

**Combattre le capitalisme totalitaire.**

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

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

**Parties 1 et 2**

**Benoît Bohy-Bunel**

## Sommaire

### Préface

### Introduction

#### I La critique de la valeur chez Marx, et ses enjeux actuels

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

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

##### 2) Le fétichisme de la marchandise

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

##### 3) Dénaturaliser la valeur

- a) Les enjeux critiques de la dénaturalisation des catégories capitalistes (ajouter : élément hobs, l'invention de l'économie + synthèses religieuses dans les sociétés précapitalistes)
- b) La socialité des activités productives dans les sociétés précapitalistes n'est pas la socialité du travail dans les sociétés capitalistes
- c) Tentative d'explication de notre tendance à naturaliser la structure marchande, et critique de cette tendance

- d) Un autre argument décisif pour dénaturiser les catégories capitalistes
- e) Les enjeux pratiques de cette dénaturalisation des catégories pour la lutte anticapitaliste

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

- a) Richesse matérielle et richesse abstraite
- b) Des conséquences désastreuses très réelles liées à ce primat accordé à la richesse abstraite au sein du capitalisme : la valeur comme force impersonnelle hostile qui s'oppose au travailleur
- c) Un autre aspect de l'abstraction capitaliste qui engendre des conséquences objectivement désastreuses : la contradiction entre une réalité finie et un procès économique d'accumulation qui se veut infini
- d) Le mouvement de la richesse abstraite au sein du capitalisme : l'argent comme fin en soi tautologique et formelle

#### **Transition : de Marx à Lukàcs**

### **II L'approfondissement, le développement, et l'actualisation de la critique lukàcsienne de la valeur, un enjeu théorico-pratique décisif pour les luttes anticapitalistes d'aujourd'hui**

#### **1) La réification selon Lukàcs : un développement et un élargissement du concept marxien de fétichisme, dont les enjeux restent centraux**

- a) Présentation du concept lukàcsien de réification
- b) Réification objective et réification subjective

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

- a) Travail abstrait et division rationnelle du travail
- b) Dimensions objectives et subjectives de la rationalité calculatrice induite par le travail abstrait

1° Dimensions objectives de cette rationalité calculatrice

2° Dimensions subjectives de cette rationalité calculatrice

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

#### **3) La dialectique lukàcsienne entre valeur d'usage et valeur, et les puissances critiques**

### **que dévoile aujourd'hui la possibilité de son extension**

- a) La marchandise et la force de travail dédoublées en valeur et en valeur d'usage
- b) Impuissances de la théorie moderne

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

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

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

4° Vacuité de la science économique moderne

5° Impuissance de la philosophie bourgeoise

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

- a) La situation particulière du prolétariat dans la société capitaliste
- b) La critique par Fischbach de la notion lukàcsienne de réification, et ses limites (ajouter : travail immatériel ; la mécompréhension par fischbach du terme de réification) + La réification chez Honneth
- c) La conscience prolétaire est la connaissance de soi de la société marchande, qui est une société qui tend vers son auto-abolition
- d) Une précision importante concernant l'abolition des catégories de l'économie capitaliste
- e) La conscience de soi du prolétaire comme conscience de soi *réelle* de la société marchande : l'exemple de la plus-value
- f) Penser la lutte aujourd'hui, avec et après Lukàcs. L'organisation et la fédération des « sujets révolutionnaires ». Les vecteurs et les enjeux de la lutte.

### **Transition : de Lukàcs à Debord**

### **III La critique de la valeur chez Debord et la question de son développement aujourd'hui**

#### **1) Présentation des enjeux**

2) **La séparation achevée**

- a) « Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation »
- b) La lutte anticapitaliste dans le spectacle est-elle possible ?
- c) « Les images qui se sont détachées de chaque aspect de la vie fusionnent dans un cours commun, où l'unité de cette vie ne peut plus être rétablie. »
- d) Critique d'une critique spectaculaire du spectacle
- e) Le spectacle est une vision du monde qui s'est objectivée
- f) L'inversion spectaculaire

3) **Debord, une analyse originale de la marchandise, à développer aujourd'hui**

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

4) **Debord, une réflexion sur le temps : les enjeux de son actualisation et de son extension**

- a) La société statique face au temps historique
- b) La temporalité des sociétés bourgeoises et son dépassement
- c) Penser l'entrée des individus dans l'histoire humaine au sens strict

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

**Bibliographie**

## Préface

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

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

Certes, « critiquer » le capitalisme aujourd'hui n'est, apparemment, pas une chose originale. La « sauvagerie » du capitalisme est un sujet qui fait couler beaucoup d'encre, et qui permettra à certains *experts*, ou *expertes*, ou spécialistes du pouvoir séparé de la pensée et de la pensée séparée du pouvoir, d'obtenir la « reconnaissance » du « public » à peu de frais, dans la mesure où leur « humanisme » exhibé et leur « indignation » d'individus « révoltés » suscitera une sympathie certaine. Mais les « anticapitalistes » aujourd'hui qui auront pignon sur rue sont malheureusement, le plus souvent, des moutons que l'on prend pour des loups, et qui, en critiquant certains aspects isolés du capitalisme (la finance, l'inégale distribution des richesses à rendre « moins inégale » formellement, certaines législations « inappropriées »), sans jamais

remettre en cause les fondements mêmes du système (l'exploitation, la propriété privée des moyens de production, la quantification, l'abstraction, le travail, la marchandise, l'argent, la valeur, l'Etat), seront davantage des « altercapitalistes » qui ne s'assument pas, prônant, souvent contre leur gré, quelque « capitalisme à visage humain » (contradiction dans les termes). Ces intellectuel-le-s brillant-e-s, virtuoses du bavardage et de l'enfumage, préféreront d'ailleurs critiquer « radicalement » ce qu'ils ou elles appellent le « néolibéralisme », osant avec fougue et courage le comparer parfois au fascisme lui-même, à la destruction en soi, et n'évoqueront le système matériel qu'est le capitalisme que plus discrètement, comme s'il n'y avait là qu'une question subsidiaire. Cette discrétion à vrai dire n'est pas un hasard, car le projet socio-économique et politique prôné ici est précis : nous ne parlons ici au fond que de vulgaires néo-keynésien-ne-s, qui souhaitent simplement, *via* quelque interventionnisme étatique approprié, que l'économie capitaliste soit davantage régulée (en particulier la sphère de la finance), et que les richesses soient plus « égalitairement » (ou de façon « moins inégalitaire ») redistribuées, sans que soient remises en cause fondamentalement les logiques d'accumulation, de marchandisation, et de valorisation abstraite des biens. Autrement dit, nous parlons ici d'individus qui feront passer leur désir de « purifier » la logique capitaliste (la logique du travail, de la marchandise, de la valeur, de l'argent, de l'Etat), sans pour autant abolir réellement cette logique, pour quelque « anticapitalisme » en soi (absurdité contradictoire). A dire vrai, loin d'être authentiquement « anticapitalistes », ces individus sont peut-être ceux ou celles qui défendent les plus le capitalisme, ceux ou celles qui souhaitent que le capitalisme, en tant que système fondé sur une définition abstraite de la richesse qui s'accumule ou se conserve, perdure le plus longtemps possible. Car Keynes, leur maître incontesté, avec sa prescription d'une régulation plus stricte ou d'une redistribution dite plus « juste » (ou moins « injuste », plutôt) de la valeur au sein du capitalisme, qui permettait aussi et avant tout aux patrons de faire des profits « réels » à plus long terme, désirait donc avant tout éviter à ce système une crise interne qui le menaçait constamment : la crise des débouchés. Voici donc que nos vedettes de l'« anticapitalisme » aujourd'hui proposent insidieusement un modèle de société qui est le contraire de l'abolition de ce système : elles déplorent le capitalisme « sauvage » (néolibéralisme), mais c'est pour mieux préparer le terrain pour un capitalisme plus « humain », plus « viable », plus « durable », chose qui n'est envisageable ni globalement, ni sur le long terme, ni dans l'absolu de ce fait, comme il va de soi. En France, de telles personnifications de l'imposture écriront volontiers dans le *Monde diplomatique*, ou viendront parfois grossir les rangs d'Attac, ou du Front de gauche. Certaines, celle qu'on nomme Lordon, par exemple, dans un souci stratégique d'enfumage conséquent, pourront s'accoler au nom de Marx (*Capitalisme*,

*désir et servitude*), pour mieux dissimuler un néo-keynésianisme dérisoire (« Manifeste des économistes atterrés<sup>1</sup> »). C'est ainsi que Marx devient la caution « radicale » pour des néo-

---

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

1. puisqu'ils sont dénués de sens historique en prônant un « retour » au keynésianisme (malgré l'échec du keynésianisme très visible dans les années 1970, et qui indique que tout keynésianisme est une impasse, dans le cadre d'un capitalisme inversé émergeant dès le système fordiste-keynésien, soit dans le cadre d'une dévalorisation asymptotique de la valeur « réelle » au sein du capitalisme industriel et productiviste) ;
2. puisqu'ils ne voient pas non plus que ladite économie « réelle » qu'ils voudraient « relancer » (croissance, emploi, etc.), est en soi *le problème de fond*, de par ses contradictions internes, et que c'est elle le point critique, et non la finance, qui n'est qu'un effet qui devient cause de façon seulement médiate (l'économie dite « réelle » est une crise constante : surdéveloppement du travail mort, du capital fixe, baisse tendancielle de la part de mobilisation de la force de travail « créant » de la valeur « réelle » par son exploitation, au niveau global, et injection compensatoire globale de capital financier, public ou privé, toujours plus destructrice du point de vue de l'emploi et des profits « réels », mais surtout du point de vue des conditions de vie subjectives et objectives de tous les prolétarisés, pendant et après les crises qu'elle suscite, c'est-à-dire presque tout le temps dans le capitalisme moderne) ;
3. puisqu'ils ne voient donc pas que la « folie » de la finance n'est qu'un effet de cette aberration en soi de ladite économie « réelle », rétroagissant certes sur elle, mais non pas de façon « intentionnelle » ou « irresponsable », plutôt de façon mécanique et aveugle ;
4. puisqu'ils ne voient pas non plus finalement que l'interventionnisme étatique qu'ils revendiquent, ce fameux : « plus d'Etat dans l'économie », est une demande assez risible, et indique qu'ils ont peut-être été mystifiés malgré eux par les textes hallucinatoires d'un Hayek qu'ils sont censés « combattre », dans la mesure où l'Etat reste toujours autant présent dans la régulation de l'économie, mais sur d'autres secteurs plus concentrés ou stratégiques, si bien que « l'esprit » du keynésianisme qu'ils « défendent » comme étatisation de l'économie n'est en rien subverti par les dits « néolibéraux », mais au contraire appliqué ailleurs (protectionnisme américain, investissements militaires dans des guerres stratégiques pour maintenir des « immigrants » potentiels hors des centres impérialistes dont le marché intérieur doit rester « préservé », etc.) ;
5. puisqu'au fond ils prônent un « capitalisme à visage à humain », ce qui est aussi absurde et naïf, voire obscène, que de croire qu'un vampire avide de sang et toujours plus assoiffé, qui aura tout bousillé derrière lui, pourrait devenir un jour aussi gentil et mignon qu'un bisounours.

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

keynésiens qui souhaiteraient faire passer leur petit message social-démocrate ou citoyeniste face à des franges plus « rouges », plus « noires » ou plus sceptiques. Ce genre de confusionnisme est plus qu'à déplorer aujourd'hui, dans la mesure où ce type d'individus « critiques », en se faisant passer pour le *summum* de la radicalité, et en monopolisant la visibilité, masquent la radicalité conséquente, dont la légitimité est pourtant certaine, dans un monde où la désolation est permanente. On devra donc leur cracher à la figure cette fameuse sentence d'un certain philosophe qui pensait voir plus loin que ce qui était simplement donné : « Le désert croît. Malheur à qui protège le désert ! »

Pour nous, le capitalisme aménagé de façon « néolibérale » ou de façon « keynésienne » (il ne s'agit de toute façon ici que d'idéologies régulatrices et impensées, gestionnaires du désastre, qui ne cibleront jamais la racine du problème posé par la matérialité capitaliste), le capitalisme donc, qu'il soit dit « sauvage », « durable », « équitable », « vert », « soutenable », « démocratique », demeure un projet d'exploitation et de valorisation abstraite en soi délirant et destructeur, en lequel l'argent devient une fin en soi, en lequel les produits de l'activité humaine ne valent qu'en tant qu'ils sont rendus abstraits, non-spécifiques, indifférenciés, en lequel donc nulle conscience et nulle création humaines ou vivantes ne peuvent s'affirmer. Il ne s'agit donc pas de « purifier » les catégories du capitalisme, de les « redistribuer » de façon formellement « moins inégalitaire », très temporairement et très localement, mais bien de les abolir en tant que telles. L'argent comme fin en soi, la valeur comme quantification, le travail comme abstraction, la marchandise comme vectrice de cette abstraction, n'ont pas à être débarrassés de quelques « scories » « pernicieuses » superficielles, mais il s'agit bien de revendiquer leur abolition, si du moins nous souhaitons que tous les désastres que nous déplorons (« écologiques », « diplomatiques », « géopolitiques », « politiques », « sociaux », etc., diront les « expert-e-s », pour parcelliser les dites « problématiques ») ne dégénèrent pas en pure et simple destruction asymptotique, continuellement aggravée, dont le niveau est continuellement rehaussé.

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

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

Mais passons à un point plus décisif, quoique dans la continuité de ce qui vient d'être dit. Un pur « théoricien » n'est, *a priori*, pas en lui-même un « sujet révolutionnaire » de premier ordre. En tant qu'il est issu d'une catégorie sociale privilégiée (les « intellectuels »), et qu'il s'insère souvent dans une « classe » intermédiaire, s'il enseigne ou fait de la « recherche » par exemple, c'est-à-dire dans la « classe » « d'encadrement » du capitalisme (Cf. Alain Bihr<sup>2</sup>), laquelle « bénéficie » assez explicitement de l'exploitation capitaliste et de la domination des individus les plus prolétarisés ou précarisés au sein de la division sociale du travail, nationale ou internationale, voire « gère » même, peut-être parfois malgré elle mais certainement, les instruments de cette exploitation, il paraît d'abord irréaliste d'attendre de lui une forme de solidarité *immédiate* avec les individus subissant le plus la prolétarianisation de leur vie et de leurs activités (et ce même, hélas, si ses discours voudraient affirmer le contraire). Indépendamment de cela, selon un strict matérialisme historique, le théorique reflète *a priori* simplement la vie active et subjective humaine, en tant qu'effet, mais il ne saurait la modifier structurellement, directement, comme cause agissant sans médiation. De fait, il semble bien que le travailleur ou la travailleuse intellectuelle spécialisée se meut dans une sphère plus superficielle, et moins effective, que celle du travailleur ou de la travailleuse insérée dans des secteurs directement productifs, qui transforme concrètement l'environnement humain et qui détient les instruments concrets de la révolution sociale (grèves, blocages, sabotages, au niveau de secteurs productifs stratégiques, car extorquant de la plus-value). Ces deux simples faits, qui n'en sont fondamentalement qu'un seul, nous enjoignent certainement à rester méfiants à l'égard de toute pure « théorisation » de l'anticapitalisme (et donc à l'égard de nous-mêmes, en l'occurrence). Sur un plan beaucoup plus basique, le langage qui sera utilisé par le théoricien ou la théoricienne spécialisée dans la « critique », est un langage qui inclut un jargon technique, des références livresques, qui imposent immédiatement une violence symbolique aux individus qui ne disposeraient pas des mêmes outils intellectuels (ce qui, au regard des principes égalitaires de l'anticapitalisme, n'est pas vraiment admissible). Néanmoins, il nous semble qu'il serait malvenu de sombrer pour autant dans un anti-intellectualisme primaire. Et qu'il faille donc légitimer la démarche de cet essai qui, comme tout essai « théorique » voulant critiquer

---

<sup>2</sup>Cf. Bihr, Alain, *Encadrement capitaliste et reproduction du capital : Vers un nouveau paradigme marxiste des rapports de classes*.

radicalement le capitalisme, s'auto-contradit nécessairement quelque peu. Marx lui-même fut un théoricien anticapitaliste de premier ordre, et lui adresser les remarques que nous venons d'adresser à tout geste théorique « critique » serait partiellement juste (et cela se ferait d'ailleurs selon les principes qu'il a exposés lui-même), mais cela ne doit pas se faire sans nuance, car nous parlons là d'un phénomène non binaire, complexe et dialectique. Certes, dans la première partie de son *Idéologie allemande*, c'est le statut de théoricien-ne spécialisé-e que Marx sape d'emblée apparemment, et il paraît difficile de revaloriser ce statut sur les bases de ce qu'il énonce. Pour autant, Marx ne proposa pas une « philosophie » spéculative abstraite (semblable à celle des Jeunes-Hégéliens, par exemple, tels Feuerbach, Ruge, Strauss, Bauer, ou Stirner, qui croyaient pouvoir changer le monde en changeant simplement les consciences pures, sans modification des structures matérielles de la domination), mais bien, selon la formule de Michel Henry, une « philosophie de la réalité » (de la réalité subjective de la production, ou de la création matérielle de la vie). La formule même de « philosophie de la réalité » semble impliquer certes une contradiction, dans la mesure où la philosophie et la réalité pourraient être interprétées comme étant antithétiques. Néanmoins, c'est justement à travers cette tension que se manifestent le plus clairement les apports marxistes : une théorie qui reconnaît sa dépendance à l'égard d'une praxis qui la conditionne sera celle d'un individu capable par ailleurs de s'engager pratiquement dans le déroulement des affaires humaines, de pluraliser son activité, et de nourrir sa pensée d'un rapport riche et actif au monde. Surtout, une théorie devenue réellement critique d'une réalité qu'elle refuse, aura compris que cette réalité est aussi imprégnée d'idéologies qui se sont matérialisées, qui pourrissent la vie concrète, et que donc la démythification, la dénaturalisation de ces théories non pas seulement reflétantes, mais aussi en retour agissantes, demeure un geste actif, concret, pratique, de même que la parole ou l'écriture sont des gestes du corps qui viennent combattre les gestes d'autres corps qui théorisent pour mieux soumettre les vies, à travers toutes leurs dimensions. C'est à un certain mode de vie que Marx nous invite, où l'effort théorique se joint à un enracinement dans le cours matériel des choses, l'un et l'autre devant se combiner nécessairement. Dire que Marx produit une « philosophie de la réalité », c'est déjà modifier la conception courante du terme de « philosophie » : celle-ci ne serait plus une contemplation pure et désintéressée, mais une implication concrète et dynamique dans la réalité où le corps et ses désirs profonds ne sont pas absents. De ce fait, Marx restera la référence centrale de ce projet, qui se situe donc dans la continuité d'une pratique de militant révolutionnaire susceptible de s'inscrire dans les luttes, et qui n'est donc certes pas suffisant en lui-même, mais qui à la fois n'opère pas une rupture qualitative, ontologique, à l'égard d'un tel militantisme agissant (puisque tout dualisme, tout clivage, toute discontinuité essentialisée n'est

jamais qu'idéologique et acritique, la séparation temporaire du *krinein* de la critique bien comprise, visant une réintégration, une réappropriation, intensive et pleine, en laquelle le séparé est dissous dans la complétude continue et fluide d'une vie qualitativement éprouvée). Les limites d'un tel projet, liées à des formes de conceptualisations complexes, potentiellement excluantes, sont certaines, mais il s'est agi de les minimiser, en développant une certaine clarté du propos (effort peut-être insuffisant, néanmoins). Dans d'autres contextes, de transmission orale par exemple, de toute façon, ces idées peuvent être explicitées de façon plus simple et moins « technique », et il ne s'agit pas de fétichiser l'écrit, qui n'est qu'un mode de transmission parmi beaucoup d'autres, possédant de toute façon une dimension élitiste irréductible. Quant à l'idée qu'être un-e intellectuel-le, ayant ses intérêts d'intellectuel-le, implique une certaine difficulté à agir en solidarité avec les individus subissant l'exploitation concrète la plus dure, il ne faut bien sûr pas la passer sous silence. Mais on n'aura pas encore tout dit pour autant. Car cet intellectuel aura également pu subir la violence de cette société, sous d'autres formes, dans la mesure où son activité, devenue indirectement mais certainement, toujours plus soumise à un productivisme forcené et s'étendant toujours plus, le « prolétarise » également quelque peu (de façon certes beaucoup moins aliénante que ne peut le faire la prolétarianisation de la plupart, mais néanmoins réelle), dans la mesure où il aura pu lui-même se retrouver par exemple, antérieurement, dans des situations précaires relatives à des difficultés à s'intégrer dans un système du travail qui rejette toujours plus des formes de résistance critiques à ses normes (RSA, chômage, hôpital, etc.), et il aura pu subir aussi la violence symbolique de ce système, indissociable d'une violence physique massive et insupportable (en devenant fou lui-même, par exemple, étant totalement dissocié et violé par la violence symbolique et réelle extrême que son « désir théorique » perpétue malgré lui), ou encore considérer que sa simple position de « consommateur » dans une grande ville d'un centre impérialiste fait de lui, de façon insupportable, un individu « bénéficiant » directement des guerres et de l'exploitation massive, de la misère entretenue d'enfants, de femmes et d'hommes, dans les pays dits « en voie de développement » ou du « tiers-monde », guerres et misère « produites » en effet « au profit » de cette « consommation », de telle sorte qu'il pourra trouver, lui aussi, un « intérêt » propre dans le fait de dépasser le capitalisme, capitalisme en lequel, de toute façon, en dernière instance, tous les individus sans exception, à divers degrés de misères mais certainement, sont soumis à l'universelle domination impersonnelle impliquée par l'automouvement apparent des marchandises. Par ailleurs, le théorique, comme outil de compréhension et de combat, peut parfois, précisément par souci de conséquence et d'honnêteté, de vérité, de justice, intellectuelles et pratiques, se retourner contre lui-même, contre le « pouvoir » dont il est issu,

et trahir sa vocation initiale (l'encadrement) pour promouvoir, dans les idées et dans les faits, des formes d'abolition des cadres autoritaires clivants (et tel est bien le but visé, à travers cet ouvrage).

Quoi qu'il en soit, le « théoricien » ou la « théoricienne » « spécialisée » dans la critique du capitalisme se doit d'affirmer, nous semble-t-il, à la base un principe de modestie, il ou elle se doit de reconnaître que son « travail », en tant que tel, est largement insuffisant, et qu'il est même nuisible s'il prétend à lui seul résoudre tous les conflits concrets et toutes les contradictions matérielles du social qu'il « désigne » (toujours imparfaitement). En tant que cette personne contribue à la lutte, parmi une multitude de contributions, dans un certain domaine qui n'est pas plus privilégié qu'un autre (et qui n'est même pas le plus efficace parmi tous les autres), elle ne « représente » pas la lutte, mais fournit éventuellement des outils théoriques ou rhétoriques aux autres personnes qui veulent sortir du système, qui ne sont rien d'autres que ses camarades. Certains penseurs « critiques » d'aujourd'hui, qui aiment à citer Marx (Friot, Lordon), mais n'auront absolument pas cette modestie de principe, n'aideront en rien la lutte à avancer. Ils ne se préoccupent d'ailleurs pas vraiment de cette « lutte », en tant qu'elle est émancipatrice, puisqu'ils n'ont pas renoncé à leur vocation d'encadrement (bien au contraire : ils voudront encadrer, précisément, le dit « peuple » qu'ils valorisent abstraitement, et de façon démagogique, en promouvant des structures en lesquelles sa « chaîne » sera un peu plus longue, mais pas moins réelle). De façon affligeante, ils supposent, très implicitement mais pas moins réellement, de façon paternaliste, que des universitaires, complètement déconnectés de la dite « multitude » (mot stupide, niais et populiste), « multitude » qu'ils aiment pourtant convoquer dans les paroles, que des universitaires pris dans leur petit monde cloisonné donc, en manipulant des concepts « magiques » (salaire socialisé, régulation, etc.), pourront résoudre toutes les tensions concrètes de la réalité matérielle. De ce fait, ils défendent (sans jamais oser l'affirmer) un aristocratie des élites intellectuelles, élites qui disposeraient de recettes toutes faites que le dit « peuple » (subsumption formelle indéfinissable et vide, qui n'est qu'un fantasme de leurs esprits scindés) n'aurait plus qu'à rendre « applicables », aristocratie ridicule dans la mesure où ils n'auront que le mot « démocratie » à la bouche

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

### **3) La théorie critique ne peut pas être une démarche « positive », « prescriptive », ou « normative »**

Un autre sujet important. A vrai dire, il faut présenter des excuses, par avance, car ne sera proposé dans cet essai aucune « stratégie » « logistique » absolument « décisive » ou « fonctionnant » « à coup sûr » dans la lutte anticapitaliste. Des manières de combattre, ou certaines attitudes ou intentions combattives, critiques ou actives, seront *imaginées*, en relation avec un militantisme actif *mais situé*, et avec une lecture critique de textes théoriques inspirants *mais propres à un monde donné*, attitudes combattives s'adaptant aux structures de la domination qui auront été analysées, mais elles ne seront jamais que générales et de toute façon lacunaires, incomplètes, imparfaites, et pourront ou devront même parfois être critiquables, débattues, nous devons le reconnaître, puisque nous n'occupons jamais qu'une perspective particulière. Leur réalisation concrète, leur organisation précise, les modalités « logistiques » de leur « fonctionnement » « opératoire » ne seront jamais vraiment détaillées, pour des raisons évidentes qui indiquent qu'il ne s'agit jamais de rien prescrire de trop « positif » en termes de « comportements » à « adopter », lorsqu'on veut rester anti-autoritaire. Il faut voir certaines propositions comme le développement d'une imagination qui se cherche, sur le terrain de certains combats (contre la loi Fillon, le CPE, la réforme des retraites de 2010, la loi El Khomri, dans un CHRS de l'Armée du salut, dans une ferme ardéchoise auto-organisée, pour les droits des migrants, des sans-papiers, contre le patriarcat, contre la marginalisation liée au handicap, etc.), ou sur le terrain théorique ou dialectique, et qui pourrait inspirer d'autres imaginations, d'autres créativités combattives, sans rien exclure *a priori, tant que ces créativités ne s'approprient pas les armes imposées par le système de la destruction en admettant leur « valeur » imposée*. Il n'y aura, de même, aucune description positive et concrète de ce que pourrait être la société post-capitaliste souhaitable dans le futur, si ce n'est sur un mode très allusif, car nos mots, qui sont ceux d'un passé où tout est tristesse et désolation, ne peuvent « fournir » une telle description sans la trahir absolument. Nous considérons en effet que ce n'est pas au théoricien individuel (ni même à un petit groupe de théoriciens critiques ou de militants minoritaires), de déterminer de telles choses, qui se décident *collectivement, progressivement, et au sein même de l'action*. Car l'idée même d'avant-garde éclairée

déterminant *trop précisément* les moyens et les enjeux de la lutte reproduit, comme on l'a dit, une forme d'aristocratie contradictoire en soi, si c'est l'égalité et l'émancipation réelles qui sont visées. L'idée ici sera donc de déterminer de façon négative ce que pourrait être le post-capitalisme, en désignant des formes de misères existentielles et matérielles, objectives et subjectives, liées au capitalisme qu'il s'agirait d'abolir absolument, si du moins nous souhaitons ne pas prolonger un désastre objectivement et subjectivement constatable, à un niveau désormais global. L'idée sera également de cibler au maximum les zones de la misère, mais aussi de déterminer une certaine logique morbide pourrissant la bourgeoisie en son sein même, de telle sorte que certaines stratégies de luttes déterminées, ainsi que certaines attitudes révolutionnaires, pourront en découler, au moins indirectement, sans que nous puissions toutefois encore savoir lesquelles seront les plus efficaces. Mais tout cela restera, disons-le tout de suite, extrêmement philosophique au sens très concret du terme, dans le sens où la sagesse désirée d'un philosophe conséquent implique la résolution et la transformation active, même si cette philosophie tentera de saisir une « réalité » de fait qu'elle n'est pas seulement *a priori*.

Robert Kurz, penseur majeur de la *Wertkritik*, aura indiqué, à juste titre pensons-nous, durant toute sa vie combative, que la théorie critique au sens strict doit garder son autonomie, et qu'elle n'est pas un « mode d'emploi » pour les luttes. Ce qu'elle désigne est tellement radical, lorsqu'elle est conforme à son intention propre, que toute réalisation qui se voudrait immédiate et instantanée, dans un monde qu'elle refuse intégralement, et où tout ce qui est dit « réel » est le contraire de ce qu'elle promet, la subvertirait nécessairement, et qu'elle ne saurait « s'intégrer » artificiellement à des « projets » déjà « institués », sans se trahir complètement. Il faut donc bien le dire, le but que nous nous sommes fixés est un but d'abord impossible : défendre une critique radicale de la valeur, du capitalisme totalitaire, telle qu'elle pourrait produire des « résultats » « effectifs » dans la dite « réalité », est en soi non faisable pour l'instant, et non souhaitable trop tôt. Mais c'est sur la base de cette impossibilité même que se situe toute la force d'une vocation critique, qui s'insatisfait constamment de ce qui est, pour mieux tendre vers ce qui doit être, et ce indéfiniment. Elle sera au sens strict, analogue au messianisme benjaminien : une attente sans atteinte, un désir dont la réalisation est toujours différée, et c'est ainsi qu'elle ne devient jamais autoritaire, totalitaire, et qu'elle ne perd jamais de sa puissance, en tant que mémoire toujours réactivée de ce qui aura toujours déjà fait de ce monde une horreur, monde qui dès lors jamais ne pourra être comme il faudrait qu'il soit. Comment pourrait-on dire, après les colonisations, les sacrifices, les martyrs, les massacres, et les camps, qu'il est encore possible qu'un monde « vrai » existe dans le futur, tout cela est irréversiblement aujourd'hui impossible, si bien que la critique radicale du dit « réel »

dénoncera aussi tous les discours qui pourront nous faire croire le contraire, en désignant quelque « paix ou justice perpétuelle » qui pourraient être accessibles un jour. Un monde « moins désolant » qu'elle vise ne sera jamais un monde « parfait », puisque nulle perfection ne peut émerger du désastre absolu. Dans la mesure où tout ce qui « s'organise » aujourd'hui, même en terme de « transformation du monde », hélas promeut cette idée immonde qu'un « bonheur » « pur et parfait » pourrait advenir à partir d'un passé qui est l'abject et l'horreur en soi, la critique radicale conséquente, trop souvent ne pourra que se détourner de tous ces « espoirs » naïfs ou « utopistes » de façon obscène, même si elle serait tout autant coupable, de ne pas contribuer à certains de ces combats.

#### **4) L'idée historique de « communisme »**

Une autre remarque, plus brève, mais assez importante. Dans cet essai, le « communisme », mis entre guillemets, sera fréquemment critiqué, mais il s'agit là d'un dévoiement du principe communiste (communisme autoritaire d'Etat, qui n'est jamais, comme nous l'aura appris le XXème siècle, qu'un capitalisme d'Etat exterminant des « masses » anonymes). Cette critique du « communisme » débouche sur une réhabilitation explicite d'un post-capitalisme au sens strict, c'est-à-dire non-étatique et non-autoritaire, que nous souhaiterions voir émerger sans la transition de ce que certains marxistes traditionnels ou dogmatiques appellent confusément la « dictature du prolétariat » (et qui ne fut et ne sera jamais, dans leur bouche, que la dictature d'individus autoritaires censés *représenter* quelque « Prolétariat » hypostasié et réifié, abstrait, incapables en tant que tels d'abolir le principe étatique séparé et « fonctionnel »).

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

ces tentatives, écueils qui ne sont pas souhaitables dans un avenir post-capitaliste libertaire au sens strict, fédéral et cosmopolitique).

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

##### **5) Réflexions sur la complexité théorique et technique du discours proposé ici, et désolidarisations**

Une dernière chose, concernant le mode théorique lui-même. Nous développerons dans cet essai critique des outils conceptuels très complexes, et restituerons des théories métaphysiques, économiques, anthropologiques, épistémologiques, ou théologiques, *selon un point de vue qui restera toujours celui d'une philosophie critique* (nous ne prétendons pas une seule seconde être des « spécialistes » de ces discours « positifs », ni donc pouvoir « squatter » leurs « domaines »), théories qui comportent une « technicité » parfois ardue. Il y aura ici un clivage certain qui se sera créé, étant donné que ce texte s'adresse essentiellement aux individus objectivement réifiés et précarisés au sein d'un système toujours plus productiviste et fonctionnaliste, qui n'ont pas tous forcément accès à ces discours, discours qui le plus souvent, en tant que discours formels et séparés, spécialisés, mobilisés pour organiser la domination des exploité-e-s, ou des individus tenus dans la misère, des femmes, des individus assignés à une « race », des colonisé-e-s, des vivants réifiés, n'inspirent aucune confiance lorsqu'il s'agit de s'engager vers une émancipation, et à juste titre d'ailleurs. Par ailleurs, nous critiquerons radicalement l'humanisme des Lumières, ou l'humanisme occidental tout court, mais en utilisant fréquemment les catégories logiques qu'il aura développées. Nous utiliserons de fait les armes que le monde de la destruction aura pensées, devenant nous-mêmes des destructeurs apparemment, alors que nous voulons abolir toute destruction. Néanmoins, le système

marchand théorisé par des experts l'organisant aujourd'hui est un pouvoir s'appuyant de ce fait sur des régimes discursifs. Pour le combattre, il faut s'engager sur son terrain, car il a réussi à rendre vain tout combat qui ne maîtriserait pas ses outils clivants. Il nous oblige à être « reconnus », « admis » par lui, pour que nous puissions nous engager dans la lutte contre lui. S'il était un pouvoir essentiellement militaire, nous aurions pu comprendre qu'il aurait fallu nous-mêmes devenir des militaires. Mais s'il est un pouvoir essentiellement symbolique, détenu par des individus qui se contentent de parler, d'analyser, de discourir, et d'ordonner par le dire, de citer et de convoquer, et dont les effets réels totalement destructeurs ne sont que médiés par ces symboles ou ces signes, ces ordres et commandements dits et cités, nous pensons qu'il est indispensable de nous engager dans l'appropriation stratégique de ces techniques théoriques, sans que nous devions pour autant reconnaître la « valeur » intrinsèque qui leur est conférée par ceux qui les manipule la plupart du temps. Il se peut que cet ouvrage soit lu par des « intellectuel-le-s » ou pur-e-s « théoricien-ne-s » spécialisé-e-s dans l'encadrement. Mais cette façon de « s'adresser » à ces personnes *d'une manière indirecte*, en ayant apparemment accepté de jouer leur sinistre « jeu » formel, est une façon de les forcer à reconnaître leurs clivages, pour les encourager à ne plus s'engager dans le monde de la destruction. En ce sens, si certain-e-s « expert-e-s » nous lisent, et admettent contre leur gré et malgré leurs évaluations dissociées, que leur position est ici définie, de façon légitime, comme intenable, nous pouvons considérer que c'est bien un combat que nous menons contre ces gens, et qu'ils ne sont pas nos « ami-e-s » sous prétexte que nous parlons apparemment « leur » langage. Cette démarche aura aussi pour but, si ce ne sont pas exclusivement des individus qui portent les mêmes intérêts que nous, qui prennent connaissance de ses déterminations, ce qui arrivera sûrement, de retourner contre eux-mêmes les armes destructrices des destructeurs, qui pourraient ainsi envisager le fait que, tout ce qui semble le plus « sacré » pour eux, que tout ce que « leurs » mots ont toujours défendu formellement, indique leur désir très profond de s'auto-abolir comme gestionnaires du désastre.

A vrai dire, ce livre est un livre triste et morne, platement « académique », comportant des « notes de bas de pages », pratiquant un style froid et technique, et ne parlant que de choses horribles, que nous aimerions bien oublier, si ces choses n'étaient pas encore notre présent et notre avenir. Celui qui l'a écrit s'est imposé une violence certaine, dans la mesure où cet académisme, cette technicité scolaire et rigide, « sérieuse » et dite, de façon trop bouffonne, « scientifique », qu'il « pratiquera » ici, et qui renvoient au monde qui aura voulu, et veut encore faire de lui un rouage « fonctionnel » dans un système productif où l'on anéantit les vivants, progressivement ou violemment, au nom même de cette « fonctionnalité », auront été pour lui des vecteurs essentiels, parmi d'autres blessures sociales, d'une longue maladie

nerveuse, qui lui aura volé six ans de sa vie. Cet ouvrage donc ne serait pas écrit dans un monde plus souhaitable, et nous espérons qu'un jour il ne sera plus nécessaire de livrer de telles choses, avec une telle forme ou avec un tel ton professoral, voire « autoritaire », dans certains cas très problématiques. L'usage même de quelque « nous » « universitaire », qui devra rassurer, tactiquement, certains fonctionnaires « objectivistes », froids et sans âme, de la dite « pensée », « nous » déplaît trop, car c'est un « moi » hurlant et scandalisé qui aurait aimé s'exprimer subjectivement, en poétisant par exemple une douleur qui dès lors serait plus explicite. C'est d'ailleurs à travers la poésie et la métaphore lyriques que ce scandale ici explicité fut d'abord exprimé, lors d'une jeunesse extatique et horrifiée, et le « moi » ici aura été très, ou trop, présent. Mais la moquerie « gentille » subie face à un tel « manque de sérieux », « amusant » vaguement certains sinistres conservateurs pontifiants d'une « théorisation » institutionnelle-clinique approuvant le désastre, « nous » oblige aujourd'hui à « commenter » de façon sentencieuse ou « technique », l'épistémologie dérisoire des « sciences économiques ».

