectuel et du travail manuel, et qu'il pourrait participer dès lors, en quelque sorte, à une certaine situation de domination. Mais précisément parce qu'il en est conscient, et qu'il le thématise, il ne confère pas à cette spécialité une efficacité démesurée, la réinscrivant dans la matérialité qui est la sienne. C'est seulement dans cette mesure qu'un tel travail théorique, qui ne fonctionne plus en vase clos, mais qui a reconnu sa base concrète, peut être doué d'une effectivité, relative quoique certaine.

Marx précise ce qu'est le « ciel », qui ne saurait être le point de départ de la recherche, par ces mots : « ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent », et « ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et les représentations ». Autrement dit, le fait pour les hommes de prononcer des paroles, de s'imaginer des choses, de se représenter telle ou telle réalité, est distingué de la vie réelle en tant que telle, des hommes en chair et en os, de l'activité matérielle des hommes, de leur processus de vie historique. Ce que disent les hommes est une chose, ce qu'ils éprouvent et vivent concrètement en est une autre : les paroles ne sont pas toujours fidèles à ce qui est réellement, elles ne représentent jamais à l'identique ce qu'elles traduisent. De même pour leurs imaginations et représentations : l'imagination représente inadéquatement la vie réelle et s'en distingue radicalement, ainsi que la représentation en

général, dont nous avons déjà évoqué l'irréalité foncière. La sphère de la conscience, qui fait référence à la vie réelle sans y accéder absolument, ne saurait être la base à partir de laquelle serait élucidée cette vie réelle.

En outre, ce sont non seulement les représentations des hommes qui sont visées, mais aussi ce que les hommes sont dans la représentation. Confondre les hommes réels avec ce qu'ils sont dans leur conscience est un écueil que Marx entend dénoncer. Parce qu'il est conditionné par une idéologie qui ne dit pas son nom, et qui favorise un rapport de domination déterminé, tel homme se fera une représentation tout à fait fausse de son existence, de son activité et de ses rapports. Si l'on entend accéder à la réalité vécue de cet homme par une telle représentation qu'il a de lui-même, on ne fera que confirmer l'idéologie dont il est victime. Ce que cet homme est dans sa propre conscience pourra renvoyer à l'espoir d'une vie meilleure après la mort, mais ce qu'il vit réellement demeurera, par exemple, une situation de souffrance et d'oppression sans espoir. Par ailleurs, on ne peut pas expliquer la détresse de cet homme par les idées fausses qu'il se fait, comme s'il suffisait de remplacer ces idées par d'autres pour faire cesser l'oppression. C'est bien plutôt la situation matérielle de domination qui explique la présence de ces idées fausses, ce que Marx veut dire lorsqu'il déclare qu'il entend monter « de la terre au ciel ». On ne part pas de la représentation « pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os », c'est le contraire qui doit se faire. La chair des hommes est évoquée à dessein, dans la mesure où Marx se réfère à des corps physiques, à leurs besoins, leurs efforts, leurs souffrances. Face à cette réalité, toute représentation apparaît dans sa dimension fantomale, évanescente, irréelle.

Il s'agit de partir des « hommes dans leur activité réelle » ; « c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on présente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus de vie ». Le programme est donc très clair. Les produits de la conscience sont compris comme des résultantes de l'activité matérielle des individus, comme des conséquences secondaires qui ne résument pas cette activité, mais qui simplement la reflètent, ils sont des « échos ». Le reflet dans un miroir ne confère pas à la chose reflétée plus de réalité, mais la restitue simplement, et il y a un rapport de dégradation entre la chose reflétée et le reflet, dans la mesure où ce dernier possède moins de réalité que celle-ci. En outre, le reflet a besoin de la chose reflétée pour se manifester, sans elle il n'est rien et ne saurait être, là où la chose reflétée continue à exister en l'absence de tout reflet. Par ailleurs, l'écho quant à lui est un élément surajouté au son d'origine, il est secondaire et non essentiel. Si donc, par rapport à la vie réelle des individus, l'idéologie n'est qu'un reflet, un écho, alors il faut la comprendre comme réalité dégradée, non nécessaire à la vie, surajoutée et non originelle. La nature de chaque objet indique la méthode à suivre : la conscience est essentiellement dérivée, et le processus de vie

réel est fondamental, non dérivé, originel et premier ; il s'agit donc de saisir la première sur la base conditionnante du second, celle-ci étant expliquée, élucidée, comprise seulement dans la manière dont elle est déterminée par lui.

Que l'idéologie en tant que telle ne soit pas nommée, mais qu'elle soit réduite à la mention de « reflets » et d' « échos » idéologiques, indique à quel point elle n'a pas d'existence propre en tant que telle : elle n'est qu'en tant qu'elle dépend d'autre chose, d'un contexte, d'une matérialité donnée. Marx évoque un « développement » de ces reflets et de ces échos, mais il ne s'agit pas d'un développement autonome, autoproduit : celui-ci est mû par la manière dont se développent par ailleurs les forces productives et le mode de relation qui y correspond. L'idéologie est un certain langage, infidèle d'ailleurs, qui exprime les rapports matériels des individus, dans la mesure où elle découle de fait de ces rapports.

