

Lubies métaphysiques de la lutte des classes*

A propos des présupposés tacites d'un étrange rétro-discours

Norbert Trenkle

La lutte des classes serait-elle de retour sur la scène historique ? Pour qui prête l'oreille au discours de la gauche, ça ne fait apparemment aucun doute. « C'est dans les vieux pots qu'on fait les meilleures soupes », déclare-t-on d'entrée dans le n°4 de la revue allemande *Fantômas*, en faisant référence au prolétariat et à la lutte des classes. « La base ayant l'air décidée à secouer les rapports de force [...] il est grand temps pour la gauche de parler à nouveau des classes¹ ». On peut lire des choses semblables dans bon nombre de journaux de gauche. A mesure que le processus de crise qui frappe le capitalisme mondialisé accentue la polarisation sociale et qu'une certaine opposition grandit en réaction, la vision du monde marxiste-orthodoxe semble également revenir en grâce.

Cependant, si on laisse de côté les dinosaures marxistes qui persistent à vénérer le poing calleux des prolétaires, force est de constater qu'un changement notable s'est produit par rapport à la rhétorique traditionnelle de la lutte des classes. Depuis longtemps sa fixation sur la classe ouvrière blanche et masculine des centres industriels comme sujet fantasmé de la révolution était devenue, à tous points de vue, indéfendable. Et ce n'était pas seulement dû à l'apparition de la microélectronique qui, en boostant la productivité, avait réduit ce segment social à une petite minorité, privilégiée à maints égards en comparaison de la grande masse des salariés précaires, et défendant bec et ongles ces privilèges y compris contre ceux situés plus bas dans l'ordre hiérarchique capitaliste. En fait, le discours des années 1980-1990 dénonçait même très pertinemment les hiérarchies et les exclusions résultant de cette aberration qui consiste à prendre une section particulière du conflit entre travail et capital pour la « contradiction principale » du capitalisme, et ne se privait pas de mettre en évidence la diversité et l'intrication des formes de domination. Cela dit, il allait rarement au-delà de la simple addition : la catégorie de classe était élargie, affinée et complétée par d'autres catégories, notamment le sexe et la « race », c'est-à-dire l'appartenance ethnique. Du coup, on perdait à la fois le concept critique des rapports capitalistes et la perspective de leur dépassement.

Le tout nouveau discours sur la lutte des classes, quant à lui, a des allures de produit fortement hybridé. D'un côté, il témoigne d'un effort pour développer à nouveau une approche centralisante susceptible de rapporter l'ensemble des luttes en cours à un même dénominateur commun. De l'autre, cependant, il affiche sa volonté de ne pas reproduire le réductionnisme et les exclusions propres au marxisme orthodoxe. Résultat : un concept de lutte des classes qui s'avère tout à la fois complètement flou et – même si cela va souvent à l'encontre de ses revendications – inséparable d'un certain nombre de prémisses métaphysiques jamais remises en cause. Vu sous cet angle, le discours actuel ne représente pas la moindre amélioration par rapport à son vénérable aïeul ; il ne fait finalement que le reproduire sous une forme qui, tout en reflétant les conditions sociales, ne rend compte que superficiellement de ce qui, en elles, a changé.

* Paru dans *Krisis*, n°29, 2005 (www.krisis.org/2005/die-metaphysischen-mucken-des-klassenkampfes).

¹ *Fantômas. Magazin für linke debatte und praxis*, n°4, Hamburg, 2003, p. 3.

Nature cachée

Le mythe du « point de vue de classe » étant l'un des articles de base du catalogue marxiste, sa reproduction continuelle se remarque à peine. Naturellement, ç'a toujours été une contradiction dans les termes que de prétendre qu'une certaine catégorie sociale – autrement dit, au départ, un produit du capitalisme – puisse en même temps incarner un point de vue intrinsèque qui le dépasse ; et il n'est guère surprenant que cette aporie théorique ait donné lieu d'emblée à des arguments alambiqués rappelant à bien des égards, par leur charge métaphysique, l'absconse littérature théologique construite autour de la Sainte Trinité ou de l'Immaculée Conception. Sans doute cette théologie de classe trouva-t-elle sa formulation la plus élaborée et sa plus grande cohérence théorique dans *Histoire et conscience de classe*, où Georg Lukács rassembla ses essais des années 1919-1923². Ce livre offre par conséquent le meilleur point de départ pour dégager les grandes axes de ces prémisses et corollaires métaphysiques dont, semble-t-il, le discours actuel sur la lutte des classes se nourrit encore implicitement.

Le tour de force théorique du jeune Lukács, ce qui fait de sa pensée un objet singulier au regard de presque tout le marxisme orthodoxe et, encore aujourd'hui, un point de référence pour la fraction la plus réfléchie de la gauche, demeure son effort pour penser ensemble le « point de vue de classe » et la réification résultant de la forme-marchandise. Cela revenait, à l'époque, ne l'oublions pas, à tenter de digérer intellectuellement l'échec des révolutions en Occident. Lukács cherche au fond à comprendre pourquoi le prolétariat, en dépit de sa croissance numérique ininterrompue, n'est pas parvenu à renverser le capitalisme, et, dans un second temps, pourquoi sa conscience empirique est restée empêtrée dans les catégories capitalistes. La réponse ne se trouve pas dans une grossière histoire de manipulation et de corruption telle que Lénine a pu en raconter, imputant notamment l'échec des révolutions dans les centres capitalistes à l'intéressement du prolétariat métropolitain (l'« aristocratie ouvrière ») aux profits des monopoles et de l'exploitation coloniale. Aux yeux de Lukács, le problème découle plutôt du fait que, dans la société productrice de marchandises, les relations sociales revêtent un caractère de relations entre choses, de sorte que les processus sociaux deviennent indépendants des hommes, n'obéissent plus à aucune volonté consciente et offrent l'apparence de lois naturelles intemporelles et réputées imprescriptibles.