Mais pour qui sera attentif, il apparaîtra aussi que ce « nous » traduit parfois, une façon d'avoir été affecté par des moments de vie collective plus sereins, et peut-être que certains se reconnaîtront. Toutefois, ceux qui se sentiront d'abord insultés par ces pages qui suivent, s'ils s'imaginent un jour pouvoir s'approprier un tel « nous » désirant et réfléchi, absorbé par un désastre qui désole, seront dès lors deux fois méprisés.

A ce titre, finalement, il faut tout de suite être très clair, en proposant dès maintenant des typologies possibles, beaucoup plus précisément définies, élargies, au fil de cet essai. Quelques exemples, donc, aujourd'hui pathétiques, parmi tant d'autres, hélas. Et nous ne parlons pas ici de « personnes morales » directement « responsables », mais bien plutôt de logiques sans âme et sans chair qui tendent parfois à se personnifier de façon contingente, au fil des accumulations hasardeuses de capitaux « culturels » ou « sociaux ». Onfray, Beigbeder, Zagdanski, Belhaj-Kacem, F de souche, Francis Cousin, certains publicitaires, certaines écoles « d'art contemporain », Zemmour, Soral, Tiqqun, Les Inrocks, Le Figaro, L'express, Le Point, Libé, Télérama, la BNF, etc. : semblant « approuver », explicitement ou implicitement, la critique « debordienne » du spectacle. Ou encore : Vaneigem et Enthoven sur la couverture d'un même « livre »<sup>3</sup>, etc. Autant d'« éloges », de « reconnaissances », qui nous font honte, et qui sont autant d'insultes de ce spectaculaire « intégrant », s'autocritiquant hypocritement ou vaniteusement, à travers un narcissisme toujours plus laid s'étant sophistiqué, lequel spectacle

---

<sup>3</sup> Vaneigem, Enthoven, *Unions mixtes, mariages libres et noces barbares*, 2010, Paris, Editions Dilecta

parviendra de toute façon toujours à rabaisser, à niveler, à écraser, toutes les choses qu'il touche, surtout lorsqu'il les « loue », puisqu'il n'a pas d'autre « projet » inconscient.

Mais il est vrai que Guy Debord lui-même, ayant rendu possible une « représentation » mythique d'un « projet » « debordien » tendancieux, ce grand mégalomane vaniteux qui devint, de façon risible, conspirationniste-parano tardivement (*Commentaires sur la société du spectacle*), dont les tendances autoritaires, virilistes, et sectaires ne sont plus un secret, dont la fascination guerrière totalement infantile fut en son temps irresponsable, dont les « errances urbaines » extatiques et messianiques furent bouffonnes et dérisoires, dénuées de tout sens tactique et récupérables aisément par le spectaculaire intégré, qui en aura dévoré de bien plus coriaces, dont la fascination répugnante pour l'immoraliste aristocrate psychotique et psychopathe qui s'appelait Sade révolte, dont les exhibitions spectaculaires et puériles, au festival de Cannes, « amusant » la galerie des « dénoncés » amusés, aujourd'hui nous affligent, en tant que clips promotionnels sans visée, dont les « détournements » publicitaires n'inspirent plus que les publicitaires, dont la nostalgie rance pour un ancien « vrai Paris » idéalisé, n'est qu'une régression romantique contre-révolutionnaire, dont la pseudo-génialité cinématographique n'est qu'une nouvelle mystification du cinéma intégratif, et qui finalement écrira des horreurs dignes d'un Zemmour plus tard sur l'immigration<sup>4</sup>, aujourd'hui relayées par exemple par les rouges-bruns identitaires F de souche<sup>5</sup>, ne nous aura pas toujours aidé, et c'est bien lui d'abord qu'il faut trahir, pour ne pas trahir ce qui aurait pu être son combat, qui n'est pas d'ailleurs le combat d'un individu isolé, mais de ce qui voulut devenir une internationale : *le combat contre le spectacle entendu comme structure marchande développant des formes de capitaux promotionnels diffusant massivement des images fétichisantes et fétichisées au sein du*

---

<sup>4</sup> Guy Debord écrira, dans ses notes sur la « question des immigrés », cette phrase ridicule, confuse, et détestable : « Les immigrés ont le plus beau droit pour vivre en France. Ils sont les représentant de la dépossession ; et la dépossession est chez elle en France, tant elle y est majoritaire, et presque universelle. » En gros, Debord dit peut-être ici que la France (cette « douce France », ce « doux Paris », pourrait-il penser) aura été américanisée totalement, et que l'immigration ne serait qu'une façon de plus de faire entrer la « dépossession » en France, peut-être pour « déposséder » les « français » eux-mêmes « encore plus » de ce fait, on ne sait pas trop. Un nihilisme désespéré, en tout cas s'affirme ici, et il semble bien que « l'immigration » ne fasse qu'accroître ce sentiment de désespoir, sentiment qui, s'il a bien été celui de Debord, n'est en rien digne d'un anticapitaliste au sens strict, qui doit faire de la défense des immigrés, subissant une division internationale du travail néocoloniale révoltante, l'une de ses priorités. Debord n'aura pas interdit une interprétation nationaliste de certains de ses écrits, en étant trop peu clair et trop « parisianiste » par ailleurs, subvertissant radicalement le principe internationaliste de l'anticapitalisme sur ce point. Il sera finalement, aujourd'hui, relayé sur le site F de souche, un site identitaire et raciste, ce qui le rend absolument impardonnable. Car, être récupéré par le spectaculaire culturel dit « de gauche » (Télérama, etc.) est une chose pardonnable, car inévitable quand on publie quoi que ce soit. Mais être récupéré par les autoritaires ou les fachos, c'est être coupable, car on n'aura pas été assez clair, alors qu'on aurait très bien pu l'être, en thématissant précisément une critique de toutes les tendances identitaires.

<sup>5</sup> CF. Article « Guy Debord et l'immigration », publié le 10/05/2013, par François, sur le site F de souche.

*capitalisme, induisant la nécessité d'une critique radicale de ce capitalisme comme totalitarisme, c'est-à-dire également comme structure raciste-coloniale, patriarcale, naturaliste-technique, classiste, travailliste, idolâtrant le fric, soit comme structure de la misère et du clivage qui finit par s'épanouir complètement en développant des formes de propagandes massives médiatiques et culturelles censées entretenir tout en les masquant ces horreurs.*

Certains « debordiens » donc, ou certains dits « situs », auront un « combat » qui n'est en rien le nôtre, et nous espérons qu'ils sauront se reconnaître, et qu'ils ne penseront pas qu'ils sont nos « camarades ».

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

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

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

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

## Introduction

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

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

Anselm Jappe, penseur contemporain de la « critique de la valeur » (dite aussi *Wertkritik*, en allemand), dans son ouvrage *Les aventures de la marchandise* (Denoël, 2003), ouvrage rassemblant les finalités théorico-critiques de cette *Wertkritik*, indique, dès le chapitre 1, qu'une telle critique, qui vise un au-delà de la civilisation capitaliste, appartient à un Marx « ésotérique », par opposition à un Marx « exotérique », celui que nous connaissons tous, et qui ne serait qu'un « représentant des Lumières voulant perfectionner la société industrielle du travail sous la direction du prolétariat ». Nous pouvons donc expliciter d'une autre façon notre recherche : *il s'agira d'appréhender l'extension du champ critique et d'identifier les visées possibles d'un tel Marx « ésotérique », en intégrant ces visées dans une réalité contemporaine qui se complexifie toujours plus, c'est-à-dire en actualisant Marx, ou plutôt en développant la logique qu'il identifia en son temps, et qui n'a pas cessé de se poursuivre, jusqu'à notre modernité tardive.*

Comme l'explique donc Anselm Jappe, il s'agirait d'admettre qu'une certaine partie de la théorie marxienne paraît aujourd'hui quelque peu dépassée : à savoir, « sa description très efficace de l'aspect empirique de la société de son temps et de toute la phase ascendante du

capitalisme, lorsque celui-ci était encore largement mélangé à des éléments précapitalistes »<sup>6</sup>. En outre, cette doctrine marxienne « exotérique », qui semblait prôner parfois la transformation des ouvriers en « citoyens » à part entière, ne paraît pas aller toujours radicalement à l'encontre du capitalisme, mais semble, trop souvent, simplement, vouloir purifier sa logique, ce qui explique qu'elle ait pu perdre de sa force et de sa justesse, dans un contexte où cette logique a montré toutes ses folies absurdes et désolantes. Les « marxistes traditionnels » (qu'ils soient, comme l'indique Jappe, léninistes ou sociaux-démocrates, académiciens ou révolutionnaires, tiers-mondistes ou socialistes « éthiques »), « fidèles » à une telle doctrine, quoique la simplifiant déjà à l'extrême, posaient au centre de leurs raisonnements « la notion de conflit de classe, en tant que lutte pour la *répartition* égalitaire de l'argent, de la marchandise et de la valeur, sans plus les mettre en question en tant que tels »<sup>7</sup>. Ce manque de radicalité et la limitation historique de l'analyse renvoient l'un à l'autre.

Cela étant, dit Jappe, « Marx a laissé aussi des considérations d'une nature bien différente : la critique des fondements mêmes de la modernité capitaliste. Pendant longtemps, cette critique a été complètement négligée par les partisans de Marx comme par ses adversaires. Mais avec le déclin du capitalisme, ce qui vient à la lumière est justement la crise de ses fondements. Dès lors, la critique marxienne de la marchandise, du travail abstrait et de l'argent cesse d'être une espèce de « prémisses philosophiques » pour gagner toute son actualité. »<sup>8</sup>

C'est seulement le Marx « ésotérique » qui pourrait donc, selon Jappe, mais aussi selon nous, constituer la base d'une pensée capable de saisir les enjeux *actuels* liés au capitalisme et de retracer en même temps leurs origines les plus reculées. Sans une telle pensée, selon cette perspective, toute contestation à l'ère de la modernité tardive « risque de ne voir dans les transformations actuelles qu'une répétition des stades antérieurs du développement capitaliste »<sup>9</sup>. Reprendre en main la critique marxienne « ésotérique » de la marchandise, de la valeur, doit apparaître aujourd'hui comme un présupposé de toute critique radicale et fondamentale du capitalisme.

## **2) Les enjeux théorico-pratiques de notre recherche critique**

Nous voulons d'abord reconstruire la critique marxienne de la valeur de façon assez

---

<sup>6</sup> Jappe, *Les aventures de la marchandise*, p.15

<sup>7</sup> Ibid., p. 11

<sup>8</sup> Ibid., p.12

<sup>9</sup> Ibid., p.13

précise, à la suite d'Anselm Jappe, mais en insistant particulièrement sur les implications très concrètes de cette critique. Dans un premier temps donc, il s'agira d'examiner un aspect précis de la théorie marxienne : la critique du fétichisme de la marchandise, qui induit une critique des catégories de base du capitalisme, leur dénaturalisation, vers le dépassement d'une société fondée sur une richesse conçue abstraitement. Ces éléments de l'œuvre de Marx, concentrés dans les premiers chapitres du *Capital*, et dans certaines analyses des *Grundrisse*, paraîtront assez « philosophiques » et « spéculatifs », mais nous tâcherons, un maximum, de voir en quoi leur thématisme a du sens, également dans le contexte d'une praxis révolutionnaire anticapitaliste consciente d'elle-même.

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

Debord, quant à lui, a lu Lukàcs. Il hérite de sa synthèse entre fétichisme et aliénation.

Son concept de spectacle inclut cet héritage, mais aussi une modernisation de la critique de la valeur. C'est un double aspect qui nous intéressera chez Debord : d'une part, sa façon d'exprimer la logique de la valeur en des termes nouveaux, plus conformes à la société contemporaine ; d'autre part, son aptitude à rassembler les analyses précises de Marx et de Lukàcs sous une perspective englobante, dévoilant les grandes structures à l'oeuvre. Debord sera radicalement actualisé dans cette recherche, et « concrétisé » précisément, à travers une mise en relation du discours théorique et général qu'il propose avec des phénomènes réels et particuliers, concernant des représentations très perceptibles, qui constituent aujourd'hui trivialement, dans notre monde contemporain de vedettes, de « types » standardisés, et de contemplations hébétées, intimement connectés avec le monde de la misère économique totalitaire, ce qu'il nomma « spectacle ». Ce souci de « l'exemplification » (non anecdotique, mais structurelle ou typologique), nous paraît salvateur, car les lecteurs des discours critiques radicaux, qui peuvent vouloir disposer d'armes théorico-pratiques efficaces, peuvent constater que ces armes sont encore plus opérantes, lorsqu'elles ciblent, sans pour autant les doter d'intentions « personnelles » outre mesure, les manifestations visibles et tangibles des logiques dénoncées, d'autant plus que, dans notre société idolâtre et fanatique, ces manifestations visibles, étant fétichisées et sacralisées (et nous parlons ici parfois d'individus vivants sensibles, mais « exhibés » de façon problématique et impensée), le fait de briser leurs facteurs mystifiants, pour mieux servir les vies sensibles et concrètes occultées, aura certes tendance à produire un choc « cathartique », une violence « symbolique » certaine, et produira d'abord « une révolte de nos esprits clivés » voyant ce qu'ils louent abaissé, mais pourra finalement déboucher peut-être, précisément parce qu'elle aura produit cette violence, qui n'est en rien physique, mais qui est celle d'une démarche « analytique » au sens strict, non pas sur un abandon final, sur un désespoir dégoûté, mais bien sur un désenclavement bienvenu, au premier abord douloureux mais certainement enfin « sain », dont la violence initiale n'est certainement qu'une contre-violence, qui tente de combattre le pire, et qui pour ce faire formulera une critique soigneuse, proposant ou créant ce qui est souhaitable, dans le moment où elle désenchante la « valeur » qui nous détruit.

C'est donc l'exploration de la critique marxienne de la valeur, et son développement le plus complet possible, jusqu'à aujourd'hui, qui nous intéresse dans cette recherche. Dans cette perspective, nous tenterons d'abord de répondre à trois questions. Quels sont les traits fondamentaux de la critique marxienne de la valeur, du fétichisme marchand, du travail abstrait, et en quoi peut-elle nous permettre de comprendre et de critiquer la réalité actuelle ? A quels

domaines de la critique générale du capitalisme peut-on l'étendre, selon la même perspective d'actualisation (Lukàcs) ? Comment la formuler de façon synthétique, et encore plus conforme au monde capitaliste d'aujourd'hui, devenu massivement spectaculaire (Debord) ?

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

1. L'analyse des catégories de base que Marx propose identifie des logiques (marchandisation, accumulation, valorisation, travaillisme, exploitation, fonctionnalisme, argent comme fin en soi, productivisme, normes abstraites de productivité) qui ne cessent pas de se développer, mais qui se perpétuent au contraire aujourd'hui, de façon encore plus radicale qu'au temps de Marx. Du point de vue de la description purement historique de son époque, Marx est certes dépassé. Mais du point de vue de son analyse des *structures et logiques catégorielles des instruments de la domination capitaliste*, point de vue qui nous intéresse essentiellement, il n'est en rien dépassé, mais il est plus actuel que jamais : il est même plus actuel qu'au XIXème siècle, puisqu'une « logique » est beaucoup plus manifeste et « vraie » lorsqu'elle s'est développée plus complètement (aujourd'hui) que lorsqu'elle n'en est encore qu'aux prémises de son déploiement (XIXème siècle). Nous ne « décontextualisons » par Marx, à vrai dire, en le considérant comme actuel, puisque le contexte, au niveau ontologique, qui était celui de Marx, est on ne peut plus notre contexte contemporain. Décontextualiser illégitimement Marx, par exemple, ce serait se baser sur les descriptions purement empiriques, non structurelles, des modes de production de son époque, qu'il a proposées, et sur les « stratégies » de luttes dépassées qu'il aura pensées (dictature du prolétariat, etc.), pour les imposer

aujourd'hui de façon autoritaire et anachronique à tous ceux qui luttent, en bridant l'imaginaire créatif révolutionnaire. Ceux qui feront cela, d'ailleurs (marxistes dogmatiques et autoritaires) trop souvent ne verront plus l'actualité du dit Marx « ésotérique », et seront donc deux fois hors-sujet, même du point de vue rigoureusement « académique » ou « scientifique » de « l'histoire des idées » (cf. Badiou, Žižek, etc.).

2. Lukàcs décrit le taylorisme des années 1920, en 1923. Ses analyses relatives à la réification sont de ce fait limitées historiquement, puisqu'elles concernent presque exclusivement l'ouvrier de la grande industrie traditionnelle. Néanmoins, Lukàcs propose lui aussi une structure, une logique de la domination, qui n'a pas cessé de se déployer, et qui est éminemment actuelle, plus qu'à l'époque même de Lukàcs : *le travail abstrait, dit-il, ou le standard de productivité sociale moyen, à travers son évolution constamment accélérée, conditionne matériellement une division toujours plus rationnelle et toujours plus poussée dans la division des activités productives.* Cet « axiome », pour ainsi dire, est aujourd'hui extrêmement « utile » pour penser et critiquer radicalement, c'est-à-dire *à sa racine même*, l'évolution du système-monde capitaliste et productiviste, *et nous n'avons qu'à le développer pour le rendre actuel*, et constater qu'il permet aujourd'hui la compréhension d'un nombre d'activités et de dominations considérables, chose que Lukàcs ne pouvait cerner empiriquement, mais que sa critique structurelle dévoilait déjà en 1923. La classe prolétaire de l'industrie traditionnelle face aux machines de l'usine, décrite par Lukàcs, qui renvoie à un type empirique de soumission réelle du travail sous le capital qui reste certes encore très présent, si l'on considère toutefois en outre une logique d'extension de la marchandisation du monde et du productivisme fonctionnel toujours plus rationnel des années 1920 jusqu'à aujourd'hui, si l'on considère en outre l'extension de nouvelles précarités liées à un chômage de masse relatif à ce productivisme forcené radicalisé sur cette période, et si l'on considère finalement, au sein de cette même tranche temporelle, une certaine évolution au niveau des prises de conscience relatives à d'autres formes de dominations liées à l'économicisme, alors cette « classe » ou cet ensemble d'individus dominés, donc, ou toujours plus prolétarisée, analogiquement, ou très réellement, n'a plus un sens aussi restrictif que chez Lukàcs, même si c'est grâce aux structures dévoilées par Lukàcs que nous pouvons le dire aujourd'hui. Les individus subissant la réification de leur être liée au productivisme évoqué par Lukàcs seront aujourd'hui, de façon

très visible, un nombre croissant de travailleurs ou de travailleuses qui voient leur activité toujours plus spécialisée, standardisée, émiettée, leur subjectivité active toujours plus disloquée, leurs conditions de vie et leur travail toujours plus menacés, et ce dans des secteurs de plus en plus nombreux, primaires, secondaires, tertiaires, anciennement artisanaux, industriels, directement ou indirectement productifs (privés ou publics), mais aussi les personnes assignées à « genre » ou à une « sexualité » relatifs à un fonctionnalisme sexualiste immédiatement lié au productivisme marchand, les personnes assignées à une « race » du fait d'une rationalisation toujours plus discriminante dans la division internationale du travail, les vivants « instrumentalisés » auxquels on ne reconnaît plus quelques sensibilités, les personnes exclu-e-s du système productiviste, du fait même des injonctions « purificatrices » productivistes (personnes chômeuses, sans-travail, Sans Domicile Fixe, précaires, immigré-e-s, sans-papiers, etc.). Lukàcs est plus actuel encore qu'à l'époque de Lukàcs, et il dit aujourd'hui beaucoup plus que ce que n'a dit l'homme en son temps, c'est du moins ce que nous considérons, en considérant, de façon rigoureusement « scientifique », qu'une « logique structurelle », lorsqu'elle est plus développée et plus complexifiée, est plus « actuelle », plus « vraie », plus consciente, plus effective, en un certain sens, que lorsqu'elle n'en est encore qu'aux débuts de son déploiement (cette idée n'étant rien d'autre qu'une idée propre à l'épistémologie hégélienne du discours historique théorique, qui reste la seule épistémologie acceptable pour une philosophie critique de l'histoire qui tente de dégager des processus, des logiques historiques compréhensibles et intelligibles, et Marx fut d'ailleurs très hégélien sur ce point, et finit d'ailleurs par « sauver » Hegel en le « remettant sur ses pieds », pour ainsi dire).

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

réseaux sociaux, de diffusions de masses, sur Internet, de vidéos, musiques ou images dites « gratuites », etc.

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

*Autrement dit : comment penser et promouvoir aujourd'hui des luttes réelles contre le capitalisme qui viendront revendiquer et accomplir, progressivement mais sûrement, l'abolition du fétichisme marchand, de la réification économique, du spectacle capitaliste totalitaire, soit l'abolition des catégories de base du capitalisme que sont la valeur, la marchandise, le travail, l'argent, mais aussi l'Etat qui les « gère », ainsi que toutes les conséquences objectives induites par ces catégories, et non pas simplement revendiquer quelque « purification », via leur redistribution « moins inégalitaire », conçue comme fin en soi, de ces catégories ? C'est-à-dire : comment défendre le principe de luttes anticapitalistes au sens strict, qui viendront effectivement dépasser la civilisation capitaliste en tant que telle, au lieu de seulement la « réajuster » superficiellement ?*

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

1. Restitutions et analyses précises de textes-clefs de Marx, Lukàcs et Debord.
2. Approfondissements, actualisations, développements, extensions générales des logiques et structures dévoilées par ces auteurs à tous les secteurs de la domination, de l'aliénation, de la dépossession modernes et contemporaines, synthèses, réflexions autour des mises en oeuvre possibles de ces « outils » au sein des luttes, et finalement : « trahisons », délibérées mais soigneuses, de certains positionnements temporaires de ces trois auteurs, lorsqu'ils n'auront pas été eux-mêmes « fidèles » à l'exigence de radicalité qu'ils auront su mettre en avant dans des analyses centrales de leurs œuvres, ce qui en fait n'est pas « trahisons », mais plutôt *mises en cohérences*, à partir d'un noyau critique et analytique, catégoriel, qui nous paraît décisif chez eux, à titre de matrice ontologique élucidant souterrainement

une *intention générale* (intention qui n'a pour moteur qu'un sentiment réfléchi de scandale absolu et de refus de tout ce qui est et fut, puisque tout ce qui est fut, auront-ils parfois compris, aura été négation générale de la vie au sein même de la vie, jusqu'à prendre les formes les plus barbares dans le capitalisme totalitaire).

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

Nous ferons avant tout une critique de l'économie politique moderne. Nous entrerons souvent dans des détails un peu techniques, en nous confrontant aux principes épistémologiques dissociés des sciences économiques formelles-bourgeoises, par exemple, mais l'enjeu est d'être le plus clair et le plus aisément compréhensible possible, car il s'agit là, très souvent, de questions très douloureuses, et les traiter confusément serait être coupable en soi. Nous proposerons des façons originales d'analyser et de formaliser la dite « réalité » économique, ce qui pourra requérir une attention soutenue. Mais il s'avèrera que cette « économie », cette « abstraction réelle », est aussi aberrante et folle que l'astrologie, aussi mystificatrice que la théologie, aussi occulte que les religions totémistes des sociétés premières. Une sorte d'inconscient collectif totalement clivé semble avoir accompagné le développement de la « marchandise », cette forme matérialisée, cette chose « sensible suprasensible », comme la nommait Marx lui-même.

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

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

La contribution de Michel Henry à l'interprétation des textes de Marx<sup>10</sup> sera régulièrement convoquée pour répondre à ces questions, dans la mesure où Michel Henry lui-même, plus que tout autre commentateur, aura su penser en profondeur les relations entre capitalisme et inversion de *la vie*, c'est-à-dire entre capitalisme et chosification abstraite des subjectivités, thèmes qui paraissent centraux pour traiter de la question de la valeur, du fétichisme, et de la réification propres à ce système.

A propos de Michel Henry, nous nous appuyons également sur sa conception tout à fait légitime, et on ne peut plus proche du texte marxien, du « matérialisme historique » de Marx, qui va radicalement à l'encontre de tous les marxismes traditionnels ou dogmatiques, economicistes ou étatistes, réformistes ou « révolutionnaires », ce qui est la même chose ici (cf. Lénine, Staline, Mao, Trotski, Che Guevara, Castro, Chavez, Kim Jong-un, République Populaire de Chine, ou encore Negri, Sartre, Althusser, Badiou, Zizek, etc., tous ces individus ou systèmes étant bien sûr très différenciés, mais fondant leur « dissidence » sur une mécompréhension commune des textes de Marx). Henry dira, dans son introduction à son commentaire magistral de Marx, que *tous les marxismes rassemblent l'ensemble des contresens qui auront été faits sur Marx*, et cela concerne en grande partie la façon dont tous les marxismes auront manqué complètement l'intention générale du matérialisme historique marxien (il

---

<sup>10</sup> Henry, Michel, *Marx*, Gallimard, Paris, 1976

pourrait être révélateur que Marx aurait dit déjà, de son vivant, à la fin des années 1870, à propos de ses « disciples » « marxistes » français, par exemple, qu'il rejetait ce genre de « marxisme », qui annonçait selon nous, déjà, d'autres formes à venir de mésinterprétations de son oeuvre<sup>11</sup>). De façon très essentielle, dans la première partie de l'*Idéologie allemande*, par exemple, Marx dira que c'est bien *la vie* qui détermine la conscience, et non le contraire (ou alors, pour complexifier, nous dirons plutôt : la conscience pure, comme idéologie, détermine peut-être cette vie, mais seulement en retour, médiatement, en tant qu'elle aura été immédiatement déterminée d'abord par cette vie créant ses conditions matérielles d'existence) ; ceci fonde l'axiome de base de son matérialisme historique. Mais il dit bien ici *la vie*, et pas autre chose : c'est-à-dire *les vies* subjectives et actives, souffrantes ou exploitées, désirantes, corporelles et conscientes en même temps, qui sont insérées violemment dans des ordres productifs et techniques. La « matière », chez Marx, cela n'est rien d'autre que les individus subjectifs vivants et agissants. Cette « matière » du corps dynamique créant les conditions de sa vie *n'exclut pas absolument toute conscience en général*, mais elle comprend et intègre une conscience qui ne se réfléchit pas elle-même, qui n'objective pas théoriquement le monde, dans l'intuition sensible (contre Feuerbach) ou dans la conscience conceptualisante (contre Hegel), qui n'est pas celle d'un corps qui resterait passif et inactif, contemplatif, qui n'est pas la conscience « pure » ou « intellectuelle-spécialisée », mais qui est bien une conscience « préréflexive », pour ainsi dire, tournée vers le monde et l'action, vers la transformation du réel par l'œuvre, le corps actualisé ne se dissociant plus de son incarnation, et se métabolisant avec son environnement extérieur. Ainsi, *la « matière » chez Marx n'est absolument pas l'économie ou le social*. L'économie ou le social sont bien, chez Marx, d'abord des productions d'une conscience non plus intégrée à un corps vivant et actif, mais celle d'une conscience pure d'un corps passif, celle de l'idéologie bourgeoise spécialisée dans la gestion théorique de l'exploitation : travail abstrait, valeur, marchandise, argent, tout ceci est d'abord un ensemble

---

<sup>11</sup> On peut trouver aussi une justification plus « politique » à cela. Marx dira dans sa lettre à Henry Hidman du 2 juillet 1880 : « Dans les programmes des partis, il faut tout éviter qui laisse apparaître une dépendance directe vis-à-vis de tel ou tel auteur ou de tel livre ». C'est aussi la question de l'autonomie de la théorie critique qui se joue là, indissociable de l'autonomie de la praxis révolutionnaire, la première ne devant jamais être un « mode d'emploi » à appliquer mécaniquement par les individus en luttes, au risque de subvertir la puissance de frappe de la seconde et de la première. Et l'on ne saurait d'ailleurs non plus faire porter à un théoricien isolé et situé, ayant ses intérêts et sa perspective propres, une telle responsabilité, d'autant plus que, s'il prône l'émancipation de tous, en faire une « icône » de la lutte ou un étendard, c'est risquer l'écueil de l'autoritarisme du théorique, et c'est manquer l'émancipation. Toutes ces choses, pensons-nous n'aurons pas été comprises par les « marxistes », de par leur simple appellation de « marxistes », à la base, qui est déjà une contradiction dans les termes (nous avons ici, hélas, une tendance à la fétichisation d'un texte ou d'une figure presque patriarcale, devenue dictatoriale, alors que l'individu qu'il concerne promouvait *a priori* le contraire de la dictature, et le contraire du culte d'une personnalité « représentant » le « peuple », préférant les collectifs aux individus définis comme « guides », « sauveurs », détenteurs de la « vérité », etc.).

d'abstractions, de catégories logiques, de conceptions, de projections idéelles, *théorisées par la bourgeoisie, et l'économie ou le social ne sont rien d'autre que cela*. En retour certes, *mais de façon médiatisée*, de telles abstractions vont conditionner la réalité physique des individus subjectifs vivants et immédiatement, charnellement conscients, contaminer cette réalité, la pourrir, en se cristallisant dans des structures institutionnelles et productives, pour produire la misère, la dislocation et la précarité toujours plus poussées de ces individus. Mais cette « réalité » de l'économie, médiatisée (qui n'est rien d'autre que la subsomption, formelle puis toujours plus « réelle », du travail sous le capital), *n'est absolument pas la réalité de la base, ou de la matière, dans le matérialisme historique de Marx*. Ceux qui diront aujourd'hui que l'économie ou encore le « social » comme secteur fonctionnel-économique (encadrement étatico-social) sont des formes de « base » ou seraient immédiatement « réels », voire « naturels », et constitueraient la matière subjective et corporelle, vivante, que Marx voulait désigner en proposant un « matérialisme » historique *complexe et dialectique*, font un contresens désastreux. Ces dits « marxistes » qui ne sont rien d'autres que des capitalistes qui s'ignorent, des productivistes énervés, qui veulent juste gérer différemment l'« économie » (qui est l'autre nom du capitalisme) ou l'Etat (qui est encore un autre nom du capitalisme), tels les trotskistes, léninistes, maoïstes, staliniens, castristes, guévaristes, chavistes, dirigeants nord-coréens, gouvernants chinois, etc., considéreront de façon aberrante que *l'idéologie par excellence*, plus dangereuse encore que les idéologies théologiques, morales, ou métaphysiques, puisque celles-ci ne sont pas massivement et matériellement produites sous leur forme « pure », soit *l'économique comme abstraction réelle et le social comme abstraction réelle* violant constamment et mutilant, disloquant, fonctionnalisant constamment les subjectivités vivantes mises au travail ou dans la misère, seraient quelque « base » explicitement « réelle », axiologiquement « matérielle », de telle sorte qu'ils produiront la violence originare et fondamentale que l'idéologie bourgeoise aura constamment produite au détriment des individus prolétarisés, dans le même temps où ils prétendront abolir cette violence, si bien qu'ils ne feront en fait que la sublimer pour la rendre encore plus extrême (ils prôneront finalement, s'ils se veulent internationalistes, plus une prolétarisation du monde, hélas, une « mise au travail » forcée du tout « social », soit une extension mondiale de la misère qu'aura déjà bien encouragée le capitalisme, qu'une auto-abolition mondiale de toute prolétarisation des individus, qui n'est pourtant rien d'autre que l'abolition stricte du capitalisme). Pour dénoncer les économistes bourgeois, et surtout leurs formes fétichisées, Marx dira régulièrement qu'ils se meuvent de façon alternative dans un matérialisme et dans un idéalisme *immédiats*, qui en fait ne sont qu'une seule et même chose, et qui sont également aberrants (ce « matérialisme idéaliste » est

une façon de naturaliser des formes spécifiquement capitalistes, choses donc que ne font pas seulement les économistes bourgeois, mais aussi les économistes dits « marxistes », qui comme « économistes » voulant « gérer » ou « restructurer » ladite « économie », principe formel du capital par excellence, auront de toute façon admis, en vertu même des critères exposés par Marx dès les premières pages du *Capital*, qu'ils ne sont jamais que des « scientifiques » bourgeois d'un type un peu radical). Le dit « matérialisme » immédiat fétichisant l'économie des marxistes dits « orthodoxes » aujourd'hui n'est donc rien d'autre que ce matérialisme immédiat et bourgeois que Marx aura dénoncé en son temps, c'est-à-dire une forme totalement clivée et impensée, lamentable dans ses effets autoritaires et totalitaires, d'idéalisme absolument mystifié, destructeur, et ne sachant pas même lire les textes qu'il convoque comme s'ils étaient bibliques, dans leur dimension la plus absolument claire, qu'un enfant de 5 ans qui commence à lire n'aurait aucun mal à saisir. *C'est bien la vie, le travail vivant, les individus en chair et en os, soit ce qui est détruit par ce monde, qu'il se dise « marxiste » ou bourgeois, qui voudrait que la valeur économique soit « réelle », qui est la base, le réel véridique, soit ce qui tente de transformer le monde pour le rendre plus vivable.*

D'une façon abjecte, ces dits « marxistes » (Althusser, Badiou, Sartre, Negri, Zizek, etc., ce dernier projetant son économicisme sur quelque Etat fétichisé de façon léniniste, et ne trompant personne lorsqu'il prétend « dénaturiser » bouffonnement, sans pouvoir le faire, ce qu'il appelle confusément « économie capitaliste ») auront cru que les sujets en chair et en os seront absolument réductibles au dit « sujet-automate » (la valeur fixe ou capital fixe dans son développement mécanique-effréné) que Marx aura défini par ailleurs. Autant dire que les individus, pour eux, ne sont plus que des robots désincarnés, ou des petits soldats de plomb à manipuler sans conscience et sans conséquence. Ces sinistres crétins spectaculaires et sans intelligence, sans rigueur herméneutique également, sont des ennemis à combattre, de fait (nous parlons là d'hommes qui auront toléré, voire encouragé, le meurtre de « masses » anonymes, *de dizaines de millions de personnes*, perpétré de façon froide, rationnelle, calculatrice, méthodique, amoral et organisée).

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

Voici donc ce que nous aura appris Michel Henry, et cette interprétation, qui est en fait juste une façon de lire les mots qui sont écrits dans les textes de Marx, et de les considérer selon ce qu'ils disent très simplement (individus *vivants* en chair et en os, travail *vivant*, misère, etc.) restera notre orientation directrice dans cette recherche. Et cette conception de Michel Henry, d'ailleurs, pensons-nous, fut aussi celle du Marx « ésotérique », de Lukàcs critiquant la

réification (non encore léniniste sur ce point), et de Debord critiquant le spectacle : ces trois figures en effet, dans ces cas précis, auront dénoncé l'économie, le social eux-mêmes, tels qu'ils étaient des abstractions réelles, des idéologies matériellement produites, en prenant la défense des vies subjectives immanentes et actives, souffrantes et mutilées, de cette matière vibrante et incarnée de corps souffrants et conscients de leur souffrance, qui voulaient briser ces cadres théorico-pratiques destructeurs (soit : abolir l'économique, le travail-abstrait, la valeur conférée à la misère, la structure marchande).

Vers le post-capitalisme, au sens strict.

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

### **3) La dimension polémique de notre démarche**

Nous confronterons, ponctuellement, pour montrer le caractère encore très actuel de la critique de la valeur, la radicalité de cette critique, à d'autres pensées, modernes ou contemporaines, dites « critiques » ; nous les nommons ici rapidement, « en vrac », pour indiquer d'emblée notre orientation polémique, mais nous les exposerons dans un ordre progressif et cohérent, sans confusion des genres, en définissant des typologies et des « moments » dialectiques précis : marxismes dogmatiques et autoritaires (léninisme, trotskisme, maoïsme, stalinisme, castrisme, guévarisme, puis Badiou, Zizek, Althusser, etc.), philosophie de la « reconnaissance » (Axel Honneth, etc.), du « soin » (Frédéric Worms, etc.), de « l'agir communicationnel » (Habermas, etc.), « communaux collaboratifs » (Jeremy Rifkin, etc.), « développement durable », critique psychologique (Nicolas Guéguen, etc.) ou sociologique (Baudrillard, etc.) de la « société de consommation », « critique » fascisante (et tronquée) du capitalisme (Alain Soral, Charles Robin, Alain de Benoist, etc.), « critique » raciste-patriarcale de la « valeur » (Francis Cousin, etc.), « intersectionnalité » post-moderne (Elsa Dorlin, etc.), « matérialisme historique » tendanciellement économiciste-étatiste, donc abstrait (Badiou, Althusser, Zizek, etc.), néo-keynésianisme (Frédéric Lordon, Attac, *Monde diplomatique*, « économistes atterrés », Tobin, etc.), critique « spinoziste » du capitalisme (Lordon, Althusser, Negri, etc.), salaire socialisé (Bernard Friot, etc.), « tirage au sort » (Chouard, etc.), pensée complexe (Edgar Morin, etc.), « critique » de l'aliénation comme simple « perte de » l'objet (Frank Fischbach, etc.), glorification de la valeur d'usage (Jean-Claude Michéa, etc.), « humanisme » des Lumières (Kant et ses disciples contemporains, néo-

conservateurs, etc.), réformisme fiscal « radical » (Thomas Piketti, etc.), « critique » « pharmacologique » (Bernard Stiegler, etc.), « critique » de l'*homo festivus* (Philippe Muray, etc.), « critique » post-moderne de l'ironie post-moderne (Mehdi Belhaj Kacem, etc.), pensée de la « révolution » comme fête, festival, « jeu de piste », ZAT, chasse au trésor de « pirates » (Hakim Bey, « anonymous », etc.), « théorie » du « Bloom » (Tiqqun, etc.), « critique » « existentielle » ou « perspectiviste » (idéaliste), de l'aliénation des sujets modernes, du « nihilisme », du totalitarisme, ou du spectacle (Heidegger, Nietzsche, puis Fischbach, Tiqqun, Belhaj-Kacem, Stéphane Zagdanski, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Derrida, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze, Jean Vioulac, etc.), simple interprétation, exclusivement « ésotérique », du « Marx ésotérique » (Bruno Pinchard, etc.), écriture narcissique, idéaliste, et bourgeoise, de la mort ou du « désastre » (Blanchot, Etienne Pinat, etc.), « critique » naïve de la « propagande médiatique » (Noam Chomsky, Edward Herman, etc.), « critique » superficielle et simpliste de quelque platonisme débordien (Jacques Rancière), pure « ontothéologie » indéterministe ou discontinuiste (Quentin Meillassoux). Il apparaîtra que ces pensées « critiques », ou pseudo-critiques, qui se sont bien gardées de développer une critique rigoureuse et conséquente de l'économie politique comme totalité abstraite, totalitaire, sont ainsi proprement insuffisantes, du point de vue d'une démarche théorico-pratique qui déterminerait la nécessité de dépasser la civilisation capitaliste en tant que telle, dépassement qui paraît pourtant nécessaire, *même de leur point de vue*, étant donné que tout ce que ces théoriciens auront appelé eux-mêmes « désert », « désastre », « désolation », « crise », ou « destruction », en indiquant qu'il fallait absolument les faire cesser, mais sans pouvoir vraiment identifier leur source, n'est rien d'autre que le capitalisme lui-même, ontologiquement et pratiquement parlant, soit le mouvement tautologique et autoréférentiel de l'autovalorisation de la valeur. Nous tâcherons de révéler, très synthétiquement, leurs structures théoriques les plus générales et les plus saillantes, structures qui, du point de vue d'une exigence anticapitaliste stricte, apparaîtront dans toutes leurs fragilités et limites.