La théorie du reflet qui est ici suggérée ne va certes pas sans difficulté. Elle semble n'être qu'un platonisme inversé, qui postulerait elle aussi une correspondance entre l'être et la pensée, mais en renversant de façon matérialiste les rapports traditionnels de l'idéalisme. Dès lors, la limite que constitue la chose en soi depuis Kant paraît être dépassée sans précaution par Marx, dans la mesure où le contenu matériel que les formes abstraites de la spéculation tentent d'appréhender serait déterminé par lui sans difficulté en tant que base traduite par la conscience. Mais cette objection ne saurait s'appliquer à Marx, qui ne renverse pas seulement l'idéalisme, mais qui s'affranchit de toute attitude contemplative, laquelle est propre à la pensée bourgeoise, qui ne dépasse pas l'opposition des deux pôles réifiés de la pensée et de l'être. En définissant la réalité comme praxis, comme attitude non intuitive des hommes agissants, Marx entraîne la pensée dans une dynamique vivante, dans un processus historique concret, il fluidifie la relation qui unit la pensée et l'être, si bien que sa théorie du reflet ne saurait rencontrer l'obstacle de la chose en soi kantienne.

Il va maintenant de soi que la production de la conscience est directement et intimement mêlée à l'activité matérielle des hommes. Mais désormais, à cette thèse centrale correspond une méthode précise d'investigation, dans la mesure où il y a un lien de détermination qui s'est précisé : l'activité matérielle étant la base déterminante, la base « terrestre » solide, le réel proprement dit, et la conscience la superstructure conditionnée, dérivée, la première devra être exactement décrite, et appréhendée avant toute chose, afin que soit définie, dans un second temps seulement, la seconde.

III L'idéologie n'est pas autonome

Marx mentionne les « fantasmagories dans le cerveau humain ». On songera aux dérives de l'imagination, mais aussi aux élaborations métaphysiques, aux abstractions apparemment coupées du monde concret. Il semble que ces « fantasmagories » pourraient constituer un contre-exemple : elles sont tellement détachées du réel que leur indépendance à l'égard de toute matérialité paraît attestée. Il y aurait ainsi une région de la conscience qui serait préservée de tout conditionnement par la vie réelle des hommes, si bien que l'axiome initial de Marx souffrirait quelques exceptions. Néanmoins, Marx prend ce cas extrême pour justement affirmer que son axiome ne souffre aucune exception. Car même ces « fantasmagories » « sont des sublimations résultant nécessairement du processus de vie matériel < des hommes > que l'on peut constater empiriquement et qui est lié à des présuppositions matérielles ». Par le terme de sublimation, Marx entend décrire le processus par lequel l'activité matérielle des hommes se projetterait dans les sphères les plus hautes de l'intellect et de l'imagination. Ainsi, il faut savoir « constater empiriquement » le processus matériel qui détermine ces fantasmagories. Autrement dit, on peut décrire des expériences concrètes, qui font référence à la manière dont les hommes vivent et agissent matériellement, à partir desquelles s'élaborent les conceptions les plus surnaturelles, et cette description est indispensable pour que la signification de telles conceptions soit élucidée pleinement. Concernant cette dimension « empirique » du processus de vie matériel, on pourra soulever une difficulté : est empirique ce qui est donné à la faculté intuitive d'un observateur qui lui-même n'agit pas tandis qu'il observe. Or, il a été dit que la vie, la réalité, le processus de vie matériel, s'oppose à l'attitude contemplative, et qu'elle est action, praxis, de part en part. Ainsi donc, cette réalité, a priori, n'est pas empirique. Mais elle l'est néanmoins pour le théoricien qui tente de l'appréhender pour la déterminer. L'empirique chez Marx est cette façon intuitive de saisir une réalité fondamentalement non-intuitive, non-empirique, d'où une certaine tension, d'où une certaine ambivalence à l'intérieur de sa démarche. Quoi qu'il en soit, tous les produits de la conscience, même ceux qui semblent extérieurs et indifférents aux affaires humaines, sont dépendants de la vie réelle des individus, et nul ne saurait revendiquer la moindre autonomie. Les fantasmagories résultent « nécessairement » de la vie réelle. Il ne s'agit pas là de la liberté ou de l'inspiration d'un penseur qui se définirait comme un créateur, mais au contraire, un certain contexte social étant donné, il est « nécessaire » qu'un individu produise quelque fantasmagorie déterminée. Contre Stirner, qui considère que nous sommes libres, en tant qu'individus uniques, de ne plus sacraliser les représentations qui nous domineraient et nous transcenderaient, pour nous les approprier et pour les rendre nôtres, il faut affirmer qu'une conception, quelle qu'elle soit, n'est pas un produit spontané de la conscience que nous pourrions supprimer ou modifier à loisir, mais qu'elle s'origine dans une

base qui lui est hétérogène et qui la régit sans que la volonté puisse intervenir. L'idéologie repose sur une triple illusion : elle détermine que l'individu se réduit à la conscience, que cette conscience peut agir sur le réel, mais aussi que cette conscience est l'instance productrice des représentations. Ici, c'est cette dernière illusion qui est explicitement dénoncée, la signification de toute fantasmagorie étant conçue, radicalement, comme reposant sur une réalité hétérogène à la conscience.

