

Narcissisme et fétichisme de la marchandise : quelques remarques à partir de Descartes, Kant et Marx

Anselm Jappe

Fétichisme de la marchandise et narcissisme : c'est autour de ces deux concepts, et de leurs conséquences, que va s'articuler ce texte. Son arrière-plan théorique est formé par la critique de la valeur, du travail abstrait, de l'argent et du fétichisme de la marchandise, telle qu'elle a été développée notamment par Robert Kurz et les revues *Krisis* et *Exit !* en Allemagne¹ et par Moishe Postone aux États-Unis depuis la fin des années 1980².

Le fétichisme de la marchandise est un concept introduit par Karl Marx dans le premier chapitre du *Capital*. On l'a souvent voulu comprendre comme une forme de fausse conscience ou une simple mystification. Cependant, une analyse plus approfondie³ démontre qu'il s'agit d'une forme d'existence sociale totale qui se situe en amont de toute séparation entre reproduction matérielle et facteurs mentaux : elle détermine les formes elles-mêmes de la pensée et de l'agir. Le fétichisme de la marchandise partage ces traits avec d'autres formes de fétichisme, telle la conscience religieuse. Il pourrait ainsi être caractérisé comme une *forme a priori*.

Le concept de forme a priori évoque évidemment la philosophie d'Emmanuel Kant. Cependant, le schéma formel qui précède toute expérience concrète et la modèle à son tour, dont il est question ici, n'est pas ontologique, comme chez Kant, mais historique et sujet à évolution. Les formes données a priori dans lesquelles doit se représenter nécessairement tout

¹ On dispose des traductions suivantes d'œuvres de Robert Kurz en français : *Lire Marx. Les principaux textes de Karl Marx pour le XXI^e siècle*, La Balustrade, Paris, 2002 ; *Avis aux naufragés. Chroniques du capitalisme mondialisé en crise*, Lignes/Manifestes, Paris, 2005 ; *Critique de la démocratie balistique. La gauche à l'épreuve des guerres d'ordre mondial*, Éditions Mille et une nuits, Paris, 2006 ; *Vies et mort du capitalisme. Chroniques de la crise*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2011. Dans *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur* (Denoël, 2003), j'ai donné un résumé de la critique de la valeur. En « Kurz, voyage au cœur des ténèbres du capitalisme », paru dans la *Revue des livres*, n. 9, janvier 2013, j'ai résumé *Argent sans valeur*, le dernier livre de Robert Kurz.

² La traduction française de son œuvre principale *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx* [éd. originale 1993] a été publiée par Fayard (2009), et *Critique du fétiche capital* par les Presses Universitaires de France en 2013.

³ Je ne peux que renvoyer à mes *Aventures de la marchandise*, op. cit.