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

Cette liste comprend de nombreux penseurs français, puisque de fait celui qui la propose est lui-même français, et cela pourrait paraître subvertir le principe internationaliste qui n'est rien d'autre que l'anticapitalisme cohérent. Néanmoins, dans un système mondialisé qui aura

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

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

#### **4) Les moteurs de cette tentative de critique radicale du capitalisme totalitaire**

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

Mais plus qu'à une simple lecture des textes, la découverte de ce mouvement critique allemand radical renvoie à une rencontre importante : celle de Jeremy et de Mathilde, à Lille, en marge du mouvement contre le CPE, en 2006 qui, dans les paroles et dans les actes, ont su suggérer que certaines exigences radicales, dans un monde essentiellement désastreux, pouvaient se formuler. Jeremy évoqua Jappe et Debord dès nos premiers échanges. Une lecture qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui.

A cela s'ajoute des lectures régulières, attentives et sceptiques, des textes de la tradition philosophique occidentale, qui est très « utile » dans notre contexte, comme nous le verrons. Le souvenir de conversations avec Rémi, Simon, Vincent, Liamine, Johanna, Timothée, Margaux, Armel, Clément, Sam (excellent marxologue), Sylvain, Hugo, Matt, Flo, Eric, Daniel, Olivier, « hantera » certainement, de façon bienveillante, les analyses critiques relatives à ces lectures.

Un autre facteur actif de cette recherche est un militantisme libertaire, et radicalement anticapitaliste, soucieux d'inscrire le théorique dans les luttes pratiques.

Les deux principes moteurs, théorique et pratique, ne s'excluent pas, mais peuvent au contraire s'harmoniser mutuellement. De fait, certains militants libertaires s'intéressent aujourd'hui de près à la « critique de la valeur », et les théoriciens allemands de la « critique de la valeur » furent dès le départ des militants actifs, très proches par exemple de certains mouvements d'occupations/squats, dès les années 1980 (comme l'ISF, l'Initiative Sozialistisches Forum de Fribourg).

Il faudra toutefois, si une telle conciliation s'opère, renoncer quelque peu à une « pureté » théorique « absolue » (faire parler le militant, et non pas seulement le théoricien critique), et proposer la radicalisation, transitoirement, des visées révolutionnaires d'un certain militantisme libertaire (lequel ne remet pas toujours en cause, selon nous, assez radicalement, les catégories de base du capitalisme que sont la marchandise, le travail, l'argent, et donc la

valeur, en prônant par exemple parfois une « autogestion » -*self-management* en anglais- assez problématique). L'introduction d'un troisième terme, la philosophie comme pensée critique et politique, si elle peut exister en tant que telle, ne sera pas de trop pour ménager la possibilité de cette conciliation.

##### **5) Notre compréhension d'une certaine radicalité et d'une certaine puissance synthétique lukàcsiennes, à développer aujourd'hui : une orientation décisive dans notre projet**

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

Par anticipation, nous dirons que les « sujets révolutionnaires », depuis Lukàcs, sont beaucoup plus nombreux *potentiellement*, et il faudra sur ce point développer la logique

lukàcsienne pour l'adapter aux enjeux contemporains. Ne pas en rester à « l'ouvriérisme » restreint de Lukàcs, autrement dit, mais étendre radicalement la logique critique lukàcsienne, qui se fonde essentiellement sur l'idée selon laquelle le travail abstrait (ou la valeur), comme standard de productivité général ou moyen en constante évolution au sein de notre modernité capitaliste, détermine une rationalisation, une spécialisation, une fonctionnalisation toujours plus poussées dans les divisions sociales des activités productives ou reproductives. Nous pensons qu'aujourd'hui nous avons pu découvrir que le totalitarisme « économiciste », « biologisant », « politisant le physiologique », « fonctionnaliste », et « productiviste », devrait toujours plus encourager de très multiples sujets potentiellement révolutionnaires à devenir effectivement des sujets révolutionnaires. Nous avons déjà envisagé qui ils pourraient être, en évoquant l'actualité ou l'actualisation de l'axiome structurel de Lukàcs relatif à l'évolution de la réification et du travail abstrait comme norme productive, mais nous aimerions encore plus précisément les nommer, car ce point est vraiment central dans notre recherche, est demeure l'un des enjeux les plus décisifs selon nous aujourd'hui (l'enjeu de la fédération des luttes contre toutes les dominations liées au capitalisme, luttes qui hélas trop souvent aujourd'hui s'éparpillent, se sectorisent, ou entrent en concurrence même parfois, à l'image d'un capitalisme qui divise et isole, discrimine et parcellise, spécialise ou disloque, pour mieux régner). Les sujets potentiellement révolutionnaires seront donc, selon nous, dans notre monde contemporain, en tant qu'individus réifiés en un sens très large :

- Tous les travailleurs et toutes les travailleuses, du public ou du privé, du primaire, du secondaire ou du tertiaire, directement ou indirectement « productifs », qui subissent une dislocation de leur activité subjective et une précarisation de leur vie du fait d'une standardisation toujours plus poussée du monde du travail liée à l'évolution toujours plus accélérée de la norme du travail abstrait, mais aussi et surtout les chômeurs, ou chômeuses, les personnes exclu-e-s du « projet » productiviste, les dit-e-s « assisté-e-s », « parasites », ou « hors-système », « mis-e-s à l'écart », enfermé-e-s ou maintenu-e-s dans des zones sectorisées « à cause » de leur « origines » sociales ou de leur assignation « sexuelle », ou « raciale ».
- Toutes les femmes toujours plus soumises à une répartition sexuelle des tâches liée à un tel productivisme accéléré, et les LGBT exclu-e-s ou « dévalorisé-e-s », objectivement et subjectivement, très concrètement, du fait de cette logique fonctionnaliste-patriarcale les dévalorisant comme « stériles ».
- Les individus assignés à une « race » dévaluante, du fait d'une certaine division

internationale du travail toujours plus rationalisée, en tant qu'elle encourage toujours plus des formes coloniales ou néocoloniales produisant la « déréalisation » et la précarisation, la misère, objective et subjective, de ceux qui en pâtissent, même s'ils travaillent, puisque ces conditions objectives et subjectives d'existence deviennent toujours plus insupportables.

- Toutes les vies sensibles subissant la mise en œuvre technique, matérielle, du projet cartésien « humaniste » d'une soumission du « vivant » à « l'homme » qui s'appelle aujourd'hui « capitalisme » (en l'occurrence, masculin, bourgeois, blanc, occidental, humain, viril, reproducteur, colonisateur).

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

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

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

## **6) Un enjeu épistémologique de fond : articuler le logique et l'empirique**

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

Car, pour paraphraser Kant, ce bon vieil ennemi, que nous n'épargnerons pas dans cette recherche, mais qui saura malgré tout éclairer parfois nos lanternes de théoriciens critiques, nous rappellerons ce fait : « Des concepts sans matière sont vides ; une matière sans concepts est aveugle ». <sup>12</sup>

## **7) Une critique dialectique des Lumières**

### **Première partie : Retourner les armes de la destruction contre elle-même**

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

Concernant donc, cette relation entre la matière et le concept, nous voyons, avec Lukàcs, que Kant l'aura bien manquée. Ce qui fondera un « sujet transcendantal-dissociateur » des

---

<sup>12</sup>Kant, *Critique de la raison pure*, Logique transcendantale, Introduction (le mot « intuitions » a été ici remplacé par « matière »).

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

La référence à la morale kantienne qui serait « mise en cohérence », vers sa réalisation effective, fera peut-être grincer les dents de certains marxistes profondément anti-kantiens, à juste titre, d'ailleurs, et comme nous-mêmes, d'ailleurs. Toutefois, c'est précisément parce que nous sommes anti-kantiens, que nous défendons la loi morale concrète que Kant aura définie, puisqu'elle fut définie par lui, simplement formellement, pour que se réalise le contraire de ce qu'elle désigne. Que dit donc Marx constamment lorsqu'il analyse la valeur, le fétichisme marchand, le mouvement de l'argent comme fin en soi ? Il dit constamment que ce monde capitaliste est la folie en soi, l'aberration, le scandale, parce qu'il *inverse* ici systématiquement et méthodiquement les moyens et la fin, l'abstrait et le concret. Or, l'idée d'inversion des choses et des êtres suppose qu'il existe un « ordre » légitime, axiologiquement parlant, de ces choses et de ces êtres, qui aurait été inversé dans les faits. On oppose ici à une valeur inversante, une autre valeur, qui *rétablit* l'ordre raisonnable et justifiable des relations entre les choses et les êtres (et ce même si cet ordre n'a encore jamais existé). Marx n'est pas un nihiliste, il ne critique pas la valeur économique pour dire qu'il n'y a plus aucune valeur, humaine, sensible, ou vivante, qui ne compte. Nous considérons donc ici, conformément à ce que Marx dit par ailleurs, que les moyens et l'abstrait évoqués par Marx désignent des choses inertes et idéalisées (marchandises, argent, médiations matérialisées, institutions figées), et que la fin et le concret désignent les subjectivités vivantes des individus souffrants exploités, en chair et en os. Inverser ces deux termes, c'est dire donc, comme le capitaliste, que la chose est la finalité, et que les sujets ne sont plus qu'un moyen (immoralité au sens kantien). Dire que lorsque Marx ici parle

de « folie » d'une telle inversion marchande, il n'adopte pas une posture morale en un sens radical (en un sens ontologique, et ici cohérent, non idéologique, car matérialiste et révolutionnaire pratiquement), ce serait supposer que Marx est un cynique absolu, aussi froid et calculateur, aussi « scientifique » et indifférent, que les gestionnaires de l'inversion qu'il dénonce. *Il doit exister*, affirmons-le avec force, un scandale *moral* que Marx dénoncera, si l'on admet que Marx aura refusé de considérer « le » « bourgeois » ou « le » « prolétaire » avec les évaluations cyniques et désincarnées, amORALES, simplement « scientifiques », que le bourgeois porte lui-même sur les êtres et les choses. Il *doit* exister un Marx moral et scandalisé, affecté puis réfléchi, voulant réaliser dans les faits ce que le kantisme, abjectement, se sera contenté de dire, pour promouvoir le contraire de ce dire, sans quoi on devra dire que Marx n'aura été qu'un bourgeois comme un autre, soucieux d'encadrer et de gérer formellement, rationnellement, froidement, les affaires « économiques » « humaines ». Ne nous laissons pas mystifier une nouvelle fois. *La morale, ou plutôt les idées de « bien », de « justice », d'« ordre », ne sont pas des inventions bourgeoises.* L'invention bourgeoise consiste plutôt à dire que les bourgeois auraient inventé eux-mêmes l'idée de « bien moral », et que leur négation constante de la vie serait donc « morale », pour mieux faire oublier que *la justice en soi et la vérité en soi* se situent du côté de celui qui tente de renverser tout pouvoir négateur, dans la mesure où il en souffre, dans la mesure où tous en souffrent. Les « révolutionnaires » aujourd'hui qui seront « relativistes » d'un point de vue moral, ou du point de vue de la justice, ou qui considéreront la lutte « scientifiquement » ou « froidement », de façon « calculatrice », sans ressentir de façon absorbée et réfléchie à un scandale moral révoltant en soi, les « révolutionnaires » qui disent que l'idée de mœurs ou d'attitudes éthiques justes serait dans *l'absolu* une « invention bourgeoise », sont totalement mystifiés par l'idéologie bourgeoise, et sont devenus eux-mêmes pareils à des gestionnaires bourgeois du « secteur économique ». Ils considéreront « le » « prolétariat » comme un ensemble de pions, de soldats purement réactifs et mécaniquement militarisés, n'obéissant plus qu'à leurs instincts biologiques ou physiologiques, à la manière de robots désincarnés, et n'étant plus animés d'une indignation morale qui fait d'eux des sujets sensibles, et ils oublieront qu'ils sont d'abord eux-mêmes, militants ou prolétaires, des personnes qui tentent de prendre soin d'eux-mêmes et dont il faut prendre soin à titre de fins en soi, puisque toute personnalité exige cette attention, et dont la misère produit d'abord la tristesse et le dégoût, rendant nécessaire la réflexion et le courage d'agir de façon réfléchie, et non immédiatement quelque conscience « professionnelle » de militant spécialisé et « compétent » dans la lutte « logistique ».

## b) La critique dialectique de l'idéologie politique bourgeoise

En outre d'ailleurs, lorsque Marx dit, dans sa « question juive », que les valeurs universelles de liberté et d'égalité des révolutionnaires français, telles qu'elles furent brandies idéologiquement ensuite par une bourgeoisie réalisant la soumission et l'inégalité universelles, ont été ici, en tant que pures formes universelles-abstraites dissociatrices, condamnables en elles-mêmes, il ne dit *absolument pas* qu'il s'oppose à la liberté et à l'égalité *réelles* dans le monde, mais il dit exactement le contraire (une chose qu'un abruti abject, raciste, antisémite, et patriarcal, comme Alain de Benoist[1], osant se revendiquer de la pensée marxienne alors qu'il défendit l'apartheid en Afrique du sud et l'Algérie dite « française », développant aujourd'hui, comme une peste brune, son concept foireux et fascisant d'« ethno-différentialisme », n'aura pas été capable de comprendre, en pensant que la critique de l'universel-abstrait chez Marx était la critique de toute universalité « en général », même concrète). De même qu'il y a une injonction « morale » marxienne *non relativiste*, de même il y a un « républicanisme », un « démocratisme », un « universalisme » *réels* marxien, contre tout « communautarisme » identitaire, classiste, « humaniste », patriarcal, colonial, ou raciste, valeurs qui ne sont plus du tout des projets institutionnels clivés, mais des vocations dynamiques et en devenir à réaliser dans le monde, à opposer à la sinistre valeur « économique », valeurs par lesquelles la « chose publique » (*res publica*) au sens très large est un espace de paix, de partage, de rencontre, et d'émancipation, sans discrimination et sans domination. Ceux qui penseront que le principe « républicain » ou « démocratique », comme principe axiologique qui n'a certainement jamais existé réellement, mais qui fut toujours porté comme projet, comme « attente toujours différée », par tous les esclaves du monde, seraient en eux-mêmes bourgeois, ou signifient la « domination », ont été mystifiés par le mensonge idéologique bourgeois. Lorsque nous combattons par exemple la dite « République Démocratique » « Française », autoritaire et inégalitaire, raciste, colonialiste, patriarcale, et destructrice du vivant, nous ne la combattons pas contre l'idée du « commun », de l'espace public qui se partage et se vit, contre l'égalité réelle de tous, et l'auto-détermination de tous, mais nous la combattons au contraire au nom de tels principes universels très concrets, que nous souhaitons voir réalisés dans le monde, plutôt que de les voir être instrumentalisés pour encourager le pire, et ces principes sont en un sens certain des principes républicains et démocratiques, au sens le plus explicite et le plus vrai possible (anti-autoritaire, anticapitaliste, et anti-fonctionnaliste).

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

Certes, ces conceptions pourraient sembler ne pas être en accord, dans un premier temps, avec celles de théoriciens radicalement critiques soucieux de dénaturaliser toutes les formes de la politique-séparée qui imposent aujourd'hui des cadres clivants et marchands. Exposons leur point de vue légitime, et tentons d'expliquer que nous sommes d'accord avec eux, mais que nous proposons nos conclusions « républicaines » pour cette raison même. Robert Kurz lui-même, par exemple dans sa « critique de la démocratie balistique », indiquera assez clairement que toute « démocratie » conçue par le pouvoir spécialisé dans la gestion politique de l'économie, est en soi historiquement déterminée, si bien qu'elle devient finalement la caution « humaniste » pour justifier la guerre et la destruction liée à l'injonction formulée par le travail abstrait (Kurz écrira ici à l'aube de la seconde guerre en Irak, en 2003). La référence tendancieuse formulée par certains sociaux-démocrates « humanistes », à la « polis » athénienne, déjà esclavagiste et patriarcale d'ailleurs, ne serait qu'une façon fallacieuse d'identifier un « âge d'or » essentiellement mythique de quelque « démocratie » en soi, « raisonnable », qu'il s'agirait de « restaurer », voire de « maintenir » aujourd'hui, là où pourtant toute « démocratie » en tant que secteur spécialisé d'une « fonction » « politique » séparée, n'apparaît fondamentalement qu'à l'ère moderne. L'idée de « république » quant à elle émergerait en même temps que serait fondée une certaine « domination » économique typiquement occidentale et moderne, supposant l'isolement d'un certain « espace public » fonctionnel et relativement séparé (on pensera par exemple à l'idée spinozienne de « République », qui émerge au sein d'une Hollande déjà libérale, au XVII<sup>ème</sup> siècle). La « république » romaine ne serait qu'une façon de transhistoriciser au mieux un tel principe pourtant propre à notre modernité capitaliste, pour diffuser l'illusion de son caractère « indépassable ». Démocratie et république, avec leurs principes formellement égalitaires, universels, émancipateurs, promouvant une autonomie de l'espace public, et une préservation de l'espace privé, auraient été essentiellement, historiquement, des principes idéologiques instrumentalisés pour organiser la soumission, le repli national, le mondialisme abstrait destructeur et clivant, la biologisation du public (« économie politique ») et la politisation de l'intime (totalitarisme d'une marchandise colonisant les affects). Le fait de « croire » que ces principes modernes étaient déjà actualisés dans la polis antique athénienne et dans la république antique romaine, serait une façon d'ignorer que « le » « politique » comme secteur séparé et spécialisé, fonctionnel et « pratique », opérant une synthèse sociale très spécifique liée à la

synthèse économique du travail abstrait qu'il ne fait que « réguler » ou « gérer », est en fait une forme d'organisation très tardive dans l'histoire, très moderne, et ce serait une façon de ne pas voir que les sociétés précapitalistes elles-mêmes étaient fondées sur d'autres formes de synthèses des communautés humaines, formes essentiellement religieuses ou théologiques, et que leurs structures de domination dites « politiques » ne sauraient être interprétées avec nos outils conceptuels modernes sans anachronisme (car nous aurions ici une façon de rétroprojeter fallacieusement des catégories typiquement capitalistes sur des réalités précapitalistes, geste tendancieux qui nous empêcherait de cerner la spécificité du capitalisme, et donc de penser de façon conséquente la possibilité de son dépassement strict).

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

Néanmoins, ayant admis et reconnu cette contingence historique de toute « morale », de toute « démocratie », et de toute « république », une tension demeure. Nous constatons aujourd'hui que ceux qui se diront le plus volontiers immoralistes, anti-démocratiques ou contre l'autonomie de l'espace public, sont parfois des rouges-bruns antisémites (Alain de Benoist le « libertin » « immoraliste », etc.), des dictateurs (fustigeant « l'injonction démocratique »), ou des anarcho-capitalistes (Hayek-le-fou-furieux, défendant une privatisation généralisée de l'espace public). Combattre sans nuance ces « valeurs », même s'il faut continuer à le faire en tant qu'elles sont d'abord des formes modernes de domination, pourrait nous rendre facilement récupérables par le pire qui prolifère aujourd'hui. Nous considérerons donc qu'il y a une manière possible d'interpréter l'idée arendtienne selon laquelle la politique, ou la justice, fondée sur une forme axiologique stricte, renvoie non pas seulement à un fonctionnalisme typiquement moderne, mais plus profondément à une disposition humaine irréductible, en tant que l'humain est aussi une vie sensible et consciente entendue comme événement infiniment improbable, « miraculeuse » en un sens sécularisé, non théologique, émergente et nouvelle en elle-même (cf. le chapitre consacré à la liberté, dans *La Crise de la culture*). Cette disposition de la vie humaine, de toute vie, fonde la possibilité d'être effectivement « libre », de créer soi-même des événements infiniment improbables, de déclencher des processus entièrement nouveaux, et cette possibilité sera rendue possible, pour les individus humains vivant en société, en intervenant, d'une manière déterminée, dans un espace commun, public, où les actes et paroles sont visibles

pour les autres. Une telle « liberté » fut essentiellement l'actualisation du désastre, hélas, si l'on se tourne vers le passé. Même la dite « polis » athénienne, patriarcale et esclavagiste, ne fut que la mascarade de cette liberté, son usage instrumentalisé en vue de la domination, et la dite « république » romaine tout autant, voire plus encore. Nous rejetons pour cette raison la référence arendtienne à la dite « démocratie » antique grecque, si elle est interprétée comme une façon « raisonnable » ou « naturelle » de vivre profondément cette liberté dont nous parlons, d'autant plus que de telles formes, encore embrumées par des formes religieuses mystificatrices, idolâtrant de la pierre inerte (temple ou statue), excluaient d'emblée toute émancipation authentique. D'une façon assez triste, Arendt aura été fascinée par l'héritage antique grec, prolongeant à sa manière « positive » et « exotérique », la fascination ésotérique des théoriciens allemands modernes (Hegel, Nietzsche, Heidegger, etc.) pour « l'héritage grec » classique, au sein d'une « nation allemande » tardivement constituée qui voulait déterminer pour elle une filiation symbolique, étymologique, ou mythologique à une « tradition » antique fantasmée, face à une Europe latine qui avait son héritage historique romain « bien établi », délire mythique qu'exploitera de façon immonde le nazisme par la suite. Néanmoins, l'idée fondamentale arendtienne de disposition du vivant, ou de l'humain conscient, à la liberté, à la création de pure nouveauté, qui viendra actualiser une forme de transformation politique au sens fort, résiste, malgré les contingences historiques de ce concept. Et c'est bien finalement cette disposition ontologiquement liée à la réalité de la vie comme miracle au sens sécularisé du terme, que nous voulons défendre dans cet essai critique, lorsque nous affirmons vouloir défendre une vocation universelle-concrète d'émancipation, de transformation, de création d'une liberté pleine, en un certain sens « morale », ou plutôt « éthique », « démocratique », ou « républicaine ». Il va de soi, donc, que ces quatre derniers mots sont, apparemment, très mal choisis pour l'instant, si l'on considère que, dans l'histoire humaine, et en particulier dans l'histoire moderne, ils ne furent brandis que pour rendre possible le contraire de cette disposition telle qu'elle serait effectivement, et de façon cohérente, conséquente, actualisée. Mais si l'on reste sensible au sens même des mots, si l'on exige que les mots eux-mêmes ne soient pas seulement des instruments « idéologiques », mais renvoient aussi à des projets réels, à des désirs sensibles concrets, alors on ne peut en rester là. « Justice ou bien » signifie qu'il y a un ordre juste et légitime des choses et des êtres qu'il faut revendiquer ; « démocratie » signifie qu'il y a une liberté et un principe d'égalité entre les hommes qu'il faut protéger et défendre ; "république" signifie qu'il existe un espace commun et public où ces deux premières formes concrètes peuvent se développer, s'affirmer, se manifester, se rendre visibles dans les actes, dans les paroles, et dans les écrits montrés à tous, et qu'il existe un espace privé préservé

où les individus ne sont pas menacés par la conflictualité potentiellement violente de la liberté s'exerçant sur l'espace public. Ces « mots » sont plus que de simples coquilles vides à « déconstruire » ou que des simples instruments idéologiques à combattre dans l'absolu. Si l'on accepte que les concepts ont encore un sens, une définition stricte, et Arendt elle-même restait très soucieuse de ce fait, anticipant avant l'heure la dérive postmoderne (qui était déjà en germe dans les textes heideggériens promouvant la « désobstruction-destruction » ou « l'étymologisation mythifiante »), on ne saurait les congédier sous prétexte qu'ils furent utilisés par des individus qui prônaient et réalisaient le contraire de ce qu'ils désignent. « Justice », « bien », « éthique », « démocratie », « république », « universalité », selon nous, sont des projets n'ayant jamais été actualisés, mais qui renvoient profondément à une disposition fondamentale de toute vie humaine consciente, en tant qu'elle est miraculeuse et créatrice de nouveauté, disposition qui, lorsqu'elle est conforme à sa situation précise, signifie *émancipation de tous les individus exploités, mis en esclavage, discriminés, dominés, vers la liberté et l'égalité de tous, universelle et concrète, qui soit la moins imparfaite possible.*

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

Cette disposition, pensons-nous, devient, éminemment, consciente, et s'affirme comme une exigence pleine à respecter absolument, *du moins dans notre monde marqué par le monothéisme*, non pas au sein de la polis athénienne, mais au sein d'un groupe d'individus tenus en esclavages, devenus conscients de leur esclavage, et qui auront dévoilé une vocation émancipatrice radicale, qui ne concernait pas seulement leur propre situation, mais celle de tous les esclaves du monde. L'Exode hors d'Égypte des esclaves juifs primitifs, et la quête de la liberté en dehors du désert, sera, considérons-nous, l'émergence d'un désir qui traversera toute l'humanité exploitée à l'avenir, la découverte d'une disposition de la vie en tant qu'elle serait capable de produire le miracle de l'émancipation dans le monde, et nos mots imparfaits et ambigus tentent de nommer aujourd'hui cela, qui déjà devint par trop ambigu : « justice », « république », « démocratie », fidèles à elles-mêmes, non dévoyées. Le patriarcat, l'idée d'une identité clivante, l'anthropocentrisme, et les brumes théologiques qui accompagnèrent et accompagnent aujourd'hui encore cet Exode, seront pour nous des façons de trahir, s'ils sont maintenus de façon impensée, la vocation qui fut aussi celle d'Abraham et de Sarah, et nous considérons que le développement cohérent et juste de cette vocation initiale, nécessairement imparfaite à l'origine, dans un monde où ceux qui sont réifiés et exclus peuvent eux-mêmes parfois d'abord réifier et exclure, devra dans notre monde contemporain déboucher sur la

condamnation de toute soumission des personnes assignées à un genre dévaluant, toute assignation à une « race » dévaluante, tout « humanisme » anthropocentrique dissociateur, et toute hypostase théologique, puisque les individus réifiés d'aujourd'hui, les « esclaves » d'aujourd'hui, pour ainsi dire, qui pourront être pénétrés par le désir immémorial des premiers esclaves ayant voulu fuir l'esclavage, sont aussi, éminemment, des femmes, des personnes « racisées », des vies dont on nie la sensibilité, et des personnes mystifiées par des hypostases transcendantes-séparées. Le « religieux » du judaïsme ici, ou de l'abrahamisme, plutôt, soit du monothéisme en tant que tel (juif, chrétien ou musulman), si l'on considère que tout monothéisme demeure attentif à la vocation initiale d'Abraham et de Sarah, et n'est à chaque fois qu'une réactualisation se voulant fidèle de cette vocation essentiellement *une*, sera, selon notre interprétation, un *religare* au sens strict, qui détermine que toute idolâtrie, toute fétichisation des objets inertes, tout sacrifice des individus au nom de totems ou de statuettes, est une façon de ne pas respecter la seule chose unique qui est sacrée, qui comporte une forme de transcendance en tant qu'elle s'élève et s'émancipe, à savoir la vie, ou plutôt les vies elles-mêmes, immanentes en tant qu'elles se dépassent et se transforment, vers l'émancipation (dieu, ou « dieue », n'étant rien d'autre que cette vie, ou que ces vies plurielles, unies dans la sensibilité vibrante et consciente).

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

Ce que nous disons ici d'une vocation messianique immanente, propre à la vocation abrahamique/sarahique qui reconnaît la puissance de toute vie, au sens politique fort, donc, d'un *religare* immanent, en tant qu'il se dépasse et se transcende constamment, vers la liberté de tous, *concerne uniquement l'héritage de notre culture monothéiste*, il faut bien le souligner. Abraham est une fidélité, qui aura d'autres noms, dans d'autres cultures, qu'elles soient issues d'une spiritualité incarnée panthéiste, ou animiste. Le fond commun de toutes ces fidélités, pensons-nous, est la prise de conscience d'un esclavage insupportable à abolir, à dépasser, dans la mesure où c'est le caractère sacré de la vie, de toutes les vies conscientes et sensibles, qui se

sera affirmé à ces instants, soit le fait que toute vie comme miracle mérite de vivre ce miracle en tant que tel, d'être protégée en tant que telle, et ce même lorsque ce fondement initial aura pu déboucher sur des divisions insupportables, des hiérarchies entre individus naturalisées, qui n'auront été que des formes dévoyées d'un projet d'émancipation de tous, projet qui toujours déjà comprend sa propre négation en son sein, puisque l'universel qu'il vise sera toujours une façon d'ignorer sa particularité, et de projeter trop souvent un désir de domination, là où il n'était d'abord qu'un désir de liberté.

En disant cela, bien sûr, nous sommes en train de dire que toutes les formes politico-théologiques censées « représenter » aujourd'hui de telles vocations initiales, dites aujourd'hui formes « religieuses », « cléricales », « institutionnelles », « temples », « monastères », « biopouvoir », etc., doivent raisonnablement être combattues en elles-mêmes, puisqu'elles sont la stricte inversion, dans l'apparence objectivée, de telles vocations, qui pour nous donc, avant toute chose, sont bien des vocations politiques au sens strict, vers l'émancipation au sens fort, vers la possibilité pour tous de vivre une disposition miraculeuse propre à toute vie, pouvant rendre existant le nouveau en tant que nouveau.

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

#### **e) Les enjeux stratégiques de cette démarche dialectique**

Si l'on pouvait montrer aujourd'hui que tout ce qui paraît le plus sacré pour les « instances » générales représentant les dites « religions », la bourgeoisie, le capitalisme, la politique, la société, la domination, du moins si l'on s'intéresse au sens profond et véridique des mots qui

sont défendus par « elles » (liberté, égalité, fraternité, démocratie, république, morale, caractère infiniment précieux de toute vie, etc.), si l'on pouvait donc montrer que tout ce qu'« elles » défendent de la façon la plus stricte et la plus absolue dans les mots, « elles » ne font que constamment l'anéantir, le briser, le réifier, le détruire, le subvertir, le trahir, l'insulter, le piétiner, l'abolir, l'empêcher, et qu'« elles » ne font que constamment protéger, défendre, soigner, entretenir, tout ce qui pourra permettre l'annihilation progressive et méthodique, rationnelle et organisée, de cette sacralité, alors de deux choses l'une :

1. Soit, s'il leur reste une portion de fidélité aux dites « traditions » qu'« elles » défendent, s'il leur reste une portion de sensibilité et d'écoute, si la domination qu'« elles » entretiennent n'est en fait qu'une façon pour « elles » d'être dissociées, inconscientes, mais pas nécessairement « mauvaises » en soi, alors « elles » désireront de ce fait leur auto-abolition, l'auto-abolition du pouvoir et du désert qu'il ne fait qu'accroître.

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

Puisque nous ne sommes pas utopistes ou idéalistes, et que nous avons encore un certain sens historique, nous savons bien sûr que c'est la deuxième option, hélas, qui est toujours la règle, le passé ne le rappelle que trop bien. Nous ne sommes bien sûr pas aussi naïfs que Socrate, qui pensait peut-être que le « mal » ne serait fait qu'à cause de l'ignorance de celui qui le fait, et dont le « savoir » ou la « conscience » produirait finalement quelque « conversion morale ». Ce « bon » Socrate pensait ici que toute personne humaine était aussi « sage » qu'un philosophe, et oubliait un peu tôt qu'il y a un « réel » « plaisir », spiritualisé et symbolique, provoqué par l'acte cruel ou violant la sacralité de la vie, du point de vue de l'individu personnifiant une logique idéale de domination impersonnelle commettant cette cruauté amorale, chose que Sade[2] beaucoup plus tard, ce fou furieux abject, se soumettant lui-même à une réification imposée par un fétiche inerte, pour mieux chosifier ses *alter egos*, et le revendiquant, découvrant que notre modernité aberrante rendait possible l'expression décomplexée d'un

« plaisir » sadomasochiste totémiste et insensibilisé, ne nous aura que trop précisément appris (puis Bataille[3] après lui, quoique très différemment).

Cela étant, en ayant posé ce geste critique et démystificateur, en ayant retourné les armes du pouvoir contre lui-même, nous ne nous adresserons certainement pas d'abord aux personnifications contingentes, sans incarnation et clivées, de cette logique auto-mystifiante qui annonce qu'elle détient un tel pouvoir, logique induisant peut-être des individualités isolées ou atomisées croyant « réellement jouir » en instrumentalisant la puissance, pour mieux tuer et massacrer ceux qu'elle doit servir *a priori*, quoique cette « jouissance » sadique de certains reste encore indécidable, mais nous aurons su peut-être davantage rendre possibles les principes d'une fédération de tous ceux qui subissent ce pouvoir, *à qui nous nous adressons avant tout*, de tous ceux qui ont intérêt à le renverser, dans la mesure où tous ces individus également, considèrent comme sacrées, ces valeurs instrumentalisées par tel « pouvoir » de façon idéologique, précisément dans la mesure où ce dit « pouvoir » leur impose de telles valeurs qui pour l'instant clivées, deviennent finalement des contre-pouvoirs, lorsqu'un contenu véridique leur est conféré. Dans cette circonstance, ne restera plus qu'une minorité de personnifications de logiques dérisoires, n'étant plus menaçante, ni même « identifiable » ou assignée à une « communauté », minorité indifférenciée et anonyme, sans pouvoir, telle que tous pourront cesser méthodiquement de la servir, pourront la neutraliser, progressivement, si du moins une telle démystification aura pu permettre un désir de s'unir pour faire cesser l'abject. Si la sacralité de la vie devient finalement admise complètement, dans une société plus souhaitable et plus sereine, au mépris, au dégoût et à la rage *qui s'adressent d'abord à des logiques non-humaines*, doit se substituer impérativement la reconnaissance selon laquelle, des sensibilités absolument clivées et devenues meurtrières, n'ont pas une signification « morale » transcendante-séparée (« satanique » ou « diabolique »), mais relève d'un symptôme psychopathologique, qu'une société devenue attentive, éthique et conséquente, *soigne et ne détruit pas*.

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

---

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

[2] Par exemple : Sade, *Les 120 jours de Sodome*

[3] Par exemple : Bataille, *L'expérience intérieure*

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

Notre second principe moral sera donc, en toute cohérence, arendtien : tout individu, répétons-nous avec Arendt, est une nouveauté absolue, un événement infiniment improbable, qui en tant que tel peut faire surgir le miracle, l'inattendu, et le fait de ne pas prendre soin, de ne pas préserver cette disposition, d'abolir cette réalité et cette virtualité créatrice, sera le crime en soi. Ici encore, nous nous référerons à la morale d'une auteure, mais parfois « contre » cette auteure, c'est-à-dire *pour elle* : pour la mettre en accord avec ses visées universelles-concrètes. Car Arendt, hélas, aura tendance parfois à naturaliser une catégorie contingente du capitalisme (travail « en soi »), et à admettre sans assez de réserves, selon nous, des formes d'idéalismes tendancieux (Heidegger), ce qui sera du pain béni pour ses piètres interprètes néo-conservateurs (Finkielkraut, etc.), mais ce qui nous oblige à maintenir et développer en l'étayant, son noyau radicalement critique, pour formuler de façon très claire son principe « éducatif », au sens très large, principe décisif permettant de promouvoir de façon très précise dans le monde la protection des enfants et du vivant nouveau en tant que nouveau, en tant que miracle sécularisé.

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

Dieu » à l'âge moderne, déjà définie de façon très infantile et immature, signifiait une mort de ce qui est bon et juste en soi).

Nous considérons par exemple que le fait d'exploiter un enfant pour anéantir sa nouveauté à petit feu, ou de l'exterminer dans un camp « fonctionnel » « prévu à cet effet », choses que produit le déchaînement de l'autovalorisation de la valeur au sens capitaliste, nous considérons que de tels faits abjects et horribles en soi ne peuvent pas être, « selon un autre point de vue », ou « selon une autre perspective », ou « selon une autre interprétation dérivant d'un autre instinct », quelque peu « justifiable » (certains « postmodernes » caricaturaux et confus ici devraient se sentir concernés). C'est *dans l'absolu* que de telles horreurs sont condamnables moralement, non pas « relativement » à tel ou tel point de vue « limité » ou « situé » ; quelles que soit nos "origines" sociales, culturelles, nationales, religieuses, notre sensibilité politique ou idéologique, *il va de soi* que la dislocation, la mutilation, l'abolition, ou l'anéantissement de l'enfance, ou de l'individu, ou du vivant, sont l'abject en soi. Sans cette objectivité de la moralité, sans cette nécessité et universalité fondée sur un sens commun élémentaire, une critique radicale, même politique ou sociale, ne saurait être solide, et s'appuyer sur des bases fermes.