Autant on peut, au départ, être d'accord sur le fond avec Lukács, autant sa description de la réification comme une structure dissimulant sa « vraie nature » prend rapidement des allures de tour de passe-passe métaphysique. Il n'est en effet plus question d'un déguisement superficiel de nature idéologique, au sens où, par exemple, « dans les coulisses » d'un automouvement social de pure apparence, certains factions politiques ou puissances étrangères tireraient les ficelles – comme l'expriment la plupart des marxistes orthodoxes lorsqu'ils tombent sur les concepts de réification ou de fétichisme de la marchandise et leur improvisent une interprétation de fortune³. Lukács, lui, discerne clairement le véritable contenu social de la réification : elle se matérialise dans les structures sociales, modèle radicalement nos formes de perception et, ce faisant, nous dissimule le fait que les relations réifiées sont en réalité des relations humaines produites et médiatisées par le travail. C'est pourquoi Lukács, fort de cette analyse, peut, en toute cohérence théorique, poser le point de vue du travail comme étant celui de la totalité sociale, et élever le prolétariat, représentant de ce point de vue, au rang de sujet historique destiné à faire voler en éclats la réification et à abolir le capitalisme.

En attendant, admet Lukács, le prolétaire se voit soumis à la réification, en particulier à travers l'obligation qui lui est faite chaque jour de vendre sa force de travail, et donc de se

² LUKACS Georg, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, trad. K. Axelos & J. Bois, Paris, Minuit, 1960 (1923).

³ Exemple parmi tant d'autres, Thomas Sablowski, rédacteur en chef de la revue Prokla, déclare : « Mais l'analyse marxienne du fétichisme peut également se comprendre en ce sens que les mécanismes du mode de production capitaliste, bien qu'ayant l'apparence de "nécessités", doivent néanmoins être interprétés en termes de domination d'une classe » (« Fallstricke der Globalisierungskritik », in *Globalisierungskritik und Antisemitismus*, Francfort, Wissenschaftlicher Beirat von Attac, 2004, p. 18).

transformer en marchandise, de s'objectiver lui-même. Mais voilà précisément ce qui le met en position de voir au travers des structures marchandes pour discerner quelle est sa vraie nature, son essence, son « être » qui n'a jusqu'à présent existé qu'« en soi ». C'est là le premier pas du devenir-pour-soi qui signera la libération non seulement du prolétariat mais, avec lui, du genre humain tout entier : « La reconnaissance que les objets sociaux ne sont pas des choses mais des relations entre hommes aboutit donc à leur complète dissolution en processus. [...] La conscience du prolétariat s'élève alors jusqu'à être la conscience de soi de la société dans son évolution historique. En tant que conscience du pur rapport marchand, le prolétariat ne peut prendre conscience de lui-même que comme objet du processus économique. Car la marchandise est produite, et l'ouvrier en tant que marchandise, en tant que producteur immédiat, est, dans le meilleur des cas, un rouage mécanique dans ce mécanisme. Mais si la choséité du capital se dissout dans le processus ininterrompu de sa production et de sa reproduction, le fait que le prolétariat est le vrai sujet de ce processus – bien que ce soit un sujet enchaîné et d'abord inconscient – peut alors, de ce point de vue, devenir conscient⁴ ».

Cette célébration du prolétariat en tant que « vrai sujet » du capitalisme et sauveur de l'humanité est inséparable de la conception lukácsienne du travail comme principe transhistorique constitutif de la socialité. Comme au reste l'ensemble de la pensée marxiste-orthodoxe, cette conception repose sur l'idée que, de tout temps, les rapports sociaux furent fondés sur le travail. De sorte que le travail n'est autre que le principe qui fait d'une société une société, et d'un être humain un être humain. Dans la société capitaliste, toutefois, cette médiation du travail s'effectue sous une forme réifiée et indirecte *via* la production marchande (qui comprend également l'exploitation de la force de travail), et devient par là même invisible. Lorsque Lukács écrit que la relation réifiée, « par son système de lois propre, rigoureux, entièrement clos et rationnel en apparence, dissimule toute trace de son essence ultime : la relation entre hommes⁵ », il évoque précisément cet escamotage, cette dissimulation de la fonction médiatrice du travail. Seul le prolétariat, en prenant conscience de lui-même, peut parvenir à lever le voile et révéler enfin au grand jour le mystérieux noyau des relations sociales. Abolir la réification équivaut, dans cette optique, à libérer le travail des pressions d'une structure marchande qui, en dernière analyse, lui est extérieure. Quant à la société communiste, elle serait celle où la médiation du travail s'opère consciemment⁶.