Marx évoque ensuite certaines régions de l'idéologie qui, « de ce fait », perdent « toute apparence d'autonomie » : « la morale, la religion, la métaphysique ». Le simple fait qu'elles soient identifiées à ce que peut être spécifiquement le discours idéologique indique déjà qu'elles ne sauraient être autonomes, si l'on considère ce qui a déjà été dit : en effet, l'idéologie, malgré son geste d'inversion, découle nécessairement du processus de vie historique des hommes, elle n'est qu'un reflet, un écho de ce processus, elle le traduit, elle fait référence à lui, de façon infidèle quoique nécessairement. Ainsi, la morale, la religion et la métaphysique, renvoient à une morale, une religion et une métaphysique appartenant à des hommes réels et agissants qui ont une activité productrice et des rapports déterminés ; c'est cette matérialité propre à la pluralité humaine qui conditionne leur possibilité, et qui vient déterminer jusqu'à leur contenu. Il n'y a nulle chance pour elles de s'extirper du contexte réel par lequel elles ont vu le jour, même si elles tendent constamment, en tant que produits de la pensée « pure » et « désintéressée », à affirmer que leurs problèmes, leurs concepts et leurs questions relèvent d'une faculté indépendante, anhistorique et autosuffisante de l'esprit humain. Nul théologien, par exemple, ne reconnaîtra que sa tendance à postuler une âme qui se poserait en elle-même et par elle-même, dans l'absolu, découle d'une division préalable du travail intellectuel et du travail manuel dans l'ordre matériel et historiquement déterminé des affaires humaines, alors qu'un tel déni repose précisément sur la dépendance de la théologie à l'égard d'une telle situation matérielle.
Mais reprenons ces trois exemples d'idéologies, et voyons de quelle manière chacune d'elle peut être rattachée, malgré elle, à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes.

Pour ce qui est de la morale, on notera d'abord sa façon de s'ériger en philosophie de la conscience « pure ». Kant, par exemple, évoque une « raison pure pratique » : la faculté la plus haute de l'esprit humain se voit définie comme étant « inconditionnée empiriquement » dans la manière dont elle détermine l'impératif catégorique de la volonté. Autrement dit, nulle circonstance de la vie « sensible » ne doit intervenir dans la mesure où les hommes agissent moralement. L'autonomie de la morale se formule ici très explicitement. Néanmoins, il est possible de réinscrire la morale kantienne dans un contexte matériel précis qui viendrait la conditionner. Le fait de penser une rationalité pratique, en effet, peut être appréhendé dans sa

dépendance à l'égard du capitalisme naissant, dans la mesure où cette rationalité peut venir réguler et compléter la rationalité instrumentale et technique de la société marchande. Kant, en pensant une relation entre la raison et l'action, ne développait pas une morale autonome reposant sur quelque loi fondamentale de l'esprit humain, mais il produisait plutôt une théorie découlant logiquement d'un moment historique précis : la « raison », qu'il thématise indépendamment de toute référence aux hommes réels et agissants, est néanmoins le nouveau critère pratique qui s'impose dans le cadre d'une activité matérielle déterminée. Si Kant tend à occulter cette base concrète de son discours, en isolant la vie « sensible » et « empirique » pour la réduire à une contingence non essentielle, c'est précisément dans la mesure où il est, en tant que penseur spécialisé, conditionné éminemment par elle.

La religion, de la même manière, affirme d'abord son autonomie. La foi, sur laquelle elle repose, relèverait d'une disposition universelle, inconditionnée historiquement. Cela étant, Marx l'a déjà souligné par ailleurs, toute religion, en dépit de ses prétentions universelles à la pureté et au désintéressement, est intimement liée une certaine situation matérielle de domination. Les puissants, les dominants, qui exploitent matériellement les classe laborieuses, ont besoin du discours religieux : à travers lui, les individus opprimés peuvent se consoler de leur misère présente, puisqu'il énonce la perspective d'une vie meilleure après la mort. La religion, avec ses « arrière-mondes » et son thème du « Sauveur », justifie l'ordre existant, et prévient la révolte ou la lutte, se trouvant dès lors directement mêlée au processus de vie historique des hommes concrets. Si elle affirme son autonomie, c'est pour tenter d'être d'autant plus efficiente à l'intérieur de ce processus, mais alors de ce fait, elle découle bien plutôt d'un tel processus.

La métaphysique, enfin, est certainement le discours idéologique qui revendique le plus son autonomie de « pensée pure ». Ses objets sont des concepts d'une extrême généralité, et des principes dont l'universalité et l'abstraction sont on ne plus éloignés des vies réelles et concrètes des hommes. Le métaphysicien ne saurait se considérer comme un travailleur parmi d'autres, agissant lui aussi matériellement et étant enraciné dans l'historicité des affaires humaines, car l'« Esprit » dont il use et qu'il interroge est défini par lui comme une entité en soi et pour soi, ayant ses lois et ses mécanismes propres, n'appartenant à aucun lieu et à aucun temps, mais s'affirmant dans l'éternité d'une existence a priori. Pourtant, lui comme les autres idéologues ont pour base conditionnante les rapports réels des hommes agissants. La métaphysique vise l'hypostase de la réalité dans le domaine de l'irréalité, elle détermine ce qui est au-delà de la réalité, le site où rien d'effectif ne peut se produire. Dans cette saisie d'un être spéculatif, absolu, universel, elle n'atteint jamais la singularité concrète des étants réels mais les subsume, en

occultant leur spécificité, sous quelque unité idéale. Or, une telle subordination du concret à l'abstrait, qui est une véritable inversion, découle d'une situation pratique déterminée : c'est l'intellectuel tel qu'il est détaché de la base réelle que constitue le travail manuel qui ne reconnaît plus la pluralité vivante du monde ; il affirme l'autonomie de sa conscience « pure », mais c'est parce qu'il tend à vouloir légitimer son autarcie, laquelle se rattache à une domination effective, si bien que sa conscience ne saurait être ni pure ni autonome.