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

1. On n'extermine pas les enfants, ni méthodiquement, ni sauvagement, ni en ayant des cautions « humanistes », ni directement, ni indirectement, ni de façon délibérée, ni de façon collaborative ou « contributive », *c'est-à-dire dans l'absolu*. Il faut les soigner et les protéger au contraire.
2. La guerre, quelle que soit son « but », est une chose abjecte en soi, puisqu'elle détruit et abolit l'enfance, celle de l'enfant ou de l'adulte, et il faut *combattre* par tous les moyens tous ceux qui veulent y participer, y contribuer, ou entretenir sa logique.
3. Le meurtre dans l'absolu est une chose injustifiable, quel que soit le vivant humain conscient qu'il abolit (et même si nous parlons ici de l'individu qui ne reconnaît pas cette évidence, qui donc devra être neutralisé de préférence, mais non délibérément ou intentionnellement détruit).
4. Les individus vivants ne sont pas des « choses » qu'on « manipule » pour viser un projet qui les exclut de fait, sous prétexte qu'on aura « décrété » qu'ils auraient une « identité », un « genre », une « race », une « origine » sociale, une « situation » dans la système marchand, une sensibilité moindre, qui auraient une « valeur » peu importante.

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

6. Nos vies sont trop courtes et trop miraculeuses pour que nous puissions continuer à ne pas le voir et à ne pas prendre les mesures suscitant la paix et l'harmonie universelles et concrètes les moins imparfaites possibles, mesures qui sont immédiatement induites par cette chance *a priori* extraordinaire que nous avons d'être « ici », mais qui débouche trop souvent sur un calvaire et un désespoir terribles, du moins jusqu'à aujourd'hui.

### **g) Synthèse : une valeur contre une autre**

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

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

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

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

1.L'émergence de la vie sensible en tant que telle, infiniment improbable, « miraculeuse », au sein d'une complexité physique et inerte en laquelle il était presque impensable qu'elle puisse se manifester, ceci fondant une liberté, une créativité, une absolue nouveauté *de fait* de toute vie, qui rend absolument insupportable sa douleur, son impuissance, ou ce qui l'empêche de se déployer comme nouveauté, et de persévérer dans son être-tel.

2.L'émergence, dans la communauté humaine, de vies sensibles conscientes, tenues en esclavage, qui auront refusé que les individus humains continuent à être dominés par des objets inertes, qui auront refusé que les individus instaurent de ce fait des clivages et soumissions au sein même de cette communauté humaine, l'émergence donc d'une vocation, qui aura porté et portera une exigence absolue, au nom de la vie elle-même, consistant à abolir de tous les fétiches (idoles, statuettes, puis marchandises) justifiant la déréalisation et l'anéantissement progressif de la vie réelle. Cette émergence donc aujourd'hui, aura une signification politique, éthique, et concerne ce qui nous relie dans l'immanence en tant que ceci nous transcende, nous dépasse, nous pousse à nous transformer et à transformer notre monde (*religere* de la vie qui s'émancipe).

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

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

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

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

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

#### **j) La question d'une certaine "hiérarchie"**

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

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

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

#### **k) La création contre la production**

A la production, donc, qui n'a été qu'une façon, se déchaînant monstrueusement dans nos sociétés marchandes, de sectoriser, d'isoler, de diviser une partie des activités de la vie pour mieux les soumettre, les asservir, les réifier, les rendre « fonctionnelles », nous opposerons

constamment l'exigence et la vérité de fait de toute *création*, puisque toute vie n'est jamais que le déploiement constant de ce qui en soi est totalement nouveau, continuellement enrichi et accru, même si hélas un tel fait ne fut jamais fondé dans un droit, dans un ordre, dans une auto-organisation stable et durable, et donc ne fut jamais vécu consciemment en tant que tel, mais fut toujours ressenti comme une peine, une routine, une série de discontinuités clivantes et désolantes, morcelantes et disloquantes.

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

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

Hélas, ou par chance, aujourd'hui ce voile répugnant, empêche de moins en moins d'être vus *les sourires atrocement crispés*, et affreusement faux, hypocrites et vaniteux, voire méchants, plein

de bave, constipés, ou enragés, de ces dits « artistes » déplorables, « accompagnant » sans conscience et sans conséquence, l'extermination de l'enfance et la mise-en-camp méthodique de tous, en « composant » des mélodies désinvoltes mais sordides, des blagues pathétiques, des théorisations dérisoires, des fictions niaises et pauvres, des pseudo-critiques infantilisantes et insupportables, des « jeux d'acteurs » dont « l'investissement professionnel » fait honte, des « poétisations » qui font pitié, qui augmentent inconsciemment la rage, le dégoût, l'absurdité et le sentiment que plus rien n'est réel, ou que plus rien n'a de sens, dans le même temps où elles donneront l'impression vague et impensée de rendre le monde plus « cool », plus « in », plus « branché », plus « esthétique », plus « intéressant », ou plus « délire ».

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

### **1) Affirmer un principe de réalité contre son instrumentalisation déréalisante**

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

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

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

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

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

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

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

Texte : Midrash Bereshit Rabba 38:16

**(Vème-VIème siècle ap. JC)**

« R. Hiyya petit-fils de R. Ada de Yaffo[dit] :

Terah était idolâtre.

Un jour, il sortit et chargea Abraham de la vente [des idoles].

Si un homme venait acheter une statue, il lui demandait : "Quel âge as-tu ?"

[Le client] répondait: "Cinquante" ou "Soixante ans".

[Abraham] disait alors: "Il a soixante ans, et il veut vénérer une statue d'un jour."

[Le client] se sentait honteux et partait.

Une femme vint un jour, avec un panier de farine. Elle dit: "Voici pour tes dieux." Abraham prit un bâton, et fracassa toutes les idoles, à l'exception de la plus grande, dans la main de laquelle il mit le bâton.

Son père revint et demanda ce qui s'était passé. [Abraham] répondit: "Cacherais-je quoi que ce fût à mon père ? Une femme est venue avec un panier de farine et m'a demandé de les donner à ces dieux." Lorsque je l'ai offerte, un dieu a dit : "Moi d'abord !", un autre "Non, moi d'abord !" Alors, le plus grand s'est levé et a brisé toutes les autres.

[Son père] lui dit : "Te moques-tu de moi ? Comment pourraient-elles faire quoi que ce soit ?"

[Abraham] répondit : "Tes oreilles n'entendraient pas ce que ta bouche vient de dire ?"

Terah emmena [Abraham] chez Nemrod : [Nemrod] lui dit: "Adorons le feu". \* [Abraham] lui dit: "En ce cas, adorons l'eau, puisqu'elle éteint le feu." \* [Nemrod] lui dit: "Adorons l'eau". \* [Abraham] lui dit: "En ce cas, adorons les nuages, puisqu'ils portent l'eau." \* [Nemrod] lui dit: "Adorons les nuages." \* [Abraham] lui dit: "En ce cas, adorons le vent, puisqu'il disperse les nuages." \* [Nemrod] lui dit: "Adorons le vent." \* [Abraham] lui dit: "En ce cas, adorons l'homme, puisqu'il résiste au vent." \* [Nemrod] lui dit: "Ce que tu dis est absurde ; je ne m'incline que devant le feu. Je vais t'y précipiter. Que le Dieu devant lequel tu t'inclines vienne et t'en sauve ».

Haran se trouvait là.

Il [se] dit : quoi qu'il en soit, si Abraham s'en sort, je dirai que je suis d'accord avec Abraham ; si c'est Nemrod qui triomphe, je dirai que je soutiens Nemrod.

Après qu'on eut jeté Abraham dans le four, et qu'il en fût sorti indemne, on interrogea

[Haran] : "Avec qui es-tu [allié]" ?

Il leur dit : "Je suis avec Abraham."

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

### **a) Travail abstrait et temps spatialisé**

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

qui fondera un processus capitaliste toujours plus colonisateur, toujours plus mondial et toujours plus totalitaire.

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

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

Le travail abstrait, comme réduction des travaux à l'unité abstraite, renvoie au temps de travail moyen et quantifié, à une norme idéale qui vient se juxtaposer à la réalité qualitative de l'effort vécu par l'individu au travail. Mais cette norme n'est hélas pas simplement idéale : en tant que norme en constante évolution, en fonction des progrès techniques dans la production industrielle de marchandises, elle conditionne également une technologisation toujours plus développée des facteurs objectifs de production (machines, capital fixe), et une division toujours plus rationnelle, toujours plus poussée, du travail lui-même. Ce rôle « matériel » que joue la norme abstraite découlant du travail abstrait fait que le temps comme pure quantité sans substance subjective ou vivante, que le temps comme pur calcul et pure spatialisation, finit par disloquer, *comme norme agissant à même le réel productif*, la temporalité immanente vécue par l'individu au travail, qui voit son activité toujours plus parcellisée, spécialisée, et ses facultés devenir toujours plus de simples appendices de la machine automatisée, fonctionnant à partir d'une théorie pure de la nature qui désubstantialise le temps à sa racine même.

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

Nous aurons donc trois déterminations pour penser le temps :

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

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

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

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

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

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

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

Les lois de l'association, qui viennent donner une forme de continuité à l'expérience du sujet dans le temps, n'interviennent donc qu'*a posteriori*. Ce qui est d'abord donné pour un sujet, empiriquement, avec Hume, c'est un ensemble d'instantanés *a priori* séparés les uns des autres, qui n'auront un lien entre eux que de façon contingente, non nécessaire. La causalité chez Hume, par exemple, le principe qui connecte deux idées simples entre elles, n'est déterminée par l'esprit humain que par habitude à relier de la sorte les choses entre elles, mais ne repose pas sur quelque nature en soi des choses. Dès lors, elle n'est ni universelle ni nécessaire : elle est une loi dont l'humain a besoin pour se repérer dans le monde, mais qui ne détermine pas quelque vérité apodictique.

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

ne sont que tendances surajoutées à un temps d'abord scindé en moments sans communication entre eux.

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

Smith, par ailleurs, avant Marx, et de façon plus confuse que Marx, mais avec une certaine lucidité déjà, considérait en 1776, dans ses *Recherches sur la nature et les causes des richesses des nations*, que la valeur d'une marchandise se mesurait à la quantité de travail que le propriétaire peut commander en échange de cette marchandise. Autrement dit, Smith, fondateur de l'économie politique moderne, avait déjà compris que la valeur des marchandises, pour exister, avait besoin d'une détermination quantitative d'un travail « en général », et donc de ce fait, que le temps de travail lui-même devait bien être ramené à des déterminations quantitatives. Hume ainsi donc, dès 1739, aura développé une théorie de la temporalité subjective empirique, atomiste et discontinuiste, parfaitement adaptée à l'économie politique qu'un Adam Smith tentera de fonder peu de temps après. La détermination quantitative du temps de travail, nécessaire du point de vue de l'économie capitaliste pensée par Smith, suppose que soit admis plus profondément des instants insécables bien différenciés les uns des autres, bien distincts, et qui pourront définir ensuite des intervalles mesurables, que l'on peut soumettre au nombre ou à la mesure, par une association d'un type précis.

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

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

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

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

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

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

Pour autant, Kant reconnaît que Hume l'aura réveillé de son « sommeil dogmatique » en ce qui concerne sa théorie de la connaissance. Hume est un moment sceptique par lequel il faut bien « passer » pour dépasser le moment dogmatique, et parvenir finalement au moment critique. On peut voir la tentative spéculative kantienne de la *Critique de la raison pure* comme

la tentative de surmonter Hume pour mieux conserver ses postulats généraux en ce qui concerne un temps spatialisé, une liaison subjective des phénomènes fondée « en nature », et une possibilité de fonder une détermination rationnelle du temps opératoire et fonctionnelle.

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

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

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

Dans les « analogies de l'expérience », Kant affirme que certains principes *a priori* de l'entendement rendent possibles toute expérience en général des phénomènes, dynamiquement parlant : le principe de la permanence d'une substance dans le temps, sur le fond de laquelle se

produisent des changements, ou se détachent des accidents ; le principe selon lequel, en ce qui concerne la production d'un phénomène, tout ce qui arrive suppose quelque chose à quoi il succède, d'après une règle (principe de la causalité) ; et le principe selon lequel toutes les substances en tant que simultanées sont dans une communauté universelle, soit dans un état d'action réciproque. Sont déterminés ainsi un principe d'inhérence nécessaire, de liaison nécessaire, et de coexistence nécessaire, qui sont la manière dont le sujet transcendantal conditionne, avec les règles *a priori* de son entendement, toute expérience dans le temps, d'un point de vue donc dynamique.

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

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

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

Les principes mathématiques *a priori* de l'expérience et ses principes dynamiques ne font que « bénéficier » d'une telle spatialisation analogique, possible et permise, du temps : grandeur extensive et grandeur intensive dans le temps définissent des intervalles supposés homogènes entre eux, sur la ligne du temps, ou à l'intérieur de parties temporelles elles-mêmes isolées des autres ; l'inhérence postule une continuité homogène qui admet des discontinuités

accidentelles identifiables sur fond d'homogénéité permanente ; la production causale suppose des parties temporelles « semblables », ou égales, conditionnant d'autres parties elles aussi égales (les « mêmes » causes entraînent les « mêmes » effets) ; la communauté suppose une homogénéité de l'espace fondant donc une homogénéité du temps lui-même ; possibilité, réalité et nécessité, sont finalement fondés sur de telles conditions de l'expérience en lesquelles le temps comme forme homogène et spatialisée est proprement désubstantialisé.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

au développement de la norme du travail abstrait, ou d'un certain standard de productivité moyen toujours plus parcellisant.

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

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

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

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

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

de même, reposera avec lui sur une façon de ramener des « mêmes » causes à une identité fallacieuse, puisque le passage du temps est passage de l'hétérogène, du différent.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **Première partie : la critique de la valeur chez Marx, et ses enjeux actuels**

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

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

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

#### **a) La marchandise : valeur d'usage et valeur**

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

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

Une marchandise est un produit du travail. Or, les produits du travail sont d'abord qualitativement différents, et cela à la fois dans leur matérialité et dans leur valeur d'usage. Ces deux aspects sont étroitement liés, et renvoient à une unité phénoménale attestée, dans la mesure où ce sont les qualités naturelles des marchandises, leur être-là matériel et tangible, qui sont pris en compte dès qu'on envisage l'utilité qu'elles présentent pour la vie. Marx exprimera les choses clairement : « L'utilité d'une chose fait de cette chose une valeur d'usage. Mais cette utilité n'a rien de vague et d'indécis. Déterminée par les propriétés du corps de la marchandise, elle n'existe point sans lui[1] . » La valeur d'usage de la marchandise et son corps concret et déterminé renvoient l'une à l'autre et dessinent les contours de son objectivité immédiate. Ainsi, considérées en elles-mêmes, dans leur capacité à satisfaire des besoins humains spécifiques, les marchandises *n'ont rien de commun*, elles sont incommensurables. Leur corps visible de produits particuliers n'indique nulle « faculté » de faire face à d'autres marchandises de telle sorte qu'un échange soit possible.

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

Dans la mesure où un objet est échangé en quantités déterminées avec d'autres objets, il possède aussi une valeur d'échange. En tant que valeurs d'échange, les marchandises ne sont soumises qu'à des déterminations quantitatives. Marx : « La valeur d'échange apparaît d'abord comme le rapport quantitatif, comme la proportion dans laquelle des valeurs d'usage s'échangent l'une

contre l'autre[2]. » Là où l'utilité immédiate des marchandises enveloppait une qualité irréductible, leur capacité à être échangées implique une mesure qui suppose le nombre et le calcul. Ainsi, si l'on échange, par exemple, de la toile contre un habit, on traite ces marchandises comme des quantités différentes de quelque chose d'identique qu'elles doivent avoir en commun. A première vue, en tant qu'elles satisfont des besoins incommensurables entre eux, elles ne sauraient être échangeables. Mais en tant qu'on substitue, *a posteriori*, à ces déterminations qualitatives, certaines quantités d'un même élément tiers à partir duquel une comparabilité des produits est possible, l'impossibilité *a priori* de l'échange est dépassée. Marx écrira : « 1 quarteron de froment = *a* kilogramme de fer. Que signifie cette équation ? C'est que dans deux objets différents, dans un quarteron de froment et dans *a* kilogramme de fer, il existe quelque chose de commun. Les deux objets sont donc égaux à un troisième qui par lui-même n'est ni l'un ni l'autre. Chacun des deux doit, en tant que valeur d'échange, être réductible au troisième, indépendamment de l'autre[3]. »

Les différentes valeurs d'échange sont les formes phénoménales de la « valeur » (les différents échanges empiriques supposent des valeurs d'échange qui elles-mêmes gravitent autour d'un noyau, autour d'une « valeur » en tant que telle, qui leur donne une consistance ontologique et une substantialité). Or, la substance même de la valeur est le travail qui a créé les marchandises : il est l'élément que toutes les marchandises ont en commun, par-delà leur incommensurabilité qualitative. La valeur d'une marchandise, dans la société capitaliste, « contient », « renferme », le travail qui a été nécessaire pour la produire. Cela étant, cette expression de la valeur par le travail demeure potentielle : pour que la valeur du produit s'actualise, il faut qu'il devienne marchandise, il faut qu'on entre dans le système d'échange. Autrement dit, le fait qu'un produit soit créé par du travail humain est une condition *nécessaire mais non suffisante* pour que sa valeur voit le jour : c'est seulement au sein de l'échange, donc *a posteriori*, que ce travail se révèle comme étant l'élément commun à partir duquel les marchandises sont commensurables entre elles.

Le travail possède sa mesure dans sa durée, donc dans sa quantité : la valeur de chaque marchandise dépend de la quantité de travail qui a été nécessaire pour la produire. A cet égard, comme l'indique Anselm Jappe[4], peu importe dans quelle valeur d'usage ce travail se réalise. Une heure utilisée pour fabriquer une bombe ou une heure pour fabriquer un livre reste toujours une heure de travail. Les conséquences sociales, par exemple, de l'usage d'un produit, sont sans importance dans la valorisation des marchandises. Il y a une indifférence foncière de la valeur d'échange à l'égard de la valeur d'usage qui fait apparaître la double existence de la marchandise comme une *opposition* en son sein même. Le capitaliste, en tant qu'il accumule la valeur, ne se

préoccupe pas en premier lieu de la manière dont se satisfont les besoins auxquels répondent ses produits : il est uniquement intéressé par une pure durée de dépense d'énergie humaine. S'il faut deux heures pour fabriquer une bombe et seulement une heure pour fabriquer un livre, la valeur de la première est double par rapport au livre, sans tenir compte de leur valeur d'usage.

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

Cette indifférence de la valeur d'échange, ou plutôt de la valeur, à l'égard de la valeur d'usage, de l'usage social concret des produits du travail, ne renvoie pas simplement à une réflexion purement « philosophique » qui serait dénuée d'enjeux pratiques. Car, il faut le dire dès maintenant, la valeur, et non les valeurs d'usage, est bien la finalité *exclusive* que vise la société capitaliste (en tant précisément qu'elle accumule du capital, capital qui est la forme de la valeur en tant qu'elle se *métamorphose* continuellement, pour s'accroître indéfiniment). La production capitaliste vise donc l'accumulation d'abstractions quantitatives, sans considérer le caractère « vertueux » ou « nuisible », pour les individus vivant en société, concrètement parlant, de ce qui est produit. Que le produit détruise concrètement le monde humain (bombes, par exemple), ou qu'il enrichisse qualitativement les subjectivités (poèmes, par exemple), cela n'est pas pris en compte par la société qui valorise la valeur, dans la mesure où elle repose sur l'indifférenciation et l'occultation de toute qualité. Cette dimension précise renvoie à la nécessité de critiquer radicalement un mode de production qui repose, pratiquement, sur une totale absence de contrôle humain sur les enjeux concrets de la production des biens, et sur une totale absence de conscience des individus régissant la « machine », en vue de penser son dépassement.

Ceci pose, par exemple, un problème écologique de premier ordre, et détermine le fait qu'une écologie radicale cohérente ne peut être qu'anticapitaliste au sens strict : car l'indifférence à l'égard du caractère utile ou nuisible des marchandises fonde la possibilité d'accumuler indéfiniment des biens destructeurs pour l'environnement, sans que cela ne soit *immédiatement* reconnu comme un problème en soi, dans la mesure où ces biens pourraient très bien par ailleurs être reconnus comme « rentables » en eux-mêmes (et c'est bien tout ce qui compte pour la société capitaliste). Ceci pose aussi la question, urgente aujourd'hui, de la qualité des biens nécessaires à la vie et à la survie dans une société capitaliste (denrées alimentaires, médicaments, etc.). Si c'est leur caractère rentable qui conditionne leur production, et non pas *directement* leur dimension concrètement « vertueuse », socialement et humainement parlant, alors ces biens, par lesquels nous assurons notre vie et notre survie,

pourront bien menacer cette vie et cette survie mêmes (dans la mesure où ce qui produit la santé ou le bien-être à long terme n'est pas toujours « rentable », dans une société qui conçoit cette rentabilité en relation avec le fait de stimuler les pulsions immédiates et irréfléchies du consommateur, afin d'« écouler » les marchandises, ou, sur un autre plan, en relation avec la question de l'efficacité de la production, de la productivité du travail, et non de sa qualité intrinsèque). Ceci pose enfin le problème de la reconnaissance d'une « rentabilité » marchande de produits destructeurs en eux-mêmes pour l'humain lui-même, immédiatement (armes, drogues, etc.), produits dont l'accumulation ne sera jamais menacée, dans une société qui ne prend pas en compte les conséquences sociales réelles de l'usage de ce qui est fabriqué, mais simplement la façon dont une production donnée peut permettre des profits (profits qui ne sont que des chiffres, abstraitement conçus).

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

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

Comme le dit Jappe : « la différence quantitative est la seule qui puisse exister entre les valeurs : si les différentes valeurs d'usage ne comptent pas pour déterminer leur valeur, même les différents travaux concrets qui les ont créées ne comptent pas. »[5] Le travail qui compose la valeur ne compte qu'en tant que pure dépense de temps de travail, et, à travers cette détermination, toute la dimension concrète, qualitative, de l'activité productive, est niée. Cette forme du travail, où sont niées toutes les dimensions concrètes du travail, Marx l'appelle « travail général ou abstrait ». Les valeurs des marchandises ne font alors que « cristalliser » cette « gelée », le « travail humain indifférencié ». La valeur (comme grandeur et comme substance) est une certaine quantité de travail abstrait contenue dans une marchandise. La marchandise sera l'unité de la valeur d'usage et de la valeur ; mais cette unité dédoublée comprend aussi un dédoublement du travail lui-même : la marchandise sera également l'unité du travail concret et du travail abstrait producteurs de son être-marchandise (en tant qu'il est simultanément corporel et idéal).

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

Mais évitons dès maintenant un contresens possible. Le travail abstrait ne renvoie pas au temps de travail que l'individu concret a *effectivement* employé pour produire sa marchandise, au temps que le travailleur a dépensé, empiriquement, pour produire sa marchandise. Jappe le rappelle, « la valeur est plutôt déterminée par le temps qui, dans une certaine société et à un

certain degré du développement des forces productives, est *moyennement* nécessaire pour produire la marchandise en question. »[6] S'il faut, en moyenne, dans la société, une heure pour produire un habit, alors il ne « vaut » qu'une heure, et l'artisan qui dépense deux heures pour produire un habit sera rémunéré seulement pour une heure de travail. Marx identifie donc le travail abstrait à une moyenne sociale, à un standard de productivité, et il appelle cette moyenne le « temps de travail socialement nécessaire ». Si la productivité moyenne du travail dans la société, globalement comprise, évolue d'une manière ou d'une autre, en fonction de l'évolution des techniques dans la production, par exemple, alors c'est bien la valeur des marchandises qui sera substantiellement affectée. Marx résume ce fait ainsi : « Le temps socialement nécessaire à la production des marchandises est celui qu'exige tout travail, exécuté avec le degré moyen d'habileté et d'intensité et dans des conditions qui, par rapport au milieu social donné, sont normales[7]. »

Ces déterminations étant posées, un problème, que Michel Henry soulève dans son ouvrage consacré à Marx, demeure : *le travail n'existe pas*. « Parce que l'essence de la praxis est une subjectivité vivante individuelle, l'exploration de l'univers du travail conduit nécessairement à la reconnaissance d'une multiplicité de travaux concrets, subjectifs, individuels, déterminés, qualitativement différents[8]. » S'il y a une diversité irréductible des marchandises en tant qu'elles sont considérées dans leur forme matérielle, dans leur valeur d'usage, il doit y avoir une diversité irréductible des travaux qui les ont produites, fondant l'impossibilité de penser une réalité *du travail* « en général ». Pourtant, cette impossibilité, au sein de la société marchande, paraîtra dépassée, précisément dans l'échange des produits du travail.

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

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

1. Il y a d'abord une abstraction en vertu de laquelle la marchandise est considérée comme un « produit du travail » *en général*, et rien de plus : on perd de vue ses qualités matérielles, sa valeur d'usage, son utilité sociale réelle, au sein de cette détermination non-spécifique. Cela nous renvoie à l'indifférence de la valeur d'échange à l'égard de la valeur d'usage dans laquelle elle

s'incarne, indifférence que nous avons déjà évoquée. Le « produit du travail » est une pseudo-chose, dépouillée de toute détermination réelle et réduite à cette pure signification d'avoir été produite par un travail, en général. Cette ombre, cette irréalité, ce fantôme, est déjà la valeur qui hante l'objet concret, une métamorphose fantastique du produit en une entité qui le nie en tant que produit concret particulier (fondant une « objectivité fantomatique » de la marchandise).

2. En outre, cette abstraction par laquelle les marchandises, comme « produits du travail » (*en général*), ne sont plus que des valeurs, présuppose une autre abstraction qui la fonde. « L'abstraction originelle qui constitue la condition transcendante de la possibilité de l'échange, est celle par laquelle les multiples travaux des divers individus se trouvent réduits à un seul et même travail[9]. » L'échange des valeurs n'est possible que dans la mesure où le travail qu'elles « cristallisent » est *un seul et même travail*, soumis à des différenciations simplement quantitatives.

A ce titre, nous pouvons préciser une détermination importante liée à cette unification synthétique rendant possible le travail abstrait en tant que tel. Marx dira que le travail, pour être ramené à une dimension quantitative, indifférenciée, pour être conçu comme une pure durée moyenne de travail, doit être considéré, en amont, relativement à ce qu'ont en commun tous les travaux multiples humains : il n'est plus qu'une pure dépense d'énergie, de nerfs, de muscles, de cerveau humain, en général[10]. Cette réduction *n'est pas* le travail abstrait lui-même, qui est purement formel, qui est une pure quantité, mais plutôt la condition « épistémologique », pour ainsi dire, de ses déterminations abstraites non-spécifiques. Elle n'est pas non plus « naturelle », comme chez Ricardo, malgré sa dimension « biologisante », mais renvoie à un processus social de valorisation historiquement construit. Elle indique en tout cas que la généralité des déterminations du travail au sens capitaliste est particulièrement radicale.

C'est seulement dans la mesure où les travaux multiples et concrets sont ramenés à un travail unique et indifférencié qui leur sert d'étalon, que les marchandises peuvent elles-mêmes être réduites à des valeurs. Les caractères de la praxis subjective, la qualité, la différenciation des déterminations, l'individualité, la particularisation, sont niés en tant qu'on leur substitue une idéalité, le travail quantitativement déterminé, identique à lui-même, uniforme et homogène. Le travail abstrait est un travail-type, un travail moyen adapté à un individu moyen, un standard de productivité, une norme idéale définie en fonction d'un concept idéal, et non le travail qu'accomplit effectivement le travailleur en chair et en os selon des déterminations qualitatives précises.

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

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

Marx : « Le travailleur n'est ici que du temps de travail personnifié. Toutes les différences individuelles se résolvent en une seule ; il n'y a plus que des « temps entiers » et des demi-temps »[11]. »

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

Cette dimension du travail dans la société capitaliste, qui se dédouble en travail abstrait et en travail concret, n'est pas une pure réflexion « théorique » qui ne déterminerait aucun enjeu pour les luttes pratiques contre le capitalisme, de même que la critique de la valeur (comme abstraction quantitative indifférente à toute qualité différenciée produite) n'est pas un pur problème spéculatif, comme on l'a déjà vu. En effet, si le capitaliste qui accumule de la valeur, du capital, accumule de ce fait du travail abstrait, alors il considérera que le travail humain lui-même ne « vaut » qu'en tant qu'il est abstrait, indifférencié, non-spécifique. Autrement dit, un travailleur en chair et en os s'investit spécifiquement dans son travail, en fonction des valeurs d'usage qu'il produit. Il développe éventuellement une « conscience professionnelle », une dignité spécifique à son corps de métier. Il souffre aussi, le plus souvent, de la fatigue, de

l'aliénation liée à des tâches standardisées ou répétitives, du manque de reconnaissance sociale, de la crainte de perdre son emploi, etc. Mais ce que la société « reconnaît » comme étant « valable » dans ces travaux, c'est-à-dire comme étant « valorisable », c'est une pure forme abstraite quantitativement déterminée, une pure moyenne renvoyant aux modalités du calcul, du nombre, et de la mesure. La manière dont le travailleur « se reconnaît » dans son travail, fonde sa « dignité » éventuelle dans son travail, souffre concrètement dans son travail, n'est tout simplement pas prise en compte par la société, n'existe tout simplement pas « socialement ». Pour les travailleurs privés et atomisés, ces dimensions essentielles et concrètes de l'activité renverront finalement à une pure *subjectivité solipsiste*, qui n'aurait plus aucune dimension qui concerne *directement* la collectivité.

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

En ce sens, il est tout simplement absurde de penser que le travail, dans la société capitaliste, permet au travailleur d'obtenir une « reconnaissance » sociale *immédiate*. Le travail, *fondamentalement*, ne « vaut », pour cette société, qu'en tant qu'il n'a aucune dimension réelle, subjective, directement « utile ». La « reconnaissance » institutionnelle du travailleur est un instrument idéologique pour masquer ce fait. Mais la conscience réelle des travailleurs, qui ne sont pas dupes, perçoit implicitement cette « reconnaissance » comme une ultime mascarade qui les déprécie encore plus, et qui les scandalise (l'invisibilité est déjà intolérable, mais si elle est redoublée par le cynisme d'une pseudo-glorification hypocrite, elle provoquera une colère certaine, et légitime). La théorie de la « reconnaissance » par le travail, celle d'Axel Honneth[12] par exemple, est de ce fait tendancieuse (Honneth évitera certes ici de parler de « travail », mot trop grossier ou trop explicite peut-être, et le définira, pour fonder son concept

d'une « troisième forme de reconnaissance », après l'amour et la relation juridique – ça fait rêver - pudiquement, comme ensemble de « prestations qui ne pourraient être aussi bien assurées par d'autres » ; mais nous parlons pourtant bien ici de l'activité sociale productive, qui de fait ne « vaudra » socialement qu'en tant qu'elle est abstraite ; un euphémisme pédant qui donc en dit long). Pour tout dire, cette théorie de la « reconnaissance » par le travail ne sera finalement, hélas, qu'un instrument idéologique (avec Honneth, non conscient de lui-même) au service d'un « capitalisme éternel » (l'idée que le « travail en général », qui n'est jamais qu'une catégorie capitaliste, puisse être « reconnu » comme « contribution sociale », reposant par exemple chez Honneth sur l'ignorance de la dynamique abstraite du capitalisme, indifférente à toute socialité concrète du travail). L'intégrationnisme de ce genre de théoriciens est très malvenu, d'autant plus s'ils se pensent comme « critiques ». Leur référence sera un Marx « hégélianisé », ou plutôt Hegel lui-même, cet idéologue bourgeois, qui projetait *le* travail dans une universalité transhistorique fallacieuse (cf : « la dialectique du maître et du serviteur »). De façon idéaliste, ils considéreront, sans trop le revendiquer, que les déterminations capitalistes furent aussi celles de toutes les sociétés précapitalistes ; ils se référeront à Marx, mais leur maître implicite sera plutôt Dühring, ce tout petit monsieur, qui considérait que le capital était éternel. Ne voyant pas que le travail en tant que tel est la forme moderne de l'activité productive, et que sa logique repose sur l'ignorance constante du travailleur subjectif, ou de sa « contribution sociale », sur le mépris de ce qu'il fait concrètement, sur sa dévaluation existentielle (qui n'est pas même dépréciation, mais *déconcrétisation*), les partisans de la « reconnaissance » par le travail, même (et surtout) ceux qui se voudront « critiques » du capitalisme, *contribueront* en fait à la perpétuation indéfinie d'un système absurde et fou, omnidétruissant et incontrôlable ; ils chercheront à le rendre plus « humain », plus « viable », plus « durable », ce qui est une contradiction dans les termes (ils ne se différencieront pas, de ce fait, des discours publicitaires et des idéologies politiques démagogues et populistes, favorables à la bourgeoisie).

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

n'ont pour eux aucune « valeur » en tant qu'individus réels qui auraient des qualités qui ne seraient pas « chiffrables ».

La souffrance subjective du travailleur, ainsi, n'intéresse pas le capitaliste en tant qu'elle est subjective ; mais si, d'un point de vue quantitatif, elle a un impact sur la production de valeur, il faut bien sûr la « soigner » ; le « développement personnel » en entreprise, par exemple, ne vise pas à soigner le travailleur qui serait considéré comme une personne entendue comme fin en soi, mais il vise à empêcher un « dysfonctionnement » mécanique qui menace le développement quantitatif du capital. De façon plus globale, tout « soin » dans la société capitaliste, qu'il soit physiologique ou psychologique, sera « administré » à des « travailleurs » en tant qu'ils *doivent* faire fonctionner une machine en laquelle leurs souffrances subjectives ne comptent pas en tant que subjectives. La philosophie du « soin » - du « care » - qui se développe aujourd'hui (cf. Frédéric Worms[13]), et qui prétend promouvoir une « prise en charge » plus stricte des « subjectivités » des patients (patients qui ne sont pourtant jamais que des travailleurs au moins potentiels qu'il s'agit de « soigner » essentiellement pour les « réinsérer » dans le salariat, c'est-à-dire dans une sphère qui est essentiellement responsable de leurs pathologies), cette philosophie donc qui prétendra défendre une « humanisation » du soin, mais sans remettre en cause les fondements de la société marchande par laquelle tout individu n'est qu'un rouage inessentiel dans un système automatisé et abstrait, n'est jamais finalement, hélas, qu'un instrument idéologique permettant d'entretenir cette logique en la masquant hypocritement, ayant le même statut idéologique que la philosophie de la « reconnaissance » d'Axel Honneth, et enfreignant, soit dit en passant, sans même le savoir, la morale kantienne élémentaire qui indique que toute personne doit être considérée comme une fin et non comme un moyen, dans le même temps où elle sacralise naïvement cette morale.

Ainsi donc, plus directement, considérant les travailleurs comme des porteurs de l'abstraction, et non comme des individus subjectifs concrets, les capitalistes (qui n'ont en vue que les profits) et les politiques (qui n'ont en vue que la « croissance ») opposeront aux revendications concrètes des travailleurs des logiques abstraites qui sont totalement aveugles à leurs préoccupations réelles. Sur un plan économique, les délocalisations, par exemple, privant les travailleurs locaux de leur activité, c'est-à-dire de leur moyen de survie, traduisent un mépris réel pour les individus concrets, mépris qui n'a pourtant aucune dimension morale, intentionnelle ou psychologique, mais qui est simplement une façon purement « calculante » de considérer la production des biens en tant qu'ils sont abstraits (les travailleurs qui se seront, éventuellement, subjectivement et affectivement investis dans une entreprise, seront confrontés à l'indifférence froide et amoralisée des dirigeants, qui ne voient plus qu'en eux des coûts trop

élevés, un problème « mécanique » soluble dans un « calcul économique » abstrait impliquant certaines « restructurations », sans considérer la moindre dimension directement « humaine » dans cette affaire). Sur un plan politique, les lois susceptibles de « relancer » la croissance (de maintenir les profits de la bourgeoisie), ne prendront pas en compte une seule seconde les conditions *réelles* du travail ni les intérêts qualitatifs concrets des travailleurs, mais simplement la logique du travail abstrait, qui devrait perdurer *absolument*, quand bien même les individus réels seraient piétinés (l'idée que les travailleurs devraient se « serrer la ceinture », en période « d'austérité », étant en ce sens obscène, puisqu'il s'agit là de dire aux individus qu'ils doivent sacrifier la qualité de leur vie et de leur survie subjectives au nom d'une logique de chiffres qui s'accumulent qui est totalement indifférente à tout ce qui est *réellement* social ou humain – Macron et Valls, ou le cynisme de zombies-technocrates déshumanisés par des chiffres et des calculs dont ils ne voient plus depuis longtemps l'inconsistance et la vacuité radicales).