Certes, Lukács a tout à fait raison de définir l'« essence ultime » de la « structure marchande » comme une relation entre des personnes médiatisée par le travail. Là où il se trompe, c'est qu'il ne s'agit justement pas là d'un attribut transhistorique de la socialité, mais au contraire d'une caractéristique historiquement spécifique (et, du reste, nullement dissimulée) de la société capitaliste, caractéristique qui la distingue de *toutes* les autres formes sociales connues. Car si, indéniablement, dans toute société, des choses doivent être produites d'une manière ou d'une autre, la société capitaliste est par contre la seule dans l'histoire à recourir, pour constituer et médiatiser son lien social, à une forme homogène et homogénéisante d'activité : la quantité abstraite d'énergie humaine dépensée. Dans ces conditions, il s'avère impossible pour le travail de se libérer de la réification, puisqu'il est lui-même une forme réifiée d'activité et, en tant que tel, sous-tend la production marchande moderne. La « prise de conscience » par le travail de son rôle de principe de médiation sociale ne débouche dès lors que sur l'antinomie entre « prise de conscience » de la production marchande et soumission « consciente » à ses impératifs et à ses lois. En revanche, si un jour les hommes se mettaient pour de bon, consciemment et directement, c'est-à-dire sans le détour par les biens matériels et l'argent, à s'entendre en vue d'organiser leurs rapports sociaux, cela mènerait non pas simplement à la libération d'une « nature » jusqu'à présent masquée car réifiée, mais bien plutôt à l'abolition du principe de socialisation homogène et répressif – le travail – et à son remplacement par une pluralité de formes de médiation sociale et d'activité. Il se peut que les

⁴ LUKACS G., « La réification et la conscience du prolétariat » (1923), in *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 224.

⁵ Ibid., p. 110.

⁶ Cette conception est discutée en profondeur dans la section « La critique sociale faite du point de vue du travail », in POSTONE Moishe, *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Mille et Une Nuits, 2009 (1993), p. 103 sq.

approches et les potentiels d'une telle évolution soient en germe dans la société productrice de marchandises – ou du moins dans l'opposition toujours vive contre ses perpétuels assauts totalisants –, mais cela ne constitue guère qu'un en-soi auquel il reste encore à devenir pour-soi.

Les partisans de Lukács font parfois valoir qu'à proprement parler il ne glorifia pas le point de vue du travail mais insista au contraire sur le nécessaire autodépassement du prolétariat, et par conséquent du travail. C'est oublier toutefois que cet autodépassement s'accompagne d'une auto-affirmation, laquelle reviendrait ni plus ni moins à universaliser la condition prolétarienne. Nous n'aurions alors rien d'autre qu'une société marchande totale, avec son caractère coercitif objectivé. Lukács l'admet d'ailleurs implicitement lorsqu'il décrit sa société socialiste prolétarienne comme étant régie par des « lois économiques objectives » qui « resteront en vigueur encore après la victoire du prolétariat et ne déperiront – comme l'Etat – qu'avec la naissance de la société sans classes, entièrement sous le contrôle humain. Ce qu'il y a de nouveau dans la situation présente, c'est simplement – simplement ! – que [...] le prolétariat possède la possibilité, en profitant consciemment des tendances existantes de l'évolution, de donner à l'évolution elle-même une autre direction. Cette autre direction, c'est la réglementation consciente des forces productives de la société. Vouloir cela consciemment, c'est vouloir le "règne de la liberté" ; c'est accomplir le premier pas conscient dans la direction de sa réalisation⁷ ». Lukács avoue là que la prétendue abolition de la réification par la « prise de conscience » de la fonction médiatrice du travail dans la société n'est que pure fiction. Néanmoins, il reste suffisamment conséquent dans sa réflexion pour assigner, au même titre qu'au travail, un caractère transhistorique à l'automouvement fétichiste du capitalisme, limitant par là même le pouvoir du régime prolétarien à « profiter » habilement des « lois économiques objectives » pour en tirer le meilleur parti possible. Ni plus ni moins que ce que firent le « socialisme réellement existant » et l'Etat régulateur fordiste.

Conscience de classe adjudgée

Dans la mesure précisément où Lukács transfigure la catégorie bourgeoise fondamentale qu'est le travail en point de vue de l'émancipation, et le prolétariat en sauveur de l'humanité, ses efforts visant à démystifier la réification produisent le résultat inverse. Ni le caractère realmétaphysique⁸ de l'univers social marchand, ni ses formes transcendantales ne sont décryptés mais ils sont en revanche inconsciemment affirmés et investis en sus d'une puissance quasi religieuse. Au lieu de dépasser la métaphysique hégélienne de l'histoire, Lukács se contente de lui donner un tour « matérialiste » : la raison est remplacée par le travail, et l'Esprit, sujet de l'histoire, par le prolétariat⁹. Rien d'étonnant dès lors à ce que ce dernier affiche tous les attributs de la forme-sujet bourgeoise, et notamment sa structure antinomique faite à la fois de sentiments de toute-puissance et d'impuissance effective (ce qu'exprime conceptuellement Lukács, de manière on ne peut plus cohérente, lorsqu'il qualifie le prolétariat de sujet-objet de l'histoire). Car le prolétariat n'a rien d'un sujet au sens où il pourrait décider librement des questions sociétales ; il est au contraire entièrement assujéti, dans son niveau de conscience et ses marges de manœuvre, à une logique de développement que Lukács présume transhistorique et identifie au « développement des forces productives ». Comme on l'a vu, ces lois d'airain resteraient en vigueur même après la révolution et ne finiraient par perdre leur validité qu'avec l'avènement, lointain et incertain, de la société sans

⁷ LUKACS G., « Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation » (1922), in *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 353.

⁸ *Realmetaphysische* : On trouve, dans le texte d'« autoprésentation » du groupe Exit!, une définition de ce terme apparemment calqué sur *Realpolitik* : « Dans ses rapports sociaux, la modernité n'a nullement surmonté la métaphysique, comme elle en est persuadée, mais l'a simplement arrachée à son vieil enracinement religieux dans la transcendance pour la ramener à une immanence purement terrestre ; elle n'est pas "postmétaphysique" mais, par comparaison avec les anciennes formations agraires, "realmétaphysique" d'une manière nouvelle », cf. www.exit-online.org/text.php?tabelle=selbstdarstellung. (N.d.T.)

