

Critique de la valeur,  
genre et dominations

## Note d'introduction

Depuis quelques années, les écrits du courant dit de la « critique de la valeur » ont commencé à circuler en France, grâce aux premières traductions de l'allemand et de l'anglais (1) et aux premiers essais en français (2). Ce courant de pensée radicale se développe en Allemagne depuis vingt ans avec de nombreux livres et les revues *Krisis* (depuis 2004) et *Exit !*. Une relecture de Karl Marx l'a amenée à élaborer une critique sociale contemporaine basée sur la mise en question de la valeur, de la marchandise, de l'argent, du travail et de l'État.

L'auteur le plus connu de la critique de la valeur, Robert Kurz, a examiné dans son œuvre principale, *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft* (*Le Livre noir du capitalisme. Chant funèbre pour l'économie de marché*) (Eichborn, Francfort, 1999) l'histoire du capitalisme en tant qu'attaque systématique des bases de la vie humaine. La première partie de ce livre de 800 pages analyse, entre autres choses, la mise en place de l'idéologie libérale dans le contexte des Lumières, qui apparaissent alors sous un jour peu favorable aux projets d'émancipation. Nous donnons ici la traduction (due à Gérard Briche) d'un chapitre consacré au marquis de Sade (« La femme comme chienne de l'homme ») : il ne résume pas seulement certains des thèmes centraux de la critique de la valeur, mais il ouvre également une perspective critique sur un auteur – Sade – qui jouit aujourd'hui d'une réputation trop rarement questionnée. Dans la continuité de ce texte, l'essai d'Anselm Jappe « Sade, prochain de qui ? » a pour objet le culte de Sade. En prolongeant les réflexions de Robert Kurz, il s'engage à démontrer que Sade était moins un auteur « subversif » qu'un prophète du capitalisme contemporain.

La critique de la valeur a fait, dans son évolution, un pas décisif pour l'abandon de toute théorie simplement « objectiviste » avec l'élaboration de la théorie de la *Wertabspaltung*. Ce concept (qu'on peut traduire en français par « scission-valeur » ou « dissociation-valeur ») affirme que la société de la valeur et de la marchandise est fondée sur une scission préalable, et essentielle, entre ce qui appartient à la sphère de la production de la valeur et ce qui en est exclu, tout en en formant la présupposition muette,

---

(1) Voir le *Manifeste contre le travail* du Groupe Krisis, Lignes, 2002, UGE 10/18, 2004 ; les livres de Robert Kurz : *Lire Marx*, La Balustrade, 2002 ; *Les Habits neuf de l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt et Ruyfin*, Lignes, 2003 (avec Anselm Jappe) ; *Avis aux naufragés. Chroniques du capitalisme mondialisé en crise*, Lignes, 2005 ; *Critique de la démocratie balistique*, Mille-et-une Nuits, 2006 ; et Moïshe Postone : *Marx est-il devenu muet ?*, L'Aube, 2003.

(2) Pour une présentation systématique de la critique de la valeur en français, voir Anselm Jappe, *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003.

et que cette scission recoupe historiquement celle entre l'homme (travail, sphère publique) et la femme (foyer, sphère privée). Cet élargissement de la théorie marxienne, qui va au-delà du féminisme tout en englobant ses apports fondamentaux, a été annoncé d'abord par Roswitha Scholz en 1992 avec un essai paru dans *Krisis* et intitulé « C'est la valeur qui fait l'homme ». Ensuite, Roswitha Scholz a élaboré cette théorie dans les livres *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorie und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats* (*Le sexe du capitalisme. La théorie féministe et la métamorphose post-moderne du patriarcat*) (Horlemann, Bad Honnef 2000) et *Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von « Rasse », Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung* (*Différences dans la crise – La crise des différences. La nouvelle critique sociale à l'époque globale et le lien entre la « race », la classe, le sexe et l'individualisme postmoderne*) (Horlemann, Bad Honnef 2005). Nous donnons ici la traduction (due à Johannes Vogele) du premier chapitre de *Le Sexe du capitalisme* (« Remarques sur les notions de “valeur” et de “dissociation-valeur” »). Enfin, Johannes Vogele a résumé, dans son essai « Le côté obscur du capital. “Masculinité” et “féminité” comme piliers de la modernité », les points essentiels de la théorie de la valeur-scission sans passer par la médiation, parfois difficile, d'une traduction de l'allemand.

L'ensemble de ce dossier a été préparé par Gérard Briche, Anselm Jappe, Wolfgang Kukulies, Luc Mercier et Johannes Vogele.



Francis Bacon, *Man with dog*, 1953.

# La femme comme chienne de l'homme\*

Robert Kurz

---

**L**e cynisme d'un Mandeville (1) n'est surpassé que par le célèbre marquis de Sade (1740-1814) qui, non sans raison, jouit de l'honneur douteux que le plaisir de torturer qu'est le sadisme, porte son nom. C'est en prenant la relève directe de Hobbes et sur un ton plus dur que celui-ci que Sade, en des phrases aussi sèches que claires, a critiqué, lui aussi, la forme monadique de l'homme capitaliste et ce dès les débuts de cet ordre social, jusqu'à aujourd'hui le plus monstrueux. « Ne naissons-nous pas tous isolés, je dis plus, tous ennemis les uns des autres, tous dans un état de guerre perpétuelle et réciproque. » (2) Et tout comme Mandeville, Sade a exprimé les convictions fondamentales du libéralisme capitaliste, qui toujours sont voilées tant bien que mal, avec une franchise qui même dans les idéologies racistes ultérieures n'a pu ressurgir que sous une forme segmentée.

L'ouvrage le plus répandu de Sade, l'histoire allégorique de Justine (3) est étroitement apparenté à la *Fable des abeilles*, tant par le contenu que par l'histoire de sa composition. Mince volume à l'origine, l'ouvrage, dans ses versions successives parues entre 1787 et 1797, prit par la suite tou-

---

\* Il s'agit de la traduction des pages 53 à 65 de l'ouvrage de Robert Kurz, *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, Frankfurt a. M., Eichborn, 1999.

(1) Bernard Mandeville (1670-1733), écrivain anglais d'origine hollandaise, est l'auteur de la célèbre *Fable des abeilles* (1705), apologue de la modernité libérale qui prétend démontrer que « les vices privés sont des vertus publiques ».

(2) Marquis de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, Paris, Éditions 10/18, 1972, p. 141.

(3) Marquis de Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, Paris, Gallimard, 1994.

jours plus d'ampleur, l'auteur y ajoutant, outre de nombreux épisodes supplémentaires, également des digressions philosophiques toujours nouvelles. Si, dans les premières moutures, Sade avait fait comme si son histoire avait été écrite à des fins dissuasives, il devait laisser tomber finalement aussi ce voile (bien léger de toute façon). C'est à l'unisson de Mandeville qu'il fait dire, en l'approuvant, à un de ses personnages, un riche scélérat libéral : « Tout ce qui s'appelle aumône est une chose qui répugne si tellement à mon caractère, que me vît-on trois fois plus couvert d'or que je ne le suis, je ne consentirais pas à donner un demi-denier à un indigent ; j'ai des principes faits sur cette partie, dont je ne m'écarterai jamais. Le pauvre est dans l'ordre de la nature [...]. Le soulager est anéantir l'ordre établi, c'est s'opposer à celui de la nature, c'est renverser l'équilibre qui est à la base de ses plus sublimes arrangements. C'est travailler à une égalité dangereuse pour la société, c'est encourager l'indolence et la fainéantise » (4).

À l'objection que de telles idées signifient la perte des faibles (au sens capitaliste), Sade rétorque froidement : « Qu'importe ? Il y a plus de sujets qu'il n'en faut en France ; le gouvernement qui voit tout en grand s'embarrasse fort peu des individus, pourvu que la machine [!] se conserve » (5). Et aux soupirs d'une victime de l'iniquité sociale (« Il vaudrait donc mieux qu'on nous eût étouffés en naissant »), la voix tranchante de la raison éclairée (6) répond : « À peu près, mais laissons... » (7). Dans son pamphlet *La Philosophie dans le boudoir*, Sade se laisse même aller jusqu'à une sorte de haine existentielle contre les « travailleurs pauvres » et leur trop nombreuse progéniture « superflue » et se déchaîne, surpassant en cela Mandeville, contre la moindre aide publique pour les maisons de pauvres : « Détruisez, renversez sans aucune pitié ces détestables maisons où vous avez l'effronterie de receler les fruits du libertinage de ce pauvre, cloaques épouvantables vomissant chaque jour dans la société un essaim dégoûtant de ces nouvelles créatures, qui n'ont d'espoir que dans votre bourse. À quoi sert-il, je le demande, que l'on conserve de tels individus avec tant de soin ? [...] Ces êtres surnuméraires sont comme des branches parasites qui, ne vivant qu'aux dépens du tronc, finissent toujours par l'exténuer. Souvenez-vous que toutes les fois que, dans un gouvernement quelconque, la population sera supérieure aux moyens de l'existence, ce gouvernement languira. [...] Point d'asile pour les fruits honteux de sa débauche : on abandonne ces affreux résultats comme les suites d'une digestion. » (8)

Nous trouvons ici déjà le fil de la froide argumentation qui, seulement quelques décennies plus tard, lors de la grande crise de transforma-

(4) Marquis de Sade, *Les Infortunes de la vertu*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, pp. 157-158.

(5) *Ibidem*, p. 62.

(6) Dans le texte : *Aufklärungsvernunft*.

(7) Marquis de Sade, *Les Infortunes de la vertu*, *op. cit.*, p. 62.

(8) Marquis de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, Paris, Éditions 10/18, 1972, pp. 62-63.

tion qu'a été la révolution industrielle, devait être élevée au rang de « science » par le « démographe » Malthus – toujours en se réclamant de cette « voix de la nature » telle qu'elle avait été formulée auparavant par Hobbes. Mais Sade va encore plus loin. En « libertin » éclairé, il anticipe des idées terriblement efficaces, que seul le darwinisme social, à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle, devait systématiser pour finir par les appliquer, sur le sol allemand, sous la forme du meurtre perpétré par une société entière. « Dans les républiques de la Grèce, on examinait soigneusement tous les enfants qui arrivaient au monde, et si l'on ne les trouvait pas conformés de manière à pouvoir défendre un jour la république, ils étaient aussitôt immolés : là l'on ne jugeait pas qu'il fût essentiel d'ériger des maisons richement dotées pour conserver cette vile écume de la nature humaine. Il faut espérer que la nation reformera cette dépense, la plus inutile de toutes ; tout individu qui naît sans les qualités nécessaires pour devenir un jour utile à la république n'a nul droit de conserver la vie, et ce qu'on peut faire de mieux est de la lui ôter au moment où il la reçoit. [...] L'espèce humaine doit être épurée dès le berceau ; c'est ce que vous prévoyez ne jamais être utile à la société qu'il faut retrancher de son sein [...] » (9)

Comme chez Mandeville, on s'est souvent demandé si une franchise aussi caustique ne devait pas être lue comme une critique radicale – bien qu'elle ne soit rien d'autre que la radicalisation de la logique capitaliste ordinaire. Ce que l'on voit apparaître ici est un trait bien particulier de l'intellectualité bourgeoise moderne : le mépris à l'égard des « belles âmes » moralisatrices, aussi justifié soit-il, car, à travers une éthique misérable, elles ne font que dissimuler la loi régissant la forme irrationnelle et destructive des relations sociales du capital, dont ils voudraient malgré tout ne pas se priver et qui sert leurs intérêts bourgeois – ce mépris devient des plus ambigus dès lors que face à cela l'adhésion ouverte et cynique aux conséquences mêmes de cette concurrence capitaliste apparaît comme une sorte de prouesse. Le fait que la vérité négative est exprimée de manière affirmative (« Je persiste et signe ») semble rendre tout à coup toute critique presque superflue.

Cette ambiguïté a subsisté jusqu'à nos jours pour fêter de nouveaux triomphes dans « la critique sociale par hyperaffirmation » de l'époque postmoderne, des triomphes qui, à tout moment, peuvent verser dans une idéologie mortifère « innocente », se réclamant d'une prétendue nature de la nature. On ne parle pas de ces sujets avec un sourire en coin. Et Sade ne le fait pas ; il est, conformément à son sujet, parfaitement dépourvu d'humour et ne recourt nulle part à l'ironie : au contraire, de toute évidence il pense ce qu'il dit tout banalement et c'est tout aussi banalement qu'il se délecte de sa propre scélératesse « mise en scène », de manière déjà presque

---

(9) *Ibidem*, pp. 261 et 264.

postmoderne. Que la haine cynique à l'égard des « travailleurs pauvres » et le fantasme d'extermination sociale contre les « inutiles », handicapés, etc. ne fassent que traduire les conséquences d'un discours contemporain, cela ressort de suffisamment d'autres sources (Mandeville par exemple) et, ce que nous devons en conclure, c'est que toutes les autres idées de Sade, y compris son éloge de la cruauté, doivent, elles aussi, être comprises comme des affirmations positives, sans double-fond. Des générations entières d'intellectuels bourgeois de gauche se sont excités là-dessus et ont fait toute une littérature, jouant avec le cynisme de Sade pour lui trouver des potentialités critiques « indirectes ».

Que la bourgeoisie n'ait jamais pardonné à Sade, au contraire de Mandeville, sa franchise, est surtout dû au fait que le premier l'ait poussée jusqu'à l'insupportable, allant au-delà d'une paisible idéologie de légitimation économique (la prospérité économique par l'amoralité égoïste, bridée par l'État). Ce caractère impardonnable concerne, d'une part, la question de la « sécurité » et de la propriété. Bien évidemment, Sade ne met pas en question la forme même de la propriété privée capitaliste mais, une fois de plus, il en tire les conséquences ultimes en autorisant le vol (qui en réalité ne nie pas la propriété privée bourgeoise en tant que telle mais constitue, au contraire, sa présupposition logique). Voilà pourquoi, dans *La Philosophie dans le boudoir*, il dit du vol que le voleur « n'a fait, en s'y livrant, que suivre le premier et le plus sage des mouvements de la nature, celui de conserver sa propre existence, n'importe aux dépens de qui » (10). L'idéologie libérale du « droit du plus fort » apparaît ainsi pour la première fois sous une forme radicalisée qui entend ne plus se laisser limiter ou domestiquer de quelque façon que ce soit : « Vous nous parlez d'une voix chimérique de cette nature, qui nous dit de ne pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fût fait ; mais cet absurde conseil ne nous est jamais venu que des hommes, et d'hommes faibles. L'homme puissant ne s'avisera jamais de parler un tel langage. [...] Croyons-le, la nature, notre mère à tous, ne nous parle jamais que de nous ; rien n'est égoïste comme sa voix, et ce que nous reconnaissons de plus clair est l'immuable et saint conseil qu'elle nous donne de nous délecter, n'importe aux dépens de qui. Mais les autres, vous dit-on à cela, peuvent se venger... À la bonne heure, le plus fort seul aura raison. Eh bien, voilà l'état primitif de guerre et de destruction perpétuelles pour lequel sa main nous créa [...]. Pour que ce qui sert l'un en nuisant à l'autre fût un crime, il faudrait démontrer que l'être lésé est plus précieux à la nature que l'être servi : or tous les individus étant égaux aux yeux de la nature, cette prédilection est impossible ; donc l'action qui sert à l'un en nuisant à l'autre est d'une indifférence parfaite à la nature. » (11)

---

(10) *Ibid.*, pp. 223 et 224.

(11) *Ibid.*, pp. 122-123 et 171.

En toute logique, Sade recommande de punir le « négligent » qui s'est laissé voler et non pas le voleur. Et c'est fatalement qu'il en vient aussi à justifier le meurtre : « À Sparte, à Lacédémone, on allait à la chasse des ilotes comme nous allons en France à celle des perdrix. Les peuples les plus libres sont ceux qui l'accueillent davantage [= le meurtre]. » (12) Ainsi, les citoyens devaient avoir « reçu de cette mère commune [la nature] l'entière liberté d'attenter à la vie les uns des autres », au moins dans certains cas (13), « voie libre pour des citoyens libres » en quelque sorte (14). L'être humain, simple amas de matière lui aussi, peut à chaque instant « être transformé » sous la loi de la concurrence et le droit du plus fort, comme il est dit dans *Les Infortunes de la vertu* : « Toute forme est égale aux yeux de la nature, rien ne se perd dans le creuset immense où ses variations s'exécutent, toutes les portions de la matière qui s'y jettent se renouvellent incessamment sous d'autres formes [...]. Eh, qu'importe à la nature toujours créatrice que cette masse de chair conformant aujourd'hui une femme, se reproduise demain sous la forme de mille insectes différents ? [...] Que peut lui faire que par ce qu'on appelle le crime d'un homme, un autre soit changé en mouche ou en laitue ? » (15)

Vu ainsi, la nature, au fond, autorise tout ce qui est faisable ; car tout ce qui est possible en pensée et réalisable, relève donc également de la nature : « Nous pulvériserions cette catin qu'il n'y aurait pas encore le soupçon d'un crime. » (16) Et dans une vision à laquelle on ne peut dénier le caractère prophétique pour ce qui est du XX<sup>e</sup> siècle, Sade laisse aller « la nature » à l'extrémité : « Aveugles instruments de ses inspirations, nous dictât-elle d'embraser l'univers, le seul crime serait d'y résister. » (17) En réalité, les idées que Sade répète à satiété reviennent à une « continuation de la concurrence par d'autres moyens » qui fait sauter le cadre de la société bourgeoise en laissant libre cours à sa contradiction interne irrationnelle. Cela peut se manifester par une décharge vers l'extérieur, une guerre impériale (et y en a-t-il une, à ce propos, parmi toutes les horreurs que Sade décrit avec délectation, dont nous aurions été épargnés depuis ?), ou bien comme intériorisation du Léviathan de la part des sujets de la concurrence mêmes. Cette variante aussi a été parfois soutenue par des tenants extrêmes du libéralisme, quoique sous une forme moins compromettante que chez le vieux maître « libertin ». Lorsque, dans le monde néolibéral d'aujourd'hui, services de sécurité privés et *body guards* se chargent toujours des fonctions élémentaires du Léviathan, ce sont là les signes d'une décomposition réelle du

(12) *Ibid.*, p. 258.

(13) *Ibid.*, p. 216.

(14) Slogan des chrétiens-démocrates allemands dans les années 1970 pour défendre la non-limitation de la vitesse sur les autoroutes allemandes.

(15) Marquis de Sade, *Les Infortunes de la vertu*, *op. cit.*, pp. 86-87.

(16) Marquis de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, pp. 301-302.

(17) *Ibidem*, p. 302.

social à l'intérieur de la société, telle que Sade ne l'avait dépeinte que dans ses fantasmes les plus échevelés.

Ce qui était insupportable pour la conscience normale libérale-bourgeoise n'était peut-être même pas le fait que le Léviathan fût ainsi mis radicalement en question. Car tout cela ne se faisait pas sous la forme d'une proclamation d'un mouvement d'émancipation sociale mais au contraire comme blindage propagandiste du sujet même de la concurrence, préfigurant, bien avant Nietzsche, le droit souverain du surhomme et de la race des seigneurs. Ce qui ne pouvait trouver aucune grâce pour le fait que Sade ait développé les conséquences nihilistes de cette logique avec la naïveté du monstre. On ne pouvait lui pardonner cette compromission précoce et totale de la raison des Lumières.