La morale, la religion et la métaphysique, appartiennent à l'idéologie en ce sens qu'elles sont des disciplines spécialisées et séparées de la pensée qui n'envisagent plus leur dépendance à l'égard de la praxis concrète qui les conditionne pourtant. Dans le cas de la morale et de la religion, on a même un discours qui prétend agir unilatéralement sur cette praxis, comme si la conscience était l'instance déterminante par excellence, alors que celle-ci découle bien plutôt d'une activité matérielle donnée, et dès lors, une telle prétention à l'efficacité pratique ne saurait être autre chose qu'une nouvelle « fantasmagorie », une nouvelle « sublimation ». Tant que le discours théorique n'affirme pas sa relativité, son inscription dans un processus de vie historique donné, il se condamne à l'ineffectivité et se réduit à la « fausse conscience ». C'est ce que sont la morale, la religion et la métaphysique : ineffectives et fausses.

Outre ces trois genres d'idéologie, Marx évoque « tout le reste de l'idéologie ». On pensera à toutes les pratiques intellectuelles qui affirment faussement leur autonomie : l'économie politique bourgeoise, la philosophie allemande, etc. C'est toute la sphère théorique qui est visée lorsque Marx évoque l'idéologie, et il est même possible d'envisager les sciences positives comme étant, en un certain sens, idéologiques. En effet, les sciences particulières, avec leurs prétentions à l'objectivité et à l'universalité, paraissent constituer le domaine théorique autonome par excellence. La mathématique serait le langage formel pur qui reposerait uniquement sur des lois internes à l'esprit humain. Mais les sciences positives sont néanmoins rattachées au développement des techniques, et aux rapports matériels qui lui correspondent, et dans la mesure où elles ne reconnaissent pas cette dépendance, elles tendent à être « idéologiques », au sens marxien.

L'absence d'autonomie de l'idéologie, c'est-à-dire de la morale, de la religion, de la métaphysique, mais aussi de l'économie politique bourgeoise, de la philosophie allemandes, voire des sciences particulières, fait que celles-ci « n'ont pas d'histoire », « n'ont pas de développement » ; « ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée, et les produits de leur pensée ». On ne saurait parler d'une « histoire de la morale », comme si les théories morales s'inscrivaient dans un processus à part entière, dans lequel les

problèmes moraux s'enchaîneraient nécessairement les uns aux autres via une causalité interne à la philosophie morale proprement dite.

La morale, ainsi que la religion et la métaphysique, n'ont pas d'être qui leur serait propre, on ne saurait les détacher de leur contexte pour les appréhender isolément. Seule une tendance analytique à la séparation d'éléments par ailleurs compris ensemble pourrait justifier l'hypothèse d'une morale, d'une religion, ou d'une métaphysique isolées, mais alors les éléments ainsi détachés du reste seraient dépourvus de vie et de mouvement. La conscience, par elle-même, ne saurait être un principe moteur, et si l'on se focalise sur les produits de la conscience et leur succession dans le temps, il s'avère qu'ils ne peuvent se développer de par leur propre impulsion. Le développement fondamental, celui dont les hommes en chair et en os sont réellement les moteurs, c'est le développement de la production matérielle et des rapports qui lui correspondent. Le processus par lequel se déploient des forces productives données, ainsi qu'un certain mode de relation, est le seul processus réel, concernant les hommes réels et leurs actions, il est la vie réelle entendue dans son autonomie de vie, et c'est seulement à partir de cet automouvement qu'une pensée peut par ailleurs se manifester. La pensée est un phénomène secondaire et dérivé, intrinsèquement dépendant d'une matérialité déterminée, c'est son irréalité et sa fréquente infidélité qui doivent être soulignées. En tant que telle, la conscience n'est pas une région de l'être possédant ses propres bases, ses propres fondements, elle a besoin d'une réalité plus authentique, plus pleine, plus concrète, pour trouver un ancrage.

Il y a là un véritable programme de travail qui est en jeu : il s'agirait, pour le théoricien qui aurait envisagé les écueils de l'idéologie, de produire l' « histoire » proprement dite, c'est-à-dire l'histoire de la production et de la consommation des hommes concrets, et, sur la base de ce savoir réel et positif, non idéologique, d'identifier la causalité systématique qui relierait cette histoire aux multiples productions théoriques qui lui sont intimement liées. Dès lors, une histoire matérielle des idées, de la morale, de la religion, ou de la métaphysique, pourrait se constituer, et ainsi une science réelle les concernant serait possible.

Il ne faut pas produire un discours de spécialiste touchant les spécialités du domaine théorique, sans quoi nous échappe leur fond intime : il ne faut pas être moraliste pour comprendre la signification de la morale, ni religieux pour saisir l'être de la religion. Seul celui qui vit parmi les hommes concrets et actifs, et qui sait restituer ces rapports, non pas en théoricien spécialisé mais en théoricien qui se sait ancré dans la praxis, peut être apte à appréhender dans leur mouvement et dans leur vie ces reflets et échos idéologiques.