contenu de la conscience sont pour Kant le temps, l'espace et la causalité. Il conçoit ces formes comme innées à tout être humain, sans que la société ou l'histoire n'y jouent aucun rôle. Il suffirait de reprendre cette question, mais en enlevant aux catégories a priori leur caractère atemporel et anthropologique, pour arriver à des conclusions proches de la critique du fétichisme de la marchandise. Le fait que la perception du temps, de l'espace et de la causalité varient fortement dans les différentes cultures du monde a été remarqué même par certains kantien⁴. Cependant, il ne s'agit pas seulement de la connaissance, mais aussi de l'action. Le fétichisme de la marchandise dont parle Marx, et l'inconscient dont parle Sigmund Freud, sont les deux formes principales qui ont été proposées après Kant pour rendre compte d'un niveau de conscience dont les acteurs n'ont pas une perception claire, mais qui les détermine en dernière instance. Mais tandis que la théorie freudienne de l'inconscient a été admise largement, la contribution de Marx pour comprendre la forme générale de la conscience est restée la partie de son œuvre la plus méconnue⁵. Avec les formules du « fétichisme de la marchandise » et du « sujet automate », Marx a jeté les bases d'une conception d'un inconscient à caractère historique et soumis au changement, tandis que l'inconscient de Freud est essentiellement le réceptacle de constantes anthropologiques, voire biologiques. Chez Freud, il est toujours question du rapport entre un inconscient tout court et une culture tout court, et pour lui ce rapport n'a guère changé depuis l'époque de la « horde primitive ». Dans sa théorie, il n'y a pas de place pour la forme fétichiste, dont l'évolution forme précisément la médiation entre la nature biologique, en tant que facteur presque invariable, et les événements de la vie historique. Les rapports entre l'a priori de Kant, l'inconscient de Freud et le fétichisme de Marx ont été rarement l'objet de recherches approfondies. Il faut tenter d'opérer, dans un certain sens, une unification de ces approches, mais sans négliger leurs grandes différences, voire leurs antagonismes – surtout entre Kant, qui annonçait cette nouvelle forme de conscience, et Marx, son premier critique achevé. Souvent, on entend par « sujet » le simple fait qu'il faut toujours un porteur humain de l'action et de la conscience – mais cette définition générique n'explique rien. Ce qu'on nomme habituellement « sujet » n'est pas identique à l'être humain, ou à l'individu : il constitue une figure historique particulière qui est apparue il n'y a pas si longtemps.

Qu'est-ce que donc le « sujet » ? Quelle a été son histoire ? Est-il possible d'écrire une histoire des constitutions psychiques parallèle à l'histoire des formes de production, et de comprendre leurs rapports, pour arriver à une compréhension de la « forme sociale totale » ?.

⁴ Par exemple par Ernst Cassirer dans sa *Philosophie des formes symboliques*.

⁵ Il faut y ajouter encore l'œuvre de Durkheim, dont les « représentations collectives » sont également une tentative de décrire les a priori sociaux.

Il ne s'agit pas ici d'établir des liens directs entre les formes de pensée – par exemple, les grands systèmes de philosophie – et les rapports des classes et des autres groupes sociaux, comme le faisait le « matérialisme historique ». Celui-ci, invariablement, voyait, dans presque toute la pensée entre le XVIIIe et le XIXe siècle, une expression de l' « ascension de la bourgeoisie » et de ses aspirations à s'affranchir de la domination féodale et cléricale. Ce genre d'analyses n'est pas faux, et il a souvent permis d'obtenir des résultats importants. Mais ce que nous proposons ici concerne un autre niveau – une autre « couche géologique » – de l'histoire de la société bourgeoise. Il s'agit d'un niveau d'analyse qui touche à la constitution du sujet et à ses aspects psychologiques profonds, dans l'espérance qu'on puisse aboutir un jour à une histoire « matérialiste » de l'âme humaine : « matérialiste » non au sens de présupposer une prééminence ontologique de la production matérielle ou du « travail », mais au sens de ne pas concevoir la sphère symbolique comme autosuffisante et l'autoréférentielle.

Les œuvres de Descartes et Kant, Sade et Schopenhauer (et bien d'autres) peuvent être considérés comme des étapes dans l'institution du narcissisme et du solipsisme modernes à l'échelle sociale. Ils sont des « symptômes » de l'instauration d'une nouvelle constitution fétichiste qui est en même temps « subjective » et « objective », forme de production et forme de vie quotidienne, structure psychique profonde et forme du lien social. En effet, la formation du sujet moderne, la diffusion du travail abstrait, la naissance de l'État moderne et bien d'autres évolutions se sont déroulées en parallèle, ou, pour mieux dire, ne sont que différents aspects du même processus. Dans ce processus il n'existe pas de hiérarchie prédéterminée des facteurs, et aucun ne « dérive » unilatéralement d'un autre.