La deuxième chose, peut-être encore plus impardonnable, était que Sade pénétrait avec un malin plaisir jusque dans le cœur sexuel tabouisé même de l'individu capitaliste, pour en éventer également les secrets avec une innocence affirmative. Il ne relève, bien entendu, nullement du hasard que « les infortunes de la vertu » surviennent à un être du sexe féminin, Justine, et que ce sont en priorité des femmes, des jeunes filles et des jeunes garçons qui sont livrés comme objets du « sadisme » aux fantasmes (et à l'occasion aussi à la réalité) de massacres sexuels. Certes, la sexualité humaine contient toujours un certain plaisir à être agressive, et inversement un certain plaisir à se donner passivement (ce qui, cependant, n'est nullement distribué unilatéralement entre les différents sexes et âges, d'une manière qui serait intrinsèque et quasi biologique). De même, il est vrai que la soumission patriarcale des femmes caractérise de nombreuses sociétés dans l'histoire (mais pas toutes). Mais là aussi, le capitalisme montant avec sa raison éclairée (18) n'a non seulement pas diminué la soumission de la femme et l'agressivité sexuelle de la part de l'homme, mais les a, au contraire, brutalisées d'une manière jusqu'alors inouïe. Et ce fait, Sade l'a poussé à l'extrême avec la clairvoyance du fou, dans des fantasmes toujours plus échevelés, qui ne représentent que les conséquences les plus extrêmes du rapport entre les sexes sous le capitalisme.

Ce n'est donc pas d'une exploration des abîmes de la sexualité humaine au sens général dont il s'agit, mais du reflet aveugle d'un changement structurel. Et dans ce sens aussi on appelait un chat un chat dans la phase primitive du capitalisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. À ce propos-là l'abaissement des producteurs à l'état de matériel humain pour la fin en soi capitaliste, le déchaînement de la concurrence anonyme et le changement survenu dans la structure du rapport entre les sexes entretiennent un rapport dialectique étroit. Déjà, Mandeville avait dénoncé la compassion sociale comme

---

(18) Dans le texte : *Aufklärungsvernunft*.

un sentiment méprisable « de femmes et d'enfants » ; mais Sade élargit (dans *la Nouvelle Justine*) le problème en en faisant une « qualité naturelle » négative de la femme : « La faiblesse de ses organes, la rendant plus propre que nous au sentiment pusillanime de la pitié, la porte machinalement, et sans qu'elle y ait aucun mérite, à plaindre et à consoler les maux qu'elle voit [...]. Mais rien de vertueux, rien de désintéressé dans tout cela : rien, au contraire, que de personnel et de machinal. C'est une absurdité révoltante que de vouloir lui composer des vertus de ses besoins, et de trouver ailleurs que dans sa débilité, dans ses craintes, tous les motifs de ces belles actions, dont notre aveuglement nous rend dupes. » (19)

C'est donc la « nature », idéologiquement responsable de tout, qui est de nouveau sollicitée pour attribuer à la femme cette compassion tant exécrée comme une simple « qualité naturelle » involontaire, et pour la mépriser à ce titre, parce qu'elle semble « déranger les cercles » du sujet froid et masculin de la concurrence. Depuis, l'équation femme = nature et homme = culture, dont les premiers débuts remontent au bas Moyen Âge et au protestantisme, est devenue un *topos* de l'idéologie masculine capitaliste, la « culture » représentant les abstractions sociales vides de l'argent. La « constitution dégoûtante » (Sade, *loc. cit.*) de la femme comme obstacle naturel à la logique concurrentielle mâle, va même jusqu'à soulever des doutes quant à sa qualité d'être humain ; selon Sade elle est « une créature si perverse, enfin, qu'il fut très sérieusement agité, au concile de Mâcon, pendant plusieurs séances, si cet individu bizarre, aussi distinct de l'homme que l'est de l'homme le singe des bois, pouvait prétendre au titre de créature humaine, et si l'on pouvait raisonnablement le lui accorder » (20).

Mais à quoi est due cette classification absurde et haineuse, alors qu'il est évident que tant l'homme que la femme sont à la fois « nature » et « culture » ? Avant le début de la modernité capitaliste (dont les tout premiers débuts remontent à la Renaissance), quand l'économie basée sur le marché et l'argent ne jouait encore qu'un rôle marginal, la reproduction matérielle et économique était concentrée essentiellement sur les foyers des paysans, des artisans et des propriétaires terriens. Dans ce cadre, les différents sexes étaient en charge de domaines délimités et jouissant plus ou moins des mêmes droits ; le modèle patriarcal se limitait à la représentation sociale extérieure de ce foyer. En revanche, avec le déchaînement de l'économie monétaire, on a vu se développer une « économie dissociée » au-delà du foyer – non pas pour satisfaire de nouveaux besoins, mais précisément en tant que fin en soi abstraite (à l'origine pour les « besoins » des machines militaires proto-modernes), à laquelle les producteurs immédiats furent soumis par la force. Le système moderne de la production marchande, *alias* le

---

(19) Marquis de Sade, *La Nouvelle Justine*, Tome 2, Paris, Éditions 10/18, 1978, pp. 167-168.

(20) *Ibidem*, p. 165.

capitalisme, créait donc, pour la première fois à grande échelle sociale, quelque chose comme une « économie publique » qui, à ses débuts, était imbriquée dans le développement militaire – et c'est aussi pour cela qu'elle devenait structurellement « une affaire d'hommes ».

Les femmes durent alors se contenter du « reste » – secondaire – de l'ancien foyer avec tous les aspects émotionnels qui y étaient liés et que les sujets de la concurrence masculins émergents considéraient comme inférieur. La dégradation aggravée de la femme à l'époque moderne et la dévalorisation des producteurs immédiats sont donc les aspects réciproques d'un seul et même processus, liés de manière structurellement inséparable à l'économie autonomisée de l'argent et de la concurrence. Le féminisme moderne, même quand il a reconnu ce phénomène, en général ne l'a fait que sur le plan de sa manifestation extérieure, sans en tirer les conséquences ultimes, car, de la Révolution française à nos jours, le mouvement des femmes n'a jamais voulu s'émanciper que dans le cadre du système de production de marchandises. Ce n'est que tout récemment, dans le contexte d'une critique féministe du féminisme même, qu'a pu être formulé ce lien comme une unité logique de la critique du capitalisme et de la critique du patriarcat : « La contradiction fondamentale [...] entre matière (contenu, nature) et forme (valeur abstraite) est déterminée de manière sexo-spécifique. Tout contenu sensible qui ne se laisse pas ramener à la forme-valeur abstraite, mais qui reste néanmoins une condition préalable à la reproduction sociale, est délégué à la femme (sensibilité, émotivité, etc.) [...]. Cette structure de base [...] correspond à la constitution d'une sphère privée et d'une sphère publique. Partant, la sphère privée est connotée idéal-typiquement comme "féminine" (famille, sexualité, etc.), tandis que la sphère publique ("travail" abstrait, État, politique, science, art, etc.) est connotée comme "masculin". Ainsi, idéalement, la femme serait le "reposer" de l'homme qui agit dans la sphère publique. » (21)

De fait, la femme se voit ainsi cantonnée non seulement à la sphère privée et familiale, et donc rendue responsable d'activités capitalistiquement insaisissables (« les tâches domestiques ») et de « fonctions compassionnelles » (éducation des enfants, soins apportés aux personnes âgées, etc.), elle devient également la représentante de prétendus « aspects naturels ». Et par là aussi une *nuisance* structurelle, car sa simple existence rappelle constamment au sujet autocrate de la concurrence qu'il existe quelque chose dans le monde qui se soustrait à la prétention totalitaire de la fin en soi capitaliste, quelque chose qui occasionne des dépenses et cause des ennuis. À l'époque de Sade, ce problème n'était pas encore socialement généralisé ; il concerna d'abord la bourgeoisie possédante et la noblesse

---

(21) Roswitha Scholz, « C'est la valeur qui fait l'homme », in *Krisis. Contributions à la critique de la société marchande*, n° 12, 1992, pp. 23 sq.

intégrée dans l'économie financière, c'est-à-dire les familles mêmes des sujets dominants. Tant les « travailleurs pauvres » que leurs propres femmes et enfants leur apparaissent tout à coup comme « matériau » d'une « nature » à domestiquer sous la forme d'une « non-nature » encombrante. Les femmes et les « travailleurs pauvres » doivent donc être éduqués de la même façon pour se soumettre au sujet masculin de la concurrence, comme l'affirme Jean-Jacques Rousseau dans son roman d'éducation *Émile* : « Ainsi toute l'éducation des femmes doit être relative aux hommes. Leur plaire, leur être utiles, se faire aimer et honorer d'eux, les élever jeunes, les soigner grands, les conseiller, les consoler, leur rendre la vie agréable et douce : voilà les devoirs des femmes dans tous les temps, et ce qu'on doit leur apprendre dès leur enfance. » (22)

Mais comment la soumission de la femme s'accorde-t-elle avec les principes de l'égalité bourgeoise ? Il ne s'agit nullement d'une simple exclusion inconséquente et formelle, qui permettrait qu'après la « liberté », l'« égalité » et la fameuse « fraternité », on pourrait revendiquer la « sororité ». Car l'égalité concerne toujours uniquement ce qu'à chaque fois la nature, cette « mère à tous » a prétendument proposé, et la femme fait partie de l'égalité bourgeoise justement parce qu'on l'oblige, si c'est nécessaire, à se comporter conformément à ce que serait sa nature. Dans la version de Rousseau, c'est le rôle de l'innocent grillon au foyer que prend l'être naturel féminin, pour la rendre apte à la famille. Mais ce qui, dès le début, fait pendant à l'image de la Maman c'est celle de la putain, l'autre versant (sexuel) du même être. Ce n'est pas pour rien que les idées de Sade ont parfois été comprises comme un « rousseauisme maquillé de noir », car c'est précisément ce côté sexuel qu'il a poussé jusqu'à ses dernières conséquences.

C'est que la sexualité constitue justement cette part du sujet masculin de la concurrence qui elle-même ne peut nier sa naturalité et qui ne peut manquer de paraître inquiétante aux yeux du rapport-monde abstrait et désensibilisé de l'économie dissociée. Dès lors que la sexualité est connotée comme féminine et tributaire de la nature, le sujet masculin de la concurrence sous la forme de sa propre sexualité se voit contraint de faire une concession fâcheuse à ce qui lui est soumis, une concession qui menace sa souveraineté sociale. La femme « dissociée » se transforme ainsi en objet de haine et ce non seulement, d'une façon générale, en tant qu'être naturel et porteuse des sentiments de compassion excrétés, mais avant tout en tant que représentante de la sexualité (y compris de la sexualité masculine).

Ce qui, au fond, se révèle ici est une notion de la nature double et contradictoire en elle-même propre à l'idéologie moderne. Car, d'un côté, la femme représente la nature à dominer mais, de l'autre côté, le sujet mascu-

---

(22) Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Bordas, 1992, p. 455.

lin capitaliste en tant que représentant de la « culture » doit, lui aussi, être nature ou déterminé par la nature, et ce sous la forme du prédateur de la concurrence stylisé et solitaire. La « culture » capitaliste est excipée de la nature dans un double camouflage, mais seulement pour retransformer tout ce qui relève de la culture en nature (idéologisée), tandis qu'en même temps la forme sociale capitaliste est projetée sur la nature. Dans la répartition sur les sexes, les deux notions de nature opposées de cette idéologie apparaissent comme les « natures » totalement différentes et opposées de l'homme et de la femme. Par conséquent, les deux sexes sont « par nature » aussi étrangers l'un à l'autre que des êtres d'espèces différentes ou venus d'autres mondes.

Bien entendu, personne n'est jamais vraiment identique à ce rapport entre les sexes aliéné d'une façon inquiétante et les êtres humains, contre toute logique du capital, continuent de tomber amoureux les uns des autres. Et pourtant, chaque relation amoureuse, aussi tendre et apparemment idyllique qu'elle soit, contient l'aspect corrosif de cette dissociation et de la haine entre les sexes qui lui est liée, une haine qui peut éclater violemment à chaque moment.

Et Sade s'est fait le porte-parole inégalé de cette face obscure de la sexualité surdéterminée par le capitalisme. Afin de contrôler l'inévitable forme sexuelle de la sensualité, telle est son idée de base, il faut la réduire, si possible, à un acte purement physiologique. Ainsi, dans la version primitive de *Justine*, on peut lire : « Je me sers d'une femme par nécessité, comme on se sert d'un vase dans un besoin différent... » (23). Il s'agit donc de purger la sexualité domestiquée de tout élément émotionnel dangereux, de la transformer en quelque sorte en un processus machinal (analogue au procès de production capitaliste). Et en toute logique, la femme obéissante de *La Philosophie dans le boudoir* est séduite par ce processus mécanique : « Quand on pense comme moi, on veut être foutue partout et, quelle que soit la partie qu'un engin [!] perfore, on est heureuse quand on l'y sent. » (24)

La réduction physiologique-machinale de la sexualité implique aussi logiquement que les objets soient échangeables à volonté, là encore de façon analogue à la logique de la production marchande et de la concurrence anonyme. La sexualité doit par principe être une marchandise et la jouissance être solitaire, comme il sied à la monade sociale : « Tant que dure l'acte du coït, je peux, sans doute, avoir besoin de cet objet pour y participer ; mais sitôt qu'il est satisfait, que reste-t-il, je vous prie, entre lui et moi ? Et quelle obligation réelle enchaînera à lui ou à moi les résultats de ce coït ? [...] Mille autres objets semblables, et souvent bien meilleurs, nous conso-

---

(23) Marquis de Sade, *Les Infortunes de la vertu*, op. cit.

(24) Marquis de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, op. cit., p. 141.

leront de la perte de celui-là ; tous les hommes, toutes les femmes se ressemblent : il n'y a point d'amour qui résiste aux effets d'une réflexion saine. [...] Que désire-t-on quand on jouit ? Que tout ce qui nous entoure ne s'occupe que de nous, ne pense qu'à nous, ne soigne que nous. Si les objets qui nous servent jouissent, les voilà dès lors bien plus occupés d'eux que de nous, et notre jouissance conséquemment dérangée. » (25)

En souvenir de Hobbes, le rapport sexuel entre l'homme et la femme se présente comme une sorte de zoophilie : « La destinée de la femme est d'être comme la chienne, comme la louve : elle doit appartenir à tous ceux qui veulent d'elle. » (26) Car « naturellement », l'être naturel soumis doit jouer ici le rôle passif de la « bête baisée », tout comme, du reste, les hommes et les jeunes garçons soumis comme objets sexuels (c'est à cette forme que se résume, pour Sade, le libertinage homosexuel). Et quand l'objet se refuse, quand il se défend, quand il réclame de dangereux liens émotionnels, voire les déclenche ? Alors le « plaisir de la cruauté » doit entrer en action. Mais cela fonctionne seulement si la *sex machine* est assurée d'un large anonymat, et ainsi Sade en arrive aussi à l'apothéose de la « liberté sexuelle de la femme », en imaginant l'utopie négative d'une prostitution généralisée qu'il faudrait mettre en œuvre dans des « maisons publiques » hygiéniques : « Jamais un acte de possession ne peut être exercé sur un être libre ; il est aussi injuste de posséder exclusivement une femme qu'il l'est de posséder tous les esclaves ; tous les hommes sont nés libres, tous sont égaux en droit : ne perdons jamais de vue ces principes ; il ne peut donc jamais être donné, d'après cela, de droit légitime à un sexe de s'emparer exclusivement de l'autre. [...] Une femme même, dans la pureté des lois de la nature, ne peut alléguer, pour motif du refus qu'elle fait à celui qui la désire, l'amour qu'elle a pour un autre, parce que ce motif en devient un d'exclusion, et qu'aucun homme ne peut être exclu de la possession d'une femme, du moment qu'il est clair qu'elle appartient à tous les hommes. [...] Il est incontestable que nous avons le droit d'établir des lois qui la contraignent de céder aux feux de celui qui la désire ; la violence même étant un des effets de ce droit, nous pouvons l'employer légalement. [...] Un homme qui voudra jouir d'une femme ou d'une fille quelconque pourra donc [...] la faire sommer de se trouver dans l'une des maisons dont j'ai parlé [...]. Mais, objectera-t-on, il est un âge où les procédés de l'homme nuiront décidément à la santé de la fille. Cette considération est sans aucune valeur ; dès que vous m'accordez le droit de propriété sur la jouissance, ce droit est indépendant des effets produits par la jouissance ; de ce moment il devient égal que cette jouissance soit avantageuse ou nuisible à l'objet qui doit s'y soumettre. » (27)

---

(25) *Ibidem*, pp. 173-174 et 277.

(26) *Ibid.*, pp. 67-68.

(27) *Ibid.*, pp. 230 *sq.*

Ce n'est qu'apparemment que l'affirmation ambiguë selon laquelle « tous les hommes sont nés libres » et que pour cette raison « il ne peut donc jamais être donné de droit légitime à un sexe de s'emparer exclusivement de l'autre », est en contradiction avec les fantasmes sociaux et sexuels de Sade, des fantasmes de boucher. Car de même que la liberté bourgeoise ne peut consister que dans la soumission inconditionnelle (pouvant aller jusqu'à l'abandon de soi) aux prétendues « lois naturelles de la société », de même l'« égalité » ne peut se manifester en ce que tous les sujets peuvent vivre de la même façon selon leur « nature » fondamentalement inégale : les faibles leur faiblesse, pour se faire écraser, et les forts leur force, pour écraser les faibles.

Les hommes et les femmes étant censés être de « nature » foncièrement différente, leur liberté et leur égalité respective ne peuvent revenir, en conséquence, à se comporter en fonction de chaque « nature ». Les hommes n'ont pas le droit de posséder une femme de façon exclusive ; mais ce n'est pas parce que la femme serait reconnue comme sujet autonome d'une relation amoureuse, mais parce que cette prise de possession unilatérale serait contraire à la « nature » sexuelle, celle des hommes et celle des femmes. Ainsi, la liberté et l'égalité de la femme consistent justement, conformément à la « nature » qui lui est attribuée, à servir d'esclave sexuelle à tout le monde ; toute brutalité étant permise dès lors qu'elle nie cette « nature ».

Ce qui se manifeste ici, n'est pas seulement le fantasme originel de tous les violeurs modernes, mais la dialectique perfide de la liberté bourgeoise en général. Le « libertin » Sade a pensé logiquement le libéralisme comme un fantasme sexuel violent jusqu'à ses dernières conséquences ; et même si sa « doctrine économique sexuelle » est invivable dans la réalité, elle ne guette pas moins, comme sa conséquence ultime, dans la structure du rapport capitaliste entre les sexes, dont le noyau, en dépit de toutes les modifications de surface, demeure indépassable dans le cadre du système moderne de la production de marchandises.

Robert Kurz



Francis Picabia, *La femme au chien*, 1924-1926.