On pourra noter que derrière cette subordination méthodologique du domaine théorique au domaine pratique, il y a très certainement la valorisation implicite d'une catégorie déterminée

d'individus. C'est l'homme qui accomplit le travail matériel, le producteur au sens strict, celui qui agit à défaut de contempler, qui aurait une activité vraiment efficiente, une activité vraiment réelle ; c'est lui qui transformerait le monde et les rapports intramondains de façon visible et attestable. Le « pur » intellectuel, quant à lui, celui qui demeure dans une attitude intuitive, contemplative, perdurerait dans la compagnie d'êtres fantomatiques, et la signification profonde de son activité reposerait sur une activité matérielle à laquelle il ne participe pas directement. Dans la mesure où, selon Marx, l'activité productive est l'essence de l'humain, les rapports traditionnels entre la pensée et l'action étant inversés par lui, on peut dire que le labeur matériel est plus « humain » que la conscience « pure » et désincarnée des idéologues, des spécialistes du pouvoir séparé de la pensée. Dans cette perspective, il est évident que c'est le mouvement propre de ces individus exploités, leurs luttes concrètes, qui sont susceptibles de changer effectivement le cours de l'histoire, bien plus que l'activité des théoriciens « purs », quand bien même ces derniers se diraient révolutionnaires. Néanmoins, les hommes « socialisés », les individus « accomplis » pour Marx, ce ne sont plus les travailleurs isolés, mais des êtres complet, qui connaissent la théorie tout comme ils savent produire de façon incarnée leurs moyens d'existence. Dès lors, leurs pensées sont des pensées qui possèdent une chair, propre à reconnaître leurs fondements concrets, de même que leurs activités sont des activités dirigées par des formes de consciences dont les produits ne sont plus séparés d'elles. Lorsqu'il dénonce l'idéologie, Marx ne défend pas l'abolition pure et simple de l'effort théorique, mais plus certainement la complémentarité, en chaque individu, du théorique et du pratique, ces deux sphères étant indissociablement liées.

Marx ici n'anticipe pas certains développements du capitalisme. Aujourd'hui, le « sujet révolutionnaire » ne peut plus être l'ouvrier au sens restreint. Les luttes sociales ouvrières, au XXème siècle, ont débouché trop souvent sur une redistribution des catégories capitalistes, mais non sur leur abolition stricte. L'enjeu écologique étend considérablement le champ des sujets potentiellement révolutionnaires. En outre, on ne peut plus dire que c'est le seul labeur qui « humanise » l'humain, sans quoi on exclut hors humanité, mais aussi hors lutte, « l'armée » des chômeurs et chômeuses, exclu-e-s, qui constituent aujourd'hui structurellement la société. Le travail à vrai dire s'affirme toujours plus comme spécificité moderne : comme moyenne quantitative, comme durée indifférenciée, il est bien cette valeur que le capitaliste accumule, cet argent qu'il vise, indépendamment de toute considération qualitative ou concrète, fait qui n'existait pas dans les sociétés précapitalistes. La société du travail finit par affirmer une multiplicité de dissociations : dissociation raciste-coloniale, dissociation sexiste-patriarcale, outre la dissociation socio-économique de base. Les femmes soumises au patriarcat moderne,

les individus soumis à un racisme (néo)colonial biologisant, et les individus exclus, donc, finissent par devenir à leur tour des sujets potentiellement révolutionnaires éminents, qui s'intègrent aux luttes anticapitalistes, et qui pourraient venir exiger plus qu'une simple redistribution « moins inégalitaire » (formellement parlant) de la valeur.

IV Une formule synthétique

Voici la phrase qui synthétise le propos de la première section : « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience ». Si l'on reprend l'ensemble de cet extrait, on peut aboutir à une caractérisation précise de ce que Marx entend par « conscience » et par « vie ».

La conscience est relative à une « production », et elle est associée aux « idées » et aux « représentations », c'est-à-dire à ce que les hommes « disent, s'imaginent, se représentent », mais aussi à « ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation ». En outre, la conscience est celle d'hommes « réels et agissants » ; ainsi, l'idéologie, même si elle inverse les rapports, « découle » pourtant « nécessairement » de leur « processus de vie historique ». La conscience tend à affirmer son autonomie, mais c'est dans la mesure où son activité repose sur une situation matérielle déterminée, si bien qu'elle ne saurait de fait être autonome. Les produits de la conscience qui paraissent les plus éloignés de la vie réelle, comme la morale, la religion ou la métaphysique, dérivent néanmoins directement de cette vie réelle, et c'est en ce sens qu'ils sont éminemment idéologiques.

La vie, quant à elle, renvoie à « l'activité matérielle » et au « commerce matériel des hommes », aux « hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du mode de relation qui y correspond ». Elle doit être entendue comme le « processus de vie historique » des hommes, qui peut être rattaché analogiquement à un « processus de vie directement physique ». Là où le « ciel » symbolise la conscience, c'est la « terre » qui symbolise la vie : la vie est la réalité tangible par rapport à laquelle les produits de la conscience ne sont que des « reflets » et des « échos », et constituent une réalité fantomale, dégradée, souvent infidèle et fausse. Seule la vie se développe, possède une histoire, et la conscience doit être saisie dans sa dépendance à l'égard de ce développement et de cette histoire.

A partir de cette caractérisation, la formule synthétique de Marx se comprend d'elle-même : non, la conscience ne détermine pas la vie, doit-on affirmer à l'encontre de l'idéologie en général, et de la philosophie des jeunes-hégéliens en particuliers, lesquels définissent à tort

la conscience comme étant le principe moteur par excellence, précisément parce qu'ils sont mus malgré eux par une logique propre à la séparation du travail intellectuel. Parce qu'il faut transformer le monde et non pas seulement l'interpréter, parce qu'il faut réaliser la philosophie, il faut s'opposer à la thèse selon laquelle c'est une modification des représentations qui rendrait possible une cessation des situations concrètes d'oppression et de souffrance ; cette thèse confirme non seulement la situation privilégiée du travailleur intellectuel, mais se condamne en outre à la stérilité. Cette thèse n'est d'ailleurs pas seulement une thèse, mais se rattache à un mode de vie déterminé, celui du théoricien exclusivement contemplatif qui demeure détaché du monde concret, qui est incapable de s'inscrire dans la matérialité des affaires humaines, celui du spécialiste de la pensée séparée. C'est un certain type de société qui favorise une telle thèse, un tel positionnement, une société où les hommes ne savent plus déployer une activité plurielle, les uns se focalisant sur une conscience dès lors réifiée, les autres étant réduits à une activité exclusivement manuelle et possédant ainsi une conscience dont les produits leur paraissent extérieurs à eux-mêmes.