Un mauvais sujet

La forme-sujet n'est pas un invariant de la vie humaine, comme l'est l'individu au sens biologique. Le sujet est une construction culturelle, due à des procès historiques. Cependant, son existence est bien réelle. Il ne s'agit pas d'une erreur d'interprétation, comme le veulent le structuralisme et la théorie des systèmes sociaux. Une différenciation nette entre le sujet (de la connaissance, de la volonté) et l'objet ne va pas « de soi » et n'a pas existé avant la naissance de la forme-sujet moderne, qui a installé une opposition absolue entre ces deux facteurs. Il suffit de penser que dans l'univers religieux, le sujet n'est pas imaginé comme le créateur autonome de son monde : l'homme se croit largement déterminé par des sujets extérieurs, comme les dieux et les esprits. Il partage donc en partie le statut de l'objet. En même temps, la nature n'est pas conçue comme simple objectivité qui obéit seulement à des lois toujours égales, mais est considérée comme une espèce de sujet avec sa propre volonté insondable. Une différenciation

entre sujet et objet se trouve dans toutes les cultures humaines, mais ses formes varient grandement.

La forme-sujet s'est configurée peu à peu à partir de la Renaissance, et surtout à partir de l'époque des Lumières. Mais elle n'est pas seulement contemporaine de la montée du capitalisme, elle lui est aussi consubstantielle. Sur le point de départ de cette évolution existe un accord général : le sujet est le résultat de la « sécularisation ». L'homme a déclaré – quelque part entre Pic de la Mirandole et Nietzsche – son indépendance à l'égard de Dieu, il est sorti de sa « minorité » (Kant), de son rapport filial aux puissances supérieures, pour devenir adulte et comprendre que c'est lui-même qui constitue et gouverne son monde⁶. Mais est-ce que l'homme « sécularisé » a vraiment laissé derrière lui la métaphysique, a-t-il dépassé, comme un stade infantile, sa confiance dans la religion ? Ou bien la métaphysique a-t-elle seulement changé d'aspect et continue-t-elle à déterminer notre vie ? Le sujet moderne n'est-il pas par aventure le résultat de la transformation de formes passées de fétichisme social ? Le fameux *désenchantement* du monde a été à maints égards un *réenchantement* du monde. La métaphysique ne se limite plus au monde de l'au-delà : elle s'est infiltrée dans l'ici-bas. Ce faisant, elle n'est même plus reconnaissable comme telle, parce qu'au lieu de constituer un règne à part, elle s'est mêlée aux rapports quotidiens des hommes, à la production et reproduction de leurs vies. Dès le début, la formation historique du sujet ne s'est pas déroulée comme une rupture avec le christianisme, mais comme sa continuation par d'autres moyens. Le dualisme radical entre le corps et l'esprit, et la dévalorisation du corps en faveur des parties de l'homme qui communiquent avec le transcendant, sont peut-être les éléments principaux que le christianisme a transmis à la subjectivité moderne.

À défaut de pouvoir présenter ici une histoire détaillée de la genèse de la forme-sujet, examinons au moins deux auteurs parmi les principaux fondateurs de la modernité : Descartes et Kant.

Avec la distinction rigide entre *res extensa* et *res cogitans*, Descartes a radicalisé la séparation entre le sujet, identifié à la seule pensée, et le reste de l'univers, dégradé au statut de simple objet, à partir du propre corps du sujet pensant. L'homme est sujet seulement en tant qu'il pense ; les facultés humaines qui ne sont pas requises pour cette activité sortent du cercle de la

⁶ « La réponse d'Œdipe à l'énigme du Sphinx : 'C'est l'homme', est une réponse aveugle, une solution stéréotypée de la Raison » (Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison* [1947], tr. fr. Gallimard, Paris 1974, p.24)