Roger van der Wouwer, *L'amour du prochain*, 1965.

# Sade, prochain de qui ?

*Anselm Jappe*

---

V isite au Château de Vincennes, dans le but de connaître les endroits historiques de Paris. La guide, une jeune femme, ne semble pas différente des guides qui dans des lieux semblables font, avec des mots appris par cœur, l'éloge des Madones de Raphaël ou de la puissance des rois bâtisseurs. Mais cette fois, la guide a réservé pour la fin de ses explications des phrases flamboyantes sur Sade prisonnier dans cette tour, Sade qui y a « exploré ses ténèbres intérieures ». Regard profond, fin de la visite. On comprend que la jeune diplômée a parlé avec le cœur, que Sade la passionne beaucoup plus que les mésaventures du duc d'Enghien. Mais elle n'avait pas l'air d'une Juliette, ni d'une Justine. Elle était simplement une femme sans faux préjugés et en phase avec son temps.

Sade dans la Pléiade, entre De Gaulle et Mauriac. Sade dans le programme des Masters universitaires. Sade objet de colloques scientifiques gigantesques, même aux États-Unis. Presque chaque évocation de Sade commence avec une attaque rituelle à ses détracteurs, à ceux qui n'y verraient qu'un « pornographe, au mieux, un fou ou un auteur dangereux, voire un monstre » (1). En vérité, on ne voit nulle part ces détracteurs, ou ils se taisent obstinément. Presque tous ceux qui ont écrit sur Sade en sont enthousiastes, sauf quelques féministes. Au moins parmi ceux qui s'expriment en public, règne l'unanimité sur la valeur du « divin marquis » ; et ceux qui parlent le plus au nom de l'humanité, de l'émancipation et de la libéra-

---

(1) Norbert Sclipa, présentation éditoriale de son ouvrage *Pour Sade*, Paris, L'Harmattan, 2006.

tion (en d'autres temps on aurait dit : du « progrès ») sont les sadiens – et parfois les sadiennes (2) – les plus fervents.

Cet article se propose d'expliquer un tel phénomène qui n'a rien d'évident. En même temps, une telle explication constituera une petite contribution à l'histoire de l'idéologie moderne et des chemins escarpés de la pensée critique. Si les écrits des admirateurs de Sade ne nous éclairent pas beaucoup sur Sade (qui, ayant au moins le don de la clarté, se passe effectivement de tous ces commentaires), ils nous disent en revanche beaucoup sur les avatars d'une certaine critique sociale tout au long du XX<sup>e</sup> siècle et ses difficultés pour comprendre l'évolution de la société.

À première vue, un observateur non prévenu dirait probablement qu'il est assez difficile de trouver de l'admiration pour les œuvres de Sade. Si le secret pour ennuyer, c'est de tout dire, Sade est ennuyeux comme la pluie. Le décalage entre la pratique et la théorie est totale : personne de ceux qui pratiquent le sadisme et le crime gratuit ne semble jamais s'être réclamé de Sade, même pas pour se justifier devant les Assises (3) ; en revanche, on ne connaît pas de cas où un admirateur déclaré de Sade ait tenté de mettre en pratique ses enseignements. Même Georges Bataille, même Annie Le Brun ne peuvent s'empêcher de qualifier les contenus des œuvres de Sade comme intolérables et inacceptables. Ils admirent donc quelque chose dont ils proclament en même temps, heureusement, avoir horreur, et l'on croit bien qu'ils reculeraient devant la moindre réalisation de ce dont parle Sade.

---

(2) Qui s'efforcent souvent de nier les évidences : quoi que l'on en dise, il n'y a pas d'égalité entre les sexes chez Sade. En effet, on se demande parfois si les admirateurs de Sade l'ont lu vraiment.

(3) Peut-être, un des personnages réels qui se rapprochent le plus des figures inventées par Sade est l'italien Angelo (*sic*) Izzo : issu de la riche bourgeoisie de Rome, après avoir reçu une éducation privée très catholique, il milite dans l'extrême droite. En 1975, lui et deux complices séquestrent deux jeunes filles dans une villa près du Monte Circeo, les violent et les torturent jusqu'à la mort, non sans les offenser pour leur origine sociale modeste, et les mettent enfin dans le coffre de leur voiture pour aller manger une pizza (une des filles a survécu par miracle). Tandis que ses complices, protégés en haut lieu, s'enfuient, Angelo Izzo est condamné et passe de longues années en prison. Après avoir fait croire adroitement à sa conversion au bien, et même aux idées progressistes, il sort de prison en 2005. Il rencontre alors la femme d'un compagnon de prison, et peu de temps après il les assassine, elle et sa fille. Retour en prison, mais on ne lui trouve pas plus d'infirmité mentale qu'à son premier crime, seulement la plus grande froideur et le plaisir de faire le mal. Angelo Izzo ne se revendique pas de Sade, mais il a professé une idéologie du droit du plus fort, jusqu'à évoquer le rétablissement de l'esclavage. Sade aurait probablement mis Angelo Izzo dans un de ses romans. Bien sûr, les adorateurs intellectuels de Sade trouveront beaucoup plus scandaleux ce rapprochement que tout ce qu'a écrit Sade. À peine daignent-ils prendre connaissance du film de Pasolini, *Salò ou les 120 journées de Sodome* (réalisé la même année que le « massacre du Circeo », sans qu'il y ait un lien direct). En rappelant ces évidences, on se trouve facilement dans la situation de l'enfant devant l'empereur nu.

En effet, Georges Bataille a affirmé que pas une seule phrase de Sade ne devait être prise à la lettre (4). Drôle de manière de s'exalter sur un auteur que de déclarer en même temps pour inessentiel ce qu'il a écrit réellement. Mais de quoi parle-t-on donc ?

Évidemment, il est possible de dire que Sade a dressé, sans complaisance et sans hypocrisie, un catalogue de la sexualité et de la cruauté dont sont capables les humains, et cela est d'un grand intérêt scientifique. C'était en effet l'opinion des premiers médecins et sexologues qui ont fait référence à Sade. Ses œuvres permettraient alors de comprendre la genèse de certains comportements jugés monstrueux. Cela est assurément vrai, mais les mettrait simplement au même niveau que l'autobiographie de Rudolph Höss, le commandant du camp d'Auschwitz (5), ou d'autres témoignages de criminels ou de fous. Mais les sadolâtres, d'Apollinaire à Philippe Sollers, s'indignent évidemment si l'on ne veut voir dans les œuvres de Sade qu'une contribution utile pour éviter la répétition des horreurs du passé. Ils ne se limitent pas non plus à y voir des romans noirs écrits avec talent. Pour eux, Sade a tracé une voie à suivre en quelque manière : il aurait contribué à la libération du genre humain, même plus fortement que beaucoup d'autres.

On ne pourra pas examiner ici la vaste littérature sur Sade, ni les arguments, fort bariolés, de ses défenseurs. On prendra plutôt, comme point de départ, les analyses, pas trop nombreuses, qui ont mis en lumière les liens entre l'œuvre de Sade et l'idéologie du capitalisme « libéral » qui était alors en train de se former. Dans cette lecture de Sade, le véritable scandale n'est pas la « pornographie », ni le goût pour la violence, mais sa contribution à la mise en place du totalitarisme de la marchandise sous le nom de « Lumières ». Une telle analyse a été fournie dans le chapitre que Max Horkheimer et Theodor W. Adorno consacrent à Sade dans leur *Dialectique de la raison* (1947) et dans le chapitre, ici reproduit, que Robert Kurz consacre à Sade dans le *Livre noir du capitalisme* (1999). Sade y apparaît comme un apologiste du capitalisme en train de se défaire de toutes les limites traditionnelles, en parfait accord avec les théories libérales de l'époque. Il aurait exprimé la face cachée des Lumières, étant le frère ennemi de Kant (6). Comme Kant, Sade demandait en effet la subordination de toute spontanéité à des lois rigoureuses qui prennent l'allure d'une machine, d'un système qui règle chaque aspect de la vie de l'individu. Chez Kant comme chez Sade, le plaisir ne consiste que dans la soumission à une rationalité

---

(4) Cité par Annie Le Brun, *Soudain, un bloc d'abîme, Sade*, Paris, Gallimard, 1993, p. 17.

(5) Rudolf Höss, *Le Commandant d'Auschwitz parle*, Paris, La Découverte, 2005.

(6) Ce qui a également été remarqué par Jacques Lacan, d'une manière très retorse, dans un essai de 1963 sur « Kant avec Sade » (maintenant dans les *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966).

rigide (7). Est-ce qu'on peut dire alors que le marquis de Sade a été un des fondateurs de la modernité capitaliste, basée sur la rationalisation de la vie, la guerre économique permanente et la rupture du lien entre l'homme et son monde ? Et si c'est ainsi, pourquoi une grande partie des observateurs tend à lui attribuer, au contraire, une fonction critique de cette modernité dominée par l'économie ? Pourquoi lit-on si souvent que la « valeur fondamentale » de « la pensée de Sade » est celle « d'être incompatible avec celle d'un être de raison » (Georges Bataille) (8), ou qu'elle constitue même une critique du machinisme (Annie Le Brun) ? Pourquoi ne pas y voir plutôt une exagération parodique de la logique des Lumières, dont l'intérêt réside dans son caractère paradigmatique et universelle plutôt que dans l'« extrême singularité de Sade » (9) présumée ? Il est remarquable qu'une partie de ceux qui montrent du doigt beaucoup des méfaits de la société capitaliste moderne (10) s'extasient ensuite sur une des expressions les plus concentrées et les plus cyniques de l'esprit de la modernité capitaliste.

Les arguments les plus sérieux en faveur de Sade paraissent être ceux qu'avance Georges Bataille : selon lui, l'existence humaine ne peut se résoudre dans la rationalité, il y reste toujours une partie « archaïque » qui tend à la dépense, à l'excès, à l'orgie et à la cruauté. Le progressisme rationaliste et optimiste ne voit dans l'irrationnel qu'un écart pervers et coupable par rapport à la véritable nature rationnelle de l'homme, une maladie à guérir et guérissable ; mais cela, selon Georges Bataille, signifie fermer les yeux devant une partie de la nature humaine, en rendant ses manifestations encore plus dangereuses (11). Cette explication n'est pas si éloignée de celle que donne Freud dans *Le Malaise dans la civilisation*, avec la différence que Georges

---

(7) « L'éthique de Sade dépasse radicalement toute forme d'hédonisme. Toute sensibilité se doit d'être soumise, et non pas déchaînée. Et la sensualité doit être entièrement livrée aux directives de la raison et à l'empire de la volonté. Tirer Sade vers le stoïcisme ou vers Kant le rallie du côté de la raison aux exigences d'une philosophie sévère qui ne peut pas faire du plaisir un principe » (Claire Margat, « Une horrible liberté », dans <http://turandot.ish-lyon.cnrs.fr/essays>). L'auteur cite Simone de Beauvoir : « Par une sévérité analogue à celle de Kant et qui a sa source dans une même tradition puritaine, Sade ne conçoit l'acte libre que dégagé de toute sensibilité : s'il obéissait à des motifs affectifs, il ferait encore de nous les esclaves de la nature et non des sujets autonomes » (Simone de Beauvoir, *Faut-il brûler Sade ?*, Paris, Gallimard, 1972).

(8) Georges Bataille, « Étude III. Sade et l'homme normal », in *L'Érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1957, p. 200.

(9) Annie Le Brun, *Soudain, un bloc d'abîme, Sade, op. cit.*, p. 15.

(10) Il suffit de penser, par exemple, qu'Annie Le Brun a publié en français les écrits de « Unabomber », axés sur une critique radicale du progrès technologique (« Unabomber » Theodore Kaczinski, *L'Avenir de la société industrielle*, Monaco, Éditions du Rocher, 2001).

(11) « Mais cette question se pose encore : serait-il possible d'éviter absolument la négation que ces instincts ont pour fin ? Cette négation procéderait-elle en quelque sorte du dehors, du fait de maladies curables, inessentiels à l'homme, du fait aussi d'individus, de collectivités, qu'il est en principe nécessaire et possible de supprimer, bref, d'éléments à retrancher du

Bataille et sa postérité intellectuelle ne déplorent pas ce fait, mais en sont plutôt fascinés. Mais quelle que soit sa valeur comme analyse d'une prétendue « nature humaine », cette mise en relief de l'existence supposée d'une profonde pulsion destructive dans l'homme n'explique pas spécifiquement l'œuvre de Sade : celle-ci n'exprime pas la révolte d'une essence atemporelle de l'être humain, axée sur l'excès, contre les contraintes de la civilisation. Elle est, au contraire, très exactement liée à une époque historique précise : à l'émergence du capitalisme à large échelle, à la révolution industrielle, au désenchantement du monde, à la diffusion des idéologies libérales qui, sous prétexte de libérer l'homme de ses préjugés ancestraux, prêchaient plutôt l'élimination de toutes les contraintes traditionnelles, encore très nombreuses, qui limitaient le règne souverain de la marchandise, du profit et de l'argent.

La « logique » si prisée par Sade est celle de Hobbes et de la guerre de tous contre tous ; comme Hobbes, Sade présente les lois de la société moderne – la seule société basée sur la « libre concurrence » qui ait jamais existé – comme une constante anthropologique (12). Sade n'était pas le seul dans ce domaine (13). Mais ni Mandeville, ni Adam Smith, ni Malthus n'ont fait ensuite l'objet de louanges de la part de ceux qui prétendent critiquer le capitalisme industriel, et l'eugénisme de Malthus ou d'Alexis Carrel n'a pas eu l'honneur de passer chez les intellectuels de gauche pour l'expression

---

genre humain ? Ou bien l'homme, au contraire, porterait-il en lui l'irréductible négation de ce qui, sous le nom de raison, d'utilité et d'ordre, a fondé l'humanité ? L'existence serait-elle, fatalement, en même temps que l'affirmation, la négation de son principe ? [...] Nous pourrions porter en nous le sadisme comme une excroissance, qui put avoir jadis une signification humaine, qui n'en a plus, qu'il est facile à volonté d'annihiler, en nous-mêmes par l'ascèse, en autrui par des châtements » (Georges Bataille, *L'Érotisme*, *op. cit.*, pp. 204-205). L'homme a, selon Georges Bataille, une tendance naturelle à l'excès et à la destruction, qu'il considère comme divins, et il nous faut la connaître pour en limiter les effets. « La violence dans les sociétés avancées et la mort dans les arriérées ne sont pas simplement *données*, comme le sont une tempête ou la crue d'un fleuve : seule une faute peut faire qu'elles aient lieu » (*Ibidem*, p. 208). Sade rompt avec « le profond silence qui est le propre de la violence », « le bourreau parle à ses semblables, s'il s'en occupe, le langage de l'État » (*Ibid.*, p. 209). Sade nous aide à regarder dans notre propre abîme, il porte la violence dans la conscience et permet ainsi d'en parler. « Maintenant l'homme normal sait que sa conscience devait s'ouvrir à ce qui l'avait le plus violemment révolté : ce qui, le plus violemment, nous révolte, est en nous » (*Ibid.*, p. 218). Ces considérations de Georges Bataille mériteraient une discussion approfondie, ce qui ne pourra pas être fait ici.

(12) « ... le premier et le plus sage des mouvements de la nature, celui de conserver sa propre existence, n'importe aux dépens de qui » (Marquis de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, Paris, Garnier-Flammarion, 2007, p. 147). C'est le *sese conservare* de Spinoza, que Max Horkheimer et Theodor W. Adorno ont indiqué en différentes occasions comme le principe même de la société bourgeois.

(13) Le château autarcique de Silling, dans *Les Cent vingt journées de Sodome*, ressemble à l'île de Robinson, si chère à l'économie politique classique. On trouve d'ailleurs chez Sade des traces de lectures des auteurs d'économie politique, tels qu'Adam Smith (voir par exemple *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 166).

géniale du désir et du corps, comme c'est le cas avec l'eugénisme qui joue un rôle si grand chez Sade (14). Sade parle pourtant clair, tout comme un Milton Friedman, le chantre du néo-libéralisme : « C'est à elles, aux écoles gratuites et aux maisons de charité que nous devons le bouleversement horrible dans lequel nous voici maintenant. Ne fais jamais d'aumône, ma chère, je t'en supplie » (15). Il ne faut rien donner aux pauvres, sinon ils ne travaillent plus, et la population est déjà trop nombreuse. Et Sade, tout comme le Medef d'aujourd'hui, faisait déjà l'éloge de la Chine, où tout le monde travaille et personne ne reçoit d'« aumônes » (16). « Que me font à moi les maux des autres, n'ai-je donc pas assez des miens, sans aller m'affliger de ceux qui me sont étrangers » (17) fait dire Sade à son héros Dolmancé. Est-ce transgressif, est-ce une révélation courageuse ? C'était la philosophie des fermiers généraux de l'époque de Sade, c'est la pensée audacieuse de chaque chef d'entreprise qui affronte aujourd'hui les défis du marché, au milieu des « eaux glacées du calcul égoïste », et c'est, de manière plus générale, celle de tout sujet postmoderne. Et comme pour toute la bourgeoisie des Lumières, de même pour Sade, on doit tout attaquer, tous les « préjugés du passé », mais non le droit illimité à la propriété, le plus sacré des droits : « Dès que vous m'accordez le droit de propriété sur la jouissance, ce droit est indépendant des effets produits par la jouissance, de ce moment il devient égal que cette jouissance soit avantageuse ou nuisible à l'objet qui doit s'y soumettre » (18). On pourrait même trouver quelque analogie entre l'enthousiasme de Sade pour les éternelles destructions dans la nature, nécessaires à ses cycles, et auxquelles l'homme doit contribuer par ses œuvres destructrices, et un des concepts-clefs de l'économie politique bourgeoise du XX<sup>e</sup> siècle, la « destruction créatrice » proclamée par Joseph Schumpeter : « La destruction étant une des premières lois de la nature, rien de ce qui détruit ne saurait être un crime. Comment une action qui sert aussi bien la nature pourrait-elle jamais l'outrager ? [...] Le meurtre n'est point une destruction, celui qui le commet ne fait que varier les formes, il rend à la nature des éléments dont la main de cette nature habile se sert aussitôt pour récompenser d'autres êtres » (19). Chaque destruction d'un capital fait naître un autre, la substance de la valeur ne périt jamais dans ces transferts de propriété...

---

(14) Ce n'est pas Alexis Carrel, mais Sade qui a écrit : « Tout individu qui naît sans les qualités nécessaires pour devenir un jour utile à la république, n'a nul droit à conserver la vie, et ce qu'on peut faire de mieux, est de la lui ôter au moment où il la reçoit » (*Ibidem*, p. 172). Et ce n'est pas un biologiste nazi qui a écrit : « N'élaguez-vous pas l'arbre quand il a trop de branches ? [...] L'espèce humaine doit être épurée dès le berceau : c'est ce que vous prévoyez ne pouvoir jamais être utile à la société qu'il faut retrancher de son sein » (*Ibid.*, p. 173).

(15) *Ibid.*, p. 41.

(16) *Ibid.*, pp. 39-40.

(17) *Ibid.*, p. 41.