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

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

Cette analyse de la double nature de la marchandise et du travail, qui a donc des enjeux théorico-pratiques décisifs, annonce un concept majeur de la doctrine marxienne : celui de fétichisme. En effet, le chapitre 1 du *Capital*, consacré à une analyse critique de la marchandise, contient un sous-chapitre final intitulé : « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret ». Marx y tire les conséquences de ce qu'il a établi dans les pages précédentes. Pour Marx, la marchandise n'est pas une affaire si banale, un simple objet du quotidien, mais tout au contraire un objet qui défie la compréhension en termes ordinaires, un « hiéroglyphe » qu'il s'agit de déchiffrer. Il

l'appelle « une chose sensible suprasensible », dans laquelle les rapports des hommes sont chosifiés, et les choses personnalisées. Le fétichisme de la marchandise repose sur le fait que l'activité sociale, les relations sociales entre les hommes, prennent une « apparence d'objet » dans la marchandise, la valeur et l'argent. Les hommes ne sont pourtant pas conscients de cette apparence ; dans leurs actes d'échange, ils produisent sans le savoir cette apparence, dans la mesure où s'impose pour eux, au sein de ces actes, comme s'il était une loi nécessaire, qu'il ne s'agirait pas de thématiser ou de critiquer spécifiquement, le temps de travail socialement nécessaire en tant que forme régulatrice.

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

Entendu en ce sens, le fétichisme n'est pas seulement une mystification, une représentation inversée de la réalité, relevant d'une idéologie dont il suffirait de démontrer la fausseté pour la faire disparaître ; il est une inversion même de la réalité, puisque l'abstraction, principe de l'inversion, est devenue elle-même « réelle », « matérielle ». En cela, le fétichisme est le centre de toute la critique que Marx adresse aux fondements du capitalisme. D'après Jappe : « Loin d'être une « superstructure » appartenant à la sphère mentale ou symbolique de la vie sociale, le fétichisme réside dans les bases mêmes de la société capitaliste et en imprègne tous les aspects. »[14] Dans cette perspective, on peut repérer une identité assez stricte entre la théorie de la valeur et la théorie du fétichisme chez Marx.

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

[1] *Capital*, Livre I, 1ère section, chapitre 1, p. 58

[2] Ibid.

[3] Ibid., p. 59

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

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

[6] Ibid., p.32

[7] *Capital*, Livre I, Ière section, chapitre 1, p. 61

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

[9] Ibid., p. 156

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

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

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

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

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

### **Le fétichisme de la marchandise**

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

### **2) Le fétichisme de la marchandise**

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

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

Freud introduisit la notion de fétichisme au sens psychanalytique de façon originale, désignant par là une « perversion » sexuelle par laquelle un objet inanimé ou une partie isolée du corps se substituent à l'être désiré sexuellement[1].

Marx, dans le premier chapitre du *Capital*, développa également une notion originale de fétichisme. Le fétiche devient chez Marx la marchandise elle-même, au sein de la société capitaliste. Selon Marx, loin d'être purement « cartésienne », cette société développerait en fait une forme de mysticisme banalisé, par lequel la matérialité même des produits du travail désignerait magiquement quelque « valeur » idéale et suprasensible. De mêmes que les sociétés premières fondées sur des religions fétichistes étaient face à des objets produits par les hommes (statuettes, etc.), mais dont elles occultaient le fait que ces hommes les avaient produits, et pouvaient de ce fait leur attribuer des qualités « divines », « magiques », « surnaturelles », non-humaines, de même les producteurs et consommateurs de marchandises, dans la société capitaliste moderne, conféreront une valeur en soi, abstraite et idéale, aux produits du travail, sur la base d'une double occultation : occultation du fait que ces produits sont issus du travail humain qualitatif et concret ; occultation du fait que leur valeur dérive d'un processus de valorisation socialement et historiquement construit.

#### **a)La marchandise : simplicité apparente, complexité réelle**

Marx, dans son sous-chapitre consacré au caractère fétiche des marchandises, indique d'emblée un fait central : « Une marchandise paraît au premier coup d'oeil quelque chose de trivial et qui se comprend de soi-même. Notre analyse a montré au contraire que c'est une chose très complexe, pleine de subtilités métaphysiques et d'arguties théologiques[2]. » Cette disproportion entre l'évidence *a priori* d'une banalité apparente et le caractère insondable et mystérieux de la marchandise pour le théoricien qui tente de l'appréhender fonde déjà une bonne part du fétichisme. Dans nos actes quotidiens d'achats et de ventes de marchandises, nous ne voyons pas que de tels gestes impliquent toute une métaphysique occulte ; nous sommes seulement face à une valeur d'usage qui ne paraît pas faire problème en elle-même, ni dans sa capacité à satisfaire certains besoins, ni même dans son aptitude à s'échanger contre une certaine somme d'argent. Nous « naturalisons » de tels actes, nous les fondons dans l'objectivité immédiate de la chose. Paradoxalement, c'est précisément une telle évidence pour nous, simples acheteurs ou possesseurs de marchandises, qui renvoie à une aberration de fait, et c'est dans cet écart que se joue toute la difficulté pour le théoricien.

La trivialité de la marchandise, son caractère de chose parmi les choses, sa matérialité constatable, sont autant d'obstacles à la compréhension pleine et entière du scandale que sa nature interne implique. A dire vrai, comme le rappelle souvent Jappe, mettre en discussion la

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

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

#### **b) La marchandise : une « chose sensible suprasensible »**

Mais revenons à l'analyse de la notion de fétichisme en tant que telle. Qu'en est-il ? L'existence d'une table en bois comme marchandise devrait nous étonner autant que si les tables se mettaient

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

Marx résume ainsi l'origine du caractère énigmatique du produit du travail dès qu'il revêt la forme d'une marchandise : « Le caractère d'égalité des travaux humains acquiert la forme de valeur des produits du travail ; la mesure des travaux individuels par leur durée acquiert la forme de la grandeur de valeur des produits du travail ; enfin les rapports des producteurs, dans lesquels s'affirment les caractères sociaux de leurs travaux, acquièrent la forme d'un rapport social des produits du travail[3]. » Tout le mystère se situe dans le caractère d'égalité des travaux humains, c'est lui qui est à la source de la valeur. C'est pour autant que les travaux réels, concrets, et les relations entre personnes se sont préalablement aliénés dans le travail abstrait, homogène et quantitativement défini, qu'ils sont susceptibles de s'aliéner dans l'équivalent de ce travail, dans la valeur des marchandises, et de prendre l'apparence d'un rapport social entre les choses. Il y a là une réification qui s'opère, réification qui se réfère au processus dans lequel le travail réel (concret) a été transformé en travail social (abstrait).

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

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

Pour saisir le fétichisme dans toute son extension, il faut compléter cette critique de l'inversion par la critique de la circulation telle qu'on la trouve dans les *Grundrisse* : « La circulation est le mouvement où l'aliénation universelle apparaît comme appropriation universelle, et l'appropriation universelle comme aliénation universelle. Même si l'ensemble de ce mouvement apparaît comme un procès social, et si les moments singuliers de ce mouvement émanent de la volonté consciente et des fins particulières des individus, la totalité du procès n'en apparaît pas moins comme une connexion objective, qui naît de façon tout à fait naturelle ; totalité qui, certes, provient de l'interaction des individus conscients, mais ne se situe pas dans leur conscience, n'est pas subsumée comme totalité sous les individus. Leur propre entrechoquement produit une puissance sociale qui leur est *étrangère*, placée au-dessus d'eux ; qui est leur relation réciproque comme procès et pouvoir indépendants d'eux[4]. » Nous avons déjà vu que dans l'échange, les rapports des producteurs « acquièrent la forme d'un rapport social des produits du travail ». Cela était pensé comme la résultante du caractère d'égalité des produits du travail. Plus précisément, dans la circulation, une objectivation s'opère : l'aliénation d'un produit donné, si elle est réalisée par des individus déterminés, s'inscrit néanmoins dans un procès total qui paraît autonome et objectif, indépendant des hommes, étranger à eux. La circulation comme totalité est une sphère de la réalité qui fait face aux hommes en tant que « seconde nature » possédant ses lois propres, sur laquelle ils n'ont aucune prise, et qui les détermine alors même qu'il s'agit là de leurs propres relations réifiées.

Dans ce contexte, toute « critique » (ou description plate et pseudo-critique) « sociologisante » (Baudrillard[5]), ou « psychologisante » (Nicolas Guéguen[6]), voire « moralisante », de la seule « société de consommation » paraîtra manquer totalement la dimension de réification mécanique et amoral, asociale, propre à l'automouvement apparent des marchandises inhérent à la sphère de la circulation au sein du capitalisme. La question de l'autonomisation de la valeur, fonde certes des désastres sociaux et psychologiques, constatables empiriquement, dont les consommateurs sont « victimes ». Mais, précisément, cibler prioritairement ces « pathologies du social » ou ces « troubles psychologiques » individuels comme s'ils étaient la racine du problème tend à faire oublier leur base catégorielle déterminante. Critiquez simplement les « simulacres », « l'autoréférentialité du signe », les manipulations du neuromarketing, sans rattacher ces phénomènes à leur logique catégorielle matériellement déterminante, alors vous ne pourrez jamais abolir la logique abstraite et inconsciente qui préside à la dépossession des individus concrets dans la société marchande, et donc vous vous empêcherez d'abolir *réellement* ces phénomènes empiriques et superficiels que vous déplorez. De ce fait,

vous vous rangerez finalement dans le camp des intégrationnistes (« reconnaissance » par le travail, « soin » pour le travailleur) qui veulent faire « vivre » un système dévitalisant en soi.

« Malheur à qui protège le désert ! », dirons-nous alors, pour rappeler le sens possible de l'avertissement d'un certain philosophe. Surtout s'il le protège dans le moment même où il pense le combattre, car c'est là la meilleure manière de le protéger.

#### **d)La marchandise comme fétiche : une illusion matériellement produite**

Mais revenons à la caractérisation du fétichisme en tant que tel, telle qu'elle se formule dans le dernier sous-chapitre du chapitre premier du *Capital*. « Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand. C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production[7] . » L'illusion fétichiste-marchande est analogiquement reliée à l'illusion religieuse. Les marchandises, dans leur capacité à exprimer de la valeur, une certaine quantité de travail, sont comparables aux anges et aux miracles auxquels les hommes confèrent une existence objective de par le seul fait qu'ils les ont pensés avec une certaine intensité, avec un certain degré de croyance. Le fétichisme de la marchandise est une pensée magique, qui fait exister une puissance nouvelle des objets, leur aptitude à s'échanger entre eux selon une « volonté » qui leur serait propre, de par la seule contemplation d'un procès dont on a oublié que ce sont les hommes et leurs rapports sociaux qui le déterminent. Les hommes occultent le fait que les produits du travail dérivent d'une activité proprement humaine, tout comme ils occultent le fait que leur idée d'un Dieu fut d'abord conçue par eux, et c'est sur la base d'une telle occultation, d'une telle déprise à l'égard de ce qui leur appartient en propre, qu'ils autonomisent l'univers marchand, tout comme ils autonomisent le monde divin. La différence entre l'illusion religieuse et l'illusion fétichiste-marchande, toutefois, repose sur le fait que, dans le fétichisme marchand, les abstractions ne sont pas simplement idéologiquement affirmées, mais qu'elles sont aussi matériellement produites.

On devine que cette occultation a pour condition, dans la sphère de la production, une séparation du travailleur et de son produit, séparation qui repose sur le fait que les conditions du travail sont extérieures et contingentes du point de vue de l'agent qui vend sa force de travail (il n'est pas le propriétaire des moyens de production). Le travailleur ne reconnaît plus l'objet produit comme étant son œuvre propre (réellement, cet objet appartient à un autre, au capitaliste qui « achète » sa force de travail), ce qui annonce, dans la sphère de la circulation, l'achèvement d'une

scission à l'intérieur d'une chose qui tombe et ne tombe pas sous le sens : les marchandises ne sont plus que des porteurs de l'abstraction-valeur[8]. La critique du fétichisme est la critique d'une dépossession, dépossession qui donne lieu à une réification : les hommes n'ont plus aucune prise sur la production et la circulation des fétiches qu'ils idolâtrèrent, si bien que c'est leur humanité même, leur socialité, qui se voit transférée à de tels fétiches. On retrouve là certaines composantes de la critique feuerbachienne du religieux[9] : l'homme transfère d'abord au divin les prédicats qui définissent son essence générique, et doit abolir finalement le divin pour viser une certaine réappropriation. En un sens, la critique du fétichisme marchand vise de même une certaine réappropriation, mais cette fois-ci non plus seulement idéelle, sur le plan de la pure conscience, mais aussi et surtout matérielle : la société qui le dépasse a pour base une activité productive (ou créative) qui possède sa socialité en elle-même, et dont les produits ne sont plus séparés abstraitement des producteurs (ou créateurs).

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

### **e)Le sens de l'occultation fétichiste**

Précisons maintenant le sens de l'occultation en question. Marx : « Lorsque les producteurs mettent en présence et en rapport les produits de leur travail à titre de valeurs, ce n'est pas qu'ils voient en eux une simple enveloppe sous laquelle est caché un travail humain identique ; tout au contraire : en réputant égaux dans l'échange leurs produits différents, ils établissent par le fait que leurs différents travaux sont égaux. *Ils le font sans le savoir*. La valeur ne porte donc pas écrit sur le front ce qu'elle est. Elle fait bien plutôt de chaque produit du travail un

hiéroglyphe[10]. » Le critère du temps de travail socialement nécessaire n'est pas immédiatement thématiquement par les producteurs qui échangent leurs marchandises. Il s'avère dans les faits que c'est par lui que les produits deviennent échangeables, mais cela se fait dans leur dos, sans qu'ils en aient conscience. Le travail abstrait n'apparaît jamais explicitement dans sa fonction de substance de la valeur au sein du procès de circulation des marchandises. Cette obnubilation crée précisément la possibilité pour les produits du travail de s'ériger en choses sociales en elles-mêmes et par elles-mêmes. Il semble donc que, même en l'absence de toute intervention humaine, ils puissent entrer dans des rapports d'échanges qui découlent de leur seule nature intrinsèque, car la norme idéale et sociale qui préside à leur échangeabilité n'est pas immédiatement perceptible. C'est l'origine mystérieuse et le plus souvent voilée de la valeur qui fonde le fétichisme de la marchandise : parce que les rapports sociaux qui se jouent là n'apparaissent pas dans leur pleine clarté, parce que le travail abstrait n'affirme pas explicitement son rôle, les objets eux-mêmes semblent pouvoir se faire face en vertu d'une propriété occulte qu'ils posséderaient en droit. La marchandise est un hiéroglyphe, et il faut savoir le déchiffrer. Le rapport immédiat et trivial à la chose voile l'énigme qu'elle recèle, et demeure empêtré au sein d'une mystification non reconnue en tant que telle.

Néanmoins, un tel déchiffrement n'est pas suffisant : « La détermination de la quantité de valeur par la durée de travail est donc un secret caché sous le mouvement apparent des valeurs des marchandises ; mais sa solution, tout en montrant que la quantité de valeur ne se détermine pas au hasard, comme il semblerait, ne fait pas pour cela disparaître la forme qui représente cette quantité comme un rapport de grandeur entre les choses, entre les produits du travail eux-mêmes[11]. » Le fétichisme, comme nous le disions, n'est pas seulement une mystification pure, une simple illusion de la conscience pure, et c'est là que se montrent les limites de l'analogie religieuse. Même si la présence du travail abstrait dans la forme valeur devient manifeste, même si la conscience prend acte de l'abstraction qui préside à l'échange, et du rapport social qui le sous-tend, cette abstraction, cette forme agissante, *ne disparaît pas* pour autant, tant que perdure le monde des marchandises. Objectivement, l'inversion de la réalité demeure, l'autonomie des objets produits continue de s'affirmer, la forme-valeur produit ses aberrations très concrètes, tant que la production et la circulation réelles ne sont pas *modifiées* en leur être, car les critères idéaux ici considérés, les « normes », les « moyennes », ne sont pas simplement des « idéologies » en dehors du monde réel qu'il s'agirait simplement de « réfuter », mais elles jouent à même *cette production* et *cette circulation réelles*, constamment et systématiquement. Il y a un fétichisme « subjectif », qui renvoie celui-ci à l'inversion idéologique telle que Marx la décrit dans l'Idéologie allemande, mais il n'est qu'une couche

superficielle du fétichisme véritable, lequel est un phénomène essentiellement objectif : que les hommes connaissent ou non l'origine de la valeur, celle-ci, dans son rapport au travail abstrait, conditionne objectivement la réalisation matérielle d'un devenir-abstrait du monde.

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

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

Cette réalisation d'un devenir-abstrait du monde, cette illusion matériellement produite à laquelle renvoie le fétichisme, est encore confirmée par la nature de ce que Sohn-Rethel nomme « l'abstraction réelle », à savoir par la nature de l'argent[12]. L'argent est la manifestation visible, perceptible, de l'abstraction qui préside à l'échange entre les marchandises. L'argent, comme objet, représente quelque chose d'abstrait (la valeur), et il le représente en tant qu'abstrait. Une somme d'argent peut représenter n'importe quelle valeur d'usage, n'importe quel travail concret : l'argent est la négation devenue visible de la multiplicité et de la particularité concrètes des travaux et des produits de ces travaux. Là où la circulation des biens est médiatisée par l'argent, l'abstraction est devenue bien réelle. Marx propose une analogie pour illustrer cette aberration : « C'est comme si, à côté et en dehors des lions, des tigres, des lièvres et de tous les autres animaux réels qui constituent en groupes les différentes races, espèces, sous-espèces, familles, etc., du règne animal, existait en outre l'animal, l'incarnation individuelle de tout le règne animal[13] . »

L'existence de l'argent comme réalité empirique portant en elle-même l'inversion propre au capitalisme entre abstrait et concret confirme donc l'objectivité du phénomène fétichiste : « Le fait qu'un rapport de production sociale se présente sous la forme d'un objet existant en dehors des individus et que les relations déterminées dans lesquelles ceux-ci entrent dans le procès de production de leur vie sociale se présentent comme des propriétés spécifiques d'un objet, c'est ce renversement, cette mystification non pas imaginaire, mais d'une prosaïque réalité, qui caractérise toutes les formes sociales du travail créateur de valeur d'échange. Dans l'argent, elle apparaît seulement de manière plus frappante que dans la marchandise[14]. » Comme l'indique

Anselm Jappe, cette qualité de l'argent est au-delà de la dichotomie traditionnelle de l'être et de la pensée pour laquelle une chose ou bien existe seulement dans la tête, ou bien au contraire est bien réelle, matérielle, empirique[15]. Cette qualité de l'argent accompli dans le monde l'aberration logique d'une idéalité pure étant devenue une « chose » réelle.

C'est ainsi que, dans le chapitre qui nous concerne, Marx confère à l'argent une puissance de renforcement du fétichisme : « Cette forme acquise et fixe du monde des marchandises, leur forme argent, au lieu de révéler les caractères sociaux des travaux privés et les rapports sociaux des producteurs, ne fait que les voiler[16]. » L'argent, en tant qu'équivalent général, est une chose qui cristallise du travail humain indifférencié, qui objective les rapports entre les travaux privés et l'ensemble du travail social, il est « l'incarnation générale du travail humain abstrait ». Si un objet se met à faire face aux marchandises pour garantir leur valeur d'échange, si une même réalité objective permet l'échangeabilité en général des produits du travail, alors c'est l'autonomie de leur forme-valeur qui se voit entérinée par là même, tant subjectivement qu'objectivement. Non seulement la source de la valeur est plus difficilement discernable, mais en plus l'objectivité de l'inversion liée au rapport marchand est désormais attestée.

Lorsqu'un consommateur est face à une marchandise qui a un certain prix, lorsqu'il « constate » par exemple que la toile « vaut » 10 euros, nous sommes alors au plus proche du fétichisme, entendu à la fois comme illusion et comme inversion réelle : pour lui, pour sa conscience immédiate, un tel prix semble dériver des qualités naturelles de la marchandise, sans qu'un procès social de valorisation ne paraisse devoir intervenir ; et cette mystification repose sur l'objectivité d'un monde effectivement renversé, d'un monde où l'abstraction est devenue réelle. Ainsi donc, tous les enjeux révolutionnaires, déjà soulevés, liés à la critique de la valeur et du fétichisme marchand, pourraient bien renvoyer à une visée centrale décisive : il s'agirait bien d'abolir, dans une société post-capitaliste, l'argent, c'est-à-dire l'argent en tant qu'argent, l'argent comme fin en soi, lequel fonde principalement cette dépossession, cette déprise, cette misère existentielle, morale et matérielle des travailleurs-consommateurs que nous avons déjà évoquées.

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

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

[3] Ibid., p. 100

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

[5] Cf. Baudrillard, Jean, La société de consommation

[6] Guéguen, Nicolas, Psychologie du consommateur

[7] Capital, Livre I, chapitre 1, p. 100

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

[9] Cf. Feuerbach, L'essence du christianisme

[10] Capital, Livre I, chapitre 1, p. 103

[11] Ibid., pp. 103-104

[12] Sohn-Rethel, La pensée-marchandise

[13] Capital, première édition, p. 72

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

[15] Jappe, Les aventures de la marchandise, p.46

[16] Capital, I, p. 104

### **Dénaturaliser la valeur**

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

### **3) Dénaturaliser la valeur**

#### **a) Les enjeux critiques de la dénaturalisation des catégories capitalistes**

La critique du caractère fétiche de la marchandise implique un certain programme de travail. La première tâche du théoricien qui aura su reconnaître une telle inversion *réelle* est de dénaturaliser la valeur et le travail abstrait. Pour ce faire, il s'agira de montrer que, dans les sociétés précapitalistes, ces catégories n'existaient pas en tant que telles. Montrer que la marchandise, dans ses composantes propres, n'est qu'une forme de la richesse historiquement déterminée, qu'elle n'est pas un donné indépassable, éternel et immuable de toute « économie »

en général (« économie » qui sera déjà un principe capitaliste en soi, soit dit en passant), c'est déjà faire un pas vers l'émancipation à l'égard du mode de production capitaliste, c'est combattre l'illusion fétichiste en tant que telle. A propos de l'économie moderne, Marx dit ceci, dans le sous-chapitre du *Capital* consacré au caractère fétiche de la marchandise : « N'est-ce pas son premier dogme que des choses, des instruments de travail, par exemple, sont, *par nature*, capital, et, qu'en voulant les dépouiller de ce caractère purement social, on commet un crime de *lèse-nature*[1] ? » Le souci de la dénaturalisation des concepts de base du capitalisme est donc bien présent, chez Marx, dans le contexte d'une thématization du fétichisme.

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

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

De façon plus générale, tout « primitivisme » (qu'il soit paganiste-brun, ou encore « anarchiste ») voulant se réclamer de Marx, ou même voulant, plus généralement, critiquer le principe de l'exploitation, est une contradiction dans les termes, comme il va maintenant de soi. A la droite de l'extrême droite, le fasciste Alain de Benoist diffusera donc *constamment* des inepties, en se

faisant passer pour un « critique de la misère », et il s'agit bien sûr de dénoncer *absolument* l'imposture de *cet ancien défenseur de l'apartheid en Afrique du sud*.

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

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

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

Dans les sociétés précapitalistes (féodales, par exemple), le « travail » s'inscrit donc dans une totalité sociale, en tant qu'il s'échange, et il possède donc en tant que tel une dimension directement sociale. Mais en quel sens le « travail » sera-t-il dit social ? A vrai dire, les activités productives sont sociales justement dans leur forme naturelle, en tant que particularités. Dans les sociétés précapitalistes, dira Marx, « c'est la forme de service « en nature » du travail, c'est donc sa particularité et non son universalité, comme c'est le cas sur la base de la production marchande, qui en est ici la forme immédiatement sociale[2]. » Là où ne prédomine pas la production de marchandises au sens moderne, c'est précisément en tant que « travaux » concrets que les « travaux » sont sociaux. Au Moyen Âge, « ce sont les travaux déterminés des individus sous leur forme naturelle, c'est la particularité et non la généralité du travail, qui constituent ici le lien social[3] ». De fait, dans les sociétés précapitalistes, le fétichisme des produits du travail, qui repose sur l'abstraction de la socialité des produits du travail, n'a pas lieu. Toujours à propos de la société du Moyen Âge, Marx dit ceci : « De quelque manière donc qu'on juge les masques que portent les hommes dans cette société, les rapports sociaux des personnes dans leurs travaux respectifs s'affirment nettement comme leurs propres rapports personnels, au lieu de se déguiser en rapports sociaux des choses, des produits du travail[4]. »

Dans la production de marchandises, c'est la forme non sociale, absolument privée de qualité, du travail, à savoir la simple durée de sa dépense, une pure quantité abstraite, qui devient la forme sociale ; et ceci n'est pas propre à toute organisation « économique » humaine, mais renvoie à une spécificité du capitalisme, qui est un moment historique particulier. « Au sein de ce monde des marchandises, c'est le caractère universellement humain du travail qui constitue son caractère spécifiquement social. » [5] La particularité de la production marchande réside dans le fait qu'en elle une propriété non spécifique, non différenciée, une propriété purement formelle (une moyenne, une norme idéale), se transforme en une forme spécifique et concrète de la socialité (échanges concrets, production concrète). En cette socialité paradoxale seulement, la simple durée dans le temps devient le seul critère pour l'évaluation et la comparaison des différentes activités. « Ce n'est qu'ici que toutes les activités, par leur nature inégales, sont égalisées entre elles : on fait abstraction de leurs qualités en les réduisant à égalité avec un élément tiers »[6] (Jappe). Si cette façon de se représenter le travail social, qui n'apparaît pas d'emblée, mais seulement *aposteriori*, est réinscrite dans la relativité du moment historique qui la contient, si elle est dénaturalisée, « désontologisée », alors un pas est franchi vers le dépassement de l'illusion fétichiste, du moins sur le plan théorique : l'apparence de rapports sociaux entre les choses perd son caractère indubitable et immuable.

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

Une difficulté, certes, apparaît dans ce contexte. Nous aurons tendance à naturaliser l'être-marchandise des biens produits, leur être-valeur (impliquant un être-abstrait du travail), nous aurons tendance à considérer que toutes ces façons de catégoriser et d'organiser la production sont transhistoriques, propres à toute société humaine, dans la mesure où, précisément, elles renferment en elles des déterminations universelles, formellement parlant. L'idée de « travail en général », par exemple, paraît être particulièrement universelle en tant que transhistorique, précisément parce qu'elle est saisie à travers la forme logique de l'universel. Mais pour comprendre le caractère historiquement déterminé de la *marchandise*, de la valeur, *et du travail* « tout court », du travail « en tant que tel », il faut souligner un fait qui, s'il paraît complexe, voire paradoxal, n'en est pas moins certain : le fait même d'organiser la production en déterminant des logiques par lesquelles on ne différencie plus la multiplicité des activités productives, par lesquelles on ne différencie plus les qualités concrètes des biens satisfaisant des besoins, n'est pas propre à toutes les sociétés humaines de l'histoire (ou de la préhistoire), mais renvoie au moment capitaliste lui-même, situé historiquement en lui-même. Autrement dit, le fait même de concevoir l'universalité abstraite du travail en général, de la marchandise

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

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

Dénaturaliser les catégories est un geste théorique qui implique une praxis révolutionnaire soucieuse de s'inscrire dans une radicalité pratique susceptible de dépasser le capitalisme en

tant que tel, et non pas simplement de se réapproprier ses catégories, qui n'ont rien de « nécessaires ».

#### **d) Un autre argument décisif pour dénaturiser les catégories capitalistes**

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

Lorsque Marx explique, par exemple dans son chapitre des *Grundrisse* consacré à l'argent, que c'est l'objectivation du caractère social du travail (et donc du temps de travail contenu dans la valeur d'échange) qui fait de son produit une valeur d'échange, il faut bien comprendre que ce qu'il décrit là (non seulement la transformation du produit dans la valeur d'échange, mais aussi le fait, apparemment encore plus neutre, que le travail, dans la forme du temps de travail, se représente dans la valeur), ne constitue pas ici une donnée anhistorique, mais sera la conséquence d'une certaine forme de socialisation historiquement située : celle qui se base sur le travail de producteurs privés séparés.

L'objectivation du temps de travail est une conséquence de l'objectivation du caractère social du travail, de sa qualité d'être lien social. Cette objectivation fondatrice cause l'apparence de rapports sociaux entre les choses, l'illusion fétichiste, et le fait d'affirmer et de prouver sa contingence et sa relativité, son historicité, renvoie à la nécessité du dépassement d'une telle apparence, d'une telle illusion. Dès lors que le caractère a posteriori de la socialité formelle du travail est rattaché à sa base spécifique et historique, à la société marchande, en comparaison

de laquelle les sociétés précapitalistes apparaissent au sein d'une déprise moindre à l'égard des rapports de production, c'est la naturalité prétendue de la valeur qui s'effondre.

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

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

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

[1] Ibid., p. 110 ; souligné par nous

[2] Ibid., p. 107

[3] Contribution à la critique de l'économie politique, p.13

[4] Capital, Livre I, p. 106

[5] Ibid., p. 97

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

### **La richesse dans une société fétichiste**

a) Richesse matérielle et richesse abstraite

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

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

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

### **La richesse dans une société fétichiste**

#### **a) Richesse matérielle et richesse abstraite**

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

La richesse matérielle et la richesse abstraite, la production de valeurs d'usage et la production de valeur se distinguent entre elles. Ici, nous avons affaire à deux niveaux de réalité complètement différents, qui *ne coïncident pas a priori*. Comme l'explique Marx : « Si, par suite de quelque circonstance, la force productive de tous les travaux diminuait dans la même mesure, de telle sorte que toutes les marchandises exigent plus de temps de travail pour leur

production, et que cette augmentation s'effectue dans la même proportion, la valeur de *toutes* les marchandises aurait augmenté, l'expression concrète de leur valeur d'échange serait restée la même, et la richesse réelle de la société aurait diminué, puisqu'il aurait fallu plus de temps de travail pour créer la même masse de valeurs d'usage[1]. » De même, dans un contexte de surproduction, la masse des richesses matérielles peut augmenter exponentiellement, mais la quantité de richesses abstraites stagner ou diminuer.

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

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

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

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

de son heure de travail individuelle ne représentait plus désormais qu'une demi-heure de travail social et tombait du même coup à la moitié de sa valeur antérieure[2]. »

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

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

Dans une optique similaire, on pourra, avec cette idée d'un standard de productivité (devenu fondamentalement moyenne mondiale, dans le cadre d'une économie de marché mondialisée, par-delà tout « protectionnisme » relatif) standard en évolution qui, dans le contexte d'une révolution constante des technologies, produira concrètement la paupérisation de millions de travailleurs (ou encore la perte de leur emploi, de leur moyen de survie), dénoncer radicalement la naïveté étonnante et l'optimisme malvenu de l'économiste américain Jeremy Rifkin[3], qui voit dans la « troisième révolution industrielle » un « espoir » « formidable » pour « l'humanité », laquelle se confronterait selon lui, à travers le développement des potentialités d'Internet par exemple, à la possibilité de développer des « communaux collaboratifs » susceptibles de contrecarrer la logique « individualiste » du profit, au bénéfice d'intérêts « collectifs » « réels » (quoique pouvant tout à fait « s'intégrer » à ce capitalisme ainsi « assaini », « humanisé », « réajusté », ou quelque peu « éclipsé »). C'est oublier un peu trop vite que la « troisième révolution industrielle » en tant que telle, en tant que révolution informatique et microélectronique qui affecte directement *la production industrielle*, est d'abord un facteur de *barbarisation* du capitalisme et de l'exploitation des travailleurs au niveau mondial, qui sont pris dans des logiques concurrentielles qui menacent leurs salaires, leur emploi, et donc leurs conditions de vie réelles. L'espoir de Rifkin, dans ce contexte, est un espoir qui ne concernera pas « l'humanité » en général, mais bien plutôt certains individus privilégiés des centres occidentaux urbanisés, espoir qui reposera donc sur la nécessité d'une division internationale du travail excluant la grande majorité de la population mondiale. Par ailleurs, Rifkin, avec sa découverte prétendument « géniale » d'un « coût marginal zéro » (il nous explique que le développement extrême des technologies dans la production rend gratuits certains biens ou services, menaçant le système pour qu'il se conforme finalement aux aspirations sociales «

réelles »), ne comprendra pas qu'il ne fait ici aucune « découverte », mais qu'il ne fait que récupérer, pour mieux la mutiler (pour mieux supprimer le facteur de l'exploitation), une thèse marxienne qui n'inspire aujourd'hui aucun optimisme, mais plutôt un désespoir accablant : la thèse de la baisse tendancielle du taux de profit ("réel"). Très clairement, selon cette thèse marxienne, le surdéveloppement des technologies dans la production (partie du capital constant), implique une part toujours plus faible du recours à la force de travail dans cette production (capital variable), force de travail qui pourtant, en tant qu'elle est exploitée, rend possible le profit. La « troisième révolution industrielle » sera donc un facteur par lequel le capitalisme s'autodétruit qui se sera renforcé, et qui produira une *barbarisation* de ce capitalisme, au niveau global, en tant qu'il sera confronté à la potentialité ou à la réalité de ses crises (cf. dérégulations massives, extorsion de la plus-value de plus en plus agressive, marchandisation toujours plus poussée de tous les biens, etc.). La « gratuité » de certains biens ou services, dans ce contexte, permettra tendanciellement d'écouler ces biens ou services dans un contexte de baisse de pouvoir d'achat globalisée (du fait d'une augmentation exponentielle de la masse des produits, et du maintien de bas salaires, ou d'un chômage de masse), pour mieux éviter une crise des débouchés à un niveau plus général, mais elle n'annonce en rien un « réajustement » vertueux, du point de vue des intérêts capitalistes (qui restent les intérêts qui prévalent, dans le système compris dans son ensemble), en tout cas tant que la force de travail elle-même ne devient pas toujours plus flexible et plus malléable, c'est-à-dire qu'elle annonce, du point de vue des intérêts de la collectivité concrète, *réellement* une dissolution aggravée. Rifkin, considérant que la réaffirmation d'« intérêts collectifs » « réels » liés à quelques « communaux collaboratifs » (qui ne renvoient pourtant qu'à une façon naïve d'interpréter des phénomènes de toute façon superficiels), venant « contrecarrer » la logique « individualiste » du capitalisme visant le profit pour mieux « l'humaniser », ne tient absolument pas compte d'une donnée élémentaire et fondamentale de ce capitalisme, capitalisme qui, qu'on le considère comme « sauvage », « social », « durable », « soutenable », « vert », ou « collaboratif », demeure en dernière instance et demeurera un système économique *fou et délirant en soi* qui accorde un primat à une richesse abstraitement conçue, niant, au niveau global, les vies subjectives qualitatives des individus et leurs besoins concrets, et produisant de ce fait nécessairement des ravages objectifs toujours plus désastreux, *même et surtout au fil de ses développements technologiques*.

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

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

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

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

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

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

*plus celle-ci comme si ce progrès pouvait posséder l'éternité du progrès d'une forme pure quantitativement déterminée.*

En ce sens, la notion même de « développement durable » apparaîtra dans toute son ineptie. Car le « développement » ici en question n'est rien d'autre que le développement d'une richesse abstraitement conçue, d'une quantité de valeurs qui affirme constamment sa perpétuation à l'infini, dans un monde matériel limité qui sera concrètement et continuellement ravagé par cette prétention, et il ne pourra de ce fait jamais être « durable », ni « équilibré », mais il suppose au contraire un pillage continu des ressources naturelles et une soumission toujours plus agressive des individus à la structure marchande, par-delà tout ajustement cosmétique promu de façon « humaniste » et naïve (« permaculture », éoliennes, panneaux solaires, idéologie du « colibri », coworking, etc.). Le « développement durable » donc, consciemment ou inconsciemment, ne sera qu'un instrument idéologique pour maintenir un capitalisme que l'on voudra « éternel », et donc il sera un discours favorable à la bourgeoisie qui exploite et détruit concrètement la nature et les individus au travail, dans la mesure où tout discours qui affirme la possibilité d'« humaniser » ou de « moraliser » le capitalisme, ou encore de le rendre plus « durable », plus « vivable », sans pour autant l'abolir réellement, sera particulièrement bienvenu du point de vue des capitalistes eux-mêmes.

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

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

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

L'argent en tant qu'argent, l'argent comme fin en soi, connaît réellement sa consécration dans la société capitaliste. La formule M-A-M s'inverse en A-M-A (Argent-Marchandise-Argent).

Le point de départ et le point d'arrivée ne sont plus des valeurs d'usage concrètes, mais des pures déterminations quantitatives, des sommes d'argent. Seulement, pour que cette circulation capitaliste de la valeur ait un *intérêt*, il faut que la somme finale soit supérieure à la somme initiale. On aura donc : A-M-A' (Argent-Marchandise-Davantage d'argent). Le capitaliste investit dans des facteurs de production (matières premières, instruments, force de travail) pour produire des marchandises (A-M). Et la vente de ces marchandises produites permet d'obtenir une valeur supérieure à la valeur initiale investie (M-A'). Cette augmentation de la valeur est rendue possible par le fait que, parmi ces facteurs de production, une « marchandise » produit plus de valeur qu'elle n'en coûte : la force de travail. En effet, le capitaliste *extorque* une plus-value au salarié, dans la mesure où ce dernier reçoit une quantité de valeur qui lui permettra de reproduire sa force de travail, mais travaille en outre, *dans les faits*, plus de temps qu'il n'est nécessaire pour accomplir cette valeur (ceci fondant *l'exploitation* au sens strict).