subjectivité⁷. La frontière entre le sujet connaissant et l'objet connu, entre la pensée et le corps, entre le sujet et l'objet en général, passe maintenant à travers l'homme lui-même, qui commence alors sa carrière moderne faite de séparations et de scissions. Pour Descartes, ce n'est plus Dieu qui est la source de la connaissance et le fondement de l'entendement. Ce rôle est tenu maintenant par le *moi*, et surtout par un « moi » abstrait, le résultat d'un procès de réduction qui l'a dépouillé de toute qualité concrète et individuelle. Ainsi, ce « moi » se retrouve avec deux qualités seulement : exister et penser, dans un sens tout à fait formel, et vide de déterminations concrètes. Ce « moi » n'a plus la même substance que le monde, *lares extensa*, et il faut des constructions auxiliaires presque comiques chez Descartes et ses successeurs (la glande pinéale, le coup au monde donné par Dieu au début, ou le Dieu horloger) pour établir encore un pont entre le sujet et le monde des objets, qui autrement risquent de se séparer à jamais. Le sujet naît donc historiquement avec le danger de sombrer dans un solipsisme radical, où l'existence d'un monde extérieur, et même d'autres hommes ou d'un corps sensible, n'est qu'une vague hypothèse. Dans la philosophie de Descartes, l'homme se trouve radicalement étranger au monde. La plupart des caractéristiques du sujet moderne y sont déjà rassemblées : ce sujet est solitaire et narcissique, il est incapable d'avoir de véritables « relations d'objet » et se trouve en antagonisme permanent avec le monde extérieur. Pour établir sa philosophie où une forme vide s'oppose à un monde insaisissable, Descartes a dû, selon les mots d'Edmund Husserl, opérer d'abord un « anéantissement du monde » dans la pensée. Mais à cette époque-là, cet anéantissement n'était encore qu'une expérience purement mentale dans la tête d'un penseur endormi à côté de sa cheminée...

Le discours devient plus complexe à l'époque des Lumières, qui a été décisive pour la formation du sujet moderne. C'était aussi l'époque de ce qu'a été appelé – mais dans un sens quelque peu différent – le passage de la « société disciplinaire » à la « société du contrôle », bien exemplifiée dans le tristement fameux « panopticum » de Jeremy Bentham. Une société donc, où la violence exercée de l'extérieur vers les individus est en train de se transformer en *autodiscipline*. Tout ce que les dominants devaient jusqu'à là imposer aux dominés au moyen du fouet, les dominés commencent maintenant à l'intérioriser et à l'exécuter eux-mêmes vers eux-mêmes. Le sujet moderne est précisément le résultat de cette intériorisation des contraintes sociales. On est d'autant plus sujet qu'on accepte ces contraintes et qu'on réussit à se les imposer contre les résistances qui proviennent de son propre corps, de ses propres sentiments, désirs, etc. C'est la violence contre soi-même qui définit d'abord le sujet : sur ce

⁷ Tandis que le christianisme reconnaissait la possession de la chose la plus importante, d'une âme immortelle, à chaque être humain.

point, les philosophes de l'époque sont extrêmement clairs. Les femmes, les « nègres », les enfants, les domestiques et généralement les membres des classes subalternes sont tenus pour inférieurs justement dans la mesure où ils ne parviennent pas à intérioriser ces contraintes. Par exemple les domestiques, qui fuient le travail dès qu'ils restent sans surveillance, ou les femmes, qui se font gouverner par leurs « sentiments ». En même temps, la forme-sujet a effectivement dépassé le cadre du système féodal, parce qu'elle n'est pas liée de manière stricte à la naissance. On a vu par la suite que les exclus, eux aussi, pouvaient, au moins individuellement, arriver à participer au statut de sujet, à condition de démontrer une intériorisation des contraintes sociales au moins égale à celle vécue par les mâles blancs et adultes.

Ensuite, la question de savoir qui est un sujet et qui n'en est pas un ne dépend plus seulement de l'appartenance à un certain groupe, mais dépend aussi de la capacité de chaque individu de se *soumettre* aux exigences de la production et de faire taire en lui-même tout ce qui s'y oppose. Dans ce contexte, on ne peut que rappeler le fait bien connu que le mot « sujet » signifie étymologiquement (et même aujourd'hui, en certains contextes) le « soumis » [sub-jectus]. On devient sujet en acceptant la soumission, et en la renouvelant tous les jours.