(18) *Ibid.*, p. 154.

(19) *Ibid.*, p. 64.



Klossowski, *Les barres parallèles*, 1965, t.d.r.

Aucune interprétation n'est capable de faire disparaître le seul message que Sade ressasse inlassablement : tout est permis, et tout est permis aux plus forts (20). Lorsqu'on lit : « Le pauvre remplace le faible, je te l'ai déjà dit, le soulager est anéantir l'ordre établi, c'est s'opposer à celui de la nature, c'est renverser l'équilibre qui est à la base de ses plus sublimes arrangements. C'est travailler à une égalité dangereuse pour la société, c'est encourager l'indolence et la fainéantise, c'est apprendre au pauvre à voler l'homme riche » (21), ce ne sont pas les mots de Nicolas Sarkozy, mais le faux-monnayeur Dalville, porte-voix du social-darwinisme *ante litteram* de Sade. Les lois de la réciprocité, caractéristiques d'une société dont le lien

(20) On pourrait objecter que l'auteur d'une œuvre littéraire ne s'identifie pas nécessairement avec les actions et les opinions des personnages qu'il crée. Mais dans le cas de Sade, il prête toujours les mêmes opinions à ses personnages « forts », et ceux qui insistent à proposer d'autres avis, comme le chevalier de Mirvel à la fin du *Boudoir*, sont ridiculisés par Sade. À part quelques contradictions dans les détails (comme la question de savoir s'il est permis aux pauvres de voler les riches), le message que lance Sade est toujours on ne peut plus clair, et il le répète aussi dans ses œuvres plus directement philosophiques.

(21) Marquis de Sade, *Justine ou les infortunes de la vertu*, Paris, Gallimard, p. 218.

social se base sur la logique du don, étaient en train de disparaître à l'époque du triomphe de la bourgeoisie. La défense de l'ingratitude signifie chez Sade le reniement du don et du lien qu'il établit : « Rien de plus à charge qu'un bienfait reçu ; point de milieu, il faut le rendre, ou en être avili : les âmes fières se font mal au poids du bienfait ; il pèse sur elles avec tant de violence que le seul sentiment qu'elles exhalent est de la haine pour le bienfaiteur » (22). Sandrine Israel-Jost résume : « La logique sadienne donne, selon le principe de l'intérêt, la moindre des jouissances propres comme valant infiniment davantage que les plus grands maux d'autrui » (23) – c'est exactement ce qui se passe dans une société où le seul lien social réside dans l'échange de marchandises de la part de producteurs isolés, et non dans une chaîne de dons et de contre-dons. La solitude irrémédiable de l'être humain, qu'énonce Sade et dont il se complait, n'est pas ontologique et éternelle, mais quelque chose qui se mettait en place justement à l'époque de Sade. Celui-ci a sans doute le mérite d'avoir poussé jusqu'au bout les conséquences de ce que Kant a appelé la « socialité asociale » où les atomes sociaux ne se rencontrent que pour satisfaire leurs besoins selon leur puissance sur le marché. Un monde sans hommes – « l'insignifiance d'autrui » (24) –, où il n'y a pas d'« autre », n'est pas du tout archaïque, mais très moderne. Pour Sade, la jouissance est entière seulement lorsqu'elle est « despotique », sans partage avec l'autre (25) – c'est le même solipsisme moderne que chez Descartes. Et Georges Bataille avait raison en affirmant que Sade promettait à chaque lecteur de lui donner la souveraineté qui était naguère réservée aux rois (26). Ce qui en reste aujourd'hui, c'est que le client et l'électeur sont rois.

Si Sade était un « révolutionnaire », il l'était au sens où le capitalisme a révolutionné toutes les conditions de vie. Sade a effectivement très bien vu jusqu'à quel point pourrait arriver cette révolution, sans que ne se terminent jamais les rapports hiérarchiques de pouvoir et de richesse – et cela aurait été le dernier de ses souhaits. En effet, son ralliement à la Révolution française n'était, évidemment, qu'opportuniste : il suffit de penser que les libertins aristocratiques de *La Philosophie dans le boudoir* ne lisent le pamphlet *Encore un effort, Français, si vous voulez être républicains* – une espèce de parodie des pamphlets révolutionnaires que certains se sont efforcés ensuite de prendre au sérieux – qu'après avoir éloigné le domestique Augustin – « Sors, Augustin, ceci n'est pas fait pour toi » (27) –, lequel est cependant le seul, dirait-on, à devoir vraiment être intéressé par un discours égalitaire. Mais Sade n'est rien moins qu'un révolutionnaire. Chez lui, la

(22) Marquis de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 117.

(23) Sandrine Israel-Jost, « Casuistique de Sade : Sade décline ses cas », in *Lignes*, n° 14 (« Penser Sade »), mai 2004, pp. 69-70.

(24) Georges Bataille, « Étude II. L'Homme souverain de Sade », in *L'Érotisme*, *op. cit.*, p. 189.

(25) Marquis de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 182.

(26) Georges Bataille, *L'Érotisme*, *op. cit.*, p. 185.

(27) Marquis de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 126.

révolte des opprimés n'existe pas, elle est même inconcevable : dans ses romans, les victimes ne s'opposent jamais à leurs bourreaux, même pas lorsqu'elles n'ont rien à perdre. La domination la plus totale de certains hommes sur d'autres n'est pas, chez lui, une conséquence, mais un présupposé de la vie sociale, et elle dépend strictement de l'ordre social qu'il feint parfois de vouer aux gémonies.

Ceux qui ne se limitent pas à attribuer à Sade une valeur documentaire sur ce que l'homme peut faire lorsqu'il a du pouvoir sur un autre homme, et surtout sur une femme – du genre rapport d'Amnesty international, ou Actes des Martyres – mais qui s'efforcent à vouloir lui attribuer une signification « positive », insistent surtout sur deux aspects : le « désir » et le « corps » (28). Comme s'il existait un « corps », un niveau organique avant toute culture, toute société, toute éducation, comme si le corps et ses sensations n'étaient toujours déjà médiatisés, conditionnés par le monde intersubjectif. Rien ne permet d'affirmer l'existence d'un niveau organique, pré-culturel, capable de s'opposer aux « artifices » de la société, niveau dont Sade serait le porte-voix (29). Sade serait le prophète le plus accompli du « désir » : oui, mais de quels désirs ? Comment parler de « désir » sans dire désir de quoi ? L'apologie inconditionnelle des « désirs » conduit à l'apologie de ce que le monde fait désirer aux sujets, les induit à désirer, directement ou par réaction. Au moment où l'on renonce à donner un jugement sur les désirs, au moment donc où l'on met tous les désirs sur le même plan, plus rien ne distingue le désir de torturer une femme, le désir de faire une promenade au printemps et le désir de manger chez McDonald's. *De gustibus non est disputandum*, tous les désirs ont le même droit à la citoyenneté dans la cité du sujet. Et le désir sanctifié, sacré par le seul fait qu'il est un désir, rejoint finalement cette « apathie », cette indifférence à tout contenu, qui est indiquée, à juste titre, comme un autre élément-clé de la « philosophie » de Sade. Une forme toujours égale, appliquée à un contenu qui n'est qu'un matériel passif : c'est exactement le rapport que la marchandise et ses « porteurs » entretiennent avec le monde. Ici donc comme ailleurs, Sade a bien décrit la logique de la modernité, et s'il a pu si bien la décrire, c'est qu'il était pleinement « en phase » avec elle. Il ne témoigne pas de la révolte du corps et de l'individu dans sa singularité contre la logique et la raison, mais du contraire (30). En effet, Georges Bataille avait bien dit, presque involontai-

(28) Selon Annie Le Brun, la force de Sade serait « de reconduire brutalement la réflexion à son origine organique » (Annie Le Brun, *Soudain, un bloc d'abîme, Sade, op. cit.*, p. 9).

(29) Comme le présuppose, par exemple, Paul Éluard dans son « D. A. F. de Sade, écrivain fantastique et révolutionnaire », publié dans *La Révolution surréaliste*, n° 8, 1926 : « Pour avoir voulu redonner à l'homme civilisé la force de ses instincts primitifs, pour avoir voulu délivrer l'imagination amoureuse et pour avoir lutté désespérément pour la justice et la liberté absolues, le marquis de Sade a été enfermé presque toute sa vie ».

(30) Sade fait exclamer à une des porte-voix du crime, la Dubois : « Le flambeau de la raison détruira bientôt le remords » (Marquis de Sade, *Les Infortunes de la vertu, op. cit.*, p. 228).

rement, la vérité sur l'absence de plaisir et de sensualité dans les crimes sadiens : « Le crime importe plus que la luxure ; le crime de sang-froid est plus grand que le crime exécuté dans l'ardeur des sentiments [...]. Tous ces grands libertins, qui ne vivent que pour le plaisir, ne sont grands que parce qu'ils ont annihilé en eux toute capacité de plaisir [...]. La cruauté n'est que la négation de soi, portée si loin qu'elle se transforme en une explosion destructrice » (31). Et même dans l'ivresse de sens, on ne renonce pas à cette vertu première de la vie bourgeoise qu'est l'ordre : « Mettons, s'il vous plaît, un peu d'ordre à ces orgies, il en faut même au sein du délire et de l'infamie » (32).

Cependant, Sade décrit très bien d'autres désirs, qui ne sont pas du tout archaïques ou enracinés dans la nature animale de l'homme, mais qui, au contraire, naissent précisément à l'époque de Sade : le désir d'illimité, la négation narcissique du monde, la rupture de tout lien social, la guerre de tous contre tous, le désir même de voir disparaître l'humanité, ou le monde tout entier (33). On y trouve la haine de l'objet, dont la seule existence limite déjà le narcissisme du sujet désirant (34). Sade tire en effet, comme le dit Annie Le Brun, de son athéisme radical une négation de tout genre de limites. Cette absence de limites est d'abord, au plan subjectif, le projet – déjà bien narcissique – de la réalisation de tous les désirs, et de leurs contraires aussi (35). À un niveau plus général, l'absence de limites forme peut-être la différence la plus importante entre le capitalisme moderne et toutes les formes de production précédentes (36) ; elle s'exprime, parmi d'autres choses, dans la catastrophe écologique aussi bien que dans la publicité et dans l'imaginaire qu'elle véhicule (37). Ce sont ses admirateurs mêmes à souligner que

---

(31) Georges Bataille, « Étude III. L'Homme souverain de Sade », in *L'Érotisme*, *op. cit.*, pp. 192-193.

(32) Marquis de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 66.

(33) « Aveugles instruments de ses inspirations [de la nature], nous dictât-elle d'embraser l'univers ? Le seul crime serait d'y résister, et tous les scélérats de la terre ne sont que les agents de ses caprices » (*Ibidem*, p. 199). Il revient plusieurs fois sur cette idée, deux cents ans avant la bombe atomique : la nature même pourrait ordonner à l'homme de mettre à feu l'univers. Le déterminisme absolu que professe Sade rappelle alors le fétichisme social et ses lois aveugles.

(34) Comme l'a bien vu Denis de Rougemont, dans une petite page de *L'Amour et l'Occident*, Paris, UGE, 2001.

(35) Sade témoigne de « l'aspiration frénétique à expérimenter toutes les formes de jouissance imaginables, à devenir le sujet capable d'épuiser la totalité des expériences possibles, alors que cette totalité du possible ne se peut atteindre jamais et que le possible est en fait impossible à épuiser, donc inépuisable » (Pierre Klossowski, *Sade, mon prochain*, Paris, Éditions du Seuil, 1947, p. 187).

(36) Nous nous permettons ici de renvoyer à notre livre *Les Aventures de la marchandise*, Paris, Denoël, 2003.

(37) Ce qu'on attribue à Sade, on pourrait tout aussi bien le dire de la publicité contemporaine : « Le résultat de cela est alors non pas de révéler le caractère inextinguible du désir, vérité classique, mais de montrer la jouissance comme insatisfaction et comme dégoût, le dégoût ne venant pas traduire une satiété exacerbée à partir de laquelle l'individu chercherait

Sade relance le narcissisme social – pathologique – en prolongeant le narcissisme primaire de l'enfant : « Même si nous l'avons oublié, quelle enfance n'a-t-elle pas été hantée par le sentiment violent d'une souveraineté physique à l'échelle de l'univers » (38) et qui disent avec approbation : « Façon de penser absolument athée parce qu'à refuser dans l'idée de Dieu tout ce qui limite l'homme, elle en vient naturellement à combattre toute idée de limite » (39). Georges Bataille en dit plus sagement : « Seule, la voracité d'un chien féroce accomplirait la rage de celui que rien ne limiterait » (40).

Ainsi, Sade a bien anticipé sur certains des traits les plus typiques de la société sans limites, où « ensemble, tout devient possible ». Aux massacres dans les écoles et d'autres lieux publics, où le meurtre sans raison – exécuté avec l'« apathie » si chère à Sade – se termine presque toujours avec le suicide, on pourrait appliquer ces raisonnements de Georges Bataille sur Sade : « À partir du principe de négation qu'introduit Sade, il est étrange d'apercevoir qu'au sommet la négation illimitée d'autrui est négation de soi... Libre devant les autres, il n'en est pas moins la victime de sa propre souveraineté. [...] La négation des autres, à l'extrême, devient négation de soi-même [...]. Dans la violence de ce mouvement, la jouissance personnelle ne compte plus, seul compte le crime et il n'importe pas d'en être la victime : il importe seulement que le crime atteigne le sommet du crime. Cette exigence est extérieure à l'individu, du moins place-t-elle au-dessus de l'individu le mouvement qu'il a lui-même mis en branle, qui se détache de lui et le dépasse. Sade ne peut éviter de mettre en jeu, par delà l'égoïsme personnel, un égoïsme en quelque sorte impersonnel [...]. Est-il rien de plus troublant que le passage de l'égoïsme à la volonté d'être consumé à son tour dans le brasier qu'alluma l'égoïsme » (41). Ici, le crime, et surtout celui du « tueur fou », devient un véritable travail. Et si ce suicide n'est pas individuel, mais collectif, d'autant mieux : « Savez-vous, Dolmancé, qu'au moyen de ce système vous allez jusqu'à prouver que l'extinction totale de la race humaine ne serait qu'un service rendu à la nature ? – Qui en doute, Madame » (42). Un tel désir d'en finir avec l'humanité en tant que telle, trop rebelle au désir de toute-puissance de l'individu, n'était peut-être jamais apparu dans l'humanité avant Sade ; ensuite, les nazis lui ont donné un commencement de réalisation.

---

à récupérer un état de désir par l'abstinence, mais étant le nouveau commencement de nouvelles jouissances, meilleures parce que davantage excessives. La jouissance chez Sade sera donc simultanément insatisfaction et dégoût, pas assez et trop » (Sandrine Israel-Jost, « Casuistique de Sade : Sade décline ses cas », in *Lignes*, n° 14, *op. cit.*, p. 88). Il faut augmenter la dose, c'est la loi fondamentale de la publicité.

(38) Annie Le Brun, *Soudain, un bloc d'abîme, Sade, op. cit.*, p. 14.

(39) *Ibidem*, p. 78.

(40) Georges Bataille, *L'Érotisme, op. cit.*, p. 186.

(41) *Ibidem*, pp. 194-195.

(42) Marquis de Sade, *La Philosophie dans le boudoir, op. cit.*, p. 56.

De même, ce n'est pas un médecin-vedette moderne qui dit : « J'ai pour principe, mon ami, que tous les sujets de classe avilie ne sont bons qu'à des expériences ; c'est sur eux que nous devons apprendre par des essais à conserver des pratiques précieuses et qui doivent nous rapporter de l'argent » (43), mais c'est le chirurgien que rencontre Justine. La société de la surveillance et du regard omniprésent, qui a trouvé son expression paradigmatique au début du XIX<sup>e</sup> siècle dans le *Panopticum* conçu par Jeremy Bentham, se trouve déjà – mais naturellement déguisée en idée « lubrique » – chez Sade. Madame de Saint-Ange explique ainsi les nombreux miroirs dans le boudoir : « C'est pour que, répétant les attitudes en mille sens divers, elles multiplient à l'infini les mêmes jouissances aux yeux de ceux qui les goûtent sur cette ottomane ; aucune des parties de l'un ou de l'autre corps ne peut être cachée par ce moyen, il faut que tout soit en vue » (44).

Cet isomorphisme profond entre le monde décrit par Sade et le nouveau monde capitaliste a pu rester longtemps dans l'ombre parce que les superstructures culturelles, morales et esthétiques ont évolué beaucoup plus lentement que la base productive : la morale officielle du capitalisme se basait, jusqu'aux années 1960-70, sur la limite, le sacrifice, les bornes imposées à l'individu et à son « autoréalisation », voire sur la religion, la famille, la tradition et le contrôle strict de la sexualité. C'est devant cet arrière-plan, c'est-à-dire le décalage temporaire entre les réalités de la base productive et les valeurs proclamées, qu'a pu se développer la contestation avant-gardiste des superstructures périmées, essentiellement entre 1920 et 1975, qui semblait trouver dans le culte de Sade sa pointe la plus avancée. Le système moral semblait alors presque plus inébranlable que le système économique, et en plus il était bien ancré dans les têtes de la majorité des révolutionnaires « politiques ». Le culte de Sade prend beaucoup plus d'ampleur tout de suite après la fin de la Deuxième guerre mondiale, et cela laisse rêveur : la réalisation d'horreurs au-delà de tout ce que Sade a pu imaginer aurait dû faire apparaître, en rétrospective, que l'intérêt pour le « divin marquis » développé, entre les deux guerres, par de petits cercles autour du surréalisme, était une manière un peu frivole de jouer avec le feu. En 1945, il n'était plus le cas de plaisanter sur certaines choses, ni de les trouver « intéressantes ». Mais le contraire arriva : c'est dans les dix ans après 1945 que Georges Bataille et Pierre Klossowski, Maurice Blanchot et Jean Paulhan, Albert Camus et Simone de Beauvoir se sont mis à interroger Sade – mais non pour y trouver la genèse du nazisme.

Ce qui distingue Sade des autres apologistes de la société marchande de son temps, c'est-à-dire le fait d'attaquer systématiquement toutes les bases de l'édifice social – la religion, la famille, les lois, les coutumes (mais

---

(43) Marquis de Sade, *Les Infortunes de la vertu*, *op. cit.*, p. 148.

(44) Marquis de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 26.

non pas le travail, ni l'État en tant que tel !) – et qui a longtemps empêché sa récupération par le discours dominant, a changé désormais de signification : en effet, après deux siècles la marchandise a démontré, une fois qu'elle est arrivée à la domination complète de l'espace social, qu'elle pouvait effectivement se passer de presque toutes les autres bases traditionnelles, telles que la famille, la religion, la morale sexuelle, l'intériorisation des normes, etc. Le « néant » qui était le dernier horizon de Sade, jusque dans son testament, s'est révélé être le néant de la société marchande, qui ne vise à rien d'autre qu'à son propre accroissement tautologique et qui a renoncé depuis longtemps à proclamer un « plein » quelconque, ou n'importe quel contenu positif. Que reste-t-il alors de la thématique de la *transgression*, pivot de toute réflexion sur Sade ? De même que c'est une duperie de parler de désir sans dire ce qu'on désire, on ne peut pas parler de transgression sans dire ce qu'on veut transgresser. Et sans dire ce qu'est la liberté, dont Sade est souvent cité comme l'exemple suprême, depuis qu'Apollinaire a dit : « Le marquis de Sade, cet esprit le plus libre qui ait encore existé ». La liberté, qui à partir des Lumières a été élevée au pinacle des valeurs, a signifié, dans la pratique, surtout la liberté d'acheter, de vendre et de dominer sans freins. Sade semble avoir écrit pour démontrer l'absurdité de tout éloge de la liberté qui fait abstraction du *contenu* de la liberté, en se grisant du seul mot.