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

Nous avons déjà pu voir que, dans le cas où ce qui rend possible l'accroissement (ou l'autoconservation) de la valeur, à savoir l'exploitation de la force de travail (laquelle produit un surtravail pour qu'en découle une survalue, une plus-value), devient un facteur de moins en moins mobilisé dans la production, de par un surdéveloppement des technologies dans cette production (ce qui arrive aujourd'hui, après la « troisième révolution industrielle »), nous assisterons, au niveau global, à une massive et asymptotique dévalorisation de la valeur, qui n'annonce pas hélas une disparition pure et simple du système (puisque ce procès est asymptotique), mais au contraire une paupérisation massive des travailleurs ou des chômeurs, au niveau global, c'est-à-dire une extorsion de plus-value toujours plus agressive, liée à un capitalisme devenu proprement « sauvage » en tant qu'il se confronte aux crises qu'il a lui-même engendrées.[4]

Toute la folie du système capitaliste, fondé sur des catégories, fallacieusement naturalisées, produisant l'inversion *réelle* du concret et de l'abstrait, fondée sur une fétichisation des biens produits, fondée sur un primat aberrant accordé à une richesse abstraitement considérée, induisant une praxis révolutionnaire dont la *conséquence* reviendrait à revendiquer *l'abolition pure et simple de telles catégories*, vient donc finalement se concentrer dans cette formule de la circulation qui fait que le capitalisme est ce qu'il est : A-M-A'.

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

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

### **Appendice :**

Ceci sera donc dit, également, contre tout théoricien pseudo-critique qui oppose aujourd'hui, de façon binaire et simpliste, la critique des catégories logiques (valeur, travail abstrait, argent, marchandise) et la critique des formes empiriques que prennent ces catégories (salaires, exploitation, prix, inégalités), en supposant que la thématization des premières empêche de penser les secondes, et en supposant donc qu'un point de vue mutilé et confus, bêtement descriptif, serait le seul point de vue adapté (on songera à l'article indigent, dont les auteurs exhibent impudiquement leur propre étroitesse d'esprit : "Les impasses de la grande dévalorisation", novembre 2016, par Jacques Guigou et Jacques Wajnsztein). Pourtant, critique empirique et critique logique ne s'opposent pas, mais se complètent ; la formule A-M-A' indique très bien, synthétiquement, qu'on ne peut isoler l'un des deux aspects. En revanche, ceux qui (tels Guigou et Wajnsztein) voudraient accorder un primat à l'empirique se privent d'une critique unifiante et totalisante, et sont épistémologiquement ineptes (pour reprendre une idée

hégélienne, ils proposent un ensemble d'idées éparpillées, une pure extension, privée de la force pour les rassembler). Leur façon de "donner des leçons" fait penser à la sottise du sot qui reproche à son interlocuteur d'être lui-même stupide, sous prétexte qu'il ne partagerait pas ses vues limitées et partielles.

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

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

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

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

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

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

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

### Transition : de Marx à Lukàcs

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

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

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

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

### **Remarques préalables à propos de notre approche de Lukàcs :**

Certaines tendances autoritaires de Lukàcs nous semblent contredire certaines propositions d'*Histoire et conscience de classe* (ouvrage qu'il reniera d'ailleurs par la suite), et on pourra même dire que cet ouvrage apparaît comme une réfutation au moins indirecte de toute fétichisation idéologique de quelque « socialisme » autoritaire, puisqu'il défendra selon nous,

au moins dans certaines analyses, l'idée d'une auto-abolition du prolétariat, vers l'émancipation subjective et sensible de tous, plus que l'idée d'une prolétarisation autoritaire et simplement formelle ou « rationnelle » de quelque « tout social ».

Par ailleurs, un certain « romantisme révolutionnaire » effectivement présent chez le jeune Lukàcs (1916<sup>13</sup>), et peut-être même, de façon latente, plus tard, romantisme éventuellement passéiste (pouvant se référer initialement à quelque « âge d'or » idéalisé, comme la Grèce homérique), sera un écueil « idéaliste » que nous éviterons de reproduire un maximum, en orientant l'interprétation des textes vers une direction résolument « matérialiste », au sens subjectiviste, sensible, dynamique, et vivant, c'est-à-dire marxien au sens strict, du terme. Michel Henry nous fournira des armes pour comprendre la « subjectivité » prolétaire dont parle Lukàcs, non plus du point de vue d'une idéalisation tendancielle « du » Prolétaire angélisé et abstraitement conçu, mais du point de vue du mouvement immanent d'une praxis en elle-même plurielle et différenciée (nous rejetons néanmoins globalement, *sauf cas exceptionnel*, la tendance mystico-chrétienne de Michel Henry, qu'il développa par ailleurs<sup>14</sup> pour élucider son concept de « vie », et qui ne confère pas assez de précision, selon nous, à ce concept, d'un point de vue pragmatiquement révolutionnaire, mais qui aura plutôt tendance à évacuer, *parce qu'on l'interprétera souvent mal*, la question d'une pluralité immanente irréductible de la vie subjective et *matérielle*, détermination sur laquelle nous insisterons).

Moishe Postone lui-même, donc, dans un entretien intitulé « Marx après le marxisme »<sup>15</sup>, souligna à très juste titre que Lukàcs avait la fâcheuse tendance, assez hégélienne, à penser « le » « Prolétaire » comme Sujet « en soi » de l'histoire, selon une dialectique sujet-objet assez idéaliste. Postone souligne que le Sujet en tant que tel, en tant que moteur dialectique de l'histoire, sera dans la société capitaliste d'abord la marchandise elle-même, ou encore *la valeur*, ou le capital fixe, le travail dit « mort », « passé », que les prolétaires vivants doivent faire « fructifier » (nommée aussi par Marx « sujet-automate »). Dès lors « le » prolétaire qui voudrait revendiquer cette Subjectivité hypostasiée consentirait de ce fait à « devenir » lui-même une marchandise (marxisme autoritaire d'Etat). Il faudra donc opposer à cela la pluralité *des* sujets réifiés en tant que souffrant subjectivement et sensiblement, pluralité immanente et qualitative, différenciée, sujets au pluriel qui, au sein d'une commune souffrance liée à cette réification, souffrance devenue réfléchie et critique, consciente d'elle-même et de

---

<sup>13</sup> Lukàcs, *La théorie du roman*

<sup>14</sup> Henry, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*.

<sup>15</sup> : Postone, Moishe, « Marx after Marxism », entretien réalisé par Benjamin Blumberg et Pam C. Nogales C., paru dans *The Platypus Review*, n° 3, mars 2008.

ce qu'elle implique, pourront devenir activement les individus transformateurs dans une lutte qui viendra abolir le capitalisme en tant que processus abstrait d'un Sujet-Objet hypostasié, idéal, inerte, catégorisé, toujours homogène et identique à lui-même. C'est la notion de *misère*, qui est à la fois objective et subjective, mais d'abord vivante et sensible, consciente, telle qu'elle est développée par Marx dans le *Capital*, en tant que forme tardive de l'aliénation, que nous utiliserons régulièrement pour « contrer » la tentation « métaphysique » de Lukàcs, ou de ses interprètes manquant de finesse, c'est-à-dire pour le « déshégélianiser » quelque peu. Notion qui donc chez Michel Henry, penseur de la subjectivité *incarnée*, devient un concept central.

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

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

- Le travail abstrait, ou un certain standard moyen de productivité générale, qui n'est rien d'autre que « la valeur » au sens économique elle-même, en tant qu'il est une norme abstraite affectant directement la vie concrète des individus, conditionne une rationalisation toujours plus poussée des activités productives et reproductives humaines.
- Les individus qui aujourd'hui subissent la dislocation de leurs subjectivités liée à cette rationalisation de leurs activités, lorsqu'ils prennent conscience de cette misère qui leur

est imposée, ont le plus grand intérêt à lutter pour abolir la structure marchande la rendant possible.

- Cette révolte des subjectivités sera le refus d'un monde ou la destruction systématique de ce qui les détruit, ou l'autodestruction des facteurs objectifs de leur misère, n'aura jamais été historiquement leur « salut », mais ne fit jamais de fait, qu'accentuer leur dépossession, leur sentiment de déprise, et le délabrement de leurs conditions de vie objectives.

## **Deuxième partie : L'approfondissement, le développement, et l'actualisation de la critique lukàcsienne de la valeur, un enjeu théorico-pratique décisif pour les luttes anticapitalistes d'aujourd'hui**

### **1) La réification selon Lukàcs : un développement et un élargissement du concept marxien de fétichisme, dont les enjeux restent centraux**

#### **a) Présentation du concept lukàcsien de réification**

La réification dans le monde bourgeois et capitaliste est « ce qui transforme les êtres et les choses en res, *ontologiquement*, humainement et pratiquement vides de toute essence, de tout sens vivifiant[1] », comme le précise Kostas Axelos dans sa préface à *Histoire et conscience de classe*. Par la réification, soit la métamorphose de tout ce qui est et se produit en marchandises, le monde, produit de l'activité humaine, devient hostile, étranger. Marx avait lui-même déjà thématiqué la réification, dans ses *Grundrisse*, dans le chapitre de l'argent, en indiquant que les rapports *réifiés* de dépendance, dans la société capitaliste, révélaient que les rapports sociaux (c'est-à-dire les conditions de production) sont autonomes en face des individus. Et, plus largement, il dira : « Le caractère social de l'activité, comme la forme sociale du produit, comme la part que l'individu prend à la production, apparaissent ici, face aux individus, comme quelque chose d'étranger, comme une chose ; non pas comme le comportement réciproque d'individus, mais comme leur soumission à des rapports existant indépendamment d'eux et nés de l'entrechoquement de ces individus indifférents. L'échange universel des activités et produits, devenu condition vitale pour tout individu singulier, leur connexion réciproque apparaît à ces individus eux-mêmes comme quelque chose d'étranger, d'indépendant, comme une chose. Dans

la valeur d'échange, la relation sociale des personnes est transformée en un comportement social des choses ; le pouvoir de la personne s'est transformé en pouvoir de choses.[2]. » On retrouve ici la dépossession propre au fétichisme, mais aussi la question de la reconnaissance, ou plutôt de la non-reconnaissance, d'une objectivité que les hommes façonnent mais qui pourtant s'oppose à eux. Lukàcs déroule les conséquences du concept de fétichisme, et l'inclut dans une perspective plus large, élucidant l'oeuvre marxienne dans sa globalité.

Dès les premières lignes de son chapitre consacré à la réification, « La réification et la conscience du prolétariat », Lukàcs annonce que la marchandise est « le problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses manifestations vitales » : « On peut découvrir dans la structure du rapport marchand le prototype de toutes les formes d'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise[3]. » A ce titre, Lukàcs est fidèle à Marx, qui a lui-même souligné explicitement que son analyse de la marchandise était l'une des parties les plus fondamentales de ses recherches. Dans la deuxième phrase du *Capital*, Marx appelle la marchandise la « forme élémentaire » de la « richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste[4] ». Elle est « élémentaire » parce qu'elle renferme déjà les traits fondamentaux du mode de production capitaliste. Cette « cellule germinale », comme Marx l'appelle aussi, contient des contradictions internes difficiles à saisir immédiatement, mais qui se retrouvent ensuite dans toutes les formes empiriques de la vie économique et sociale des sociétés modernes. L'analyse marxienne de la marchandise est donc centrale, selon l'aveu de Marx lui-même. Ainsi Lukàcs, d'emblée, fait montre de son attention à une intuition majeure de Marx, intuition trop souvent occultée par les penseurs marxistes traditionnels, qui ont tendance à *naturaliser* le rapport marchand pour simplement mettre en discussion la question de la *distribution* de la valeur. La focalisation sur la question centrale de la marchandise implique le fait de considérer la critique de son caractère fétiche comme un élément essentiel de l'analyse du capitalisme. Et ce fait, en un certain sens, était défendu par Marx lui-même, même si, d'un point de vue quantitatif, dans l'ensemble de son oeuvre, la thématique du fétichisme occupe une place mineure.

Lukàcs considère la domination de la marchandise comme un « tournant qualitatif », dans la mesure où la forme marchande comme forme universelle qui façonne la société serait devenue une « catégorie universelle de l'être social total », et non un phénomène particulier ou isolé[5]. « Ce n'est que dans ce contexte que la réification surgie du rapport marchand acquiert une signification décisive, tant pour l'évolution objective de la société que pour l'attitude des hommes à son égard, pour la soumission de leur conscience aux formes dans lesquelles cette

réification s'exprime, pour les tentatives faites pour comprendre ce processus ou pour se libérer de la servitude de la « seconde nature » ainsi surgie[6]. »

Le fétichisme est, superficiellement, un phénomène subjectif, une mystification, une illusion qui trompe la conscience, dans la sphère de la circulation des marchandises, mais aussi et surtout, chez Marx, un phénomène objectif, une inversion même de la réalité. Lukàcs, pour penser la réification, que subit d'abord le prolétaire *dans la production*, considère un aspect objectif et un aspect subjectif, mais il insiste particulièrement sur son côté subjectif. Y a-t-il là une régression par rapport à Marx ? Certainement pas, car cette subjectivité prolétaire en prise avec la réification des formes produites, dans la conscience ou matériellement, a été dialectisée par Lukàcs : elle ne saurait, du point de vue prolétaire, être rattachée à quelque mystification superficielle et sans conséquence, ni même à quelque idéologie superficielle, mais elle renvoie au contraire à une certaine inversion objective de la réalité que Marx soulignait déjà. A la fin de son chapitre consacré à la réification, Lukàcs transmute à sa manière la théorie marxienne du « reflet » : l'identité de la pensée et de l'être consiste en ce qu'ils sont des moments d'un seul et même processus dialectique, réel et historique. Ce que la conscience du prolétariat « reflète » est l'élément positif et nouveau qui jaillit de la contradiction de l'évolution capitaliste. Seule la conscience de classe du prolétariat devenue conscience pratique possède une fonction transformatrice. La réification comme illusion subjective, si elle est une représentation inversée, est aussi en tant que telle une inversion même du devenir historique concret, dans la mesure où la prise de conscience qu'elle occasionne au sein de la classe qu'elle affecte éminemment (la classe prolétaire) traduit cette inversion concrète et la possibilité réelle de son dépassement effectif.

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

## **b) Réification objective et réification subjective**

Lukàcs explicite par ces mots la réification : « De ce phénomène structurel fondamental, il faut avant tout retenir qu'il fait s'opposer à l'homme sa propre activité, son propre travail comme quelque chose d'objectif, d'indépendant de lui et qui le domine par des lois propres, étrangères à l'homme[7]. » Cela se produit objectivement et subjectivement, quoique de façon très réelle, très matérielle, dans les deux cas. Considérons l'une après l'autre cette objectivité et cette subjectivité, et voyons en quoi se confirme l'élargissement du concept marxien de fétichisme dans le concept de réification élaboré par Lukàcs.

Lukàcs : « Objectivement, un monde de choses achevées et de relations entre choses (le monde des marchandises et de leur mouvement sur le marché) surgit, dont les lois sont, certes, peu à peu reconnues par les hommes, mais qui, même dans ce cas, leur sont opposées comme autant de puissances insurmontables *produisant d'elles-mêmes tout leur effet*[8]. » L'autonomie du monde des choses, l'automouvement de la valeur, n'est donc pas qu'une simple apparence, mais aussi un phénomène empiriquement constatable, produisant des effets réels. D'abord, les hommes prennent connaissance, progressivement, des lois qui régissent le mouvement des marchandises, leur circulation, leur échangeabilité, ils découvrent leur aptitude à contenir certaines quantités de travail abstrait, à exprimer de la valeur, à se métamorphoser en argent, ils tentent également de saisir conceptuellement la relation entre travail concret et travail abstrait qui est à la base de cette métamorphose. Dans un tel effort de compréhension, ils ne « reconnaissent » pas ce qu'ils ont eux-mêmes produit, ce qui leur appartient en propre, la marque de leur action et de leur capacité à établir des critères et des points de vue relatifs à leur production ; ils s'enquêtent au contraire d'une réalité sur laquelle leur volonté et leur initiative ne peut rien, d'une réalité séparée de la sphère où quelque contrôle effectif humain est possible, d'une sorte de « seconde nature » constituée à leur insu, dans leur dos, en l'absence de toute décision individuelle ou collective, et c'est ainsi alors que leurs propres produits dépossédés « *produisent* » des effets objectifs désastreux pour eux, en tant qu'ils n'ont plus aucune prise réelle sur eux. Ainsi, évoquant la valeur des marchandises, par laquelle les marchandises paraissent pouvoir par elles-mêmes s'automouvoir en vertu d'une « intentionnalité » qui leur serait propre, Marx l'appelle parfois le « sujet automate », approfondissant ainsi la notion de fétichisme : la subjectivité agissante se situerait du côté des choses, et les individus seraient « mus » objectivement par une telle « subjectivité » chosale. Lukàcs, en associant de la sorte les thèmes de la dépossession, d'une législation autonome du monde des choses, d'une reconnaissance tronquée, d'une désobjectivation, et finalement d'une extériorisation radicale des produits des individus à l'égard d'eux-mêmes qui sera *objectivement* destructrice pour eux, saisit une certaine notion de « réification objective » dans son extension maximale.

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

Lukàcs : « Subjectivement, l'activité de l'homme - dans une économie marchande achevée - s'objective par rapport à lui, devient une marchandise qui est soumise à l'objectivité, étrangère aux hommes, des lois sociales naturelles, et doit accomplir ses mouvements tout aussi indépendamment des hommes que n'importe quel bien, destiné à la satisfaction des besoins, devenu chose marchande[9]. » On comprend ici la complexité de la notion de subjectivité élaborée par Lukàcs. La réification « subjective », chez Lukàcs, qui concerne d'abord le prolétaire, ne renvoie pas seulement à une représentation fautive de la conscience, mais avant tout à un renversement réel. Certes, ce sont les hommes qui subjectivement tendent à se représenter leur force de travail comme une marchandise extérieure à eux qui leur « appartiendrait » à titre de « chose », mais cette forme de la conscience correspond également à un état de fait, elle traduit une certaine réalité vécue du travail. Dans le système capitaliste, le travail ne produit pas seulement des marchandises, il est lui-même conçu comme une marchandise, en tant que force de travail. L'ouvrier « vend » sa force de travail au capitaliste, et le produit qui en découle, de fait, appartient au capitaliste. Pour autant que le travailleur a « vendu » sa force de travail, il accomplit son travail comme une activité qu'il ne tient plus pour la sienne, dont le produit n'est pas *son* produit, et elle devient dès lors une activité toujours plus dépourvue de sens, toujours plus détachée d'un projet intentionnel subjectif. Le travail n'est plus alors ce que devrait être une production ou une création subjective vivante, c'est-à-dire une réalisation complète de soi, mais un *sacrifice de la vie* : car le produit de l'activité n'est pas, ici, le but *immédiat* de la vie. Pour reprendre une expression de Michel Henry, il y aura ici une dissociation de l'activité vitale et de ses modes économiques.[10]

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

Hélas donc, ce n'est pas seulement une pure « marchandise » absolument objective qu'il « posséderait » qui s'éloignera ainsi de lui. Car en dernière analyse, *cette objectivation de la force*

*de travail renverra essentiellement à une objectivation du travailleur lui-même, dans la mesure où, fondamentalement, cette force, cette actualisation de soi, reste ce qu'il est lui-même, par-delà sa tendance mystifiante à la considérer comme une « chose » qu'il « posséderait » simplement, et cela se traduira donc pour lui par une aliénation réelle, soit par le fait que ce qui lui est le plus propre lui paraît finalement étranger.*

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

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

La réification, « objective » puis « subjective », est bien à double sens. D'une part, c'est la chose qui se subjective, qui se socialise, qui semble douée d'une « volonté » propre, autonome, et qui finit par constituer une « seconde nature » ; d'autre part c'est l'individu, le sujet, qui se réifie, s'objective, qui voit son activité se séparer de sa personnalité réelle, non seulement dans la représentation, mais aussi dans l'immanence concrète de sa vie (*misère* réelle, travail subi comme *fardeau*), de telle sorte qu'une part de son individualité vient rejoindre le cours

autonomisé des objets produits sur lequel il n'a aucun contrôle. Ce double mouvement de personnalisation des choses et de chosification des individus était déjà considéré dans le concept marxien de fétichisme, mais Lukàcs l'approfondit du point de vue d'une production *réelle*, en elle-même affectée en son essence par la logique de la valeur.

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

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

Par extension, donc, même si Lukàcs se garde bien de le préciser explicitement, ces luttes dénonçant une telle réalité scandaleuse, revendiqueront bien l'abolition du travail lui-même, de

la marchandise en tant que telle, et de l'argent en tant qu'argent, puisque, comme nous l'avons vu, la valeur implique *intrinsèquement* ces trois formes catégorielles.

[1] Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, Préface de Kostas Axelos, p. 7

[2] *Grundrisse*, I, chapitre de l'argent, pp. 92-93

[3] Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, p. 109

[4] *Ibid.*, p. 57

[5] *Ibid.*, p. 113

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*, p. 114. *Souligné par nous.*

[9] *Ibid.*

[10] Henry, *Marx*, II, chapitre VII, 3°

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

- a) Travail abstrait et division rationnelle du travail
- b) Dimensions objectives et subjectives de la rationalité calculatrice induite par le travail abstrait

1° Dimensions objectives de cette rationalité calculatrice

2° Dimensions subjectives de cette rationalité calculatrice

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

## **2) L'approfondissement lukàcsien de la notion de travail abstrait, et ses avantages aujourd'hui du point de vue d'une critique radicale du capitalisme soucieuse de s'inscrire dans les luttes**

Rappelons que dans l'oeuvre de Marx, le travail général ou abstrait, le travail dit « social », est une norme idéale, la représentation d'une moyenne, qui se substitue au travail concret, qui se présente comme son équivalent objectif, quantifiable, rendant ainsi possible l'échange des

produits. En tant que telle, cette notion est au centre de la critique du fétichisme de la marchandise et de la réification en général : c'est parce qu'une telle idéalité conditionne objectivement la production et la circulation des biens qu'a lieu une interversion entre sujet et objet, entre concret et abstrait, au sein de la société marchande.

Marx : « Ce caractère fétiche du monde des marchandises, notre précédente analyse vient de nous le montrer, provient du caractère social du travail qui produit des marchandises[1]. »

#### a) Travail abstrait et division rationnelle du travail

Lukàcs, en vue de préciser la connexion entre aliénation et fétichisme, et en vue de saisir les manifestations objectives et subjectives de la réification subie par les prolétaires dans leur complémentarité, approfondit cette notion de travail abstrait, et lui donne un sens nouveau, en la rattachant de façon originale à certains thèmes marxistes que Marx lui-même n'associait pas directement à sa critique de la valeur. Pour décrire l'achèvement réel du principe en germe dans le critère matériellement agissant du travail abstrait, Lukàcs énonce ceci : « Si l'on suit le chemin que l'évolution du processus du travail parcourt depuis l'artisanat, en passant par la corporation et la manufacture, jusqu'au machinisme industriel, on y voit une rationalisation sans cesse croissante, une élimination toujours plus grande des propriétés qualitatives, humaines et individuelles du travailleur. D'une part, en effet, le processus du travail est morcelé, dans une proportion sans cesse croissante, en opérations partielles abstraitement rationnelles, ce qui disloque la relation du travailleur au produit comme totalité, et réduit son travail à une fonction spéciale se répétant mécaniquement. D'autre part, par la rationalisation, et en conséquence de celle-ci, le temps de travail socialement nécessaire, fondement du calcul rationnel, est produit d'abord comme temps de travail moyen, saisissable de façon simplement empirique, puis, grâce à une mécanisation et à une rationalisation toujours plus poussées du processus du travail, s'oppose au travailleur en une objectivité achevée et close[2]. »

A première vue, une telle interprétation semblerait presque aller à l'encontre de ce que Marx entendait par travail abstrait. Selon Jappe[3], en effet (chapitre 2 des *Aventures de la marchandise*), chez Marx, le travail abstrait n'aurait rien à voir, a priori, avec le contenu du travail, et pas même avec l'organisation du travail. Travail concret et travail abstrait ne seraient pas deux stades différents du procès de travail. Celui-ci ne serait pas d'abord concret pour ensuite devenir abstrait. Le travail abstrait au sens de Marx n'aurait rien à voir avec la parcellisation du travail, avec son émiettement dans des unités vides de sens, selon Jappe. Il serait faux de dire que le travail abstrait « remplace » de plus en plus le travail concret ou que

le travail devient « toujours plus abstrait ». Lukàcs met l'accent sur « l'abstraction » que produit la parcellisation du travail, il donne à la division du travail une importance beaucoup plus grande que ne lui donnait, dans son œuvre tardive, Marx lui-même, lorsqu'il thématise la question de la valeur. Jappe le rappelle, à juste titre d'ailleurs, selon la théorie marxienne du dédoublement du travail, dans la production de marchandises, *tout travail est en même temps abstrait et concret*. Même l'artisanat ou l'agriculture sont, dans des conditions capitalistes, non seulement travail concret, mais aussi travail abstrait, et même le travail à la chaîne est, non seulement travail abstrait, mais aussi travail concret. Chaque travail créateur de marchandises est toujours forcément abstrait *et* concret. Cela étant, Lukàcs ne pouvait ignorer complètement cet aspect des analyses marxiennes ; à dire vrai, il faut peut-être voir dans ce qui apparaît d'abord comme une mésinterprétation de sa part une façon d'approfondir la notion de travail abstrait.

Considérons avec Marx que le travail abstrait n'est que l'autre facette, le double idéal et inséparable, du travail concret. Pour spécifier davantage ce dédoublement, ne faut-il pas alors se pencher sur la manifestation objective d'un certain type de travail qui rendrait possible de façon éminente l'application du critère du temps de travail socialement nécessaire, ou qui serait même concrètement déterminée, affectée, par cette application ? Certes, l'artisan producteur de marchandises, dans des conditions capitalistes, voit lui aussi les produits de son travail se dédoubler en valeur d'usage et en valeur d'échange, son travail est lui aussi rendu abstrait, au même titre que le travail à la chaîne. Mais le *contenu même* de l'artisanat, la *façon dont* il s'opère concrètement, n'est pas encore affecté *totalement par* cette abstraction qui est au fondement de l'échange et de la circulation des marchandises (subsomption simplement *formelle* du travail sous le capital). Seul le travail parcellaire de la grande industrie, sous sa forme visible rationalisée à l'extrême, réaliserait pleinement le principe d'un dédoublement du travail, et serait pleinement, concrètement, affecté par les implications effectives de ce dédoublement (ce qui nous renvoie au fond à la question d'une subsomption *réelle* du travail sous le capital). Lukàcs associe le travail abstrait à une forme empirique du travail, à une certaine spécificité d'un travail typiquement capitaliste, mais il ne dit pas pour autant que le travail abstrait aurait « remplacé » le travail concret. Il doit bien reconnaître l'inséparabilité du travail concret et du travail abstrait, thématisant la réification dans le cadre théorique initial de l'analyse marxienne de la marchandise, mais il tâche simplement de saisir cette double nature du travail au sein du mode de production empirique qui serait éminemment imprégné par elle, en tant qu'elle peut induire des effets *réels* sur la production.

Définissons les choses très concrètement pour justifier l'idée lukàcsienne selon laquelle le travail abstrait conditionnerait une division rationnelle du travail toujours plus poussée dans les

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

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

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

Un entrepreneur industriel vendant des voitures possède des outils technologiques de production d'ancienne génération, et met en place dans son usine une organisation rationnelle

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

- La première option consistera à vendre « plus cher » ses voitures, c'est-à-dire au-dessus de leur « valeur » « fixe » (précisons qu'on dira que cette valeur est « fixe » en un sens *relatif*, c'est-à-dire en tant que cette valeur est une tendance sociale à « fixer », à « cristalliser », pour un temps T donné, afin de déterminer pour les « prix » empiriques du marché, pour les « valeurs d'échange », une certaine « substance » ferme autour de laquelle ils peuvent graviter, à « fixer » donc la productivité moyenne du travail social, une certaine quantité de travail abstrait, de temps de travail socialement nécessaire, *par-delà son évolution continue*). Cette première option n'est pas viable. Car le producteur vendant ses voitures au-dessus de leur « valeur » perd en compétitivité. En effet, si l'on considère que les prix de ses concurrents qui ont su être plus efficaces dans la production sont moins élevés (plus proche, ou même au-dessous du niveau de leur « valeur » « fixe »), toute qualité des produits étant égale par ailleurs, il aura plus de difficultés à écouler ses marchandises, et subira toujours plus de défaites dans la guerre économique, etc.
- La deuxième option consistera à proposer des prix plus bas, plus proches de la « valeur » « fixe » des produits, mais alors ses taux de profits seront moins élevés que ceux de ses concurrents, et son désavantage compétitif initial ne fera que s'accroître, empêchant toujours plus des investissements « rentables », jusqu'à la faillite finale.
- Il lui faudra donc absolument envisager une troisième et dernière option, qui consistera

à investir dans des machines dernier cri, et à employer des ingénieurs en « ressources humaines » aptes à optimiser davantage l'organisation rationnelle du travail de son usine. Ces investissements coûteux l'endetteront pour un temps, mais il retrouvera un avantage compétitif, et sera relancé dans la course.

- Mais en ayant relancé lui-même cette course, il a affecté lui-même quelque peu la norme du travail abstrait, soit la productivité sociale moyenne de son secteur (très schématiquement, après son investissement technique, on dira par exemple que la productivité moyenne passe de 40 heures à 39 heures). Et de ce fait certains de ses concurrents perdent des avantages compétitifs, et s'engagent à nouveau dans des investissements techniques et instrumentaux encore plus conséquents, etc., indéfiniment.
- Dans ce procès sans fin, les travailleurs qui travaillent dans les usines de voitures voient leur travail toujours plus rationalisé, toujours plus mécanisé, toujours plus parcellisé, toujours plus soumis aux technologies, aux machines, au capital fixe, c'est-à-dire au travail solidifié dans des facteurs objectifs de production (travail mort ou « capital fixe » qui n'est rien d'autre que la *valeur que valorise le travail vivant, au sens strict*).

*Il est donc très clair avec cet exemple que le travail abstrait, en tant qu'il est une norme présidant à la valorisation des biens (ou services) qui évolue en fonction de l'évolution de la concurrence entre capitalistes, affecte bien directement le contenu du travail inséré dans les secteurs les plus productivistes, en parcellisant en mécanisant, et en émiettant ce travail.*

Lukàcs dit, très clairement : « la rationalisation, et en conséquence de celle-ci, *le temps de travail socialement nécessaire*, fondement du calcul rationnel, est produit d'abord comme temps de travail moyen, saisissable de façon simplement empirique, puis, grâce à une mécanisation et à une rationalisation toujours plus poussées du processus du travail, *s'oppose au travailleur en une objectivité achevée et close.* »[4] Thématisant cette question du « temps de travail socialement nécessaire », il fait bien référence à la notion marxienne « classique » de travail abstrait, qui n'est donc que l'autre face du travail concret, qui est inséparable du travail concret. Mais il précise simplement le fait que ce critère formel, cette norme, en vient à déterminer objectivement une certaine production, à savoir la production industrielle, si bien que les facteurs objectifs de cette production tendent à s'opposer de plus en plus au travailleur, de telle

sorte qu'ils finissent par disloquer son activité même. Le travail abstrait affecte la réalité du travail, soit le travail concret. Il ne s'agit donc pas de penser un pur parallélisme au sein de quelque « substance » que serait « le travail », à la manière de la substance spinoziste en laquelle le corporel et le spirituel coexistent sans avoir aucun rapport l'un avec l'autre, « expriment » deux « attributs » absolument différents. Car ce serait maintenir un dualisme, au sein même d'un "monisme substantiel" (donc tendanciellement naturaliste), potentiellement idéaliste (surtout si l'on reconnaît que le travail abstrait serait seul vecteur vraiment agissant, à la manière du « sujet-automate », etc.), idéalisme assez pernicieux d'un point de vue pragmatique-révolutionnaire, et qui tendrait à entretenir un certain désespoir, voire un quiétisme malvenu (dans le pire des cas). Le travail abstrait contamine le travail concret, répétons-le avec Lukàcs. Et certes, de ce fait, on devra dire aussi que le travail concret, le travailleur vivant exploité, « créateur » de valeur en tant que tel, étant ainsi soumis à l'abstraction, conditionne à son tour la logique de la valeur, du travail abstrait, de l'accumulation capitaliste, en tant qu'il lutte concrètement, socialement, politiquement, syndicalement, contre une telle logique qui le réifie. L'opposition entre travail concret et travail abstrait renvoie finalement à l'opposition entre *le travailleur en chair et en os* (travail dans sa concrétude qualitative et subjective, ou travail vivant exploité « créateur » de valeur) et *le capital* (procès de valorisation indéfini, travail abstrait comme productivité moyenne du travail en évolution constante, ou surdéveloppement du travail mort, du capital fixe, que le travail vivant doit faire « fructifier ») : cette opposition signifie donc aussi la lutte réelle entre les individus intégrés à ces deux classes, c'est-à-dire personnifiant les catégories du travail et du capital, *sur fond de domination impersonnelle des choses sur tous les individus*.

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

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

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

De la sorte, Lukàcs contourne, selon nous, l'écueil d'un certain nivellement qui menaçait le développement trop strict et pas assez nuancé de la critique marxienne de la valeur et du travail abstrait, telle qu'elle critiquerait aussi un certain mode de production (et non simplement la circulation). En effet, selon ces concepts marxien trop « radicalement » interprétés, ou trop radicalement isolés d'analyses plus empiriques du système capitalisme, toute marchandise, quel que soit le travail qui l'aurait produite, relèverait *de fait* d'une dépossession radicale de son producteur, sans que doive intervenir quelques différenciations dans les degrés de cette dépossession. Ainsi, dans un tel contexte, c'est-à-dire dans le contexte d'une critique marxienne de la valeur lourdement spéculative et fort peu empirique (cette remarque ne visant pas des théoriciens en particulier, mais désignant plutôt un écueil auquel nous sommes tous exposés lorsque nous critiquons l'abstraction « en général »), dans un tel contexte donc, on pourrait finir par avancer des idées assez absurdes, comme l'idée que l'écrivain-artisan, par exemple, dans la solitude réfléchie de son œuvre qui le passionne, sous prétexte qu'il vend finalement lui aussi des « marchandises » (des livres), serait pris dans la *même* « misère » matérielle et existentielle que celle de l'ouvrier qui travaille à la chaîne dans la grande industrie, lequel produit également des marchandises. La critique de la valeur critique l'abstraction, par laquelle tous les travaux humains deviennent indifférenciés et non-spécifiques. Mais alors elle ne devra pas elle-même sombrer dans l'abstraction qui consiste à dire que, de ce fait, tous les travaux producteurs de marchandises produisent une « misère », une dépossession, qui se situent à un même extrême degré pour tous les travailleurs-consommateurs. Car si elle accomplit cette abstraction, ce nivellement « critique », elle se mouvra finalement dans les mêmes systèmes d'évaluation de la société qu'elle tente pourtant de critiquer en profondeur. Il ne s'agit certes surtout pas, pour autant, de dire que certains travaux seraient « épanouissants » en eux-mêmes ; car nous

retomberions dans la naïveté insupportable des philosophies de la « reconnaissance » par le travail, ou de « l'accomplissement individuel » par le travail ou la consommation (« développement personnel », etc.). L'artisan-écrivain, pour reprendre notre exemple, subit effectivement une forme de misère, en tant qu'il produit une marchandise pour en consommer d'autres (standardisation d'une pensée qui désire se « vendre », désir vaniteux d'obtenir une célébrité inessentielle, paupérisation matérielle liée à une situation économique éventuellement précaire, consommation de biens fétichisés, etc.). Pour autant, ses conditions de travail et de vie ne sont certainement pas telles qu'elles impliqueraient une misère matérielle et existentielle aussi conséquente que celle qui est induite par les conditions de vie et de travail du travailleur à la chaîne dans la grande industrie, dans la mesure où le secteur « productif » dans lequel s'insère l'écrivain-artisan est loin d'être aussi productiviste et standardisé, technologisé et parcellisé, que le travail à la chaîne de l'ouvrier de la grande industrie (il existe certainement une sorte de subsumption *quelque peu réelle*, pour ainsi dire, de l'écrivain sous la valeur, mais l'ouvrier quant à lui est livré à une subsumption *beaucoup plus réelle, effective*, sous cette valeur). Cela étant, ce que nous disons concernant l'écrivain n'est peut-être que provisoire, et il tendra certainement lui aussi à être soumis à la mécanisation, à la standardisation toujours plus poussées de son activité, dans la mesure où toutes les activités marchandisées tendent à se soumettre toujours plus à la norme productiviste industrielle, en vertu du totalitarisme de la valeur ; mais ses conditions matérielles d'existence ne seront pas pour autant menacées directement - aujourd'hui, on aura, en France, les exemples désolants que sont les Houellebecq, Nothomb, Onfray, Enthoven, Lordon, Zemmour, Marc Levy, Anna Gavalda, Zagdanski, Nabe, Yann Moix, Guillaume Musso, Nicolas Bedos, Beigbeder, etc., l'universitaire pressurisé, anonyme ou « relayé », qui pond, en « fonctionnaire de la pensée » « compétent », 10 « analyses » « scientifiques » par mois « fonctionnelles » et « utilisables », mais jetables le lendemain, etc., etc., pour nous rappeler ce danger qui menace d'une prolétarianisation de « l'écrivain » de la modernité tardive, prolétarianisation au sens d'une misère non pas certes matérielle, mais bien psychique, morale, existentielle, et stylistique, liée à des logiques économiques de standardisation productiviste de toutes les activités de la vie marchandisée.