⁹ Pour une critique du « matérialisme dialectique », lire également HÖNER Christian, « Zur Kritik von Dialektik, Geschichtsteologie und Fortschritts Glaube », in *Krisis*, n°28, 2004.

classes rêvée par Lukács (lequel s'inscrit ici pleinement dans la ligne du marxisme orthodoxe). L'absence d'autonomie du sujet bourgeois au sein de l'automouvement objectivé de la société marchande permet ainsi d'expliquer en termes de destin ontologique la folle dynamique d'expansion qui caractérise cette société. La « liberté » du sujet se résume à la fameuse intellection de la nécessité¹⁰. Lukács a, du reste, tout à fait raison de faire du sujet un objet, un être soumis ; mais en cela il ne décrit rien d'autre que les relations, constitutives de la société marchande, qu'entretiennent les hommes avec leur lien-social-fétiche ; il échoue précisément à voir au-delà de cette forme de rapport au monde¹¹.

La soumission de la forme-sujet au lien-social-fétiche tel que Lukács le comprend, ne se traduit pas seulement par ces considérations sur une société soi-disant postcapitaliste. Même en tant que sujet de la révolution, le prolétariat s'avère totalement dépourvu d'autonomie. La définition lukácsienne de la « conscience de classe » ne laisse aucun doute sur ce point. Loin d'être entendue comme ce que les membres de la classe ouvrière pensent réellement, elle est ce que, en vertu de leur soi-disant véritable nature, ils *devraient* penser. Aux prises avec un prolétariat censé incarner le point de vue anticapitaliste « en soi » mais qui manifestement, dans sa majorité, ne se montre nullement attiré par l'option révolutionnaire, Lukács résout cette contradiction à la manière métaphysique habituelle. La conscience de classe doit, selon lui, « être *adjudée* à une situation typique déterminée dans le processus de production¹² » et ne peut donc être déterminée que « scientifiquement ». On reste, par conséquent, largement dans le domaine du virtuel : « En rapportant la conscience à la totalité de la société, on découvre les pensées et les sentiments que les hommes *auraient eu*, dans une situation vitale déterminée, *s'ils avaient été capables de saisir parfaitement* cette situation et les intérêts qui en découlaient tant par rapport à l'action immédiate que par rapport à la structure, conforme à ces intérêts, de toute la société ; on découvre donc les pensées, etc., qui sont conformes à leur situation objective¹³ ».

Voilà donc le fameux « sujet-objet de l'histoire » d'emblée frappé d'incapacité et placé sous tutelle. Puisqu'il ne semble pas en mesure de parvenir seul à la « vraie conscience », elle doit lui être enseignée par ceux qui font autorité en la matière : le théoricien et le parti, deux instances qui, réunies, savent quelle est cette mission historique de la classe ouvrière dont elle-même ignore tout, et travaillent dur pour l'aider à évoluer de l'« en soi » au « pour soi » : « L'autonomie organisationnelle du parti communiste est nécessaire pour que le prolétariat puisse apercevoir immédiatement sa propre conscience de classe comme figure historique ; [...] pour que toute la classe élève à la conscience sa propre existence en tant que classe¹⁴ ». Les implications tyranniques d'une telle conception sautent aux yeux : le parti est désigné comme instance éducatrice, et son autorité se renforce encore par le fait qu'il est censé l'exercer pour le plus grand bien de ses élèves. De sorte qu'il n'y a plus rien à discuter. Le prolétariat est simplement invité à se soumettre aux délégués qui, en son nom, se sont adjugé la conscience de classe : « Vouloir *consciemment* le règne de la liberté, ce ne peut donc être que franchir consciemment les pas qui y mènent effectivement. [...] Cela implique une subordination consciente à cette volonté d'ensemble qui a pour vocation d'appeler réellement à la vie cette liberté réelle [...]. Cette volonté d'ensemble consciente, c'est le parti communiste¹⁵ ».

Lukács se révèle donc non seulement un léniniste pur et dur, mais s'inscrit également en toute connaissance de cause dans le droit fil de la philosophie des Lumières. Les échos de la « volonté générale » rousseauiste et de l'« impératif catégorique » kantien n'ont ici rien de fortuit. Comme Kant et Rousseau, Lukács fonde la communauté sociale sur des principes abstraits et transcendants, qui préexistent à toute empirie, prévalent sur elle et la dégradent même au rang de

¹⁰ Trenkle cite ici Engels : « Hegel a été le premier à représenter exactement le rapport de la liberté et de la nécessité. Pour lui, la liberté est l'intellection de la nécessité », ENGELS Friedrich, *Anti-Dühring*, Paris, Editions Sociales, 1973, p. 142. (N.d.T.)

¹¹ Cf. LOHOFF Ernst, « Die Verzauberung der Welt », in *Krisis*, n°29, 2005.

¹² LUKACS G., « La conscience de classe » (1920), in *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 73.

¹³ Ibid.

¹⁴ LUKACS G., « Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation », loc. cit., p. 367.

¹⁵ Ibid., p. 356.

matériau tout à fait insuffisant. Seulement, dans la pratique, cette conception ne reflète rien d'autre que la soumission des hommes à la forme realmétaphysique de la valeur et à sa domination abstraite, laquelle ne fonctionne jamais sans heurts mais nécessite au contraire une constante médiation. Agissant ici, à l'encontre des intérêts particuliers des prolétaires, au nom d'un « intérêt général » censé émaner de leur point de vue de classe, le parti joue un rôle de médiateur en tous points identique à celui joué par l'Etat bourgeois dans la mise en place et le maintien de la communauté sociale productrice de marchandises. Involontairement, Lukács légitime donc le parti dans son rôle d'instance disciplinaire participant au processus de totalisation capitaliste.