La « liberté » et la « transgression » se trouvent difficilement aujourd'hui du côté de la sexualité. Celle-ci a démontré, depuis 1968, qu'elle n'était pas du tout incompatible avec le travail, la marchandise, l'État et la reproduction de la société capitaliste. Elle n'est aucunement le levier d'un autre mode de vie ; et même des variantes considérées « perverses » ou « extrêmes », qui encore il y a quarante ans pouvaient mener droit à la prison, et un peu avant même au bûcher, sont devenues banales comme un programme de télévision. Sade voyait très clairement le profit qu'un « gouvernement » peut tirer de la liberté sexuelle. Dans *Français, encore un effort...*, on lit : « Aucune passion n'a plus besoin de toute l'extension de la liberté que celle-là, aucune sans doute n'est aussi despotique ; c'est là que l'homme aime à commander, à être obéi, à s'entourer d'esclaves contraints à le satisfaire ; or, toutes les fois que vous ne donnerez pas à l'homme le moyen secret d'exhaler la dose de despotisme que la nature mit au fond de son cœur, il se rejettera, pour l'exercer, sur les objets qui l'entoureront, il troublera le gouvernement. Permettez, si vous voulez éviter ce danger, un libre essor à ces désirs tyranniques qui, malgré lui, le tourmentent sans cesse ; content d'avoir pu exercer sa petite souveraineté au milieu du harem d'icoglans [= eunuques] ou de sultanes que vos soins et son argent [!] lui soumettent, il sortira satisfait, et sans aucun désir de troubler un gouvernement qui lui assure aussi complaisamment tous les moyens de sa concupiscence » (45).

---

(45) *Ibidem*, pp. 150-151.

On ne pourrait pas dire mieux. Aujourd'hui, presque tout est licite en manière de « lubricité », et il suffit de consulter le forum de discussion d'une revue féminine quelconque pour voir jusqu'à quel degré les pratiques « perverses » se sont normalisées. Et en effet, presque personne ne trouble plus le gouvernement. Il a été illusoire de croire que la sexualité libre serait incompatible avec l'aliénation, l'oppression, le travail (46). Bien sûr, elle est manipulée par les images, mais, au niveau légal, elle est libre comme elle ne l'a jamais été, et sans que cela n'ait aucune conséquence subversive (47).

Les œuvres de Sade semblent une métaphore de la modernité et de son absence de bornes, d'un désir furieux et vide face à un monde vidé de signification qui ne peut s'affirmer que dans la destruction, parce qu'il n'existe rien de concret qui puisse assouvir ses désirs illimités – exactement comme il arrive pour la forme-marchandise. Comme la forme-marchandise doit consommer le monde jusqu'au dernier reste pour s'affirmer, les « libertins » doivent consommer leurs victimes jusqu'à la dernière once de chair pour s'affirmer. Ils se retrouvent face à l'impossibilité de jouir dans un monde dont ils ont eux-mêmes fait préalablement un désert, et face à la nécessité d'augmenter toujours les doses de l'ersatz, toujours insatisfaisant, qui leur tient lieu du plaisir. En lisant ces œuvres comme des métaphores du monde moderne et de ce qu'y sont le sujet, l'objet et le plaisir, elles acquièrent effectivement une valeur prémonitoire très supérieure à celle que leur attribuent leurs amateurs habituels, et pour une fois le rapprochement avec Kafka ne paraît pas complètement déplacé. Pour le reste, la ferveur contemporaine pour Sade semble répondre à ce que le marquis lui-même avait déjà si bien dit : « Il est très doux de scandaliser, il existe là un petit triomphe pour l'orgueil qui n'est nullement à dédaigner » (48).

Anselm Jappe

---

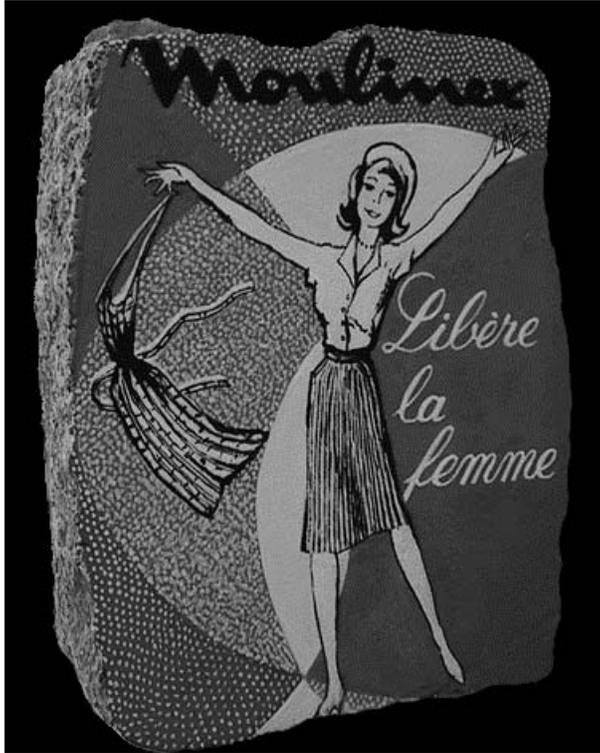
(46) Georges Bataille était vraiment trop optimiste à cet égard (de même que les reichiens et d'autres théoriciens des années soixante) lorsqu'il écrit : « Par définition, l'*excess* est en dehors de la raison. La raison se lie au travail, elle se lie à l'activité laborieuse, qui est l'expression de ses lois. Mais la volupté se moque du travail, dont nous avons vu qu'apparemment l'exercice était défavorable à l'intensité de la vie voluptueuse » (*L'Érotisme*, *op. cit.*, p. 188). L'érotisme est toujours pour Georges Bataille le contraire de l'utilité, « du monde où l'accroissement des ressources est la règle » (*Ibidem*, p. 190).

(47) L'évolution de l'ex-situationniste Raoul Vancigem est un bon exemple de cette récupération du discours sur le « désir ». C'est d'ailleurs presque le seul qui, dans les pages de la revue *Internationale situationniste*, se référerait explicitement à Sade : « L'I.S. se situe dans la ligne de contestation qui passe par Sade, Fourier, Lewis Carroll, Lautréamont, le surréalisme, le lettrisme – du moins dans ses courants les moins connus, qui furent les plus extrêmes » (« Banalités de base », § 27, in *Internationale Situationniste*, n° 8, p. 45). Au contraire, le premier film de Guy Debord, *Hurléments en faveur de Sade* (1952), ne contenait aucune image et aucune référence à Sade, en prenant ainsi un contre-pied ironique sur le culte de Sade et les attentes du public.

(48) Marquis de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 78.



Clovis Trouille, *La voyageuse*, 1950.



Peinture sur pavé de Paris d'après une publicité Moulinex de 1950.

# Remarques sur les notions de « valeur » et de « dissociation-valeur »\*

Roswitha Scholz

---

P our montrer ce que veut dire la notion de « dissociation-valeur », il convient tout d'abord d'expliquer ce que signifie le concept androcentrique de la « valeur » tel qu'il a été défini par la « critique fondamentale de la valeur » et que j'entends développer ici de façon critique. En général, la notion de valeur est utilisée de façon positive, que ce soit par le marxisme traditionnel, le féminisme ou encore par les sciences économiques où, sous la forme des prix par exemple, il apparaît comme un élément inconditionné et transhistorique de toute société humaine. À cet égard, l'approche de la critique fondamentale de la « valeur » est tout à fait différente. La valeur y est comprise et critiquée comme l'expression d'un rapport social fétichiste. Dans les conditions qui sont celles de la production marchande pour des marchés anonymes, les membres de la société, au lieu d'utiliser d'un commun accord leurs ressources pour la reproduction raisonnée de leur existence, produisent, séparément les uns des autres, des marchandises qui ne deviennent des produits sociaux qu'après avoir été échangées sur le marché. En « représentant » du « travail passé » (dépense d'énergie sociale humaine-abstraite), ces marchandises constituent « de la valeur », c'est-à-dire qu'elles figurent une certaine quantité d'énergie sociale dépensée. Cette représentation s'exprime à son tour par un médium particulier, l'argent, qui est la forme générale de la valeur pour tout l'univers marchand. Le rapport social médiatisé par cette forme renverse sens dessus dessous les relations entre les personnes et les produits matériels : les membres de la société, en tant

---

\* Ce texte est la traduction d'un extrait du livre de Roswitha Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus* [Le Sexe du capitalisme]. *Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*, Bad Honnef, Horlemann, 2000 (ouvrage non traduit). Note du traducteur.

que personnes, apparaissent de façon asociale, comme de simples producteurs privés et des individus dépourvus de tout lien entre eux. Inversement, le rapport social apparaît comme un rapport entre des choses, un rapport d'objets morts qui entrent en relation à travers les quantités abstraites de valeur qu'ils représentent. Les personnes sont chosifiées, et les choses pour ainsi dire personnifiées. Le résultat est l'aliénation mutuelle des membres de la société qui n'utilisent pas leurs ressources en fonction de décisions conscientes, prises d'un commun accord, mais qui se soumettent à un rapport aveugle entre des choses mortes, leurs propres produits, commandé par la forme-argent. C'est ainsi qu'on en arrive sans cesse à une mauvaise répartition des ressources, à des crises et à des catastrophes sociales.

La critique de ce fétichisme qui subordonne les hommes en tant qu'êtres sociaux aux rapports créés par leurs propres produits doit donc s'exercer dès le niveau de la production marchande, de la valeur, du travail abstrait et de la forme-argent. Et c'est précisément là que la théorisation marxiste passée a échoué. Ce qui fait la véritable radicalité de la théorie marxienne a été marginalisé comme philosophique, tandis qu'au niveau concret de la théorie sociale, c'est-à-dire au sens social et économique, elle s'est montrée incapable de briser le carcan catégoriel du système moderne de production marchande (dans ses diverses formations historiquement asynchrones). À l'opposé, la « critique fondamentale de la valeur » entend mettre au jour ce noyau disparu de la critique de l'économie politique et rendre conscient que la forme apparemment naturelle de la valeur revêt un caractère-fétiche négatif, afin de parvenir ainsi à une reformulation de la critique sociale radicale : « Comme marchandises, les choses sont des objets-valeur abstraits privés de qualité sensible, et c'est uniquement sous cette forme étrange qu'elles sont socialement médiatisées. Dans le cadre de la critique marxienne de l'économie politique, cette valeur économique est déterminée de façon purement négative, en tant que forme de représentation abstraite et morte du travail social effectué sur le produit, forme à la fois réifiée, fétichiste, détachée de tout contenu sensible et concret et qui, en perpétuel mouvement de forme des relations d'échange, se développe pour arriver à l'argent en tant que la chose abstraite "même" » (1). Cependant, ce fétichisme spécifique de la forme-marchandise en tant que principe général et dominant de la socialisation n'existe que dans les systèmes modernes de la production marchande. Seul le capitalisme moderne a engendré une forme-marchandise orientée vers des marchés anonymes, autonomisée et détachée du reste de la vie et des autres formes relationnelles, et qui, en même temps, domine tout le processus social de la vie. Auparavant, on produisait d'abord pour l'usage, et ce non seulement dans des contextes agraires mais également à l'intérieur des corporations régies par une législation

---

(1) Robert Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Frankfurt/Main, 1991, pp. 16 et suivantes.

spécifique. Quant à la notion même de « totalité » sociale, celle-ci ne pouvait naître qu'avec la domination réellement totalitaire de la forme-marchandise et de la forme-argent sur la société. La production marchande, les rapports monétaires et l'« économie de marché » comme contexte systémique général virent le jour grâce au fait que la valeur, et par là sa forme phénoménale, l'argent, se transforma, de simple médium entre des producteurs réellement indépendants (économies familiales, etc.) en fin en soi sociale générale : sous forme de capital, l'argent fut mis en boucle avec lui-même pour qu'il soit « valorisé », c'est-à-dire pour engendrer, dans un processus ininterrompu, « plus d'argent » (de la survaleur).

Deux conditions sont constitutives de cette « valorisation de la valeur » productive au sens capitaliste et distinguent un tel mode de production capitaliste de toute production marchande prémoderne. Premièrement, la production de biens d'usage – dans des conditions précapitalistes, la raison d'être toute naturelle de la production – se transforme désormais en simple vecteur de l'abstraction-valeur et transforme, par là même, la satisfaction des besoins humains en simple « sous-produit » de l'accumulation de capital-argent. Il se produit donc une inversion de la fin et des moyens : « Le fétichisme est devenu autoréflexif et constitue du même coup le travail abstrait comme une machine qui est à elle-même sa propre fin. Dorénavant, le fétichisme ne "s'éteint" plus dans la valeur d'usage, mais se présente sous la forme du mouvement autonome de l'argent, comme transformation d'une quantité de travail abstrait et mort en une autre quantité – supérieure – de travail abstrait et mort (la survaleur) et ainsi comme mouvement tautologique de reproduction et d'autoréflexion de l'argent, qui ne devient capital et donc moderne que sous cette forme » (2).

Deuxièmement, la force de travail humaine doit elle-même devenir marchandise. Privée de tout accès autonome et conscient aux ressources, une partie toujours plus grande de la société fut soumise à la dictature des « marchés du travail » faisant ainsi de la capacité humaine à produire, une capacité fondamentalement hétéronome. C'est seulement dans ces conditions que l'activité productive se transforme en « travail abstrait », lequel n'est rien d'autre que la forme d'activité spécifique que revêt la fin en soi abstraite de l'augmentation de l'argent au sein de l'espace de fonctionnement de l'« économie d'entreprise » capitaliste, c'est-à-dire une forme d'activité coupée de la vie et des besoins des producteurs mêmes. Au fur et à mesure que le capitalisme se développe, toute la vie individuelle et sociale, partout sur le globe, prend l'empreinte du mouvement autonome de l'argent. Cela a pour conséquence que « le travail vivant n'apparaît plus qu'en tant qu'expression du travail mort autonomisé » alors que le travail (abstrait), né seulement avec le capitalisme, est désormais posé de façon anhis-

---

(2) *Ibidem*, p. 18.

torique comme un principe ontologique (3). Or, la vision tronquée que le marxisme traditionnel du mouvement ouvrier avait de ce contexte systémique (4) consistait en ce qu'il critiquait la « survalueur » dans un sens purement superficiel et sociologique, à savoir au sens de son « appropriation » par la « classe capitaliste ». Ce n'était pas la forme de la valeur fonctionnant en boucle et de façon fétichiste qui était dénoncée comme scandaleuse, mais uniquement sa « distribution inégale ». C'est précisément pour cela qu'aux yeux des représentants de la « critique fondamentale de la valeur », ce « marxisme du travail » est resté prisonnier de l'idéologie d'une simple « justice distributive ». C'est dans le caractère absurde de fin en soi de la forme-marchandise et de la forme-argent totalitaires que réside le problème, tandis que la « distribution équitable » à l'intérieur de cette forme reste assujettie aux lois du système et par là aux restrictions imposées par le système, constituant ainsi une simple illusion. Une simple redistribution à l'intérieur de la forme-marchandise, de la forme-valeur et de la forme-argent, quelle qu'en soit le mode d'application, ne peut éviter ni les crises ni en finir avec la misère globale engendrée par le capitalisme ; le problème central n'est pas l'appropriation de la richesse abstraite sous la forme inabolie de l'argent, mais cette forme même. Ainsi, le vieux mouvement ouvrier avec sa « critique » tronquée du capitalisme formulée dans les catégories inabolies du capitalisme pouvait seulement obtenir – et encore de façon passagère – des améliorations et des allègements immanents au système. Aujourd'hui, dans la crise que vit le système marchand, ceux-ci sont mis en pièces les uns après les autres. Au cours de ce processus, le marxisme traditionnel, et plus généralement, la gauche politique ont repris à leur compte toutes les catégories fondamentales de la socialisation capitaliste, notamment le « travail abstrait », la valeur en tant que principe général prétendument transhistorique et, en conséquence, également la forme-marchandise et la forme-argent en tant que formes générales de rapport social, tout comme le marché universel anonyme en tant que sphère de la médiation sociale fétichiste, etc. Quant à la misère et l'aliénation qui vont de pair avec ce contexte systémique catégoriel (5), elles devaient être corrigées au moyen d'interventions politiques externes. Cette illusion ne cesse d'être réchauffée encore aujourd'hui et toujours d'une façon délayée à la sauce keynésienne (de gauche).

Au cours du processus historique qui a vu s'imposer le capitalisme, c'est seulement dans les sociétés en retard sur la production marchande moderne qu'a pu naître un système relativement autonome fondé sur la légitimation de cette idéologie. Ce fut la « modernisation de rattrapage » sous la forme du capitalisme d'État, (mal) interprétée comme étant un « contre-système socialiste », bien qu'elle ne résultât nulle part d'une

---

(3) *Ibid.*, pp. 18 et suivantes.

(4) Dans le texte : *Systemzusammenhang*.

(5) Dans le texte : *kategoriale Systemzusammenhang*.



© AFP, Mychèle Daniau, 5 octobre 2001.

crise capitaliste arrivée à maturation. Pendant quelques décennies, ce paradigme ne fut, au contraire, dominant que dans quelques sociétés capitalistiquement « sous-développées » à la périphérie du marché mondial (Russie, Chine, Tiers-monde). Ces sociétés étant également des systèmes de production marchande – quoique en situation de « rattrapage » –, la dynamique capitaliste de la marchandise et de l'argent avec sa médiation anonyme *via* le marché (qui comporte toujours le principe de concurrence) y était forcément opérante mais sur un mode différent de l'Occident : c'était l'État qui y tenait le rôle d'entrepreneur collectif.

Et c'est cette même dynamique de la forme-valeur abstraite fonctionnant en boucle (y compris dans les pays du bloc de l'Est) qui – à travers des processus induits par le marché mondial et la course au développement des forces productives – finit par mettre à bas « le socialisme réellement existant » (*alias* capitalisme d'État) et qui, dans toutes les régions du globe, devait aboutir aux scénarios de crise et de guerre civile des années 1990. L'effondrement de la « modernisation de rattrapage » n'a cependant pas débouché, loin s'en faut, sur une quelconque « perspective réformatrice » menant vers l'« économie de marché et la démocratie » (c'est le terme dont le capitalisme pur de l'Occident se voit désormais affublé jusque dans le jargon de la gauche conformiste), mais, à condition que le système marchand et ses critères soient maintenus, sur la seule « perspective » de la barbarie.