Le sujet est défini comme un *travailleur*. Pas nécessairement comme un ouvrier, mais comme quelqu'un qui a soumis sa vie aux exigences de la production – non de la production d'objets d'usage, mais de la production de « valeur », de valeur marchande qui trouve sa représentation dans une quantité d'argent. C'est quelqu'un qui modèle sa vie selon ce que demande l'accumulation de travail passé, « mort ». Le sujet est l'autre côté de la valeur marchande, son « porteur » vivant. Il n'est donc pas seulement celui qui a intériorisé la « nécessité » de travailler. C'est celui qui a intériorisé la même indifférence pour le concret, pour le monde extérieur, pour les contenus, laquelle constitue l'essence du travail abstrait. Une forme vide, une volonté sans contenu, une indifférence pour l'extérieur – c'est là que réside le profond isomorphisme entre le sujet moderne et le travail abstrait. Le refus éventuel de cette dénégation de tout rapport réel avec le monde finit par déqualifier un individu dans la société des sujets et le rend « indigne » de participer au statut de sujet.

Le sujet moderne se caractérise par un *faux universalisme* : apparemment, être un sujet est une qualité purement formelle qui caractérise tout un chacun. Or, à y regarder de plus près, on découvre qu'il s'agit d'une forme profondément contradictoire, qui contient une fracture intérieure : le sujet est nécessairement partiel, et non universel. Le sujet moderne au sens plein du terme – pour le dire tout de suite – est seulement le mâle blanc et occidental. Il s'agit d'un individu qui existe essentiellement comme porteur de sa force de travail et qui sait y subordonner toute autre considération, à commencer par celles qui ont rapport à son corps. Tout

ce qui ne rentre pas dans ce schéma est refoulé hors du sujet et projeté sur d'autres êtres. Par conséquent, ceux-ci ne sont pas considérés comme des sujets, ou en tout cas pas dans le sens plein du terme, parce que les qualités qui leur sont attribuées sont celles qui sont incompatibles avec le statut de sujet. Ces autres sujets, ces sujets mineurs ou non-sujets, sont en premier lieu les femmes et les populations non-blanches. Les sujets établissent avec eux des rapports ambigus, faits de répulsion – qui peut aller jusqu'au désir de les anéantir – et d'attraction, parce qu'ils représentent tout ce que le sujet a dû expulser de lui-même pour accéder au statut de sujet. Dès le début, le sujet se base donc, au sens logique comme au sens historique, sur une *scission intérieure*. Ce n'est qu'une partie de l'humanité qui est définie comme sujet, et même dans ce cadre déjà restreint c'est seulement une partie des qualités humaines possibles qui constituent l'être-sujet. Tout le reste – à partir de la propre nature sensible de l'homme – vient à former un « côté obscur » du sujet, où règne un refoulé qui suscite la peur, justement à cause de son existence séparée. Le sujet se sent toujours menacé par ce non-sujet extérieur, qui est cependant sa propre création et qui, en retour, justifie son existence. Cette dissociation est constitutive du sujet et en définit l'essence même. Elle n'est pas quelque chose qui arrive dans un deuxième temps, un accident qui pourrait être détaché de la substance, et il est illusoire de croire qu'on pourrait tout aussi bien créer un sujet qui ne partage pas ce défaut d'origine.