Fantômes narcissiques de toute-puissance

La critique du caractère métaphysique de la théorie des classes lukácsienne et de ses incidences autoritaristes pourrait ressembler à un combat d'arrière-garde. Le postmodernisme n'a-t-il pas depuis longtemps démolé la métaphysique ? Plus encore, la critique postmoderne de la métaphysique ne fait-elle pas partie désormais des thèmes favoris des intellectuels marxistes ? A les entendre, en tout cas, la nouvelle version du discours sur la lutte des classes irait bien au-delà de la philosophie de l'histoire d'un Lukács. Dans l'éditorial du numéro déjà cité de la revue *Fantômas*, on lit ainsi : « Que tant de gens de gauche se soient retirés, voire enfuis du champ de bataille traditionnel de la politique socialiste, social-révolutionnaire ou communiste, cela résulte en grande partie de l'inadéquation de leurs concepts de lutte des classes eu égard à la réalité des classes, inadéquation elle-même due essentiellement à une double faute dans la détermination de la subjectivité des luttes sociales. En premier lieu, le "prolétariat" faisait l'objet d'une réduction sociologique (et sociologiste) aux seuls travailleurs blancs, mâles, qualifiés, des usines fordistes [...]. Ainsi amputée, la figure du prolétaire se voyait alors – partie à cause de cette réduction sociologique, partie pour la contrer – amplifiée à l'échelle de la philosophie de l'histoire et transfigurée en un *Weltgeist* à la stature impressionnante¹⁶ ». Cette belle analyse omet toutefois un détail : la charge métaphysique du concept de classe étant inséparable de la transfiguration d'une catégorie sociale immanente au capitalisme en sujet révolutionnaire, on ne peut se contenter, pour l'éliminer, de faire entrer tout bêtement la quasi totalité du genre humain sous l'appellation de « prolétariat » ou de « classe ouvrière mondiale¹⁷ ». Car, certes, on mettrait ainsi fin à une réduction sociologique critiquable à juste titre, mais pour, à l'inverse, grotesquement étirer le sujet aux dimensions d'un collectif anticapitaliste qui n'est même pas conscient de lui-même. Ce serait vraiment pousser, de manière implicite, le concept de classe jusqu'aux limites de l'absurde. Seulement, au lieu d'en prendre acte et de se débarrasser du concept, on se borne à lui conférer une nouvelle consécration quasi religieuse.

Jouent ici un rôle prépondérant certaines théories de classe subjectivistes, et notamment celles popularisées par Hardt/Negri et John Holloway¹⁸. Du marxisme orthodoxe, ces auteurs ne rejettent guère, au fond, que l'analyse positivante des « tendances objectives » ; quant au topos marxiste qui considère la classe ouvrière comme le véritable sujet du capitalisme et la lutte des classes comme son moteur, ils l'hypostasient de manière grandiloquente¹⁹. Pour Lukács, nous l'avons vu, le sujet

¹⁶ *Fantômas*, n°4, op. cit., p. 4.

¹⁷ Expression utilisée par Marcel van der Linden qui, suivant Gerald Cohen, définit cette classe comme regroupant « tout porteur de force de travail appartenant à la classe des travailleurs subalternes, dont la force de travail est vendue ou louée à une autre personne, par suite d'une coercition d'ordre économique ou non économique. La question de savoir si ce porteur offre sa force de travail de son plein gré et s'il est propriétaire de ses moyens de production n'entre pas en ligne de compte » (VAN DER LINDEN Marcel, « Das vielköpfige Ungeheuer. Zum Begriff einer WeltarbeiterInnenklasse », in *Fantômas*, n°4, op. cit., p. 34).

¹⁸ HARDT Michael & NEGRI Antonio, *Empire*, trad. D.-A. Canal, Paris, Exils, 2000 (2000) ; HOLLOWAY John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir. Le sens de la révolution aujourd'hui*, trad. S. Bosserelle, Paris, Syllepse, 2007 (2002).

¹⁹ Ce n'est pas le lieu ici d'examiner en détail les différentes formulations et les causes sous-jacentes de cette hypostase chez Hardt/Negri et Holloway. Pour ce qui concerne Hardt/Negri, je me réfère à l'article de JAPPE Anselm,

ne jouit d'aucune autonomie ; sa marge de manœuvre dépend des « lois économiques objectives » et de leur évolution historique (c'est-à-dire du développement des forces productives) ; et ces lois, Lukács leur attribue une validité transhistorique. Ce qui fait la supériorité historique du prolétariat sur la bourgeoisie, c'est qu'il peut reconnaître l'existence de ces lois et les mettre en œuvre « consciemment », dans la mesure où son point de vue de classe rejoint, potentiellement, celui de l'ensemble de la société, contrairement au point de vue particulariste et étriqué de la bourgeoisie. Mais, tandis que Lukács cherchait à comprendre comment, sous le capitalisme, le sujet est conditionné par son lien social objectivé – quand bien même il se trompait en posant ce lien comme transhistorique –, Hardt/Negri, quant à eux, font complètement l'impasse sur cet aspect des choses. Leur sujet trouve en lui-même sa justification et, par suite, se voit imputer un pouvoir encore plus fantastique. Tout, absolument tout procède de lui, y compris les conditions de sa propre soumission au capitalisme. L'essence de cette classe ouvrière rebaptisée « multitude » réside dans son « autonomie » et dans une créativité colossale, exubérante, qui n'appartient qu'à elle. Hardt/Negri proposent ainsi un concept de travail extraordinairement emphatique, revêtu des attributs de l'acte créateur divin/artistique (son instance d'appel mythique serait Dionysos), mais ratissant en même temps tellement large qu'il englobe toute l'humanité. Transfigurées et ontologisées, les forces productives sont la propriété exclusive du sujet collectif désigné par le terme de « multitude », tandis que le capital, alias l'« Empire », paraît n'être qu'une puissance purement étrangère se nourrissant de l'exploitation de cette « force vitale » : « La multitude est la force productive réelle de notre monde social, alors que l'Empire est un simple appareil d'emprisonnement qui ne vit que de la vitalité de la multitude [...] en suçant le sang du vivant²⁰ ».