C'est dès les années 1980 que les espoirs d'une vie meilleure s'estompèrent aussi dans le Tiers-monde. Grâce au crédit, la perspective du prétendu développement, toujours pensée dans la forme-marchandise fétichiste et qui – liée à une euphorie modernisatrice – caractérise le *zeitgeist* jusqu'au milieu des années 1970, parut réalisable pendant quelque temps. Mais ce concept limité au cadre d'un système-monde capitaliste s'effondra au cours des années 1980 et de nombreux pays furent précipités dans la misère par la pression néolibérale, dont une des conséquences fut l'endettement auprès du Fonds monétaire international (FMI) et de la Banque mondiale. Les conditions imposées par ces institutions pour le remboursement de la dette entraînèrent des « processus d'adaptation structurelle » (tel était l'euphémisme en usage) et une aggravation dramatique de la situation sociale pour une large majorité de la population. On peut d'ores et déjà prévoir que ces conditions de vie précaires s'étendront également aux nations occidentales hautement industrialisées. La valeur, le travail abstrait, la médiation marchande sur la base de la fin en soi capitaliste deviennent obsolètes ; l'« effondrement de la modernisation » (6) apparaît de plus en plus clairement.

La condition postmoderne est paradoxale en ceci que, d'un côté, le capitalisme se révèle incapable d'assurer la reproduction de l'humanité (même au regard de ses propres critères, de toute façon inacceptables) et que, de l'autre, les anciens paradigmes d'une « critique du capitalisme » tronquée et prisonnière des formes et des catégories du système marchand (qu'elle soit de type « vieux marxiste ouvrier », keynésien ou « national-révolutionnaire »/anti-impérialiste) enfoncent des portes ouvertes. Loin de disparaître, les inégalités sociales se sont au contraire dramatiquement aggravées, mais elles ne peuvent plus être appréhendées en termes de « survalueur indûment prélevée », c'est-à-dire au sens d'une conception purement sociologique (ignorant les contextes-formes de base), fondées sur des « rapports de classes » ou des « rapports de dépendance nationale ».

Cette vision de la « critique fondamentale de la valeur », si logique qu'elle soit et si plausible que soit la façon dont elle interprète de nombreux phénomènes de la crise mondiale actuelle laisse complètement de côté, dans la logique qui est la sienne, le rapport entre les sexes. Clairement, ce ne sont ici que la « valeur » et avec elle le « travail abstrait » – sexuellement neutres – qui sont dignes d'être théorisés, même si c'est en tant qu'objets d'une critique radicale. Ce qui demeure ignoré, c'est le fait que, dans le système de la production marchande, il faut aussi pourvoir aux tâches domestiques, élever des enfants et soigner les personnes faibles et malades, qu'il faut donc exécuter des tâches dont la charge incombe habituellement aux femmes

---

(6) Robert Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, op. cit.

(même si elles exercent un travail salarié) et que des professionnels ne peuvent assurer ou seulement en partie (7).

Ce n'est donc pas le seul automouvement fétichiste de l'argent et le caractère tautologique du travail abstrait dans le capitalisme qui déterminent le contexte sociétal global. De fait, ce qui se produit, c'est une « dissociation » sexospécifique, articulée de façon dialectique avec la valeur. Ce qui est dissocié ne constitue pas un simple « sous-système » de cette forme (à l'instar du commerce extérieur, du système juridique, voire de la politique), mais une part essentielle et constitutive du rapport social global. Cela signifie qu'il n'existe pas de « rapport de dérivation » logique et immanent entre « valeur » et « dissociation ». La valeur est la dissociation, et la dissociation est la valeur. Chacune est contenue dans l'autre, sans pour autant lui être identique. Il s'agit des deux éléments essentiels et centraux d'un seul et même rapport social en lui-même contradictoire et brisé, et qu'il faut comprendre au même niveau élevé d'abstraction.

Car ce que la valeur ne peut saisir, ce qui est donc dissocié par elle, dément précisément la prétention à la totalité de la forme-valeur ; cela représente le non-dit de la théorie elle-même et se soustrait ainsi aux instruments de la critique de la valeur. Les activités féminines de reproduction représentant l'envers du travail abstrait, il est impossible de les subsumer sous la notion de « travail abstrait », comme l'a souvent fait le féminisme qui a largement repris à son compte la catégorie positive de travail qui avait été celle du marxisme du mouvement ouvrier. Dans les activités dissociées qui comprennent également, et non en dernier lieu, l'affection, l'assistance, les soins apportés aux personnes faibles et malades, jusqu'à l'érotisme, la sexualité, ainsi que l'« amour », sont aussi inclus des sentiments, des émotions et des attitudes contraires à la rationalité de l'« économie d'entreprise » qui règne dans le domaine du travail abstrait, et qui s'opposent à la catégorie du travail, même s'ils ne sont complètement exempts d'une certaine rationalité utilitariste et de normes protestantes.

À cet égard, ce ne sont pas seulement des activités précises que le monde patriarcal moderne délègue à la « femme » ou plutôt qu'il lui attribue et qu'il projette en elle, mais également des sentiments et des qualités : sensualité, émotivité, faiblesse intellectuelle et de caractère, etc. Le sujet masculin éclairé (8) qui, en tant que sujet socialement déterminant, représente la volonté de s'imposer (dans la concurrence), l'intellect (par rapport

(7) Pour ce qui suit, voir Robert Kurz, « Geschlechtsfetischismus. Anmerkungen zur Logik von Männlichkeit und Weiblichkeit » et Roswitha Scholz, « C'est la valeur qui fait l'homme » in *Krisis. Contributions à la critique de la société marchande*, n° 12, 1992, pp. 135, 155 et suivantes.

(8) Dans le texte : *aufgeklärt*. Allusion à la critique des Lumières (*Aufklärung*) et de la « raison » telle qu'elle a été formulée par Max Horkheimer et Theodor W. Adorno dans *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974. Note du traducteur.

aux formes de réflexion capitalistes), la force de caractère (dans l'adaptation aux exigences capitalistes), etc., et qui constituait encore (inconsciemment) le mécanicien de précision discipliné de l'usine fordiste, ce sujet donc est lui-même fondamentalement structuré à travers cette « dissociation ». En ce sens, la dissociation-valeur comporte aussi un aspect culturel-symbolique et une dimension socio-psychologique dont seuls des instruments psychanalytiques peuvent venir à bout.

Selon la thèse de la dissociation-valeur, les sphères privée et publique, dialectiquement médiatisées de la même façon, sont respectivement connotées comme féminine et masculine. Mais, contrairement à ce que certaines hypothèses stéréotypées peuvent laisser penser, le rapport entre les sexes n'a pas son « lieu » objectivé dans les sphères privée et publique. Depuis toujours, les femmes ont été présentes dans des sphères publiques, surtout dans le monde du travail ; mais la dissociation se poursuit à l'intérieur même de ces sphères publiques.

Même à l'époque postmoderne, où un nombre croissant de femmes exercent une activité salariée, avec une qualification égale à celle des hommes, et où les médias aiment à traiter de la « confusion des sexes », il saute aux yeux que la hiérarchie des sexes et la discrimination des femmes n'ont pas fondamentalement disparu. Dans la sphère privée, les femmes continuent à s'occuper des enfants et du travail domestique plus que les hommes, tandis que, dans la sphère du travail, leurs salaires restent inférieurs à ceux des hommes alors qu'il est rare de voir les femmes occuper des fonctions importantes dans la vie publique, etc., ce qui est dû sans doute aux connotations et attributions sexospécifiques « classiques » du monde moderne et par là même aux responsabilités réelles des femmes pour tout ce qui relève de la reproduction privée et qui se fait sentir jusqu'à l'époque postfordiste.

Cette critique de la notion de valeur pensée de façon androcentrique telle qu'elle est proposée sous l'appellation générale de « théorie de la forme dissociation-valeur » a des conséquences non seulement pour la « critique fondamentale de la valeur » mais aussi pour d'autres approches qui, par le passé, ont traité de façon critique l'abstraction valeur et le fétiche-marchandise (quoique le plus souvent de manière inconséquente). Particulièrement visée est, à cet égard, une notion de la « valeur d'usage » pensée de façon emphatique et toujours positive, telle qu'on la rencontre dans certaines théories de gauche, et parfois féministes. La valeur d'usage y est présentée comme « féminine » et, en tant que telle, censée recéler des potentialités de résistance. Mais l'équation « valeur d'usage = féminin, valeur d'échange = masculin », tout en maintenant la subordination hiérarchique de la valeur d'usage à la valeur d'échange, fait toujours dériver les disparités sexospécifiques de la seule forme-marchandise prétendument

neutre quant au genre. À la manière androcentrique, l'analyse reste confinée à l'espace intérieur de la marchandise. En revanche, selon Kornelia Hafner, il est primordial déjà chez Karl Marx que « les valeurs d'usage apparaissent comme les créatures du capital même » et que l'hypothèse d'une « utilité pure » (elle-même abstraite) de la valeur d'usage apparaît seulement dès lors que, à travers le rapport-capital, la forme-marchandise s'est répandue d'une façon plus ou moins dominante (9). Pour la « critique fondamentale de la valeur » qui nous intéresse ici d'abord, il en résulte que la marchandise n'est « valeur d'usage » que dans le procès de circulation, en tant qu'objet marchand donc et, à cet égard, la valeur d'usage reste, elle aussi, une simple catégorie-fétiche abstraite et économique. La valeur d'usage ne désigne pas l'utilité concrète de l'usage sensible et matériel, mais uniquement l'abstraite « utilité par excellence » en tant que valeur d'usage d'une valeur d'échange. Pour la dissociation-valeur, la notion de valeur d'usage appartient en quelque sorte elle-même à l'univers marchand androcentrique-abstrait.

En même temps, la sphère qui est effectivement incompatible avec ce contexte-forme économique (10) est celle de la consommation et des activités qui lui sont liées en amont et en aval. C'est donc d'abord là qu'il faut chercher à saisir le « dissocié » de la forme-valeur. C'est seulement dans la consommation qu'ont vraiment lieu l'usage et la jouissance sensible et matériel. Ainsi le produit marchand (11) « gobé » dans la consommation se soustrait-elle à la forme-marchandise. Ce qui n'est pas pris en compte ici, c'est que cette incompatibilité des biens avec le contexte-forme économique ne relève pas simplement de la consommation « pure » et immédiate, mais qu'elle se trouve être médiatisée par une sphère d'activités de reproduction qui sont imbriquées – en partie, voire *a priori* – avec d'autres activités, instants et relations non médiatisés par la forme-marchandise.

Ainsi défini, le « dissocié » qui, sous l'angle du contexte-forme androcentrique saisi par la valeur, mène, aux limites de la consommation, en quelque sorte au néant, apparaît donc, dans la théorie sociale masculine unidimensionnellement basée sur la valeur, comme quelque chose de quasiment anhistorique, comme une masse molle et informe à l'instar du féminin dans la société chrétienne occidentale en général, et qu'une analyse en termes de la forme-valeur ne saurait appréhender. Ce qui, en revanche, ne relève pas du dissocié, c'est la consommation de moyens de production, consommés dans le cadre de l'économie d'entreprise, tels que les machines, les biens d'investissement, etc. ; ceux-ci restent immédiatement à l'intérieur de l'« univers masculin » de la valeur. Mais du point de vue conceptuel, le « dissocié »

(9) Kornelia Hafner, citée par Robert Kurz, « Geschlechtsfetischismus. Anmerkungen zur Logik von Männlichkeit und Weiblichkeit », in *Krisis. Contributions à la critique de la société marchande*, n° 12, *op. cit.*, p. 137.

(10) Dans le texte : *ökonomischer Formzusammenhang*.

(11) Dans le texte : *warenförmig hergestellte Produkt*.

ne se laisse certes pas réduire à la consommation ou à la préparation des biens achetés pour être consommés, s'y ajoutent – et de façon centrale – l'affection, l'aide aux personnes faibles, les soins, l'« amour », etc., jusqu'à la sexualité et l'érotisme. Il est difficile ici de distinguer entre ce qui relève de l'activité obligatoire et ce qui relève des aspects existentiels de la vie. Mais c'est précisément cela qui, contrairement à ce qui se passe pour le « travailleur abstrait », rend les activités de reproduction féminines accablantes.

D'un point de vue historico-logique, le travail abstrait et la dissociation sont donc fondamentalement cooriginaires ; on ne peut dire que l'un a engendré l'autre. Chacun est la condition préalable à la constitution de l'autre. En ce sens, le rapport dissociatif représente d'une certaine manière une métastructure, contrairement à l'hypothèse réductionniste selon laquelle la valeur est le seul principe de constitution, la nature même des sociétés fondées sur la production marchande.

Le dissocié féminin se trouve ainsi être l'Autre de la forme-marchandise comme un étant à part entière ; mais, d'un autre côté, il reste asservi et sous-valorisé précisément parce qu'il s'agit du moment qui est dissocié au sein de la production sociale générale. On pourrait donc dire que, si la forme abstraite correspond à la marchandise, la di-formité abstraite correspond, elle, au dissocié ; et on pourrait à propos du dissocié aller jusqu'à parler paradoxalement d'une forme de l'informe, celle-ci – soulignons-le encore une fois – ne pouvant logiquement plus être saisie au moyen des catégories intrinsèques à la forme-marchandise (12). La science et la théorie androcentrique de la forme-marchandise ne peuvent plus tenir compte de ce rapport, car leurs théories et leurs appareils conceptuels doivent « expulser » comme « alogique » et « aconceptuel » tout ce qui n'est pas compatible avec la forme-marchandise.

Mais la « sensibilité » dont il est question dans le contexte de la « dissociation » s'est bien évidemment construite historiquement. Cela concerne les activités féminines accomplies en vue de la reproduction (préparation des biens de consommation, amour, soins apportés aux personnes malades et faibles, affection, etc.) et qui ne sont apparues, sous cette forme, qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle avec la différenciation entre un secteur du travail salarié capitaliste et un secteur privé de reproduction domestique (13), et cela concerne en outre la constitution des besoins en général (14).

---

(12) Dans le texte : *warenförmigen Binnenzusammenhangs*.

(13) Voir par exemple sur ce sujet Karin Hausen, « Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben », in Werner Conze (édité par), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart, 1976.

(14) Sans vouloir adopter ici une posture constructionniste vulgaire qui entend ignorer tout rapport naturel, fût-il dynamique et médiatisé par la socialité, il faut néanmoins affirmer que toute pulsion est structurée de façon socioculturelle et n'existe jamais simplement de façon naturelle et immédiate.

Le fait que, dans le contexte de la forme dissociative, le « féminin » dissocié ne constitue nullement un quelconque « mieux » au regard du « masculin » modelé par la forme-marchandise résulte déjà du fait qu'il s'agit d'une unité négative entre la forme-marchandise et le « dissocié ». Autre conséquence : même des femmes qui sont (seulement) actives dans le secteur reproductif (détermination qui, empiriquement, ne s'applique pas forcément à toutes les femmes) vivent une existence bornée et aliénée, qui est le reflet inversé du travail abstrait à l'intérieur de l'espace de fonctionnement économique (15) du capital. L'usage et la jouissance sensibles, mais également les activités qui y sont liées et les qualités attribuées à la femme, sont donc capitalistiquement immanents à la société, même s'ils ne sont pas immanents à la forme-valeur.

Selon la théorie de la dissociation-valeur, il faut donc partir du fait que le rapport moderne entre les sexes doit être analysé dans le contexte du patriarcat producteur de marchandises (tout comme la valeur elle-même) et, en conséquence, non pas comme une donnée transhistorique, « parallèlement » aux différentes formations sociales. Cela ne signifie pas qu'il est sans préhistoire. Il n'en reste pas moins que le rapport entre les sexes atteint dans la modernité marchande une qualité tout à fait nouvelle, dont il faut tenir compte à la fois au niveau théorique et analytique. À l'époque postmoderne, on constate une nouvelle transformation dans les rapports entre les sexes. Néanmoins, comme nous l'avons déjà noté, on retrouve la codification fondamentale au sens de la dissociation-valeur et la hiérarchisation des sexes qui lui correspond dans toutes ses réfractions postmodernes, ses diversifications, ses inversions, ses transformations et excroissances, ses rétroactions et différenciations, que ce soit dans la vie de la carriériste ou dans celle de l'homme au foyer, dans le football féminin ou le strip-tease masculin, dans les mariages gays et lesbiens, ou encore dans les spectacles de travestis tellement prisés par les médias, pour nous en tenir à quelques exemples marquants.

Quelques années ont passé depuis la publication des thèses sur la métastructure globalisante de la dissociation-valeur que nous venons de résumer brièvement et bien des choses seraient à modifier ou à préciser, comme je vais le montrer dans ce qui va suivre. Ainsi, on peut désormais voir encore plus clairement où le développement postmoderne du patriarcat marchand mènera : ce à quoi nous assistons ce ne sont pas seulement aux transformations et aux excroissances, aux rétroactions et aux inversions déjà mentionnées. Bien plus, au fur et à mesure que s'aggrave la crise structurelle du système capitaliste qui s'étend désormais à toute la surface de la planète, on assiste à une barbarisation globale du patriarcat producteur de marchandises. Si, dans les dramatiques bouleversements sociaux provoqués par la crise mondiale les femmes ne sont plus seules responsables de la

---

(15) Dans le texte : *betriebswirtschaftlich*.

sphère de la reproduction – ce qui était leur image idéale autrefois et jusqu'à l'époque fordiste –, aujourd'hui elles sont, contrairement aux hommes, responsables du travail domestique et du travail salarié, alors que leur sous-valorisation reste inchangée, malgré ou plutôt à cause de cela. Ainsi se ridiculisent toutes les évaluations optimistes qui, depuis le milieu des années 1980, croyaient que l'émancipation de la femme était pratiquement réalisée ou qui, encore aujourd'hui, continuent de le prétendre.

À cette barbarisation, la critique de la dissociation-valeur oppose l'objectif d'une abolition de la valeur, de la forme-marchandise, de l'économie de marché, du travail abstrait et de la dissociation – une perspective qui vise donc l'abolition du rapport général régissant la société marchande et qui doit opérer à la fois au niveau matériel, idéal et socio-psychologique. Dans ce sens radical, ce sont, de façon générale, tous les niveaux et toutes les sphères qui sont mis en question, ce qui inclut la critique de la famille nucléaire aujourd'hui en pleine décomposition. Par conséquent, il s'agit de dépasser la « masculinité » et la « féminité » au sens connu, et avec elles les sexualités préformées qui leur correspondent.

Dans les pages qui suivent (16), nous partirons de cette critique radicale pour nous confronter à quelques théories féministes parmi les plus importantes. Pour cela, je voudrais, en référence critique à un article de Regina Becker-Schmidt, tout d'abord souligner que les structures, mécanismes, phénoménologies, etc., de la dissociation-valeur ne peuvent prétendre être valables que pour le patriarcat producteur de marchandises et qu'il serait faux de les voir aussi à l'œuvre dans des sociétés non modernes, voire de les présenter comme « propre à l'espèce humaine ». Cette délimitation fondamentale étant faite, je me pencherai maintenant sur quelques approches qui tentent d'analyser le rapport entre les sexes à l'intérieur du patriarcat producteur de marchandises.