Ces remarques tendent à nous faire accepter davantage certains textes de Lukàcs dans le *corpus* de la critique de la valeur. Lukàcs, à vrai dire, selon nous, ne « dénature » pas la critique marxienne de la valeur (il reconnaît, selon nous, l'inséparabilité du travail abstrait et du travail concret, et évoque d'ailleurs explicitement la notion de « temps travail socialement nécessaire » dans la citation proposée plus haut, comme nous l'avons souligné, mais il articule aussi ces deux notions entre elles). Il enrichit et complète au contraire cette critique, de telle

sorte que les écueils liés à son caractère potentiellement trop « spéculatif », pour ainsi dire et, en tant que tel, potentiellement nivelant (de façon contradictoire, donc, du point de vue d'une théorie qui critique l'abstraction), seront largement dépassés.

Nous avons évoqué un « point de tension » que soulève Jappe en ce qui concerne le concept lukàcsien de « travail abstrait », Jappe qui a fait par ailleurs des recherches poussées sur de cet auteur, et qui aura reconnu par ailleurs la puissance intrinsèque de cette pensée. Nous avons voulu éclaircir ce point, et nous pensons que l'objection de Jappe, du moins celle qui propose dans le chapitre 2 de ses *Aventures de la marchandise* (2001), ne tient pas (mais notons qu'il aura développé la dialectique lukàcsienne dans d'autres travaux[5], en développant des interprétations très complexes et très nuancées).

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

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

mais elles saisiront aussi des structures globales (« vente » de la force de travail, séparation du travailleur et de son produit, autonomisation du capital), qui restent d'actualité. Analogiquement, elles finiront donc par concerner directement notre modernité tardive laborieuse, ce qui devra être explicitement montré. Une telle « actualisation », à vrai dire, sera possible, car le point de départ de Lukàcs est bien une certaine catégorie formelle propre à tout capitalisme en tant que tel (valeur, travail abstrait), et non une simple donnée conjoncturelle qui serait liée au seul taylorisme ; cette catégorie formelle s'intègre dans une logique, dans une évolution, dont la cohérence d'ensemble nous permet de comprendre ce qui se passe aujourd'hui comme étant la radicalisation de ce qui se passait hier (en 1923, par exemple) ; pour tout dire, le principe que Lukàcs met en avant reste valable encore aujourd'hui, et sera peut-être même encore plus valable aujourd'hui, dans la mesure où cette catégorie aura plus pleinement développé sa logique aberrante ; ce principe sera donc le suivant : *le critère du travail abstrait, du temps de travail socialement nécessaire, qui confère à la valeur des marchandises sa grandeur et sa substance, affectera objectivement toujours plus, dans la production, les formes concrètes et empiriques de la division du travail au sein du capitalisme, au fil du procès économique de valorisation : cette division du travail se rationalisera et se spécialisera toujours plus en tant qu'elle sera toujours plus soumise à un tel critère au sein de la modernité capitaliste.*

Mais pour revenir à des enjeux vraiment herméneutiques, et vraiment propre à Lukàcs, on pourra dire que c'est à travers son extension du concept de « travail abstrait » que Lukàcs pourra unifier de façon vraiment convaincante les concepts de fétichisme et d'aliénation. En effet, Lukàcs propose une analyse décisive, qui comporte une certaine limitation historique, mais qui pourra évoquer des structures encore agissantes aujourd'hui: « Avec la décomposition moderne « psychologique » du processus du travail (système de Taylor), cette mécanisation rationnelle pénètre jusqu'à l' « âme » du travailleur : même ses propriétés psychologiques sont séparées de l'ensemble de sa personnalité et sont objectivées par rapport à celle-ci, pour pouvoir être intégrées à des systèmes spéciaux rationnels et ramenées au concept calculateur[6]. » La question du travail abstrait, qui est au fondement du fétichisme et de la réification, est bien associée au concept traditionnel d'aliénation, aliénation prégnante au sein du taylorisme, mais aussi par-delà le taylorisme, au sein du système capitaliste globalement compris. Avec Lukàcs, le « concept calculateur » auquel sont ramenées les propriétés psychologiques du travailleur disloqué par une parcellisation de son travail, renvoie, en dernière analyse, au temps de travail socialement nécessaire, ce cadre vide et purement formel qui détermine pour la richesse au sens capitaliste sa grandeur et sa teneur. C'est pour autant que cette richesse possède un caractère

social rendu abstrait que la forme phénoménale de la production industrielle se rationalise radicalement au point de *déshumaniser* le travailleur : si celui-ci voit une part de son individualité se séparer de sa personne, s'objectiver pour rejoindre le cours autonomisé des marchandises produites, c'est déjà parce que le travail concret doit s'aliéner dans le travail abstrait, c'est déjà parce qu'il faut substituer à l'activité concrète de la production une norme idéale et transcendante qui nie sa particularité et sa spécificité.

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

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

### **Synthèse : la nouveauté de la notion lukàcsienne de travail abstrait**

Pour le redire en termes simples, avec Lukàcs, le taylorisme, et toutes les autres formes passées, contemporaines au taylorisme, ou plus tardives, de rationalisation de l'organisation du travail au sein du capitalisme, avec leurs conséquences objectives et subjectives, se comprennent à partir de la théorie marxienne de la valeur. Cette dimension n'est pas présente chez Marx, qui ne thématise pas explicitement la question de la division rationnelle du travail dans le contexte de cette théorie. Mais, redisons-le, il y a là un approfondissement utile : un certain degré de socialisation au niveau matériel (organisation du travail) est rattaché à un certain stade de socialisation au niveau formel (système de valorisation des biens), de telle sorte que l'analyse gagne en puissance synthétique. Lukàcs résume ainsi sa position : « Pour nous, ce qui est le plus important, c'est le *principe* qui ainsi s'impose : principe de la rationalisation basée sur le calcul, sur la *possibilité* du calcul[7]. » La nécessité de mesurer le temps de travail, de le rendre abstrait, la nécessité de calculer systématiquement sa durée pour conférer aux marchandises

leur valeur, et même, plus essentiellement, la nécessité de se conformer à un certain standard de productivité, implique de fait une rationalité, elle-même calculante, de la production, une certaine division rationnelle du travail.

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

### **1° Dimensions objectives de cette rationalité calculatrice**

Lukàcs ayant approfondi la notion de travail abstrait en vue d'unifier, sous le concept de réification, fétichisme et aliénation, il lui reste à considérer les conséquences effectives, objectives et subjectives, de la rationalité calculatrice qu'il vient d'envisager, afin de confirmer sa démarche. Voyons d'abord ce qu'il en est des conséquences objectives.

Lukàcs : « Pour pouvoir calculer le processus du travail, il faut rompre avec l'unité organique irrationnelle, toujours qualitativement conditionnée, du produit même. On ne peut parvenir à la rationalisation, au sens d'une prévision et d'un calcul toujours plus exacts de tous les résultats à atteindre, que par la décomposition la plus précise de chaque ensemble complexe en ses éléments, par l'étude des lois partielles spécifiques de sa production. La rationalisation doit donc, d'une part, rompre avec la production organique de produits entiers, basée sur la *liaison traditionnelle d'expériences concrètes du travail* : la rationalisation est impensable sans la spécialisation. Le produit formant une unité, comme objet du processus du travail, disparaît. Le processus devient la réunion objective de systèmes partiels rationalisés, dont l'unité est déterminée par le pur calcul, qui doivent donc nécessairement apparaître comme contingents les uns par rapport aux autres. La décomposition rationnelle, par le calcul, du processus du travail anéantit la nécessité organique des opérations partielles se rapportant les unes aux autres et liées dans le produit en une unité[8]. »

Une précision importante, avant d'en venir à l'analyse proprement dite de ce passage complexe. Notons d'emblée que cette notion lukàcsienne d'une « production organique de produits entiers, basée sur la *liaison traditionnelle d'expériences concrètes du travail* » nous gêne un peu. Il y a ici une façon de naturaliser le travail, en se référant à des sociétés « traditionnelles » ou précapitaliste dans lesquelles ce « travail » serait inséré dans une unité « organique » garantie dans sa « concrétude ». Nous nous dissociions de Lukàcs sur ce point, et considérerons qu'il parle ici d'un ensemble problématique d'activités productives qui n'étaient pas soumises à la structure marchande, avant le capitalisme donc, mais qu'il ne s'agit pas d'angéliser implicitement pour autant, en tant qu'elles s'insèrent dans d'autres structures d'exploitation

produisant des formes aliénantes spécifiques. Par ailleurs, si nous voulons être précis, elles ne correspondent en rien à une forme « universellement humaine » de quelque « travail » en soi qui serait plus « naturelle » que le travail au sens capitaliste, car elles sont elles aussi historiquement situées, et elles ne sont d'ailleurs pas encore le travail au sens strict, puisque celui-ci reste une catégorie typiquement capitaliste, comme nous l'avons déjà montré (mais certes, Lukàcs semble tout de même reconnaître au moins relativement la limitation historique de l'unité organique dont il parle, en la nommant « traditionnelle » et non « naturelle » ; mais le mot reste tendancieux). Rappelons donc l'enjeu de la dénaturalisation des formes que prennent les relations sociales dans la société capitaliste : il s'agit de leur opposer des formes précapitalistes qui les excluent, mais sans pour autant manifester le désir de « revenir » à ces formes précapitalistes, et sans naturaliser tendanciellement non plus ces formes précapitalistes (écueil de « l'âge d'or », éventuellement fascisant). Ceci étant bien dit *contre* Lukàcs, dans ce contexte précis. Il nous semble que la nécessité d'abolir le travail en tant que tel pour abolir le capitalisme au sens strict ne soit pas vraiment reconnue par Lukàcs, et nous devons donc le « corriger » sur ce point, en rappelant que la structure marchande qu'il dénonce constamment suppose une dénonciation tout aussi radicale *du* travail en lui-même.

Mais passons à l'analyse du passage cité. En guise de préambule, il faut rappeler certaines bases de la critique marxienne du capitalisme que Lukàcs présuppose. Notons d'abord que le fait majeur dans l'économie capitaliste est que les conditions du travail deviennent étrangères au travailleur. Comme l'indique Michel Henry, dans la production organique, il y a une prise instrumentale immédiate de la nature, une unité de la subjectivité organique et de la nature inorganique, unité rendue possible par la praxis. Mais cette relation entre la subjectivité organique et la nature inorganique est brisée dans le capitalisme : l'unité naturelle du travail, de l'instrument et du matériau, ne se produit pas.[9] Cette séparation du travail d'avec ses conditions naturelles engendre le « travailleur libre ». L'instrument est toujours là devant l'individu, mais il lui est maintenant impossible de s'en emparer directement. Henry dira : « l'appropriation immédiate se heurte à la propriété parce que les conditions objectives de la production sont devenues des valeurs. »[10] Puis, plus loin : « L'objectivité que revêtent les conditions du travail, quand, devenues valeurs, elles se tiennent devant le travailleur comme une force étrangère et hostile, ne cesse de grandir avec le développement du capitalisme. »[11] En effet, ce qui est spécifique au capitalisme, c'est la part prépondérante prise en lui par les conditions objectives du travail, en particulier par l'instrument qui est devenu l'ensemble des machines regroupées en d'immenses usines. De ce fait, la praxis subjective individuelle paraît de plus en plus fragile et dérisoire devant la masse énorme de travail matérialisé, devant la

masse de « travail mort » qui lui fait face (dit aussi « capital fixe »). Dans l'économie marchande, dira donc Henry, « les moyens de production se sont transformés en moyens d'absorption du travail d'autrui. *Ce n'est plus le travailleur qui les emploie, mais ce sont eux au contraire qui emploient le travailleur.* »[12] Il y aura donc une interversion des rôles, un renversement du rapport entre le travail mort et le travail vivant, entre la valeur solidifiée et la force créatrice de valeur.

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

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

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

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

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

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

## 2° Dimensions subjectives de cette rationalité calculatrice

Considérons maintenant les conséquences subjectives de la rationalité calculatrice examinée par Lukàcs. « Cette dislocation de l'objet de la production est nécessairement aussi la dislocation de son sujet. En conséquence de la rationalisation du processus du travail, les propriétés et particularités humaines du travailleur apparaissent de plus en plus comme de *simples sources d'erreurs*, face au fonctionnement calculé rationnellement d'avance de ces lois partielles abstraites. L'homme n'apparaît, ni objectivement, ni dans son comportement à l'égard du processus du travail, comme le véritable porteur de ce processus, il est incorporé comme partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et fonctionnant dans une totale indépendance par rapport à lui, aux lois duquel il doit se soumettre. Cette soumission s'accroît encore du fait que plus la rationalisation et la mécanisation du processus du travail augmentent, plus l'activité du travailleur perd son caractère d'activité pour devenir une attitude *contemplative*[13]. »

La division du travail n'est pas seulement un processus objectif. Elle est aussi une division de la subjectivité elle-même, une « dislocation » du sujet. Marx écrit : « Ce n'est pas seulement le travail qui est divisé, subdivisé et réparti entre divers individus, c'est l'individu lui-même qui est morcelé et métamorphosé en ressort automatique d'une opération exclusive[14]. » Le sujet est mutilé, il y a une division subjective du travail qui attaque à sa racine la force de travail, qui attaque l'individu à la racine même de sa vie. Qu'est-ce à dire ? *A priori*, avec Marx, la subjectivité se propose comme totalité concrète et vivante, qui contient en elle, à titre de virtualités, une multiplicité d'activités et d'intentionnalités possibles. Mais avec la division rationnelle du travail dans la société capitaliste, une seule de ces potentialités se trouve réalisée, de telle sorte que c'est la non-réalisation de toutes les autres virtualités qui ressort : ne reste plus qu'une effectuation partielle indéfiniment reproduite, une opération de détail, qui souligne le fait que toutes les multiples activités dans lesquelles la subjectivité aurait pu s'accomplir ont été finalement empêchées. En fin de compte, l'individu est réduit à une parcelle de lui-même. Le capitalisme apparaît donc très clairement comme un « voleur de vie ». La société qui l'aura dépassé verra s'épanouir l'individu proprement « socialisé » et « réalisé », qui sera susceptible d'*accomplir*, d'*actualiser* toutes ses virtualités et intentionnalités qu'il contient à titre de totalité vivante, et ce en tant que cet accomplissement sera aussi « reconnu » par la collectivité elle-même, laquelle prendra également « soin », concrètement, de cet accomplissement, dans la mesure où elle sera devenue une universalité non plus abstraite, mais concrète (ceci étant dit à la fois pour et contre – mais surtout contre – Axel Honneth et Frédéric Worms).

Mais pour revenir au sinistre capitalisme, il faudra dire que, de fait, avec le machinisme industriel, toutes les forces vitales échappent à l'ouvrier et lui font face (travail mort) : cette objectivation monstrueuse apparaît sous la forme d'un mécanisme systématiquement organisé dont les ouvriers ne sont que les éléments dérisoires. Dès lors s'impose, comme l'indique Michel Henry, « une hypostase de l'intelligence hors de la vie »[15] : la connaissance rationnelle devient un instrument susceptible d'être séparé du travail et de lui être opposé. L'objectivité, l'extériorité, et la rationalité de l'instrument de travail sont les déterminations par lesquelles le travailleur est définitivement dominé par le travail mort qui lui fait face. La grande industrie, avec sa division du travail parcellisée, rationalisée à l'extrême, sur la base d'une technologisation toujours plus poussée de la production, achève la séparation entre le travail manuel et les puissances intellectuelles de la production qu'elle transforme en pouvoirs du capital sur le travail. Par cette soumission du travail vivant au capital fixe, le travailleur voit ses propriétés vitales elles-mêmes se mécaniser, se rationaliser, se réifier : elles prennent les déterminations de la machine, qui quant à elle paraît fonctionner de façon autonome, selon ses lois propres ; elles ne sont plus que des *sources d'erreurs* : des éléments dont la contingence doit être ramenée en quelque façon à une nécessité mécanique implacable.

Dans un tel contexte, le travail prend une forme radicalement aliénée : il devient une « attitude contemplative ». L'activité n'est pas seulement morcelée, elle est altérée en son essence. Expliquons-nous à ce sujet. Présentons les choses telles que Michel Henry les expose, car il aura eu le mérite d'exprimer le matérialisme marxien en tant qu'il enveloppe aussi une subjectivité radicalement spécifique, ce qui nous intéresse tout particulièrement dans le contexte d'une critique de la réification des sujets. Dans ses Thèses sur Feuerbach, donc, Marx, contre Feuerbach et contre Hegel, a opposé à l'intuition et à la conscience en tant que voir, en tant que théorie qui objective ce qui fait face, l'être subjectif qui n'est plus vu, qui n'est plus contemplé de l'extérieur, à savoir l'action, l'activité, la pratique en première personne. A l'intuition objectivante de Feuerbach et à la conscience théorisante hégélienne s'oppose l'action subjective. En définissant une telle subjectivité en acte comme étant la réalité éminente, la réalité effective, Marx renverse radicalement la philosophie occidentale : il passe à une subjectivité vivante et agissante qui exclut radicalement toute objectivité théoriquement définie. L'opposition entre praxis et théorie, entre action subjective individuelle et contemplation qui objective, fonde alors la distinction entre l'individu oeuvrant matériellement et l'inactif, l'ineffectif, qui se contente de voir, de dire ou de penser. L'individu qui œuvre matériellement et subjectivement serait cet être éminemment « réel » du fait qu'il ne se contente pas de se représenter les objets, mais exerce une action subjective, en première

personne. Or, face à une machine régie par une rationalité scientifique fondée sur une théorie objectivante de la nature, le travailleur perd cette « réalité » que possède par principe toute subjectivité agissante. N'étant plus que le surveillant de la machine, il contemple lui-même un processus mécanisé théoriquement, objectivement déterminé, se voyant privé de ce fait de sa subjectivité vivante d'être immédiatement actif. L'activité subjective perd bien sa « réalité » éminente au sein du capitalisme industriel, de telle sorte que les structures ultimes de l'être sont ébranlées : le machinisme industriel accomplit la confusion de la praxis et de la théorie, de l'action et de la contemplation, de la subjectivité et de l'objectivité, de la réalité et de l'irréalité, si bien que le travailleur lui-même devient le contraire de l'individu agissant. L'abstraction réelle qu'est la valeur, en tant qu'elle affecte aussi réellement la production, modifie donc réellement l'activité du travailleur, en tant qu'elle la déconcrétise, et lui fait perdre, précisément, son caractère « réel ».

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

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

- Chez Lukàcs, le « concept calculateur » qui fonde la rationalisation de la production renvoie autant à la parcellisation du travail qu'au temps de travail socialement nécessaire, si bien que la mutilation du sujet résultant de ce « concept calculateur » dont

il parle est autant la conséquence d'une certaine division du travail que la résultante de la substitution du travail abstrait au travail concret (ces deux phénomènes étant liés, voire indissociables).

- A partir de là, la puissance de domination des forces sociales objectivées dans le capital fixe est associée logiquement à une telle dislocation subjective, car l'on considère qu'une détermination fondamentale, c'est-à-dire l'être-abstrait du travail, conditionne ladite domination, détermination qui aura aussi été pensée dans le concept de dislocation subjective.
- L'attitude contemplative du travailleur, qui renvoie autant à l'attitude du travailleur qui surveille la machine qu'au système qui compte ses heures, apparaît alors comme la synthèse des deux premiers aspects : le travail abstrait apparaît dans sa capacité à fonder une manifestation phénoménale déterminée de la production ; la socialisation formelle et la socialisation matérielle du travail peuvent se déterminer réciproquement, sur le plan d'une subjectivité renversée (c'est-à-dire objectivée, ou « déréalisée »).

### **c) Les enjeux et conséquences actuels de ce concept lukàscien de travail abstrait**

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

Si l'on isole les analyses marxistes présentes dans les premières pages du *Capital*, il apparaît que la valeur, le travail abstrait, est d'abord un scandale parce que cette abstraction, qui est la finalité de la production capitaliste, serait radicalement indifférente à la qualité concrète des activités humaines, à la socialité réelle du travail et de la consommation, à la subjectivité vivante des individus. Cette dimension, certes, qui implique déjà, comme on l'a vu, des orientations révolutionnaires précises, est présente chez Lukàcs, mais il complètera l'analyse, en ajoutant certains éléments, plus décisivement « concrets » encore. La valeur chez Lukàcs (travail abstrait), renvoie essentiellement au calcul. Le calcul, c'est donc bien d'abord le temps de travail socialement nécessaire qui détermine la substance et la grandeur de la valeur. Mais ce calcul fondateur par lequel le temps de travail est mesuré, pour rendre possible la forme-valeur des marchandises, suppose aussi une rationalité calculatrice dans l'organisation même du travail, à un niveau très concret. L'idée d'abstraction réelle implique cela, nous semble-t-il.

Cette abstraction qu'est la norme idéale du travail abstrait, du temps de travail socialement nécessaire, si elle doit avoir des effets concrets, réels, dans le monde, devra bien aussi conditionner le contenu empirique du travail lui-même, c'est-à-dire conditionner une certaine division rationnelle du travail elle-même. L'horloge qui compte les heures de travail impose à l'organisation empirique de la production des déterminations mécaniques et métronomiques ; plus pragmatiquement, l'évolution d'un certain standard de productivité impliquera des formes de compétitions toujours plus développées entre propriétaires privés, ce qui supposera des formes de rationalisations de cette organisation empirique du travail toujours plus poussées, organisation du travail qui s'adapte donc dans les faits au critère abstrait du temps moyennement nécessaire pour produire les marchandises.

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

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

L'avantage stratégique qui nous est offert par Lukàcs n'est pas mince : nous pourrions dénoncer toute tentative se voulant « humaniste » de « corriger » en superficie les effets « pernicieux » de la division rationnelle accrue du travail qui ne souhaiterait pas pour autant remettre en cause

complètement les catégories de la marchandise, du travail, de la valeur, et de l'argent. Nous pourrions affirmer que l'aliénation, la misère scandaleuses et folles relatives à la division rationnelle du travail ne sauraient être complètement abolies que si ces catégories sont elles-mêmes abolies. Et, puisque ces enjeux très réels reviennent fréquemment sur le tapis au sein des luttes sociales réelles, nous pourrions donc thématiser avec précision cette fameuse « critique de la valeur » (ici élargie) dans le cadre de ces luttes sociales, de façon beaucoup plus fréquente, et de façon tout à fait légitime.

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

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

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

travailleurs qui ont le potentiel révolutionnaire le plus important de développer leur vocation en soi, développement qui de fait déclenche ce qui sera profitable à tous les autres).

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

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

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

[3] *Jappe, Les aventures de la marchandise, pp. 48-49*

[4] *Souligné par nous.*

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

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

[7] *Ibid, pp. 115-116*

[8] *Ibid., p. 116*

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

[10] *Ibid., p. 109*

[11] *Ibid., p. 113*

[12] *Ibid., p. 114*

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

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

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

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

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

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

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

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

Pour exprimer la dialectique entre valeur et valeur d'usage, Lukàcs lui-même écrit : « Ces formes du capital sont certes objectivement soumises au processus vital propre au capital, à l'extorsion de la plus-value dans la production même ; elles ne peuvent donc être comprises qu'à partir de l'essence du capitalisme industriel, mais elles apparaissent, dans la conscience de l'homme de la société bourgeoise, comme les formes pures, authentiques et non falsifiées du capital. Précisément parce qu'en elles les relations, cachées dans la relation marchande immédiate, des hommes entre eux et avec les objets réels destinés à la satisfaction réelle de leurs besoins, s'estompent jusqu'à devenir complètement imperceptibles et inconnaissables, elles doivent nécessairement devenir pour la conscience réifiée les véritables représentantes de la vie sociale[1]. »

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

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

Lukàcs écrit : « Apparaissant sans exception comme des marchandises, les biens d'usage acquièrent une nouvelle objectivité, une nouvelle choséité, qu'elles n'avaient pas à l'époque de l'échange simplement occasionnel, et qui détruit leur choséité propre et originaire, la fait disparaître[2]. » Il évoque ainsi « l'objectivité de valeur » déjà thématifiée par Marx, cette fameuse pseudo-chose, cette fameuse « objectivité fantomatique ». Cette objectivité paradoxale se substitue au corps matériel du bien produit, à sa valeur d'usage. Avec cette remarque, Lukàcs reste fidèle à l'analyse marxienne selon laquelle la valeur recouvre contradictoirement la valeur d'usage. L'originalité de Lukàcs réside néanmoins dans le contexte dans lequel surgit cette remarque : selon lui, l'objectivité de valeur des marchandises, cette choséité nouvelle, résulte de « l'objectivation rationnelle [3] » qu'il a examinée précédemment, laquelle concerne autant le travail abstrait, la valeur, qu'un certain mode de socialisation matérielle, qu'un certain stade

de la division du travail. Le fait d'une parcellisation du travail dans la production paraît donc pouvoir, avec Lukàcs, élucider, au même titre qu'une critique de la circulation des marchandises, la dialectique entre valeur et valeur d'usage, chose qui n'apparaît pas explicitement chez Marx, et qui confirme que Lukàcs envisage bien de réunir l'aliénation réelle du prolétaire (ou la *misère*, objective et subjective), résultant de cette parcellisation et le fétichisme proprement dit. L'objectivité de valeur surgit non seulement de la forme valeur manifeste dans la circulation des marchandises, mais aussi d'une certaine manière de produire les marchandises, d'organiser rationnellement la production.

Sur cette base, Lukàcs peut envisager sous un aspect original le passage d'une dimension objective à une dimension subjective de la dialectique entre valeur et valeur d'usage : « La métamorphose de la relation marchande en chose dotée d'une « objectivité fantomatique » ne peut donc pas en rester à la transformation en marchandises de tous les objets destinés à la satisfaction des besoins. Elle imprime sa structure à toute la conscience de l'homme ; les propriétés et les facultés de cette conscience ne se relient plus seulement à l'unité organique de la personne, elles apparaissent comme des « choses » que l'homme « possède » et « extériorise », tout comme les divers objets du monde extérieur[4]. » La négation paradoxale de la valeur d'usage dans la transformation du bien produit en marchandise, parce qu'elle est rattachée chez Lukàcs à l'aliénation déjà présente dans l'activité de production, affecte le sujet de telle sorte qu'il se voit scindé en deux lui aussi : en tant que « valeur d'usage », en tant que travailleur effectuant un travail vivant spécifique et particulier, son activité est niée, car son caractère de valeur la transforme en objectivité extériorisée, rationnellement structurée, réifiée. L'indifférence de la valeur à l'égard de la valeur d'usage prend la forme, pour la force de travail, si on la considère comme une « marchandise » (si on la considère du point de vue du capitaliste, qui affirme de façon désolante le primat de ses évaluations, conditionnant ainsi les évaluations et vécus prolétaires eux-mêmes), prend la forme donc d'un dédoublement à l'intérieur même de la personnalité de l'individu. La marchandise étant elle-même fondée sur une dualité entre forme et contenu, la personnalité de l'ouvrier, lorsqu'il « vend » sa force de travail, se divise elle-même en facultés réifiées, distinctes en droit du sujet, et en vécu réel, immanent. Ces facultés réifiées, vidées de toute vitalité, nécessitent un substrat réel, une subjectivité organique, pour se manifester. Pourtant, leur appartenance au cours autonomisé des valeurs implique apparemment, et contradictoirement, la disparition de ce substrat, sa négation, de la même manière que la choséité « nouvelle » de la marchandise détruit sa choséité « propre et originaire » : la réalité immanente du travailleur a disparu, au profit de propriétés « fantomatiques » qu'il possède mais qu'il n'est pas lui-même.

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

## **b) Impuissances de la théorie moderne**

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

Dans ce contexte d'un primat accordé à une forme privée de contenu, tant objectivement que subjectivement, dans la circulation comme dans la production des marchandises, c'est la science moderne qui se voit radicalement affectée. Lukàcs dira : « Sous cet angle il se montrera (sans que ce soit un « reproche ») que, plus une science moderne est évoluée, plus elle s'est donnée une vue méthodologique et claire d'elle-même, et plus elle doit tourner le dos aux problèmes ontologiques de sa sphère et les éliminer résolument du domaine de la conceptualisation qu'elle a forgé. Elle devient – et cela d'autant plus qu'elle est plus évoluée, plus scientifique – un système formellement clos de lois partielles spéciales pour lequel le monde qui se trouve en dehors de son domaine, et, avec celui-ci, au premier rang même, la matière qu'il a pour tâche de connaître, *son propre substrat de réalité*, passe méthodologiquement et fondamentalement pour *insaisissable*. Marx a formulé cela avec acuité pour l'économie, en expliquant que « la

valeur d'usage est, en tant que valeur d'usage, au-delà de la sphère des considérations de l'économie politique »[5]. »

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

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

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

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

Dans un contexte de sur-formalisation des sciences modernes s'étant confirmée, impliquant le développement de leur sur-spécialisation, Edgar Morin[6] déplora, en son temps, l'éparpillement des savoirs théoriques, la compartimentation des sciences spécialisées et

partielles, et tenta de déterminer les principes épistémologiques d'une « pensée complexe » capable de systématiser le mode de la *reliance*, capable d'articuler tous les savoirs entre eux, afin de contrecarrer cette tendance par laquelle le monde n'était plus appréhendé, *théoriquement parlant*, comme totalité. Il tenta d'insérer par exemple dans des boucles cybernétiques de rétroactions les trois grands champs généraux, quoique spéciaux et partiels en dernière analyse, que sont la physique, la biologie et la sociologie, pour ménager des espaces de transitions entre ces champs, permettant éventuellement des interrelations fécondes, et des dynamiques de complémentarités, voire d'ajustements réciproques.

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

En tant que telle, donc, la démarche de Morin n'est pas totalisante au sens strict, mais elle tendra à être totalitaire : car le totalitarisme (en tant qu'il est aussi un projet théorique, idéal) est bien le primat d'une forme partielle synthétisante qui se fait passer fallacieusement pour le tout réel. Ce n'est que dans la conscience réelle du prolétaire ou de l'ouvrier, soumis à l'industrialisation de son activité, comprenant la fluidification des pure formes, figées dans l'intellect bourgeois, par la saisie du contenu que sa vie subjective est elle-même, que peut s'opérer une totalisation concrète, et non totalitaire, des sciences modernes spéciales que Morin a tentées de synthétiser, mais seulement formellement. Le théoricien spécialisé dans le travail intellectuel, en tant que tel issu d'une classe qui encadrera formellement le tout social abstraitement conçu, s'il prétend définir une totalité englobant tous les champs théoriques *en tant que théoriques*, ne fournira pas un principe d'émancipation ou de compréhension concrètes, mais il achèvera la séparation par

laquelle les prolétaires sont dépossédés de leur propre personne (il contribuera de ce fait, hélas, et bien malgré lui, à la *barbarisation* du totalitarisme économique, certes indirectement mais toutefois de façon certaine, totalitarisme qu'il prétend pourtant dénoncer, par ailleurs, de façon « humaniste »).

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

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

En dernière instance, à un niveau beaucoup plus général, et qui dépasse largement le projet morinien de la « pensée complexe » (quoique ce fait élucide aussi ce projet, au moins indirectement), l'individu qui imposera ses évaluations théoriques-formelles partielles et mutilantes, un certain logos *clivé et clivant*, sera bien, empiriquement et historiquement, le bourgeois blanc, occidental ((néo-)colonialiste), masculin, et « viril » (« reproducteur »). Celui-ci, avec de tels instruments théoriques, qui sont indissociables d'instruments pratiques, se fera passer, consciemment ou inconsciemment, pour « l'Homme en général », « universel », et il créera de ce fait une certaine dissociation socio-économique de base, *objectivement destructrice* (le bourgeois, qui s'approprie une « humanité » exclusive, réfute l'humanité du prolétaire, à travers une division rationnelle et verticale du travail), dissociation socio-économique qui elle-même signifiera aussi une dissociation raciale-coloniale[7] (basée par exemple aujourd'hui sur une division rationnelle internationale du travail fondant l'exploitation économique des périphéries) et une dissociation sexuelle-patriarcale[8] (basée par exemple sur une division rationnelle des tâches liées à la reproduction de la force de travail, fondant une exploitation des femmes dans la sphère privée, ou une exclusion fonctionnaliste de « sexualités » « inutiles », elles-mêmes redoublées par des inégalités réelles dans la sphère publique), dissociations très concrètement effectives et très concrètement agissantes, ceci définissant le totalitarisme de la valeur au sens strict, totalitarisme qui d'ailleurs n'exclut pas « l'humanisme » traditionnel, qu'il soit issu de la Renaissance ou des Lumières, mais qui le suppose idéologiquement le plus souvent, au contraire (autrement dit, la dimension théorique-abstraite, mais créant des destructions très concrètes, de la logique de la valeur, même si elle ne se formule

qu'à un niveau spéculatif « pur », traduit régulièrement, en tant qu'elle enveloppe un universel-abstrait dissociateur qui n'est pas que « philosophique » mais aussi matériellement agissant, non seulement des formes *objectivement* déshumanisantes pour les prolétaires, mais aussi des formes racistes ou patriarcales en soi *réellement* aliénantes, qui renvoient ces phénomènes *devenus plus barbares* au développement même du capitalisme, qui est en lui-même un principe de *barbarisation* de toutes les soumissions et aliénations).

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

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

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

calculante bourgeoise), et que tous les groupes d'individus subissant ces dominations pourraient de ce fait définir un « ennemi commun » (le capitalisme comme totalitarisme, et non seulement comme système simplement « économique » au sens restreint), plutôt que de se diviser entre eux. Cela contournerait certains écueils, désolants aujourd'hui, de « l'intersectionnalité » postmoderne (anti-patriarcale, ou antiraciste, ou anti-validiste, ou anti-centraliste, ou anticapitaliste, etc.), qui sectorise trop souvent les champs de la domination en les éparpillant, en ne saisissant pas assez leur racine commune, et qui ne permet pas complètement de ce fait un combat effectif et efficace, *en tant que fédéré*, contre la domination réifiante *en tant que telle*. Ces courants post-modernes n'accepteront pas vraiment qu'on réduise toutes les luttes contre toutes les formes de dominations à la seule lutte contre le capitalisme, car ils soupçonneront ici un « économisme » malvenu, ou un « marxisme » envahissant, qui ne sait pas rester « à sa place », et qui empêcherait la saisie de la « complexité ». Anticipons donc d'abord cette objection qui pourrait nous être faite par « l'intersectionnalité » postmoderne, montrons que cette objection ne tient pas, puis passons aux avantages induits par notre position. Tout d'abord, ramener tous ces secteurs de la domination au principe de la logique matérielle de la valeur n'est plus un « économisme » strict, ni un « marxisme » grossier ou envahissant, dans la mesure où le capitalisme est ici conçu comme un système *globalement totalitaire, qui colonise tous les aspects de la vie*, qui induit une misère *générale* pour les individus soumis à la réification (et qui ne sera plus réduit à la seule sphère « économique », au sens restreint).

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

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

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

Les propensions d'Althusser, puis de Badiou, à naturaliser les rapports ou « structures » économiques, ne sont pas les nôtres, et ces propensions, en tant qu'elles encouragent tendanciellement le prolongement du totalitarisme économique, voire de l'autoritarisme qu'il suppose parfois (Mao), ne combattent en rien ce qu'elles prétendent dénoncer. Notons que Zizek, « critique » héroïque de Badiou, croira être plus malin que les autres en ayant identifié cet écueil, en disant : « « Aujourd'hui plus que jamais, il nous faut en revenir à Lénine : oui, l'économie est le domaine clé où doit se livrer la bataille, il nous faut rompre le charme du capitalisme mondialisé, mais cette intervention doit être proprement politique, et non économique »[9]. En hypostasiant de la sorte « la politique » (qui n'est pourtant que la forme historiquement déterminée de la structure marchande lorsqu'elle prend une existence bureaucratique-centralisée-étatisée), Zizek sombre dans l'économisme naturaliste propre à tout « science » économique formelle-bourgeoise (ou à tout « marxisme », ce qui est la même chose), qu'il croit pourtant dénoncer, au sein d'un « léninisme » archaïque aberrant (capitalisme d'Etat) : il n'est pas étonnant qu'il soit donc admis dans tous les cercles médiatiques et sociaux-démocrates, qui verront très justement en lui un mouton qui se fait passer pour un loup, et qui

taperont gentiment sur l'épaule de ce grand « subversif »-bouffon qui n'a jamais vraiment effrayé personne.

Sur cette base, et en ayant intégré ces précisions décisives, nous pourrions ainsi bien dire, avec et contre, mais surtout par-delà, « l'intersectionnalité » postmoderne (incarquée par Elsa Dorlin[10], par exemple, à qui nous opposerons avec vigueur Roswitha Scholz), nous dirons donc que ce ne sera plus simplement l'« ouvrier », au sens restreint ou au sens large, qui sera le contenu subjectif vivant susceptible de totaliser réellement, pour la dépasser, la société capitaliste-marchande, mais que ce pourront être aussi, si l'on élargit à nouveau la perspective lukàcsienne, l'ensemble des femmes soumises dans la sphère privée ou publique, ou l'ensemble des individus assignés à une « race » ou à une « identité » dévaluante ou déconcrétisante soumis également à des formes de réductionnismes fonctionnalistes propres à la logique mécanisée de la valeur, dans la mesure où ces individus réifiés subissent également des formes abstraitement rationalisées de divisions des activités spécifiques qui produisent non seulement une misère psychologique, mais aussi une misère matérielle réelle, abolissant la complexité de leur subjectivité intime.