Prenant le contre-pied de Hardt/Negri, Holloway présente le capital comme le versant objectivé du fétiche-marchandise, et analyse en particulier la catégorie du travail comme une forme réifiée d'activité. Cependant, la vraie substance de ce travail, son essence, réside pour lui dans une activité vivante qu'il nomme le « faire » et qui montre là encore toutes les caractéristiques de la force créative dionysiaque. Elle est décrite en termes de flux vivant de créativité humaine que le capital vient interrompre et objectiver ; par conséquent, la lutte émancipatrice doit s'attacher à « récupérer, ou, mieux encore, créer la solidarité consciente et confiante du flux social du faire²¹ ». Très proche de Lukács, Holloway se penche ainsi à son tour sur la question de la prise de conscience réflexive d'une hypothétique essence, à ceci près qu'il conçoit sa « force créative », à l'instar de Hardt/Negri, comme un attribut ontologique du sujet, que le capital ne façonnerait et n'exploiterait que de manière superficielle : « Dans ce sens, à chaque instant se produit un choc entre le développement des forces productives (notre pouvoir-faire) et son enveloppe capitaliste²² »²³.

Une telle métaphysique de l'être risquerait de démentir que le capital soit une relation sociale où « nous tous » intervenons, comme le souligne pourtant à maintes reprises Holloway. Celui-ci revient donc dans la droite ligne de son raisonnement lorsqu'il parle au final d'une « relation antagoniste [...] entre l'humanité et le capital²⁴ ». Ainsi, au lieu de décrypter la relation contradictoire entre subjectivité et objectivité comme un élément constitutif d'une structure sociale tout à fait spécifique historiquement – on n'en attendrait pas moins de la part d'un théoricien critique au style proche de celui de Marx –, il la rejette en fin de compte sur le dos du seul sujet, auquel il octroie du même coup la consécration d'une « dignité » transcendante. Tout comme Hardt/Negri, qui vont jusqu'à conclure leur livre par une invocation à saint François d'Assise,

« Des Proletariats neue Kleider », in *Krisis*, n°25, 2002 (trad. française : « Les habits neufs du marxisme traditionnel », in JAPPE Anselm & KURZ Robert, *Les habits neufs de l'empire. Remarques sur Negri, Hardt et Rufin*, Paris, Lignes/Léo Scheer, 2003).

²⁰ HARDT/NEGRI, *Empire*, op. cit., p. 94.

²¹ HOLLOWAY, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p. 293.

²² Ibid., p. 268, souligné par Trenkle.

²³ Plus loin, Holloway exploite lui aussi la métaphore vampirique : « Ce qui existe et qui est nié n'est pas seulement un projet : cela existe. Cela existe comme créativité dont le capital dépend. Cela existe comme le sang qui constitue la seule nourriture du vampire capitaliste » (ibid., p. 295).

²⁴ Ibid., p. 265.

Holloway, à travers son langage fourmillant de métaphores religieuses, laisse clairement transparaître cette charge métaphysique : « Il n’y a pas de “contradictions objectives” : nous, et nous seuls, sommes la contradiction du capitalisme. [...] Il n’existe ni dieu de quelque sorte que ce soit, ni argent, ni capital, ni forces productives, ni histoire : nous sommes les seuls créateurs, les seuls sauveurs possibles, les seuls coupables²⁵ ».

Inversion de polarité métaphysique

En termes historiques, ce déplacement d’accent vers un lien social fondamental conçu comme relevant de la métaphysique peut s’expliquer assez aisément. Lukács, au début du XX^e siècle, avait sous les yeux une situation dans laquelle la classe ouvrière devait se battre au sens propre, y compris pour sa reconnaissance même en tant que sujet social. Lukács pouvait donc difficilement fonder son raisonnement et ses espoirs sur le statut réel des prolétaires ; il lui fallait examiner ce statut dans l’optique d’une évolution future et imminente qui se trouvait être intimement liée au versant objectivé du processus social – ce qui le conduisit incidemment à l’idée erronée que l’être-à-venir du travail signerait la fin du capitalisme et non son triomphe total. Les nouveaux porte-parole du point de vue de classe, en revanche, découvrent une situation où se sont généralisés non seulement le mode d’existence consistant à vendre sa propre force de travail, mais également le sujet moderne même, avec ses illusions de complète indépendance à l’égard de tout conditionnement social. Rien d’étonnant dès lors si de longs passages, chez Hardt/Negri notamment, laissent quasiment percer des accents narcissiques. Les fantasmes de toute-puissance y alternent avec de brusques accès de paralysie, la mégalomanie bascule abruptement dans la dépression. Tantôt le sujet est célébré comme le créateur de toutes choses, tantôt il succombe régulièrement face à l’inconcevable puissance d’un capital ou « Empire » qui transforme en défaites chacune des attaques menées par la « multitude »²⁶.