Roswitha Scholz

*Traduit de l'allemand par Johannes Voegelé.*

---

(16) Le livre dont nous donnons ici le premier chapitre. Note du traducteur.

Référence



Référence

# Le côté obscur du capital. « Masculinité » et « féminité » comme piliers de la modernité

*Johannes Vogele*

---

**I**l est souvent admis par beaucoup de critiques du capitalisme que celui-ci tend à abolir toutes les différences, qu'elles soient culturelles, générationnelles ou sexuelles. Le rapport social médiatisé par la marchandise ne saurait que faire des archaïsmes que représentent pour lui les coutumes, les rapports hiérarchiques et les institutions étrangères à la production et à la circulation marchandes.

Le patriarcat serait, pour ces critiques, un résidu pré-capitaliste (comme le racisme et l'antisémitisme) voué à disparaître, parce qu'inadapté au capitalisme pleinement développé. La preuve en serait l'émergence de la *business-woman*, de la femme politique, etc. De plus il semble – avec la désagrégation de la famille et la redistribution des tâches sexuées, la progressive mise à égalité des hommes et des femmes et la tolérance plus grande envers d'autres formes de rapports que l'hétérosexualité forcée – que la question du rapport entre les genres s'annulerait d'elle-même. Le capitalisme pourrait donc exister sans la suprématie du mâle blanc, occidental et hétérosexuel ; celle-ci ne constituerait pas son centre.

Le marxisme traditionnel ainsi que le mouvement ouvrier et la gauche en général n'ont jamais considéré – en tout cas jusqu'aux années 1970 – que le rapport entre les genres était fondamental. Quand ils le prenaient en considération, l'oppression des femmes était pour eux un dérivé – une « contradiction secondaire » selon les termes du marxisme traditionnel – de l'oppression en général, qui était voué à disparaître avec elle.

D'autres, comme certains courants féministes, voient le patriarcat comme un système quasi ontologique de l'exploitation, dont le capitalisme ne serait que la dernière adaptation.

En Allemagne, Roswitha Scholz a développé à partir des années 1990 – d'abord dans la revue *Krisis* et aujourd'hui dans la revue *Exit!* – une conception du capitalisme comme système fondamentalement basé sur le rapport social asymétrique entre les genres. Sans vouloir prétendre que les sociétés pré- ou non capitalistes ont connu (ou connaissent) des rapports égalitaires entre hommes et femmes, elle définit le capitalisme comme une forme sociale déterminée par la scission sexuelle entre le « masculin » et le « féminin », ce qu'elle appelle la « *dissociation-valeur* ».

« D'un point de vue théorique, le rapport hiérarchique entre les genres doit être examiné dans les limites de la modernité. On ne peut faire de projections sur des sociétés non modernes. Cela ne veut pas dire que le rapport moderne entre les genres n'ait pas eu de genèse, laquelle d'ailleurs peut être retracée jusqu'à l'Antiquité grecque. Mais dans la modernité, avec la généralisation de la production marchande, il prend tout de même une tout autre qualité. Sur fond du "travail abstrait devenant un but en soi tautologique", la "banalité de la monnaie se répand" (Robert Kurz) et les domaines de production et de reproduction se séparent. L'homme devient responsable du secteur de production et de la sphère publique en général et la femme surtout du secteur de reproduction sous-valorisé » (1).

Dans l'article qui suit, je vais essayer de présenter un aperçu de cette théorie critique qui ne se comprend pas comme une construction accomplie mais comme un processus. En dehors des approximations de cet article, pour lesquelles je suis seul responsable, cette élaboration a surtout été celle de Roswitha Scholz, de Robert Kurz et de quelques autres se retrouvant aujourd'hui autour de la revue *Exit!* (2) en Allemagne.

## Modernité : la naissance douloureuse du sujet masculin, blanc et occidental

La modernité revendique d'avoir libéré l'individu des carcans familiaux, claniques, religieux et de dépendance directe, en l'ayant placé sur le terrain de la liberté et de l'égalité. En quelque sorte elle se vante même de l'avoir créé à partir d'un être soumis à une existence bornée et superstitieuse, perdu dans l'anonymat du troupeau humain.

(1) Roswitha Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus*, Bad Honnef, Horlemann, 2000, p. 108.

(2) Les thèses de ce courant de la théorie critique allemande, connu sous l'appellation de la « critique de la valeur » commencent à être partiellement accessibles en français. Voir entre autres sur ce sujet Anselm Jappe, *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003.

Cette affirmation est bien sûr de nature idéologique et apologétique, toutes les sociétés humaines ayant connu des formes d'individualité, même très diverses ; en effet la tension entre individu et société est à ce jour une constante de toute l'humanisation. Par contre, la société marchande s'est effectivement créée un individu qui lui correspond, l'individu abstrait, atomisé, pressé dans une *forme a priori*.

Pour détourner la célèbre affirmation de Karl Marx qui disait que toute l'histoire de l'humanité aurait été celle de la « lutte des classes », on pourrait dire qu'elle a été une « histoire de rapports fétichistes », où les humains ont objectivé, sur des plans toujours nouveaux, leur propre puissance, pour s'y soumettre. À la place d'une « première nature » faite d'instincts immédiats, se serait instaurée une « seconde nature » remplaçant les instincts hérités de la nature par des réflexes sociaux. Les sociétés, cultures, religions n'ont jamais été vécues comme des choix, mais toujours comme des contraintes quasi naturelles.

La modernité, loin d'abolir ce rapport fétichiste, l'a intensifié d'une façon inouïe. Sans vouloir faire ici une histoire du capitalisme, rappelons que pour la « critique de la valeur », c'est ce rapport fétichiste qui est au cœur de la société capitaliste et non la « domination de classe ». Dans le capitalisme, tous les membres de la société sont dominés par un mécanisme autonomisé : la valorisation de la valeur. Il s'agit de l'augmentation ininterrompue du capital à travers le processus de production, c'est-à-dire le travail. Celui-ci est une invention purement moderne et capitaliste. Loin de représenter l'activité (productive) en général, le travail est l'activité aliénée des hommes produisant des marchandises. Il se distingue par son indifférence absolue au contenu sensible de sa production.

« En effet, tout le travail dans la société capitaliste est ce qu'on peut appeler un travail abstrait, au sens de Karl Marx. Il ne s'agit pas de travail immatériel, informatique. Dans le premier chapitre du *Capital*, qui ne débute pas du tout avec les classes, ni avec la lutte des classes, ni avec la propriété des moyens de production, ni avec le prolétariat, Karl Marx commence en analysant les catégories qui sont, selon lui, les plus fondamentales de la société capitaliste et qui n'appartiennent qu'à elle : ce sont la marchandise, la valeur, l'argent et le travail abstrait. Pour Karl Marx, tout travail, dans un régime capitaliste, a deux côtés, il est en même temps travail abstrait et travail concret. Ce ne sont pas deux types de travail différents, mais les deux faces de la même activité. Pour donner des exemples très simples : le travail du menuisier et du tailleur, sont, du côté concret, des activités très différentes, qu'on ne peut pas du tout comparer entre elles car l'une utilise le tissu, l'autre le bois. Mais elles sont toutes deux "une dépense de muscles, de nerfs ou de cerveau". [...] Si naturellement toute activité peut être réduite à une simple dépense d'énergie, c'est une simple dépense qui se

déroule dans le temps. Dans cette perspective le travail du tailleur et celui du menuisier sont complètement différents du côté concret, mais du côté abstrait – du côté de l'énergie dépensée – ils sont absolument égaux et la seule différence réside dans leur durée et donc dans leur quantité. [...] Ce qui définit la valeur des marchandises sur le marché capitaliste, c'est le travail dépensé. C'est parce que le travail est égal pour toutes marchandises qu'il permet leur comparaison. De manière simplifiée, la logique de base de Karl Marx est celle-ci : la valeur d'une marchandise est déterminée par le temps de travail nécessaire pour créer cette marchandise, cela permet l'abstraction du côté concret de la marchandise : une table vaut deux heures, une chemise vaut une heure... » (3).

La valeur se représente dans l'argent, qui est sa forme d'apparition. Elle n'est pas une mesure s'appliquant dans un deuxième temps à des biens déjà produits pour pouvoir les échanger ; elle constitue plutôt le véritable moteur de la production marchande. Elle est le capital qui, par le truchement du travail, se transforme dans une somme supérieure de capital. Ce mouvement autonome de la valeur constitue le « sujet automate » (4), ce souverain absolu auquel tous les sujets de la société moderne sont assujettis. « Il ne le savent pas, mais ils le font... », disait Karl Marx des hommes qui vivent dans une société fétichiste.

Il faut ici rapidement éclaircir un malentendu qui consiste à penser le capitalisme comme un simple système économique pour souligner qu'il s'agit d'un rapport social. La politique (l'État), ainsi que les autres institutions modernes (science, Droit, etc.), ne lui sont pas étrangères mais font partie de son univers. « L'unité dans la séparation » divise des fonctions apparemment contraires dans des sphères qui se présentent séparées, mais qui ne représentent jamais rien d'autre que les deux côtés de la même chose. Politique et économie, État et marché, pouvoir et argent, planification et concurrence, travail et capital, théorie et pratique constituent un système de polarités dynamiques : « Il ne s'agit pas là de polarités stables et complémentaires comme il en existe par exemple dans les formes mythiques des cultures pré-modernes, mais de polarités ennemies jusqu'au sang, menant une lutte permanente de destruction alors qu'ils ne forment que les deux côtés de la même identité » (5).

(3) Anselm Jappe, « Conférence 2005 au Forum Social Basque », consulté le 1<sup>er</sup> mai 2007 sur le site : [www.forumsocialpaysbasque.org](http://www.forumsocialpaysbasque.org).

(4) Voir sur ce sujet Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, tome 1, Paris, Les Éditions Sociales, p. 157 : « Dans la circulation A-M-A', marchandise et argent ne fonctionnent que comme des formes différentes de la valeur elle-même, de manière que l'un est la forme générale, l'autre la forme particulière et, pour ainsi dire, dissimulée. La valeur passe constamment d'une forme à l'autre sans se perdre dans ce mouvement. » C'est ce que Marx appelle la transformation de la valeur en « sujet automate » (le terme lui-même n'est pas dans la traduction de Joseph Roy qui a coupé la fin de la phrase).

(5) Robert Kurz, *Blutige Vernunft*, Bad Honnef, Horlemann, 2004, p. 70.

Ce système fétichiste a produit une *forme* d'individualité qui n'est plus basée sur la soumission directe qui caractérisait les systèmes de domination personnelle, mais sur l'intériorisation des contraintes par les individus. Liberté et égalité sont des principes abstraits et avant d'y accéder, le sujet doit passer par un système de sélection et de reconnaissance. Les procédures de reconnaissance auxquelles doivent se soumettre les immigrés et les demandeurs d'asile n'en constituent qu'un exemple évident. « L'allusion à la *Selektionsrampe* d'Auschwitz n'est pas non plus de mauvaise foi, mais touche le fond du problème. Auschwitz a été le summum extrême des "procédures de reconnaissance" des Droits de l'homme occidentaux » (6). L'universalisme occidental (*sic*) est un universalisme exclusif qui demande premièrement la solvabilité et deuxièmement l'intériorisation des impératifs modernes. Ces impératifs sont surtout ceux de l'affrontement permanent dans la guerre économique et de la double identité comme *homo aconomicus* et *homo politicus*.

La forme-valeur, en tant qu'« abstraction réelle » (7), est indifférente à son contenu, et de même la forme de l'individu moderne, le sujet, est séparée du monde des objets, dont fait partie l'individu réel. Il se trouve face à ce monde d'objets inertes qu'il étudie et transforme à sa guise, équipé par sa raison et son « libre-arbitre ». La conscience, la raison et ce fameux libre-arbitre ne peuvent pas prendre le sujet lui-même dans leur champ de vision. La forme elle-même de la conscience reste inconsciente. Cette séparation entre sujet et objet qui constitue le fétichisme, la modernité marchande l'a poussée à son paroxysme et jusque dans les corps-mêmes des individus : d'un côté il y a le sujet en tant que *forme abstraite* de celui qui agit et qui pense et de l'autre l'objet, inerte, offert à l'étude et à la valorisation. Ce dualisme doit être compris comme constitutif du « patriarcat producteur de marchandises » (Roswitha Scholz) et son abolition n'est pas une des « promesses non tenues » de la modernité, mais doit être attaqué comme le fondement même de cette forme sociale qui a densifié et systématisé la soumission humaine et le fétichisme. Ce qui a été oppression personnelle est devenu « servitude volontaire » des hommes, et le pire dressage de l'histoire humaine a réussi l'exploit de s'appeler liberté.

« L'humanité dut se soumettre à des épreuves terribles avant que le moi, le caractère viril, tenace, identique de l'homme fût élaboré et chaque enfance est encore un peu la répétition de ces épreuves » (8).

(6) *Ibidem*, p. 64.

(7) La notion d'« abstraction réelle » a été introduite par Alfred Sohn-Rethel, un philosophe allemand scandaleusement méconnu en France, dans un essai de 1961 intitulé « Forme marchandise et forme de pensée ».

(8) Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 49.

Mais les individus réels que nous rencontrons tous les jours et dont nous sommes ne correspondent jamais vraiment à cette définition de la forme-sujet, et ils s'y soumettent au cours d'un long et douloureux processus de socialisation et d'intériorisation.

Il y a une tension, entre le modèle et l'exemplaire particulier, l'essence et le phénomène, qu'il s'agit aujourd'hui de comprendre sans vouloir trouver des solutions simples du côté d'un monisme ou déterminisme absolu ou de celui d'un relativisme absolu. Car si une théorie totalisante ne peut qu'écartier ce qui est différent, non-identique, c'est-à-dire ce qui lui échappe et qui n'est pas saisissable par ses catégories, la pensée postmoderne qui ne connaît que particularités renonce d'avance à toute possibilité réelle de critique et crée finalement une « ontologie de la différence ».

## Dissociation-valeur, une totalité brisée

Le processus de formation du capitalisme (9) est intrinsèquement celui de la dissociation sexuelle. Tandis que se forment la machine de valorisation du capital et ses catégories, les activités de reproduction domestique ainsi que les sentiments, les traits de caractères et les attitudes qui s'y rapportent (par exemple la sensualité, l'émotivité, la sollicitude) sont dissociés structurellement de la valeur, du travail abstrait, du sujet et sont projetés dans la « féminité ». « Les activités de reproduction dévolues aux femmes ont, aussi bien par leur contenu qualitatif que par leur forme, un caractère différent du travail abstrait. C'est pourquoi elles ne peuvent pas être subsumées simplement au concept de travail » (10).

Pour adopter la forme-sujet, l'individu masculin devait (et doit toujours, à chaque génération) passer par le lit de Procruste de la dissociation et du refoulement. Le sujet de la rationalité instrumentale, des « liberté, égalité, fraternité » abstraites, doit être amputé de tout ce qui ne correspond pas à ces impératifs. Le garçon en voie d'*assujettissement* doit, à travers le processus de l'Œdipe freudien, arriver à se *désidentifier* de sa mère pour devenir homme, alors que la fille, pour pouvoir développer une identité féminine et pour être prête à occuper sa place – subordonnée – passe par le processus inverse d'identification à la mère.

---

(9) Vu son caractère dynamique, il est difficile de distinguer le processus de formation du capitalisme de son instauration définitive. On pourrait même être tenté de décrire celui-ci comme un processus permanent de sa propre mise en place, jusque dans la période actuelle de dissolution. La mise en place définitive du capitalisme correspondrait alors à sa crise finale. Ajoutons que cette crise finale du capitalisme n'est pas synonyme d'émancipation et risque fortement de correspondre à la crise finale et à la disparition de l'humanité et de son monde. L'émancipation demande un effort autrement plus important que l'exécution d'un mécanisme capitaliste.

(10) Roswitha Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus*, op. cit., p. 109.

Le sujet, structurellement masculin, blanc et occidental, doit, pour répondre aux nécessités de la concurrence et de la guerre de tous contre tous, dissocier les traits de caractère et les sentiments qui ne correspondent pas à la rationalité abstraite et qui sont catégorisés comme faibles, irrationnels, etc. Ils sont alors relégués dans la « féminité », la sphère privée de la famille, dans « la femme ».

Il est important de souligner que ces traits de caractère et ces sentiments dissociés ne représentent pas une « vraie » ou « bonne » nature qui serait à opposer au monstre froid, mais sont des constructions culturelles : ils constituent la « féminité » moderne, l'autre côté de la « masculinité ». Ils sont constitutifs de la totalité négative du patriarcat marchand et ne représentent pas ce qui lui échappe ou un point d'appui archimédien par lequel il serait possible de soulever le monde de la marchandise. Ce n'est pas parce qu'elle est opprimée et déclassée que la « féminité » peut être le support ou le principe positif d'une révolution sociale, celle-ci n'est imaginable que comme la suppression simultanée de ces deux carcans que sont la « masculinité » et la « féminité ».

Historiquement, l'instauration de cette scission allait de pair avec la haine de l'aspect « irrationnel » des connaissances populaires pré-capitalistes. L'inquisition et la chasse aux sorcières constituent certainement le premier grand acte violent contre la « nature » pour éradiquer ce qui était désigné comme irrationnel. Elles ont atteint leur paroxysme dans une haine (et une peur) de la femme qui fut désignée comme sa version démoniaque, et dont « la femme moderne » devait devenir la version domestiquée. L'amour et l'admiration du féminin, comme par exemple de la mère idéalisée, n'en sont que l'expression inversée, de la même manière que l'adoration du « bon sauvage » n'est qu'un racisme à l'envers.

Dans la modernité, l'être humain se trouve partagé entre une sphère publique, caractérisée par l'affrontement permanent entre concurrents, et une sphère privée, domestique et bornée qui « reproduit », soigne, répare, et fournit le repos du « guerrier ». Le mâle est appelé à s'occuper de la communauté, de l'universel, de l'abstrait, et la femme du particulier et du sensible. Dans les domaines structurellement masculins de la science, de l'économie et de la politique prévaut une pensée de classification qui ne peut prendre en considération la qualité particulière, dont la préoccupation est reléguée dans le « privé », voire dans la « nature », et qui n'accède pas aux honneurs de la Raison.

« Dans l'ordre symbolique du patriarcat producteur de marchandises, politique et économie sont attribuées au mâle ; la sexualité masculine, par exemple, est définie comme subjective, agressive, violente ; les femmes par contre sont définies en tant qu'objets ou même comme simples corps. L'homme est ainsi vu comme l'Humain, homme d'esprit, triomphant du

corps et le dépassant, la femme par contre comme non-humaine, comme un corps. La guerre est de connotation masculine, les femmes par contre passent pour pacifiques, passives, dépourvues de volonté et d'esprit. Les hommes doivent aspirer à la gloire, à la bravoure et à des "œuvres immortelles". La question centrale est toujours celle du triomphe sur la mort. Aux femmes incombe le souci de l'individu particulier et de la reproduction de l'espèce. Leurs actes sont toujours socialement sous-valorisés et évacués de la formation théorique, car la soumission de la femme à l'homme est fondée par sa sexualisation et sa marginalisation sociale. L'homme est pensé comme héros, comme actif, comme celui qui œuvre. Cela implique l'exploitation et la domination productives de la nature. L'homme est constamment en compétition avec d'autres » (11).