Ce qui est refoulé hors du sujet moderne pour en permettre la constitution, c'est surtout tout ce qui ne peut pas assumer la forme d'un « travail » et, par voie de conséquence, ne peut pas assumer la forme d'une « valeur » et finalement devenir argent en tant que représentation de la valeur. La partie la plus importante de ce procès de refoulement – ou de dissociation – est constituée par les nombreuses activités qui sont nécessaires pour assurer la reproduction quotidienne du sujet de travail et sa perpétuation, mais qui n'entrent pas directement dans la production de la valeur, qui ne se retrouvent pas sur le marché et qui ne s'expriment pas en argent. Ces activités sont traditionnellement les activités dévolues aux femmes. La structure du sujet moderne se base donc sur la subordination des femmes. Celles-ci ont évidemment leur place dans la production de la valeur, elles y sont même indispensables, mais seulement comme auxiliaires. Si beaucoup d'entre elles ont réussi à sortir (apparemment) de cette condition, c'est parce que d'autres sont entrés à leur place. En effet, cette logique de refoulement est une logique objective, qui peut se détacher largement de ces porteurs empiriques. Ainsi, les mâles aussi sont obligés d'expulser leur partie culturellement « féminine » (par exemple leurs sentiments, lorsqu'ils sont au travail), et eux aussi peuvent se trouver dans la condition de la « femme » (par exemple en effectuant certains travaux considérés « féminins », et surtout en étant au chômage). La définition du sujet et du non-sujet peut varier selon les contextes ; mais l'existence du sujet demande logiquement l'existence d'un non-sujet.

Kant, penseur de la liberté ?

Il existe un témoin d'exception de cette naissance du sujet moderne : Emmanuel Kant. Le philosophe de Königsberg a décrit sans fausse pudeur ce nouveau patron du monde, ce qui lui a curieusement procuré la renommée d'être un « philosophe de la liberté »⁸. Il a énoncé de manière radicale – et affirmative, non critique ! – la séparation achevée entre la forme et le contenu et l'expulsion de toute « inclination et émotion » (ce sont ses propres mots) hors du sujet. Celui-ci se trouve enfin réduit à une volonté vide qui ne veut rien que soi-même. En effet, pour Kant, la volonté est libre seulement lorsqu'elle n'est pas conditionnée par rien d'extérieur. L'« autonomie » du sujet est acquise au prix de la réduction de tout ce qui n'est pas « raison pure » – à partir des propres « inclinations » – à une objectivité morte et amorphe qui demande à être dominée par le sujet. En vérité, cette autonomie se démentit d'elle-même, parce que face à l'objectivité totalement séparée, le sujet oscille entre des sentiments de toute-puissance et d'impuissance. Pour Kant, la « liberté » n'a de valeur que lorsqu'elle est identique au vide, à l'absence de tout contenu. Dans le monde empirique, dans le monde régi par le temps, l'espace et la causalité, il ne peut pas y avoir de liberté pour Kant : les actions du sujet y sont soumises à la rigide causalité de l'objectivité, c'est-à-dire aux lois naturelles. La liberté ne peut donc consister que dans l'effort pour s'émanciper de ce monde étranger et oppressif, face auquel le sujet va se réfugier dans les sphères de la raison pure et de la morale pure. En même temps, c'est précisément le sujet qui « crée » le monde objectif, parce que c'est avec ses catégories a

⁸ Les marxistes ont donné des jugements très divers sur Kant. Marx lui-même a ignoré presque complètement ce penseur. Ensuite, les marxistes qui se réclamaient davantage des racines hégéliennes de Marx, comme Lukács, ont souscrit aux critiques que Hegel avait adressées à Kant. Certains courants « révisionnistes », tel que l'« austro-marxisme » du début du XXe siècle, ont indiqué dans l'éthique kantienne un fondement possible pour l'engagement socialiste. Même sans référence directe à ces antécédents, il existe à présent de nombreux marxistes (tel qu'André Tosel, auteur d'un livre *Kant révolutionnaire*, PUF, Paris 1998) ou lacaniens (tel que Dany-Robert Dufour dans *L'art de réduire les têtes*, Denoël, Paris 2003) qui voient dans Kant le théoricien de la liberté et de la dignité humaines : celui qui aurait annoncé cette autonomie du sujet qui est présentée aujourd'hui comme le dernier rempart contre le déferlement néo-libérale et la barbarie. Même lorsqu'il paraît difficile de transformer Kant en penseur de la révolution, on s'efforce souvent d'en faire un critique virtuel de la société capitaliste. D'autres, comme Lucio Colletti en Italie, ont appelé Kant à témoin pour prononcer leur condamnation de Marx et de Hegel, et surtout des aspects « hégéliens » de Marx (*Marxismo e dialettica*, Laterza, Bari-Roma 1976).

priori qu'il imprime un ordre au monde des sensations – sans quoi celui-ci ne serait qu'un « chaos informe ». La seule chose commune aux individus, qui sur le plan empirique sont différents l'un de l'autre, est l'unité d'aperception qui opère cette synthèse du divers.