Comment se fait-il qu’un tel sujet, pleinement autonome et autojustifié, ne parvienne absolument pas à se débarrasser de cette puissance censée pourtant procéder de lui ? Incapables de répondre de façon convaincante dans le cadre immanent de leurs théories, les auteurs se rabattent sur une banale critique idéologique, révélant par là qu’ils échouent à penser l’unité contradictoire du sujet bourgeois halluciné et de l’objectivation marchande, et oscillent *ad nauseam* entre les deux pôles de la constitution subjective qui reflètent cette contradiction²⁷. De toute évidence, on rejoint ici l’illusion nietzschéenne d’une sempiternelle lutte entre forces « actives » et « réactives », qu’il est si tentant d’interpréter abusivement comme transposition des rapports de concurrence capitalistes. Pour autant, ni Hardt/Negri ni Holloway, ni du reste le postmodernisme en général, n’échappent le moins du monde à la métaphysique ; ils ne font que procéder à une inversion de polarité dans le champ métaphysique de la pensée bourgeoise. En lieu et place d’une philosophie de l’histoire à la Hegel qui affirmait l’existence de « lois objectives », on avance désormais une fumeuse mais non moins péremptoire métaphysique de la « volonté » et de la « vie ».

Là où Lukács pensait avoir mis le doigt sur une « conscience de classe » définissable objectivement, située sur un plan supérieur à celui de l’empirie et fondée sur l’idée que le point de vue du travail et du prolétariat représente (potentiellement) la société tout entière, Hardt/Negri et Holloway voient, semble-t-il, une force existentielle et ontologique qu’ils identifient comme étant l’essence de la lutte des classes : le flux vivant de créativité et l’irrésistible élan qu’il engendre vers la libération et la compréhension globale du monde. Voilà qui doit constituer la force motrice universelle reliant inconsciemment les luttes les plus disparates avant même toute réflexion, et surtout avant toute fusion organisationnelle. De la sorte, tout conflit social s’inscrit *a priori* dans la

²⁵ Ibid., pp. 249-250.

²⁶ Cela explique sans doute en partie pourquoi cette construction théorique rencontre un accueil aussi favorable chez les militants du centre capitaliste. Au niveau subliminal, son sous-texte narcissique répond à l’individu postmoderne dans le langage même de sa subjectivité.

²⁷ Cf. LEWED Karl-Heinz, « Schopenhauer on the Rocks », in *Krisis*, n°29, 2005.

catégorie de la lutte de classes. L'équation posée est tautologique : toute lutte sociale est une lutte de classes, par conséquent la lutte des classes est universelle. La question qui tourmentait Lukács – comment empêcher la prépondérance de l'empirique dans l'affrontement des intérêts particuliers ? – est purement et simplement esquivée. Au fond, on la considère même comme résolue. La substance anticapitaliste commune aux diverses luttes trouve sa manifestation la plus immédiate dans leur spontanéité, laquelle a toujours été inconsciemment-consciemment présente.

Si cette inversion de polarité métaphysique permet effectivement de laisser de côté le concept tyrannique d'un parti omniscient incarnant la « conscience objective » et, de ce fait, habilité à indiquer au prolétariat la ligne juste, ça n'est que pour lui substituer une pensée à base de fantasmes et de vœux pieux, qui masque la réalité sociale au moins autant que le faisait auparavant la glorification du sujet-objet historique. Non seulement on porte aux nues les moindres mouvements de résistance ou de contestation, si dérisoires soient-ils, en en faisant les composants d'une soi-disant rébellion anticapitaliste mondiale sans parvenir à spécifier concrètement comment au juste ils s'articulent ; mais le caractère d'abstraction totalement vide de cette métaphysique de la volonté permet en outre d'interpréter à son gré tout phénomène social comme la preuve de l'omniprésence de la lutte des classes. Ainsi les migrations, par exemple, deviennent-elles pour Hardt/Negri « de puissantes formes de lutte de classe contre la postmodernité impériale²⁸ » – une interprétation purement idéologique qui, sous le nom d'« autonomie de la migration », est désormais un leitmotiv du discours post-opéraïste. Voici donc que les millions de gens forcés de fuir les cataclysmes et les ravages de la crise capitaliste se voient par-dessus le marché instrumentalisés et exploités, au plan discursif cette fois, pour satisfaire aux projections fantasmagoriques des intellectuels et des activistes des métropoles²⁹.

Enfin, cette approche a également pour effet de relativiser et d'occulter avec la pire inconséquence les manifestations destructrices et perverses de la forme-sujet bourgeoise qui émergent dans le contexte du processus de crise capitaliste. Car, dès lors qu'on définit la lutte uniquement comme l'expression d'une soif de libération, qu'est-ce qui interdit, en principe, d'y inclure également la compétition social-darwiniste, les mouvements fondamentalistes réactionnaires, voire n'importe quelle explosion de violence purement gratuite ? Evidemment, Hardt/Negri et Holloway se gardent bien de qualifier d'émancipatrices de telles manifestations de la « lutte » ; mais, qu'ils le veuillent ou non, à la lumière de leurs théories, elles apparaissent comme l'expression – certes, quelque peu barbarisante – de la présumée essentialité anticapitaliste : « Le *non* est parfois violent ou barbare (le vandalisme, le hooliganisme, le terrorisme) : les destructions du capitalisme sont si importantes qu'elles provoquent un *cri-contre*, un *non* qui est presque totalement dépourvu de potentiel émancipateur, un *non* tellement nu qu'il reproduit presque ce contre quoi il crie. [...] Ce n'est que le point de départ [...]. Le point de départ c'est le cri, le *non* dangereux et souvent barbare³⁰ ». On sent à travers ces lignes le malaise qu'éprouve Holloway vis-à-vis de ses propres conclusions, lesquelles découlent pourtant en toute logique de son raisonnement ou de celui de Hardt/Negri. Car se contenter de la pure et simple négation abstraite du concept de « conscience de classe objective » et de son universalité positive, sans s'attaquer en même temps au cadre conceptuel de la pensée métaphysique, nous entraîne inévitablement vers le mythe de l'immédiateté capitaliste et contribue par là même, serait-ce involontairement, à sa légitimation.