Là où dans la sphère publique règne une « économie du temps », dans le privé prévaut une « logique de la dépense du temps ». Affection, amour, éducation des enfants, etc., ne peuvent jamais être rationalisés à l'instar du processus de production et de valorisation, car il y subsiste toujours une priorité au sensible, lequel au contraire est dans l'économie réduit au minimum.

Certains courants féministes ont longtemps revendiqué la reconnaissance du travail des ménagères comme du « véritable travail ». Mais par leur nature, ces activités sont en contradiction avec celle du travail de la production de marchandises. Cette revendication ne peut qu'échouer face à la différence fondamentale entre ces activités qui pourtant se conditionnent et sont mutuellement nécessaires. En outre, il faut souligner qu'il lui manque une notion critique du travail. Celui-ci (comme travail concret et abstrait) ne peut pas se laisser aller à la « logique de dépense du temps ». Sous menace de son déclassement immédiat, il exige une certaine force (physique ou de caractère) – « pas de sensiblerie ! » – adaptée au processus productif et au calcul rationnel. L'activité domestique n'est jamais possible dans la logique de « l'économie de temps », elle demande de la douceur, de la compréhension et ne peut pas s'organiser exclusivement d'après des impératifs rationnels ou économiques – ni d'ailleurs d'après les principes abstraits de la politique.

L'autre côté de la valeur et de son monde, ce qui est dissocié et projeté dans la féminité, ne peut plus être considéré comme un dérivé – un sous-produit – du rapport de la valeur et de ses catégories. Il s'impose donc un nouveau concept de la société moderne pour pouvoir en rendre compte dans sa « totalité brisée ». L'homme, coincé dans sa forme-sujet, n'est pas imaginable sans cette partie dissociée qui se crée avec lui, le produit, le reproduit et est produite par lui et qui est incarnée par la femme. La « fémi-

---

(11) *Ibidem*, p. 110.



Cindy Sherman, *Untitled #305*, 1994, t.d.r.

nité » n'est pas un sous-produit de la « masculinité », mais les deux se conditionnent et se déterminent réciproquement. Le règne absolu de la valeur, en tant qu'abstraction, n'est pas possible et il a toujours besoin de son contraire, méprisé mais nécessaire, qui constitue sa face cachée, son côté obscur.

« Au lieu de cela, sur un niveau beaucoup plus fondamental, il s'agit de regarder la dissociation-valeur comme principe formel, en tant qu'essence sociale, structurant fondamentalement la société dans son ensemble et qui doit être critiquée et mise en question dans ses principes mêmes » (12).

Mais ce principe formel indique donc l'unité fondamentale de la forme et de son contraire, de ce qui n'est pas dans une forme mais qui lui est tout de même indispensable. Roswitha Scholz parle du paradoxe de la forme de la non-forme. Cette « nécessité honteuse » peut être comprise comme la raison de la haine et du mépris que peut mobiliser la « raison instrumentale » contre le féminin et contre tout ce que lui est associé, et bien sûr concrètement contre celle qui en est la porteuse. L'univers masculin, économique, politique, scientifique tend bien sûr à la domination absolue, il ne sait que faire de ce qui est en dehors de lui. Cependant, sa réalisation

---

(12) *Ibid.*, p. 108.

complète serait immédiatement identique au néant. Si l'« abstraction réelle » devenait l'unique réalité, il adviendrait une « réalité abstraite ». Cette dépendance de son contraire et de la honte qu'elle inspire, qui se transforme aisément en mépris et en haine, s'articule dans des actes violents contre des femmes réelles, sous forme de harcèlement, de violence domestique, de viol, etc., et conditionne aussi l'identité féminine dans la soumission, la passivité, la sensibilité, etc.

« Ce rapport entre sphère privée et sphère publique explique aussi l'existence de “bandes de mâles” se fondant sur le ressentiment contre le “féminin”. De ce fait, l'État et toute la politique sont, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, constitués comme “bandes de mâles” à travers les principes de “liberté, égalité, fraternité” » (13).

Ainsi compris, le sexisme, loin d'être un réflexe archaïque contraire à la civilisation, peut être défini, dans ses multiples formes d'apparences, comme consubstantiel du mode de vie et du psychisme modernes.

C'est la double constitution de ce modèle de civilisation, avec d'un côté le règne de la rationalité marchande et de ses catégories en tant que « masculinité » et de l'autre le côté obscur et « honteux » de la féminité, que Roswitha Scholz a désignée comme la « dissociation-valeur ». Ce qui est important pour comprendre ce concept, c'est qu'il est analysé justement comme principe formel, comme essence du rapport social moderne qui n'existe pas « en soi » mais doit apparaître sous des aspects historiques toujours nouveaux et qui à leur tour transforment ce principe continuellement. Il n'existe pas comme vérité *a priori*, mais déjà en tant que construction sociale.

La critique de la dissociation-valeur se réfère à la conception de la dialectique de l'individu et de la société proposée par Adorno. « Chez Theodor W. Adorno, la société est déterminée comme un rapport de coercition s'établissant derrière le dos mais aussi à travers les têtes et les corps des individus. Cela signifie que la société n'est ni un conglomerat de tous les humains vivant en son sein ni quelque chose leur étant simplement extérieur. Ainsi la société traverse toutes les sphères de vie de l'individu. Chaque individu est déterminé par les lois objectives du mouvement de la société dans lesquelles malheureusement il se retrouve. Les individus reproduisent et, par là, modifient ces lois. Puisqu'ils engendrent quelque chose dont eux-mêmes ne savent rien, le contexte global doit rester voilé pour eux. Mais ils ne l'accomplissent que par petits segments, alors que le procès global s'autonomise à leur égard pour ensuite s'exécuter sur eux » (14). Roswitha Scholz définit trois niveaux d'analyse :

---

(13) *Ibid.*, p. 114.

(14) Micha Böhme, « Le concept de société chez Adorno », conférence non publiée.

1) Le niveau « méta », qui désigne la dissociation-valeur comme essence de la société moderne, c'est-à-dire du patriarcat marchand.

2) Le niveau « méso » (moyen) est constitué par les différentes cultures, les groupes sociaux, les genres, etc., traversées par la dissociation-valeur, sans jamais la reproduire de façon égale. Il est important de rendre compte de ces différences pour éviter un déterminisme qui fait découler tout phénomène et toute différence d'un principe unique, lequel, en dernière conséquence, ne pourrait plus être saisi comme autre chose qu'une donnée ontologique, métaphysique ou divine.

3) Enfin le niveau « micro » est celui de l'individu, avec sa constitution particulière, qui ne se conforme jamais complètement aux exigences et aux impératifs ni au principe formel de la dissociation-valeur, ni à ceux de ses appartenances sociale, culturelle ou sexuelle.

Ces trois niveaux doivent être pensés chacun dans sa différence et dans sa relation de dépendance. Ils se produisent et reproduisent continuellement les uns les autres sur des plans historiques nouveaux. La dissociation-valeur est conçue d'avance comme le produit d'un certain rapport social – en effet, elle n'a rien de « naturel ». Les groupes sociaux et culturels, ainsi que les genres sont traversés par cette « totalité brisée » en lui donnant corps de façons diverses, mais aussi contradictoires. Les individus, nés dans cette constellation, adoptent la forme prévue à leur existence et reproduisent le principe sans jamais s'y conformer totalement. C'est aussi pourquoi la dissociation-valeur n'est pas identique à la division entre la sphère publique et la sphère privée, comme nous le verrons plus loin, mais participe historiquement à leur création et à leur dissolution.

La dissociation sexuelle traverse donc la société dans son ensemble et à tous les niveaux, même si ce n'est pas de façon figée. Elle constitue bien plus qu'une organisation sociale, mais touche autant les niveaux socio-psychiques, symboliques et culturels, jusque dans la constitution psychique des individus.

Le concept de dissociation-valeur ne représente pas, dans ces transformations, la totalité conceptuelle dont les phénomènes ne seraient qu'une incarnation, mais bien plutôt une conceptualisation de la totalité – une conceptualisation qui accepte d'avance ses limites. En intégrant le fait que le concept fait par nature abstraction, la critique de la dissociation-valeur veut penser ces différences en sachant que la seule approche conceptuelle ne suffit pas.

Aujourd'hui, au moment où le modèle de civilisation moderne est en crise et se disloque sur ses différents plans, aussi bien individuel, d'appartenance identitaire, économique, politique et idéologique, le méta-niveau de la dissociation-valeur traverse à nouveau des transformations importantes.

## Postmodernité : décomposition sans abolition

Le patriarcat moderne est une forme sociale instable. Il ne cesse de se transformer, de transformer le monde. Il est impossible de le saisir avec des concepts figés, qui ne rendent jamais compte justement de cette « nature » mouvante du « progrès » capitaliste.

« Une innovation fondamentale au sens de la critique de la dissociation-valeur se trouverait à cet égard dans la tradition de l'école de Francfort, qui, en tant que théorie dialectique, part *per se* du point de vue que la théorie aussi doit changer quand les rapports sociaux sont transformés ; la "théorie critique" a donc toujours un "noyau temporel" (même à l'intérieur de l'histoire capitaliste-patriarcale), comme il est par exemple dit dans la *Dialectique de la raison* (15) » (16).

Aujourd'hui, au temps de la postmodernité, on peut non seulement observer le déclin de la famille traditionnelle et des rôles attribués aux genres, mais voir aussi se diluer la séparation entre « sphère publique » et « sphère privée ».

Ici, il n'est pas question seulement des sociétés occidentales : dans le processus de la mondialisation, des déstabilisations qu'elle provoque et de la flexibilité qu'elle exige, elle crée partout dans le monde des scénarios de crise qui évidemment se présentent de façon multiple. Les mouvements accrus de migration, par exemple, vont, dans les pays d'émigration, de pair avec des transformations importantes des structures familiales et des rôles attribués aux sexes.

On peut observer aussi bien en Afrique, qu'en Asie, en Amérique latine ou en Europe la mise en place progressive d'une « double socialisation » des femmes, de plus en plus responsables aussi bien de la (sur)vie au foyer que des ressources financières. Il va de soi que cette « double socialisation » se présente, selon les pays et régions, très différemment et même de façon opposée. Dans les pays industrialisés et démocratisés, par exemple, on peut observer des « doubles socialisations » de luxe, et d'autres de misère. Et c'est aussi ici qu'il faut tenir compte des différences culturelles et historiques et ne pas les classer trop schématiquement dans des méta-catégories. L'histoire de la colonisation, par exemple en Afrique, a certainement eu des conséquences particulières au niveau social, communautaire et

---

(15) « Nous ne maintiendrons pas nécessairement tel quel tout ce qui est dit dans ce livre ; une telle attitude serait inconciliable avec une théorie qui affirme que le cœur de la vérité est lié au cours du temps au lieu de l'opposer telle une constante immuable au mouvement de l'histoire ». Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, *op. cit.*, p. 9.

(16) Roswitha Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus*, *op. cit.*, p. 181.

individuel qui ne sont pas la simple répétition de l'histoire européenne. La rapidité de l'intégration dans le monde patriarcal-capitaliste dépend certainement de la profondeur de l'assimilation et de l'hybridation avec des formes de socialisation antérieures. Et si l'on retient que la forme-sujet moderne est substantiellement masculine, blanche et occidentale, l'intégration de cette forme par des Africains doit produire des formes de refoulement particulières, déjà remarquées par Frantz Fanon dans son livre *Peau noire, masques blancs*. Dès lors, la femme africaine subit certainement à son tour une « double-dissociation ». Les conséquences du racisme, de l'esclavage et de la colonisation ne peuvent pas être forcées dans des grilles d'interprétation générales, mais doivent être considérées dans leur particularité et leur dynamique propre – sans pour autant les « dissocier » d'une théorisation générale. Une théorie critique eurocentriste prolonge tout simplement les erreurs et les horreurs qui sont celles de la cible de sa critique, tout autant qu'une vision qui ne connaît que différences et relativisations.

Il en va de même avec une explication matérialiste et utilitariste de l'antisémitisme qui ne peut saisir l'irrationalisme consubstantiel du rationalisme occidental et de ces conséquences. L'histoire de l'Holocauste, on le sait, ne peut pas être analysée avec les seuls outils de la critique de l'économie politique, bien qu'il appartienne fondamentalement à l'histoire du capitalisme.

À comprendre l'histoire capitaliste comme un déploiement logique, presque planifié, on passe forcément à côté de l'essentiel. J'avancerais ici l'idée que cette histoire est celle de l'accélération de situations d'urgence et d'un « progrès » incessant qui se poursuit comme une course infernale, une fuite en avant éternelle. En tant que « deuxième seconde nature », la forme sociale fétichiste et patriarcale représente un cadre à l'intérieur duquel les individus font leurs choix, mais qui en tant que cadre leur reste inaccessible. Ils subissent leur propre forme – sociale ou individuelle – comme une loi naturelle.

Le capitalisme patriarcal postmoderne aggrave énormément cette inconscience et ses conséquences. Bien qu'il soit en train de détruire le monde, et qu'on connaisse les conséquences sociales désastreuses de son développement, jamais le capitalisme comme forme-sociale n'est apparu à ses sujets aussi indépassable. À une vitesse exponentielle, il continue d'atomiser les individus et de les abrutir au point qu'ils deviennent inutilisables même pour ses propres buts. Il suffit d'une observation un tant soit peu lucide pour savoir que les politiciens n'ont dans leurs agissements plus aucune option autre que spectaculaire. Les décideurs économiques sont tellement pris par des mécanismes que leurs choix n'ont plus grand chose de stratégique. Ainsi, avec la dissolution de la politique et l'autodestruction de l'économie (la concurrence oblige à réduire de plus en plus la substance

même de la valorisation : le travail), sans aucune perspective de sortir de ses impératifs, le sujet moderne se « barbarise » (17) *dans sa forme* au lieu de la briser. Et dans cette tendance, toutes les catégories et sphères sociales (public-privé, travail-loisir, jeune-vieux, homme-femme) se décomposent tout en restant dans des contraintes indépassables.

Bien sûr, la relégation des femmes dans la sphère privée n'a jamais correspondu complètement à la réalité. Les femmes ont toujours travaillé, il a existé des politiciennes, des femmes révolutionnaires, scientifiques, militaires, écrivains, etc. (18). Dans l'actuelle désintégration de ces sphères, quand le privé devient une affaire publique et que le public se privatise, la dissociation-valeur n'est pas abolie mais se déplace, et elle apparaît sous des formes de plus en plus complexes : à l'intérieur des institutions, des groupes sociaux, des individus. Aussi voit-on émerger de plus en plus d'« identités multiples et flexibles » qui pourraient faire croire que le rapport asymétrique entre les sexes serait aujourd'hui devenu une problématique dépassée. Certains y voient déjà l'émancipation s'accomplir ou du moins des « chances » ou des « possibles » pointer leur nez.

Mais un coup d'œil sur les réalités sociales permet, derrière cette apparente libération à l'égard des carcans identitaires, de déceler la nouvelle flexibilité forcée et de déchiffrer les « possibles » de la mondialisation comme la décomposition anémique des catégories capitalistes. La crise du capitalisme est loin de représenter son abolition et ne promet rien d'autre que de la destruction. Ce n'est pas la « réduction du rôle de l'État » face à la concurrence mondialisée qui nous fait croire à son dépassement ; et le sujet comme *forme-camisole* de l'individu ne disparaît pas mais s'accomplit dans sa barbarisation en tant que masculin, blanc et occidental.

Il est d'ores et déjà visible que ce sont – au niveau mondial – prioritairement les femmes qui sont les victimes du développement actuel, autant comme cible de la haine et de la violence déclenchées par la barbarisation avancée que comme gestionnaires de la crise dans leur « double socialisation ».

Qui voudrait affirmer sérieusement que sous la bannière du néo-capitalisme postmoderne disparaîtront la soumission des femmes, l'infériorisation de la « féminité » et l'opposition entre une sexualité masculine

---

(17) Les termes barbarie, barbarisation, barbare sont bien sûr issus d'une vision eurocentrique. Il sont utilisés ici en connaissance de leur ambiguïté. Il est tout de même intéressant de dire que le refus, la peur et la haine vers « l'autre » qui sont contenus dans ce concept, ne sont finalement rien d'autre que ceux que couve l'occident envers lui-même, inclus le pressentiment et la peur de sa propre destructivité, projetée sur quelqu'un désigné comme extérieur.

(18) Mais faut-il rappeler ici que ce ne fut jamais qu'en tant qu'hommes de second ordre et que généralement elles gardaient en même temps leur rôle de femme ?

agressive (viols, mais aussi sous les formes plus *soft* quotidiennes telles qu'images médiatiques, publicité, pornographie) et une sexualité féminine passive ? Fini le rôle sous-valorisé des femmes dans l'économie et dans la politique grâce à Ségolène Royal et quelques *business-women* ? Croira-t-on arrivée la fin du modèle de l'hétérosexualité forcée à cause d'un certain assouplissement envers d'autres *catégories* sexuelles ou à cause du jeu spectaculaire avec des identités troublées ? Ce n'est d'ailleurs pas la flexibilité post-moderne des identités qui empêche le « réarmement moral et répressif » d'émerger, en dépit des amusants jeux de société où il s'agit d'endosser des rôles. Elle n'empêche pas non plus que le soin aux malades et des enfants soit à nouveau « privatisé » et laissé à la tendre sollicitude des femmes et que ce soit aujourd'hui les métiers « féminins » du social qui, dans les sociétés « les plus avancées », sont les premiers à être touchés par les « réformes ». De plus, on peut observer au niveau mondial un regain de la haine des femmes, d'une violente et singulière virulence, qu'il s'agisse des nombreux foyers de la « guerre civile mondiale » qui partout se présentent comme une sorte de guerre de bandes pour l'appropriation des bribes et ruines de la société marchande, ou des explosions du désespoir hyper-violent dans les vieux centres de la modernité.

La confiance dans un dépassement quasi automatique du patriarcat capitaliste et de ses catégories n'est finalement rien d'autre que l'ancien « matérialisme historique » révisé. Ce qui aujourd'hui est applaudi par les progressistes comme émancipation et regretté par les conservateurs comme révolution anthropologique par le bas (contre les bienfaits de la modernité) n'a en vérité rien d'un changement radical (c'est-à-dire catégoriel). Il ne représente que la barbarisation des catégories capitalistes elles-mêmes. Cette transformation ne se déroule pas dans un sens unique ; aujourd'hui, quand les caisses sont vides et les soucis sont à nouveau de plus en plus matériels, on voit réapparaître les anciens carcans autoritaires sous des formes peut-être encore plus coercitives.

Cela ne veut pas dire, justement, qu'une critique radicale peut ressasser les anciens schémas, tout en disant que « au fond, rien n'a changé ». Les transformations du capital-patriarcat ne sont à considérer, ni comme l'éternel retour du même, ni comme son abolition.

Johannes Vogele