Donc, pour le sujet doté de raison, la réalité n'existe qu'en tant qu'elle est appréhendée à travers les catégories de ce sujet – tout le reste est inconnaissable à jamais, et donc au fond inexistant. Les objets n'existent que dans les représentations du sujet, qui en même temps reste radicalement séparé de ces objets. Plus la raison est « pure » en se séparant du sensible, plus elle est hantée par ce sensible, et plus elle a peur de ce « chaos amorphe » qu'elle doit tenter de contrôler en recourant encore davantage à la raison. On voit aisément le lien de ce « refoulement » avec l'inconscient freudien. Avec une grande différence : la raison kantienne n'est pas seulement une *réaction* à l'inquiétante sphère du sensible – elle produit elle-même cette sphère en tant que séparée et inquiétante. L'« irrationnel » moderne est le produit de la « rationalité » moderne ; celle-ci projette son côté « irrationnel » sur des êtres empiriques⁹. Tant que la volonté reste dans la sphère de la raison pure, elle est toute-puissante et non soumise à des conditionnements externes. Mais dès qu'elle veut devenir pratique, elle rencontre la même hétéronomie que dans la nature – et pour Kant, le fait d'être conditionné par un monde extérieur au sujet est incompatible avec la liberté. La réponse kantienne est le repli dans une sphère de la moralité pure. La volonté « pure » ne doit rien désirer de concret, parce qu'alors elle dépendrait de cet objet et ne serait plus libre. La « faculté de désirer » apparaît chez Kant comme un esclavage, comme une soumission à l'hétéronomie des lois naturelles, qui démentit douloureusement la toute-puissance que le sujet s'est vu attribuer dans la sphère de la raison pure. Du point de vue de la « faculté supérieure de désirer » (« oberes Begehrungsvermögen »¹⁰), nul objet n'est jamais digne du sujet. Les objets ne sont alors que des simples substituts, sans importance en tant que tels, de ce que la volonté doit chercher pour être « pure ». Les désirer vraiment (s'agit-il de la santé, de la gloire, de la richesse, etc.) signifierait finalement en dépendre, et la volonté ne serait donc plus libre. Cela constituerait une offense insupportable pour le sujet, qui vit toute dépendance vis-à-vis d'autres hommes ou de la nature comme une négation totale de son autonomie.

⁹ Par exemple sur les populations non-occidentales : « Les Nègres d'Afrique n'ont reçu de la nature aucun sentiment qui s'élève au-dessus de la niaiserie » (*Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. Monique David-Ménard, Garnier-Flammarion, Paris 1990, p. 166).

¹⁰ *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, PUF, Paris, 1943, p. 21.

Quelle est donc, selon Kant, la vraie liberté, et même sa seule forme possible ? L'obéissance volontaire aux lois, et surtout à la loi morale en tant que telle, à sa pure forme – voilà le fameux « impératif catégorique ». Il doit s'agir du simple accomplissement d'un devoir, sans aucun plaisir¹¹. On a beaucoup critiqué, voire ridiculisé cette morale kantienne ; mais il y a quelque chose de vraiment sinistre dans le précepte d'obéir à la simple forme de la loi – à sa « majesté » –, à la « légalité » en tant que telle, sans égard au contenu de ces lois. Kant conçoit ces lois comme vides de tout contenu particulier ; mais en vérité il y introduit de manière subreptice des contenus concrets, qui ne sont pas du tout « purs » (par exemple le respect de la propriété privée dans l'exemple bien connu du « dépôt »). On y voit à nouveau que l'universalisme de la forme vide est fictif : en vérité il contient déjà des contenus concrets, mais qui ne sont pas déclarés comme tels. Le sensible, chassé par la porte, rentre par la fenêtre, sans se identifier comme tel. Naturellement, dans ce cadre, toute forme de « sensibilité » – la « faculté inférieure de désirer » (« unteres Begehrungsvermögen ») – est tenue pour un ennemi et doit être réprimée le plus sévèrement possible. Kant a donné lui-même le bon exemple : tout en aimant le café, il ne se le concédait presque jamais, et il trouvait mille autres manières masochistes de se gâcher la vie¹², en appelant cela des « exercices de vertu ». Cela n'est pas anecdotique, mais symptomatique de sa philosophie. Kant parle du « contentement de soi-même, qui au sens propre ne désigne jamais qu'une satisfaction négative liée à l'existence, par laquelle on a conscience de n'avoir besoin de rien »¹³.