« C'est la vie qui détermine la conscience ». Tout théoricien conséquent, tout individu produisant des représentations et qui entend inscrire ces représentations dans leur réalité propre, qui entend restituer leur signification profonde, se doit de reconnaître que c'est la dynamique des vécus concrets humains, un certain développement des besoins et de la production, qui conditionne nécessairement, directement, intimement et systématiquement sa conscience. Autrement dit, sa façon de raisonner, de réfléchir, d'élaborer des idées ou conceptions originales, ne repose pas sur sa seule créativité, sur sa liberté de penseur, ou sur son inspiration, mais dépend de la façon dont toute la société s'organise matériellement, dans la mesure où il est lui-même un élément actif de cette société. Ce qui est premier, essentiel, c'est l'activité matérielle des hommes, la façon dont ils produisent leurs moyens d'existence, cela renvoie à leur différence spécifique, à ce qui les distingue intrinsèquement des autres êtres. La conscience quant à elle ne fait que traduire cet état de fait, elle vient après coup, elle dérive secondairement de cet état de fait.

Dans un autre passage de *L'idéologie allemande,* Marx précise que la conscience surgit avec le langage. Or, l'apparition du langage lui-même repose bien sur un contexte matériel précis : les hommes se mettent à communiquer entre eux parce qu'ils doivent s'organiser collectivement en vue de la survie, dans la mesure où de nouveaux besoins se sont manifestés. Ainsi, de par son origine, la conscience, qui est langage, est intrinsèquement déterminée par la vie réelle des hommes. Elle a dû exister, à un moment donné, parce qu'il était nécessaire qu'elle existe, certaines conditions sociales étant données. Tandis que nous parlons, pensons en mots,

c'est la conscience qui apparaît, mais de la sorte nous faisons référence à une situation de dépendance matérielle à l'égard des autres hommes qui la détermine à la base.

La mauvaise façon de concevoir les choses consiste à identifier « l'individu vivant » à « la conscience ». C'est ce que font Strauss, Bauer, Ruge et Feuerbach tandis qu'ils critiquent par exemple les dogmes chrétiens et la religion dans son ensemble, en rejetant l'interprétation conservatrice et religieuse de la philosophie hégélienne. En effet, de la sorte, ils considèrent que l'essentiel chez l'individu se situe dans la sphère de sa pensée, et que la critique de croyances et d'interprétations erronées suffit à le transformer radicalement. Ils entendent pourtant par là s'affronter à un pilier du régime absolutiste, mais, parce que leur critique ne concerne que les représentations que les hommes se font de leur Dieu ou de leur foi, et non leur vie concrète, ils se condamnent à l'inefficience politique. Le régime absolutiste, qui renvoie lui aussi à une superstructure, repose moins sur des concepts religieux que sur l'état objectif des rapports entre les hommes.

Avec Marx, il faut dénoncer les illusions de la philosophie allemande, qui croit dépasser l'objet, mais en réalité le laisse intact. Ainsi la philosophie hégélienne elle-même doit être définie comme un mouvement circulaire pur, incessant, en soi-même. Chez Hegel, précise Marx dans les Manus*crits de 1844, «* l'homme réel et la nature réelle deviennent de simples prédicats, des symboles de cet homme irréel et de cette nature irréelle » que constitue « le sujet qui se connaît lui-même comme la conscience de soi absolue ». Telle est la conséquence d'une réduction de l'individu vivant à la conscience : un effacement de cette vie au profit d'un savoir tautologique et autoréférentiel. C'est une façon d'écrire l'histoire qui est ici mise en cause, dans laquelle « il ne s'agit pas d'intérêts réels, pas même d'intérêts politiques, mais d'idées pures ». « L'histoire de l'humanité se métamorphose en histoire de l'Esprit abstrait de l'humanité, d'un Esprit par conséquent transcendant à l'homme réel » (Manus*crits de 1844).* L'individu vivant se voit détaché de lui-même, son essence étant séparée de son être réel. Concernant Hegel, Marx déclare en outre, dans *La Sainte Famille* : « Il fait de l'homme l'homme de la conscience de soi, au lieu de faire de la conscience de soi la conscience de soi de l'homme, de l'homme réel et par conséquent vivant dans un monde objectif réel, et conditionné par lui. Il met le monde la tête en bas et peut par conséquent abolir aussi dans sa tête toutes les limites. (…) Toute la *Phénoménologie* entend démontrer que la conscience de soi est la seule réalité, et toute la réalité ». Il semble bien que la mauvaise façon de faire de la philosophie telle qu'elle est dénoncée par Marx dans *L'idéologie allemande* vise éminemment le projet hégélien, dont les jeunes-hégéliens sont les héritiers. L''idéologie elle-même, et son geste d'inversion, se reflète on ne peut mieux dans la philosophie hégélienne, et il est fort probable que le terme d' «

idéologie allemande » renvoie à la façon dont la philosophie allemande est encore influencée par Hegel.