Si l'on ne veut pas que l'accent mis (à juste titre) sur la pluralité et l'hétérogénéité d'un éventuel mouvement d'émancipation mondiale conduise à relativiser et occulter la compétition atomisée pour l'affirmation de soi, il est indispensable d'adopter un point de vue de négation déterminée, trouvant son universalité non pas dans des principes positifs ou une hypothétique « essence », mais dans la critique de la totalité capitaliste. Et la critique de la forme-sujet moderne en constitue l'un des éléments centraux. L'irrationalité et la destructivité qui gagnent du terrain ne

²⁸ HARDT/NEGRI, *Empire*, op. cit., p. 267.

²⁹ Les vives critiques émises par des ONG telles que « Karawane für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen » (caravane pour les droits des réfugiés et des migrants) apparaissent, de ce point de vue, parfaitement fondées ; cf., entre autres, l'article : thecaravan.org/node/161/print (version française).

³⁰ HOLLOWAY, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit., p. 287.

sont en aucun cas des figures égarées, ou même perverses, du désir de libération. Tout au contraire : à travers elles se montre, à l'état pur, la forme-sujet bourgeoise qu'il est nécessaire d'abolir et non de réaliser. Fermer les yeux sur ces tendances est impardonnable ; au lieu de cela, il faut les décrypter comme l'indice du franchissement d'un nouveau palier dans la crise du système fétichiste marchand. Ce qui suppose – condition *sine qua non* – de couper définitivement les ponts avec toute espèce de métaphysique du sujet.

Adieu à la métaphysique de l'être

Cette propension à présenter grosso modo la lutte des classes en termes de conflit d'intérêts purement immanent et d'élan modernisateur participant au processus d'instauration et d'universalisation de la société marchande, nous l'avons déjà maintes fois dénoncée comme objectiviste dans les pages de la revue *Krisis*. Car cela au moins est sûr : les luttes menées par le mouvement ouvrier ne se sont jamais soucies de cette fonction objective dans le cadre de la logique de développement historiquement spécifique du capitalisme. Pour autant, on ne peut renier les idéaux révolutionnaires liés à ces luttes, ni les taxer d'illusions sans conséquences ou de pur aveuglement. Nombre de militants prirent très au sérieux leurs aspirations ; ils *voulurent* être les fossoyeurs du capitalisme et non sa sage-femme. On ne peut se contenter de récuser ces aspirations comme résultant d'une supercherie fonctionnelle, d'une sorte de « ruse de l'histoire ». En revanche, on pourrait démontrer aisément que cette volonté même, sitôt qu'on lui donnait un contenu concret, demeurait largement prisonnière des catégories du système de production marchande. Cela apparaît très clairement dans la relation positive à l'Etat en tant qu'instance soi-disant non-économique de la conscience (« primat du politique ») ou dans l'affirmation répétée du travail comme catégorie centrale de la société. A bien y regarder, les « perspectives socialistes » finissent quasi invariablement par se révéler des formes crypto-idéalisées de la réalité bourgeoise, même s'il reste presque toujours un résidu qui ne s'inscrit pas dans cette immanence. Par-dessus tout, ce qu'il nous faut garder en mémoire, ce sont ces phases (généralement brèves et transitoires) des mouvements sociaux et des processus révolutionnaires durant lesquelles des formes de coopération et d'organisation sociale ont été inventées (les conseils, les soviets, les kibboutzim, etc.), et qui demeurent encore aujourd'hui des points de référence pour toute ambition émancipatrice.

De tels débordements émancipateurs peuvent apparaître, en principe, dans n'importe quel mouvement de résistance solidaire contre la domination et l'oppression, et notamment dans la plupart des mouvements sociaux actuels qui luttent contre les conditions de vie et de travail de plus en plus insupportables à mesure que s'aggrave la crise du capitalisme mondialisé. Il ne faut y voir, bien sûr, aucune « essence » préexistante se démenant pour se libérer, mais ni plus ni moins que le point de départ d'une *possible* organisation sociale qui ne s'inscrirait plus dans les formes capitalistes. Nul critère fixe, nulle position sociale privilégiée ne nous diront où et quand de telles initiatives vont se faire jour et comment les aider à se déployer. Les mouvements sociaux ne naissent pas de la compréhension abstraite de la nécessité d'un changement, mais s'embrasent toujours à partir d'événements concrets et dans des situations particulières liées à des préoccupations collectives. La polarisation et l'exclusion sociales croissantes en font assurément partie. L'analyse détaillée de toutes ces lignes de conflit est d'une importance capitale : elle fournit des matériaux concrets à la critique sociale radicale, dont la mission consiste à démasquer les formes-fétiches de la société marchande – non seulement dans les processus objectivés mais aussi chez le sujet lui-même –, afin d'ouvrir une perspective sur son dépassement.

Traduction : Sînziana