Cette tentative de se rendre indépendant du monde sensible – de tous besoins et désirs – pour jouir d'un calme total présente des ressemblances avec la « pulsion de mort » que Freud définit comme tentative de retourner au calme anorganique de la mort qui a précédé la vie. Pour Kant, en effet, une « tranquillité intérieure [...] est l'effet d'un respect pour quelque chose qui est tout à fait autre que la vie [à savoir, la loi morale, AJ] et auprès duquel au contraire, en comparaison

¹¹ Dans ce contexte il est significatif que « tout respect pour une personne n'est proprement que respect pour la loi » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos/Philonenko, Vrin, Paris 1980, p. 68) : la morale kantienne ne se préoccupe pas des hommes réels, mais seulement des « lois générales ». La personne n'existe que comme représentant de la loi, le concret n'existe que comme représentant de l'abstrait : c'est la même logique d'inversion qui dans la société marchande imprègne toutes les sphères de la vie, à partir du rapport entre valeur d'usage et valeur marchande.

¹² Cf. Hartmut Böhme / Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants* [L'autre de la raison. Kant comme exemple du développement des structures de rationalité], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, dernier chapitre.

¹³ *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 127.

et en opposition, la vie avec tout son charme n'a aucune valeur. Il [chaque homme, NdT] ne vit plus que par devoir, non parce qu'il trouve le moindre agrément à vivre. Tel est le véritable mobile de la raison pure pratique ; il n'est autre que la pure loi morale elle-même, en tant qu'elle nous fait sentir la sublimité de notre propre existence supra-sensible »¹⁴. En plaçant donc la liberté humaine dans la distance envers toute sensibilité, la formulation de Kant constitue l'apogée de la longue lutte pour séparer le sujet d'avec le monde sensible et empirique, et pour en faire justement le sujet « transcendantal », radicalement distinct du sujet « empirique ». Le « sujet automate », qui selon Marx régit la société fétichiste du capital, n'est alors pas du tout une négation du « sujet autonome » de Kant, mais plutôt son accomplissement.

Le sujet kantien n'est donc pas simplement la création d'un philosophe particulier, si important fût-il, mais est la représentation philosophique d'un fait réel. L'autonomie présumée du sujet kantien est en vérité acquise au prix d'une douloureuse intériorisation des contraintes du capitalisme naissant ; elle se défoule dans le mépris pour tout ce qui se trouve hors du sujet et dans la haine vers tout ce que le sujet a dû expulser de lui-même et projeter sur d'autres. À la fin, cette haine peut devenir haine envers soi-même. Le résultat extrême de la forme-sujet que Kant a si bien décrite peut être une « pulsion de mort », le désir d'en finir avec le monde qui ne procure aux sujets qu'une alternance de sentiments d'impuissance et de toute-puissance, et d'en finir avec le sujet lui-même, qui finalement souffre de son vide intérieur et du mur qui le sépare de toute relation réelle avec le monde.

Anselm Jappe,
Revue *Rue Descartes*, n°85-86.

¹⁴ *Critique de la raison pratique, op. cit.*, p. 93.