Ainsi donc, par opposition à Hegel et aux jeunes-hégéliens, il doit y avoir une bonne façon de procéder dans l'ordre théorique, laquelle « correspond à la vie réelle » : il s'agirait de partir « des individus réels et vivants eux-mêmes » et de considérer « la conscience comme *leur* conscience ». Cette idée que la conscience est d'abord celle d'hommes réels, soit « leur conscience », renvoie à une remarque déjà formulée : « la conscience ne peut jamais être autre chose que l'Etre conscient ». Autrement dit, la conscience n'est pas une réalité à part entière, que l'on pourrait appréhender en l'absence d'un être contextualisé et concret la possédant. C'est l'appartenance de la conscience à un individu qui n'est pas seulement conscient, mais qui déploie au contraire sa conscience à partir d'une activité qui lui est hétérogène, qui qualifie la conscience dans sa dépendance à l'égard d'une sphère de la « vie » qui lui est antérieure. La conscience ne saurait être une région du réel indépendante, possédant son mouvement propre, ses lois internes et ses principes intrinsèques, elle découle plutôt directement de la vie sur le fond de laquelle elle a pu se manifester, sans quoi elle ne serait pas la conscience des hommes, mais la conscience « en général », une entité abstraite, désincarnée, qui n'aurait aucun support tangible pour exister.

C'est une certaine tendance à la spéculation pure qu'il faut éviter, et que Marx indique dans *La Sainte Famille*, à travers une longue tirade sur le Fruit : « ma raison spéculative voit dans la pomme la même chose que dans la poire et dans la poire la même chose que dans l'amande, c'est-à-dire le « Fruit ». Les fruits réels particuliers n'ont plus que la valeur des fruits apparents, dont l'essence vraie est « la substance, « le Fruit » ». De la même manière, la philosophie allemande saisit une universalité abstraite, une substance, la conscience « pure », en comparaison de laquelle les individus réels singuliers n'ont plus de réalité propre, mais ne sont que des apparences, et c'est à partir de cette inversion des rapports entre concret et abstrait que se dégage une mauvaise façon de procéder en matière de philosophie.

Conclusion :

Les traits remarquables de la première section ayant été précisément examinés, nous pouvons fournir une réponse à la question pus générale posée en introduction : dans quelle mesure s'exprime là l'originalité marxienne, à savoir une certaine « philosophie de la réalité » ? Il va de soi que cette réalité, ici définie de façon inédite, Marx entend la préserver, la situant avant tout ce qui peut en être dit ou pensé. Mais la difficulté est la suivante : comment théoriser

une telle vie, une telle pratique, une telle base fondamentale, quand on a précisément affirmé qu'elle est antérieure à toute théorie, et qu'elle ne saurait se réduire à telle ou telle représentation que l'on peut en avoir ? Car d'un certain point de vue, c'est à une nouvelle représentation du réel que l'on affaire ici, plus qu'au réel lui-même, qu'aucun discours ne saurait atteindre absolument. C'est le statut de théoricien spécialisé que Marx sape d'emblée, et il paraît difficile de revaloriser ce statut sur les bases de ce qu'il énonce. La formule même de « philosophie de la réalité » impliquerait une contradiction, dans la mesure où la philosophie et la réalité pourraient être interprétées comme étant antithétiques. Néanmoins, c'est justement à travers cette tension que se manifestent le plus clairement les apports marxiens : une théorie qui reconnaît sa dépendance à l'égard d'une praxis qui la conditionne sera celle d'un individu capable par ailleurs de s'engager pratiquement dans le déroulement des affaires humaines, de pluraliser son activité, et de nourrir sa pensée d'un rapport riche et actif au monde. C'est à un certain mode de vie que Marx nous invite, où l'effort théorique se joint à un enracinement dans le cours matériel des choses, l'un et l'autre devant se combiner harmonieusement. Dire que Marx produit une « philosophie de la réalité », c'est déjà modifier la conception courante du terme de « philosophie » : celle-ci ne serait plus une contemplation pure et désintéressée, mais une implication concrète et dynamique dans la réalité où le corps et ses besoins ne sont pas absents.

Conclusion

La sphère de la théorie « pure » est donc bien la sphère d'un travail intellectuel gestionnaire et séparé de l'activité productive, dont l'inadéquation est à la mesure de cette séparation. Les injonctions psychanalytiques « spécialisées », morales, politiques, les évaluations métaphysiques, théologiques, esthétiques, scientifiques, issues de ce travail intellectuel séparé prétendent régir directement le social, mais elles sont bien plutôt des émanations de cette vie sociale, qui l'expriment de façon infidèle, certes pour consolider en retour la dimension d'irréalité et de déprise à l'œuvre dans le monde vécu.

La critique simplement théorique de ces théories pures, de ce fait, est bien sûr insuffisante, ce pourquoi cet essai désigne d'autres luttes que la seule lutte « spéculative ». Néanmoins, elle est nécessaire : car il s'est agi ici, au fond, sur un terrain théorique, de montrer le désir inconscient d'auto-abolition du pouvoir (sans puissance) que détiendrait une telle théorie pure, ce qui n'est pas un mince intérêt stratégique. Si le gestionnaire ou le travailleur intellectuel spécialisé qui défend ses intérêts prennent conscience de l'insuffisance structurelle de leur discours, de leur pulsion morbide, et de leur totale absence de contrôle, alors ils s'engagent dans une dynamique où ils désirent leur propre « défaite ». Et ainsi les luttes qui revendiquent l'émancipation contre cet ordre morbide gagnent en fermeté et en légitimité, puisque « l'adversaire » reconnaît qu'il trouve lui-même un intérêt dans l'émancipation de la plupart au profit de toutes et tous. Certes, d'un point de vue « matérialiste », cette prise de conscience des gestionnaires ne surgirait que dans certaines conditions sociales déterminées, et ne serait pas « immédiatement agissante ». Mais dans la mesure où l'idéologie, néanmoins, consolide rétroactivement la situation matérielle dont elle est l'expression, un désir d'auto-

destitution qui se formulerait toujours plus clairement au sein de cette idéologie ferait déjà cesser la consolidation du désastre.

Mais c'est bien avant tout, néanmoins, par la praxis émancipatrice concrète, et non simplement par le discours, qu'une sortie hors de ce désastre se laisse envisager. On peut toutefois également considérer qu'une praxis qui serait dépourvue de toute tentative de théorie critique ne serait pas aussi ferme et résolue, ce pourquoi l'entreprise de cet essai n'est pas absolument vaine. Formuler dans le langage du pouvoir séparé de la pensée et de la pensée séparée du pouvoir la dimension insupportable de cette séparation, et la nécessité de son abolition, pourrait engager tactiquement une sublimation de la pulsion morbide moderne en pulsion de vie, et de création, qui se développerait jusque dans les ordres de l'encadrement et de la régulation du désert.

Bibliographie

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Trad. A.Renaut, Paris, GF, 2006

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Trad. J-P. Fussler, Paris, GF, 2003

Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2000

Kant, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Trad. J-M. Muglioni, Paris, Bordas, 1993

Hegel, GWF, *Phénoménologie de l'esprit*, Trad. J-P. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993

Debord, Guy, *La Société du Spectacle*, Paris, Folio, 1996

Marx, Karl, *Le Capital*, Trad. M. Rubel, Paris, Folio, 2008

Marx, Karl, Engels, *Idéologie allemande*, Paris, 2012, Editions sociales

Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Ed Patrick Levy, Paris, Folio essais, 1989

Nancy, Jean-Luc, et Lacoue-Labarthe, Philippe, *Le mythe nazi*, Paris, L'aube, 2016

Sohn-Rethel, Alfred, Travail manuel et travail intellectuel

Heidegger, *Etre et temps*, Trad. Vezin, Paris, Gallimard, 1986

Foucault, *Histoire de la sexualité*, volume I, Paris, Gallimard, 1976

Bibliographie

I Ecrits critiques

Jappe, Anselm, *Les aventures de la marchandise*, Paris, Denoël, 2003

Marx, Karl, *Grundrisse*, Paris, Editions sociales, 1980

Marx, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions sociales, 1977

Marx, Karl, *Capital*, première édition, Paris, Editions du Cerf, 1977

Marx, Karl, *Capital*, Livre I, Paris, Flammarion, 2008

Marx, Karl, *Capital*, Livres II et III, Editions sociales

Lukàcs, Georg, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Les éditions de minuit, 2013

Debord, Guy, *La Société du Spectacle*, Folio, 1992

Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*

Henry, Michel, *Marx*, Gallimard, 1976

Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*

Arendt, Hannah, *La crise de la culture*

Arendt, *Condition de l'homme moderne*

Postone, Moishe, *Temps, travail, et domination sociale*

Sohn-Rethel, *La pensée-marchandise*

Sohn-Rethel, *Travail intellectuel et travail manuel*

Roubine, Isaak, *Essai sur la théorie de la valeur de Marx*

Trenkle, Lohoff, *La grande dévalorisation*

Scholz, Roswitha, « Théorie de la dissociation sexuelle et théorie critique adornienne » (Texte présenté lors du symposium Roberto Schwarz de Saõ Paulo (Brésil) en août 2004)

Foucault, *Histoire de la sexualité*, volume I

II Ecrits

Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*
Worms, Frédéric, Philosophie du soin
Rifkin, Jeremy, *La nouvelle société du coût marginal zéro : L'internet des objets, l'émergence des communaux collaboratifs et l'éclipse du capitalisme*
Guéguen, Nicolas, *Psychologie de la manipulation et de la soumission*
Baudrillard, Jean, *La société de consommation*
Lordon, Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude*
Lordon, Frédéric, *Imperium*
Friot, Bernard, *L'enjeu du salaire*
Morin, Edgar, *Introduction à la pensée complexe*
Michéa, Jean-Claude : interview dans la Revue-Ballast du 4 février 2015 intitulée : « On ne peut être politiquement orthodoxe ».
Fischbach, Frank, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation.*
Stiegler, Bernard, *Réenchanter le monde : La valeur esprit contre le populisme industriel*
Muray, Philippe, *Après l'Histoire* (chroniques mensuelles parues dans *La Revue des Deux Mondes* de janvier 1998 à janvier 2000)
Belhaj-Kacem, Mehdi, *Ironie et vérité*
Tiqqun, *Théorie du Bloom*
Piketty, *Le capital au XXIème siècle*
Dorlin, Elsa, *Sexe, race et classe*
Badiou, Alain, *L'hypothèse communiste*
Hardt, Negri, *Multitude*
Meillassoux, Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence.*

III Ecrits fascisants

De Benoist, Alain, *Au-delà des droits de l'homme*
Cousin, Francis, *L'être contre l'avoir*
Soral, Alain, *Comprendre l'empire*

Robin, Charles, *La gauche du capital*

Zemmour, Eric, *Le suicide français*