Nous voyons ici que nous élargissons fortement l'extension des concepts et des outils théoriques élaborés par Lukàcs, mais que nous ne sortons pas pour autant des « structures » générales qu'il a dégagées. Lukàcs dit que la valeur, ou le travail abstrait, conditionne objectivement une certaine organisation dans la division du travail. Il dit également que cela donne lieu à une réification, et que, sur un plan théorico-pratique, on assistera à la domination de formes abstraites sur les individus réifiés. De ce fait, les concepts de dissociation racialisée-coloniale et de dissociation sexuelle-patriarcale étaient déjà réellement en germe au sein des « structures » critiques qu'il avait proposées, et nous n'avons fait qu'exprimer, que développer cette potentialité interne à son geste théorique. En effet, les dissociations racialisée-coloniale et sexuelle-patriarcale disent également que la valeur (comme temps de travail socialement nécessaire), en tant que pure forme dissociatrice, conditionne certaines formes très générales de divisions des activités productives ou reproductives elles aussi toujours plus rationalisées, toujours plus fonctionnelles, qui débouchent sur une mutilation réelle et matérielle des subjectivités assignées à certaines « races », à certains « genres », à certaines « sexualités ». Lukàcs décrit un certain type de division rationnelle du travail (le taylorisme, essentiellement), ce qui signifie que l'individu prioritairement réifié sera pour lui le prolétaire de la grande industrie. Mais si nous retenons simplement le fait plus global d'une division rationnelle des activités productives conditionnée objectivement par l'automouvement de la valeur (et ici, l'on s'extrait quelque peu des limitations historiques propres au texte lukàcsien pour ne retenir que

ses grandes orientations théoriques, à un niveau structurel strict), alors nous débouchons immédiatement sur la critique radicale d'un capitalisme qui ne se contente pas de chosifier, pour les abolir ou les mutiler, simplement les « ouvriers », mais qui est aussi une logique matérielle profondément raciste et patriarcale, dans la mesure où ce racisme et ce patriarcat renvoient bien, sous leur forme « économique » moderne (au sens totalitaire), à des formes de divisions formalisées des activités productives et reproductives affectées directement par le critère du temps de travail socialement nécessaire (néo-colonialisme, fonctionnalisme « sexuel », etc.).

Dans la suite de notre interprétation du concept de « réification », nous resterons dans un cadre lukàcsien, et donc dans le cadre d'une critique de la réification que subissent d'abord les ouvriers de la grande industrie (ou encore, on l'a vu, aujourd'hui, très certainement, dans le cadre d'une critique de la réification subie par de nombreux travailleurs insérés dans des sphères « productives » plus variées, en tant qu'elles développent des formes de rationalisations, de standardisations poussées dans la division du travail). Mais ce que nous avons décrit et décrirons en commentant Lukàcs, à savoir des formes de réifications des personnalités vivantes liées à des logiques mécaniques affectant objectivement les prolétaires, logiques propres à l'automouvement de la valeur, pourrait tout aussi bien s'appliquer à l'ensemble des individus soumis à la dissociation racialisée-coloniale et à la dissociation sexuelle-patriarcale inséparables de cet automouvement, comme nous avons voulu bien le justifier (femmes, « racisés », LGBT). Dans la dernière section de cette partie, nous verrons que le « prolétaire » est le « sujet révolutionnaire » éminent. Mais il faut considérer, aujourd'hui, à la lumière de ce que nous venons d'avancer, que ce « sujet révolutionnaire » n'a pas une définition aussi restreinte que celle que propose Lukàcs (il n'est pas simplement le travailleur à la chaîne de la grande industrie traditionnelle, ni même seulement, pour développer la logique lukàcsienne, le travailleur soumis en général à des formes industrielles de plus en plus variées, colonisant de plus en plus de secteurs « productifs »). Le « sujet (potentiellement) révolutionnaire » aujourd'hui, en tant que sujet objectivement « réifié » par une certaine division dominante des activités productives ou reproductives, considérée dans sa complexité et dans sa globalité, pourrait bien être, de façon plus générale, le sujet soumis, non seulement au réductionnisme purement « industriel », mais aussi aux réductionnismes racistes et patriarcaux, en tant qu'ils dérivent, sous leur forme barbarisée, d'une dissociation-valeur.

De ce fait, une lecture analogique de ce qui a été dit et sera dit de la conscience et de la condition « prolétaires » dans les prochaines pages est fortement recommandée : il s'agirait de penser des analogies possibles entre les réifications que subissent les « prolétaires » tels que Lukàcs les définit, de par une certaine division industrielle du travail toujours plus rationalisée, et les réifications que subissent les individus assignés à un « genre », à une « sexualité » ou à une « race » dévaluants ou déqualifants, selon d'autres formes de divisions rationnelles des activités productives ou reproductives, formes que nous ne décrivons pas avec précision, mais qui sont aujourd'hui assez connues et admises. Ces formes ont été décrites par exemple par Sophie Noyé[11], Christine Delphy[12], ou Roswitha Scholz"[\\_blank" href="#\\_ftn13">](#)[13], en ce qui concerne la dissociation sexuelle-patriarcale, ou décrites, souvent avec justesse, par Samir Amin[14], en ce qui concerne la dissociation racialisée-coloniale (quoiqu'il faille reconnaître que ce marxiste ne présentait pas vraiment la chose en ces termes). Notons que ces analogies pourront s'associer tendanciellement à un strict rapport d'identité, dans le cas où les femmes, « racisés », LGBT, sont eux-mêmes et elles-mêmes également soumis à une réification « industrielle » stricto sensu, mais nous considérons aussi que cette forme « industrielle » de la réification ne résume pas entièrement les réifications plus typiques qu'ils ou elles subissent, ce pourquoi nous conservons l'idée d'un principe analogique.

Nous ne reviendrons pas toutefois, dans l'immédiat, en détails, sur ces dimensions plus actuelles (au sens où elles furent dévoilées profondément assez récemment), mais nous les intégrerons de toute façon, ponctuellement, à certaines analyses qui suivent. Et nous éluciderons finalement, de toute façon, au maximum, le principe analogique suggéré, lorsqu'il s'agira de conclure cette deuxième partie consacrée à la théorie de la réification. (Cf. **II 4 e**) Penser la lutte aujourd'hui, avec et après Lukàcs. L'organisation et la fédération des « sujets révolutionnaires ». Les vecteurs et les enjeux de la lutte.)).

#### **4°) Vacuité de la science économique moderne**

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

La science économique est celle qui reflète le mieux la limitation de toute science moderne, dans la mesure où elle situe la valeur d'usage elle-même au-delà de la sphère de ses considérations. Dès lors, la question du fondement lui échappe : car, « abstraite », la réalité économique n'a aucune suffisance d'être, aucune autonomie ontologique, et ne peut subsister

par elle-même. Ainsi la valeur d'échange fait constamment référence à la valeur d'usage, en dépit de son autonomie apparente. Comme l'indique Michel Henry[15], l'inversion de la téléologie vitale dans la téléologie marchande, cette élimination de la valeur d'usage que produit l'économie, ne renvoie qu'à la manière illusoire dont le capitaliste se représente les choses : dans les faits, l'indifférence formelle de la valeur à l'égard de la valeur d'usage ne peut rompre le lien concret qui fait de celle-ci le support et le fondement de celle-là. Certes, il faut que les marchandises se réalisent comme valeurs avant qu'elles puissent se réaliser comme valeurs d'usage ; mais le renversement de la téléologie vitale dans la téléologie économique, nous dit Michel Henry, se renverse à son tour : car la réalisation de la valeur d'échange dépend d'une condition fondamentale, soit le fait qu'elle n'est que l'existence formelle de la valeur d'usage et que c'est seulement par elle qu'elle peut exister et trouver sa substance propre. La forme économique ne cesse de présupposer ce qu'elle tente de nier, d'abolir, de recouvrir. En outre, dès lors que l'on considère que la valeur d'usage « désigne » fondamentalement le travail vivant, et non pas seulement le corps matériel des biens produits, la dépendance de la valeur à l'égard d'une telle valeur d'usage devient d'autant plus évidente. Car ce travail vivant est à la source de la valeur, il la maintient dans l'être en permettant son accroissement. Ainsi, l'économie politique, en s'empêchant de thématiser la valeur d'usage en tant que telle, s'empêche de connaître ce qui fonde ontologiquement son objet. Elle est la science archétypale à partir de laquelle l'impuissance de toute la science moderne se laisse comprendre : c'est en elle, éminemment, que la totalité reposant sur la matière, sur le « substrat de réalité » de son « système formellement clos » devient un concept inaccessible, car non soumis à la rationalité de ses législations spécialisées. L'économie politique moderne nous apprend ce qu'est toute science moderne : un formalisme vide, dépourvu d'objet ou de sujet authentiquement concrets, qualitatifs, une législation pure appliquée à une réalité partielle, non reliée à un tout ou à un fondement matériel. Plus précisément, l'économie politique moderne ne voit pas que les facultés réifiées du prolétaire reposent sur un substrat vivant, sur une subjectivité complexe, si bien que la totalité des individualités lui échappe, ce qui l'empêche de déterminer le moindre contrôle réel sur la manière dont s'opère la production réelle.

Ces remarques sur les limites irréductibles de toute « science économique » moderne devrait nous permettre de critiquer la théorie « standard » de la valeur qui est admise aujourd'hui par les libéraux (et même par les sociaux-démocrates), c'est-à-dire le marginalisme (théorie par laquelle on affirmerait la « fausseté » de la critique marxienne de la valeur qui définit que cette valeur a pour substance le temps de travail socialement nécessaire[16]). Le marginalisme, en effet, suppose constamment des déterminations formelles et mathématiques (statistiques) pour

appréhender « l'utilité marginale » déterminant la valeur des marchandises simplement dans la circulation, sans jamais tenir compte du processus de production concret qui rend possible leur production. Restant focalisé sur une modalité sophistiquée de l'usage, le marginalisme développe une forme de fétichisme inconscient, opérant la confusion de la valeur et de la valeur d'usage. Marx, en insistant sur une norme abstraite (travail abstrait) qui est pensée en tant qu'elle n'est pas simplement abstraite, mais en tant qu'elle affecte directement la production réelle (abstraction réelle) et ainsi une certaine modalité objective et subjective du travail vivant (misère de l'aliénation), produit une théorie critique qui ne sombre pas dans l'écueil formaliste du marginalisme, incapable de saisir son substrat de réalité. En ce sens, le marginalisme, comme formalisme pur et mutilé, est en soi superficiel et incomplet, et beaucoup moins « totalisant », concrètement parlant, c'est-à-dire beaucoup moins adéquat, que la théorie marxienne de la valeur (telle qu'elle serait aussi complétée par Lukàcs). Il est plutôt « totalitaire », en un sens théorique, mais aussi pratique, dans la mesure où ses « descriptions » sur-mathématisées auront un impact réel dans la production réelle, impact destructeur découlant de leur incomplétude radicale.

Par ailleurs, il est clair maintenant également, à la lumière de ces précisions sur le formalisme économique, que nos économistes les plus « critiques » aujourd'hui (mais qui ne sont jamais que des néo-keynésiens un peu énervés, par-delà leurs références « marxiennes » cosmétiques), reproduisent complètement l'occultation du contenu, de la matière de toute économie, tandis qu'ils nous imposent leurs « expertises » savantes. Frédéric Lordon, se débattant avec les outils théoriques qu'il croit maîtriser, tentera de pénétrer la « structure des affects » des sujets pris dans le capitalisme, en se référant à l'éthique spinoziste (Capitalisme, désir et servitude). Mais il n'isolera là que des pures formes « structurantes », précisément, recourant à l'idée d'une « nature » psychologique de « l'homme en soi », très malvenue si l'on considère que le capitalisme, et la manière dont il détermine les subjectivités, n'a rien de « naturel » ou de « transhistorique ». Ce formalisme naturaliste est d'une grande violence lorsqu'il prétend, précisément, « traduire » adéquatement ce que sont les subjectivités prises dans des logiques individuelles et historiques spécifiques. D'ailleurs, comme nous le verrons plus loin, la référence à Spinoza ne brise pas fondamentalement la dynamique occultante et formelle de la science économique bourgeoise, mais elle la confirme au contraire, car Spinoza, comme l'indiquera Lukàcs, est lui-même un philosophe éminemment soumis à la misère de la théorie bourgeoise, au sens où il faisait, plus que tout autre (et plus même que les idéalistes allemands),

disparaître tout donné, comme inexistant, derrière l'architecture monumentale des formes rationnelles créées par l'entendement, dans son éthique développée de façon « géométrique ». Cette violence formelle qui prétend saisir quelque « structure » affective pour mieux nier les subjectivités concrètement et multiples affectées par leur situation réelle et historiquement déterminée, c'est bien, aujourd'hui, avec Lordon, la violence d'un économiste populiste et « expert » qui ne projette jamais que ses évaluations purement théoriques et formelles de chercheur « érudit » sur la réalité vécue des travailleurs objectivement réifiés dont il ignore tout. Les prescriptions qui en découlent, de ce fait, seront-elles-mêmes des prescriptions visant un encadrement purement formel (régulation, intervention étatique, nouveaux principes constituants ou juridiques purement formels), et leur insuffisance radicale reposera précisément sur une incapacité fondamentale à saisir le substrat de réalité de ces formes.

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

Le « salaire socialisé » de Bernard Friot relève d'une même logique, d'une logique d'encadrement purement désincarnée, en tant qu'elle vient simplement purifier des formes économiques naturalisées (valeur, marchandise, travail, argent), sans jamais pouvoir considérer leur substrat de réalité (substrat de réalité qui renvoie à une misère matérielle et existentielle du travail vivant, à un niveau très global, et non seulement « national » d'ailleurs, qui suppose la nécessité d'abolir ces catégories, à un niveau global, et surtout pas de les « purifier », à un niveau seulement local). Sur un plan national donc, Bernard Friot, ne remettant pas du tout en cause la logique de la spécialisation salariale, prônera au fond une réification, découlant de cette spécialisation, plus « humaniste », des facultés des travailleurs travaillant en France (projet cynique, s'il en est). Toujours sur un plan national, par ailleurs, le principe d'un « salaire de base », s'il est développé jusqu'au bout, tant à « rétribuer » un ensemble d'activités beaucoup plus vaste que les seules activités habituellement insérées dans la stricte sphère du « monde du travail » : on pourra dès lors rétribuer le « travail domestique », institutionnalisant de ce fait, pourquoi pas, une division patriarcale des tâches, ou on pourra même, éventuellement, rétribuer « l'activité » du fœtus dans le ventre de sa mère, puisqu'il produit déjà indirectement de la « valeur », au sens obstétrique du terme, par exemple. Bernard Friot ne va pas (encore) jusque-là, mais cette logique de « salarisation » de tous les aspects de la vie paraît découler du système qu'il défend, comme on le comprend par exemple lorsqu'on entend certains de ses « disciples » développer ses thèses. De ce fait, la structure marchande, avec toute la dimension de dépossession, de misère et de mystification que cela suppose, tendra bien à envahir tous les aspects de la vie avec le principe du « salaire socialisé », et on comprendra finalement, hélas,

que Bernard Friot, à travers son projet de la mise en place d'une « égalité » toute formelle, abstraite, désincarnée, prône très clairement une radicalisation du totalitarisme économique, via son « réajustement », se voulant « humaniste », du capitalisme (cela étant, venant d'un productiviste ayant été tendanciellement stalinien, ce fait n'est pas très étonnant). Mais ce n'est pas tout. Sur un plan international, il ne prendra en compte que la nécessité de « réformer » une « nation » qui est en elle-même déjà un centre impérialiste agressif économiquement parlant : et donc son « utopie » reposera sur la nécessité de maintenir une division internationale du travail où les « salariés socialisés » français, en tant que consommateurs, continueront à bénéficier des ravages de l'exploitation des périphéries (car son « protectionnisme » tout relatif n'exclut en rien un libre-échange plus essentiel). Il nous dira peut-être que le « salaire socialisé », cette sorte de « keynésianisme » radicalisé, confusément « marxisé », pourrait être un exemple « formidable » pour tous les pays du monde, et engager une réforme radicale plus globale. Mais ce serait oublier que ce projet, de toute façon totalitaire, et dont la globalisation n'est de toute façon pas souhaitable, ne saurait s'appliquer que dans des pays dits « développés » bénéficiant d'un système social juridiquement « stable ». Ainsi donc, d'un point de vue « français » d'abord, Friot nous propose une forme de réification totalitaire étendue à tous les aspects de la vie, et devenue servitude volontaire, consentie ; et d'un point de vue international, ensuite, il est clairement un contre-révolutionnaire qui favorisera le développement de formes économiques néocoloniales, ainsi que la dynamique destructrice, au niveau global, de l'automouvement de la valeur, avec toutes les inégalités concrètes et misères concrètes que cela implique pour la majorité des individus.

### **5°) Impuissance de la philosophie bourgeoise**

Le formalisme de la pensée réifiée, en tant qu'il est associé à une dialectique entre valeur et valeur d'usage, se retrouve dans la philosophie « bourgeoise », et donne lieu à ce que Lukàcs appelle « les antinomies de la pensée bourgeoise ». A propos des problèmes posés par les limites et barrières que représente la chose en soi kantienne, il écrit : « Bref, ces problèmes se réduisant à deux grands complexes qui sont – en apparence – totalement indépendants l'un de l'autre et même opposés : premièrement, au problème du matériau (au sens logique et méthodologique), à la question du contenu de ces formes avec lesquelles « nous » connaissons le monde et pouvons le connaître parce que nous l'avons nous-mêmes créé ; deuxièmement, au problème de la totalité et à celui de la substance dernière de la connaissance, à la question des objets « derniers » de la connaissance, dont la saisie seule parachève les divers systèmes partiels en une totalité, en un système du monde complètement compris[17]. » Ces deux complexes ne sont pas, en réalité, indépendants ou opposés, mais complémentaires. Avec l'exemple de l'économie

politique, nous avons pu envisager le fait que, en occultant la valeur d'usage, c'est-à-dire le corps matériel de l'objet produit ou le travail vivant, c'est bien la totalité sociale qui nous échappe, son fondement dernier : le matériau, le contenu des formes renvoie bien à la totalité et à la « substance dernière ». Lukàcs reconnaît lui-même, plus loin, cette complémentarité : « Quand cette idée de la « contingence intelligible », non seulement des éléments de l'expérience possible, mais aussi de toutes les lois se rapportant à eux et les ordonnant, est élevée, dans la Critique du jugement, au rang de problème central de la systématisation, nous voyons, d'une part, que les deux fonctions limitatrices, en apparence entièrement différentes, de la chose en soi (insaisissabilité de la totalité à partir des concepts formés dans les systèmes rationnels partiels et irrationalité des contenus particuliers des concepts), ne représentent que deux aspects d'une même et seul problème, d'autre part, que ce problème est effectivement la question centrale d'une pensée qui entreprend de donner aux catégories rationnelles une signification universelle[18]. »

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

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

Mais revenons à l'interprétation lukàcsienne de la philosophie bourgeoise. La double limitation de la chose en soi implique une antinomie majeure inséparable de la pensée bourgeoise : « Le rationalisme comme méthode universelle fait donc naître l'exigence du système, mais, en même temps, la réflexion sur les conditions de possibilité d'un système universel, autrement dit, la question du système, si elle est posée consciemment, montre l'impossibilité de satisfaire à l'exigence ainsi posée[19]. » Le caractère insaisissable d'un contenu des formes rationnelles, en tant qu'il renvoie à l'impossibilité de déterminer la totalité, la substance dernière de la connaissance, signifie l'impossibilité du système, alors même que le formalisme considéré en lui-même repose sur l'exigence du système. Le rationalisme « bourgeois » pose la nécessité d'achever les figures du savoir au moment même où les limites propres à ce rationalisme empêchent définitivement cet achèvement. Selon Lukàcs, c'est la philosophie classique allemande qui représente le mieux cette tension : « Or, la grandeur, le paradoxe et le tragique de la philosophie classique allemande consistent en ce qu'elle ne fait plus disparaître – comme Spinoza[20] encore – tout donné, comme inexistant, derrière l'architecture monumentale des formes rationnelles créées par l'entendement, mais qu'elle maintient au contraire dans le concept le caractère irrationnel de donné inhérent au contenu de ce concept, et s'efforce cependant, dépassant cette constatation, d'ériger le système[21]. » Dans ce contexte, il y a deux types d'attitudes possibles, toutes deux également insatisfaisantes. Ou bien le contenu « irrationnel » se dissout intégralement dans le système de concepts, comme s'il n'y avait pas d'irrationalité du contenu, du donné. Mais alors la pensée retombe au niveau du rationalisme dogmatique. Ou bien le système est contraint de reconnaître que le donné, le contenu, la matière, pénètrent jusque dans la mise en forme, dans la structure des formes. Mais alors il faut renoncer au système comme système. Sur cette base se dessine finalement un renoncement à comprendre la réalité comme totalité et comme être : c'est l'impossibilité du système qui finit par prévaloir. Dès lors, ce sont les limites de la société bourgeoise qui sont mises en lumière : « Elle maîtrise dans une proportion croissante les détails de son existence sociale et les soumet aux formes de ses besoins, mais en même temps elle perd – dans une proportion également croissante – la possibilité de maîtriser en pensée la société comme totalité et, par là même, elle perd aussi sa vocation à la diriger[22]. » En étant parti d'un problème philosophique apparemment très abstrait, on retombe implicitement sur la question de la réification économique et de la dialectique entre valeur et valeur d'usage. Les « formes » des besoins de la société bourgeoise sont précisément des pures formes dont le contenu, la matière irrationnelle, demeure pour elle insaisissable, elles renvoient en dernière analyse à la valeur proprement dite, telle qu'elle repose

sur la valeur d'usage tout en étant indifférente à cette valeur d'usage, à l'utilité des produits tout comme au travail vivant.

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

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

philosophiques – les problèmes ultimes et les plus profonds de l'évolution de la société bourgeoise, de mener – en pensée – l'évolution de la classe à son terme, de pousser – en pensée – au paroxysme, au moins comme problème, le point où le dépassement de cette étape historique dans l'évolution de l'humanité se révèle méthodologiquement nécessaire[23]. » La philosophie classique allemande est un terrain éminent sur lequel les limitations inhérentes à l'abstraction de la valeur dans la société bourgeoise peuvent être rendues conscientes dans les contradictions qu'elles impliquent. Ceci indique une faiblesse de la société bourgeoise, qui ne saisit ses apories que sur le plan de la pure pensée. Mais ceci indique aussi une certaine puissance paradoxale de cette pensée, qui serait apte à anticiper la dissolution d'une telle société, qui détermine la nécessité de sa crise, alors même qu'elle est la pensée de la classe bourgeoise. Ainsi, les deux attitudes insatisfaisantes qui font face à l'antinomie de la pensée bourgeoise découlant de la double limitation attachée à la chose en soi se retrouvent objectivement dans la façon dont cette société se dirige vers sa propre disparition. Le fait de dissoudre le contenu, la matière, dans le système, sans éviter l'écueil du rationalisme dogmatique, renvoie par exemple à l'occultation du caractère fini de la production réelle au sein d'un procès de valorisation infini en droit, occultation menant nécessairement à une crise « finale », quoique asymptotiquement prolongée. Le fait de reconnaître que le contenu pénètre jusque dans la structure des formes et empêche le système en tant que système, renvoie, entre autres choses, à la reconnaissance, non thématifiée mais certaine, d'un vécu immanent irréductible et non rationalisable du « prolétaire », déterminant l'actualisation de ses facultés réifiées, extériorisées, soit à la reconnaissance d'une conscience proprement dite du prolétariat, capable en tant que telle d'accélérer la dissolution de la société bourgeoise (« prolétariat » conçu selon le sens restreint, lukàcsien, lié à la dissociation socio-industrielle de base de la valeur, mais aussi, dans un contexte que nous avons voulu élargir, selon le sens plus général lié également aux dissociations racialement-coloniale et sexuelle-patriarcale de la valeur).

Autrement dit, lorsqu'elle constate qu'elle ne peut achever le système en tant que système, et qu'elle le déplore, la philosophie bourgeoise affirme que la société bourgeoise elle-même s'autodétermine de telle sorte qu'elle s'engage dans son auto-abolition. Car l'achèvement du système, qui est le projet bourgeois, ne peut s'opérer que dans la conscience du prolétaire, une fois que celui-ci aura aboli pratiquement le capitalisme. Autrement dit, le prolétaire réalise dans la praxis révolutionnaire le désir théorique bourgeois le plus intense. Le bourgeois, théoriquement (mais certes jamais pratiquement, car il reste clivé), « exige » en un sens qu'on abolisse toute bourgeoisie en tant que telle, et nous « encourage », à travers son désir

d'achèvement systématique, quoi qu'il n'ait pas compris ce fait lui-même, à abattre inexorablement le système bourgeois, à combattre de façon implacable la bourgeoisie.

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

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

Néanmoins, c'est dans la mesure où Kant montrera qu'il n'aura pas su achever le système qu'il avait mis en place, qu'il montrera aussi la nécessité pour le bourgeois blanc, occidental, colonisateur, masculin, « reproducteur », et « viril », de s'abolir en tant que tel, c'est-à-dire de voir l'universalité concrète de tous les individus, quels que soient leur « couleur de peau », « sexualité », « genre », ou « origine sociale », d'être reconnus et « valorisés » en tant que tels, subjectivement et objectivement. Cette façon d'exhiber l'impuissance du système rationnel, Kant la développera négativement, dans sa morale (qui était censée accomplir la synthèse), en proposant des formes « morales » tellement vides qu'elles finissaient par signifier le contraire de ce qu'elles exprimaient (comme Hegel le remarquera d'ailleurs lui-même, dans la Vème partie de la Phénoménologie de l'esprit[24], en thématissant la question de la « raison

légisprobatoire »). Au sein de la vacuité de la morale kantienne, qui aura insatisfait toute une génération de post-kantiens, se trouve peut-être la clef du dépassement nécessaire de la bourgeoisie par elle-même (quoique cela ne soit vrai que théoriquement, et ne saurait être réalisable pratiquement : ce seront les individus matériellement réifiés, au sens le plus large du terme, donc, qui devront venir satisfaire ce désir latent et mal formulé du bourgeois inconscient).

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

La critique de la valeur élargie à la critique de la théorie bourgeoise devient donc une critique de la « double pensée » bourgeoise, pour reprendre un terme d'Orwell. Stratégiquement, cette identification d'une double pensée bourgeoise est très porteuse. Le bourgeois « veut » constamment, mais sur un plan simplement formel, ce qu'il appelle l'égalité, la liberté, la solidarité. Ce désir exhibé lui permet de maintenir, dans la réalité, une inégalité concrète, une soumission concrète, et une concurrence sauvage. Quant à nous, nous voulons dans la réalité ce qu'il dit désirer vouloir, mais idéologiquement, formellement. Mais alors nous pourrions lui dire, de façon ironique et provocatrice : « vos désirs sont nobles, mais vous semblez dissocié, car vos réalisations contredisent ces désirs ; quant à nous, nous avons les mêmes désirs, mais nos réalisations sauront les satisfaire, et ainsi nous viendrons accomplir ce que vous vous contentez de dire, ce que vous devriez donc souhaiter inconsciemment ; ainsi donc, puisque vous semblez nous l'avoir demandé, nous viendrons abolir votre système, étant à l'écoute de vos souhaits toujours répétés, quoique de façon clivante et clivée. » Cette stratégie « rhétorique

», bien sûr, ne saurait se substituer aux luttes réelles. Mais ces luttes réelles, tout du moins, pourraient revendiquer leur légitimité « morale », de façon provocatrice, du point de vue même des évaluations bourgeoises dissociantes et dissociées : ce seraient donc ces luttes mêmes qui pourraient bénéficier, réellement, aux yeux de tous, du monopole de l'usage légitime de la force, puisqu'on aurait reconnu qu'elles seraient les actions les plus conformes à la « morale » qui aura été sacralisée depuis si longtemps.

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

Vers donc, comme on l'aura compris, l'abolition de la valeur, de la marchandise, du travail et de l'argent, au bénéfice d'une humanité vivante et vibrante. Puisque là se situe bien l'essentiel.

[1] Lukàcs, Histoire et conscience de classe, p. 121

[2] Ibid., p. 120

[3] Ibid.

[4] Ibid., p. 129

[5] Ibid., pp. 133-134

[6] Cf. Morin, Introduction à la pensée complexe

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

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

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

[10] Cf. Sexe, race et classe

- [11] Noyé, Sophie « Pour un féminisme matérialiste et queer », article du 17/04/2014 dans la revue Contretemps
- [12] Delphy, Christine, L'ennemi principal
- [13] Scholz, Roswitha, Théorie de la dissociation sexuelle et théorie critique adornienne
- [14] Amin, Samir, L'impérialisme et le développement inégal
- [15] Henry, Marx, II, chapitre VII, 2°
- [16] A ce sujet, on croira souvent réfuter la théorie marxienne de la valeur, sous prétexte que celle de Ricardo aurait déjà été réfutée, et que Marx ne ferait que « récupérer », sans rien y changer, cette théorie ricardienne. Mais il faut bien dire que la critique marxienne de la valeur n'est pas identique à la théorie ricardienne de la valeur-travail, dans la mesure où cette dernière naturalise le travail, et ne thématise absolument pas les conséquences historiques, négatives et contradictoires, du travail abstrait.
- [17] Lukàcs, Histoire et conscience de classe, p. 146-147
- [18] Ibid., p. 149
- [19] Ibid.
- [20] Dédicace posthume de Lukàcs à Frédéric Lordon.
- [21] Lukàcs, Histoire et conscience de classe, p. 150
- [22] Ibid., pp. 154-155
- [23] Ibid., p. 155
- [24] Hegel, Phénoménologie de l'esprit, V. Certitude et vérité de la Raison, C. L'individualité qui à soi est réelle en et pour soi-même c) La raison légisprobatoire, pp. 416-417

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

- a) La situation particulière des individus prolétarisés dans la société capitaliste
- b) La critique par Fischbach de la notion lukàcsienne de réification, et ses limites
- c) La conscience des individus réifiés est la connaissance de soi de la société marchande, qui est une société qui tend vers son auto-abolition
- d) Une précision importante concernant l'abolition des catégories de l'économie capitaliste

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

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

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

Voyons d'abord ce qu'il en est du texte lukàcsien, et donc de la situation spécifique du prolétariat industriel dont il parle. Mais n'oublions pas que nous avons déjà recommandé une lecture analogique de ces analyses, et surtout processuelle, d'actualisation, qui doit pouvoir éclairer quelque peu les autres formes de réifications que subit la grande partie des salariés dans les secteurs « productifs » (privés ou publics, directement ou indirectement productifs) les plus variés, et la grande majorité des individus subissant des logiques matérielles de réifications ou d'exclusions liées à une « race », à un « genre », ou à une « sexualité » dévaluants qui leur ont été assignés.

Pour exprimer la situation particulière du prolétariat dans l'histoire et dans la société, Lukàcs cite une phrase de Marx, tirée de sa critique de la Philosophie du droit de Hegel : « Quand le prolétariat annonce la dissolution de l'état de choses existant, il ne fait qu'énoncer le secret de sa propre existence, car il constitue lui-même la dissolution effective de cet état de choses[1]. » Et il ajoute : « La connaissance de soi est donc en même temps pour le prolétariat la connaissance objective de l'essence de la société. En poursuivant ses buts de classe, le prolétariat réalise donc en même temps, consciemment et objectivement, les buts de l'évolution de la société qui, sans son intervention consciente, resteraient nécessairement des possibilités

abstraites, des limites objectives[2]. » La conscience des individus réifiés, à la différence de la science et de la philosophie bourgeoises, n'énonce pas les limites de l'ordre existant seulement sur le plan d'une pure pensée, stérile et ineffective, et elle ne les énonce pas non plus de manière négative, car elles sont pour lui non pas son impuissance, mais sa puissance. Cet individu réifié, de par sa condition même, incarne la possibilité d'une résolution de la dialectique entre valeur et valeur d'usage, car il vit lui-même, dans sa chair, les contradictions inhérentes à cette dialectique, de telle sorte qu'il doit viser pratiquement leur dépassement. En se connaissant, l'individu prolétarisé se sait agissant, et cette action doit se réaliser au bénéfice du tout social, lequel se précipite de fait vers une désastreuse agonie dans le cas où rien ne change (on songera à la baisse tendancielle du taux de profit, impliquant des crises cycliques et systémiques, ou aux conséquences sociales dramatiques de l'extension nécessaire du chômage dans un contexte de surdéveloppement des technologies). La connaissance de soi de l'individu objectivement réifié est la connaissance de la totalité organique que la société bourgeoise, avec ses scientifiques spécialisés et ses penseurs rationalistes, ne saurait atteindre, connaissance qui confère à celui qui la détient le pouvoir de diriger le devenir historique et social. En effet, parce qu'il éprouve lui-même, quotidiennement, la division de son propre être, de sa personne, en valeur et en valeur d'usage, en travail réifié et en travail vivant subjectif, le prolétaire est à même plus que tout autre d'unifier ces deux aspects sur la base d'une unification de sa propre individualité, accédant par là à la totalisation qui résout les antinomies bourgeoises. Le fait d'avoir insisté de façon originale sur le caractère subjectif de la réification subie par le prolétariat permet à Lukàcs de thématiser cette question de la conscience du prolétariat dans le contexte d'une critique globale de la valeur. On voit ici que cette subjectivité ne renvoie pas à une pure mystification dénuée de conséquences, mais à la possibilité pratique de renverser l'inversion fétichiste proprement dite. C'est une subjectivité objectivement fondée, et qui bouleverse l'objectivité.

Certes, nous dit Lukàcs, en un certain sens, le prolétariat partage avec la bourgeoisie la réification de toutes les formes de la vie. En effet cette réification est d'abord liée à la valeur, qui manifeste son emprise avant tout dans la circulation des marchandises. Le bourgeois et le prolétaire, en tant qu'ils sont des acheteurs et des vendeurs de marchandises, sur un marché autonomisé, lequel confère une socialité formelle *a posteriori* au travail, en tant qu'ils sont aussi des possesseurs d'argent, par lequel le lien social est extériorisé et rendu abstrait, sont *d'abord* également et pareillement soumis à une certaine réification économique. Néanmoins, la réification, ça n'est pas que cela, et c'est là que les approfondissements par Lukàcs de la critique marxienne de la valeur et du travail abstrait montrent toute leur utilité.

Lukàcs, en rattachant la valeur et la réification non pas seulement à la question de la circulation ou de la valorisation dans la production, mais aussi à celle d'une division rationnelle du travail dans la production, peut de la sorte spécifier une manière typiquement prolétarienne de vivre cette réification. Sur le plan de la circulation ou de la valorisation abstraite des biens, bourgeois et prolétaires sont face à la même réification du lien social. Mais sur le plan d'une rationalisation et d'une parcellisation de la production industrielle, le prolétaire apparaît comme étant lui-même éminemment réifié, à la différence du bourgeois. C'est en ce sens que Lukàcs peut affirmer que la réalité objective de l'être social est, dans son immédiateté, la même pour le prolétariat et la bourgeoisie, mais que les catégories spécifiques de la médiation par lesquelles les deux classes élèvent cette immédiateté à la conscience sont fondamentalement différentes. Immédiatement, dans la circulation, pour le bourgeois comme pour le prolétaire, le lien social est réifié. Mais parce que le prolétaire a aussi en charge la production concrète, lui seul peut dépasser l'immédiateté de ce donné, à la différence du bourgeois qui, à travers les médiations conceptuelles qu'il élabore, voit toujours resurgir cette immédiateté, dans la mesure où il est incapable d'accomplir « le mouvement critique en direction d'une production réelle de l'objet ».[3] Parce qu'il produit, de façon effective ou latente, en tant qu'individu "travailleur", ou exclu, et "sans valeur" dès lors, le prolétaire accède au sens de la réification qui a lieu dans la production, ce pourquoi il ne saurait naturaliser la valeur et le rapport marchand : il les rattache à un certain stade de la division du travail, à un certain devenir social et historique, ayant son origine propre, et conçoit leurs limites matérielles positivement ; il médiatise effectivement les catégories de la valeur. Parce qu'il ne se situe que sur le plan de la pure représentation immédiate, le bourgeois quant à lui demeure en prise avec une facticité inexplicable qui prend pour lui le caractère d'une loi éternelle de la nature ou d'une valeur culturelle de validité intemporelle ; ses médiations sont inefficaces.

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

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

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

Frédéric Lordon affirma, dans un article du *Monde diplomatique* du 29 mars 2016, qu'il n'y aurait « aucune revendication » à avoir, dans l'absolu, dans le cadre de la lutte sociale contre la loi El Khomri, loi qui ne serait donc qu'un « prétexte », pour le philosophe dit « révolutionnaire », pour dénoncer quelque « néolibéralisme » vague. Mais plus tard, de nombreux militants ouvriers rappelleront que toute lutte sociale, d'un point de vue ouvrier, suppose des revendications concrètes, dans la dynamique d'un processus historique de contestation progressif. Le « critique » (petit-)bourgeois, ainsi donc, n'étant fondamentalement soumis à la réification que spectaculairement, en tant que consommateur de biens, de services, de littérature théorique, ou d'images télévisuelles, concevra le système abstraitement (« néolibéralisme » « sauvagement » dérégulé, etc.), et ne saisira pas la violence concrète continue imposée par des systèmes formels, juridiques, politiques, ou économiques, qui déploient des logiques matérielles de dépossessions progressivement, inexorablement, de façon toujours plus aliénante, du point de vue des individus travailleurs/exclus directement concernés par des lois comme la loi El Khomri. Il n'aura donc « aucune revendication » concrète, dans la mesure où ce qu'il « dénonce » n'est qu'une pure idéologie, qu'un cadre théorique superficiellement conçu. Lordon dira que « nous » (s'incluant éhontément dans ce « nous ») ne voulons plus « nous » contenter de « miettes », ce qui justifierait son absence de revendication immédiate. Mais ce qu'il appelle « miettes » ici est pour l'individu producteur toujours en sursis (qu'il n'est pas) une façon de ne pas être totalement piétiné par le système. Le militant ouvrier, ou encore révolutionnaire, de son côté, n'essentialise pas le « travail », la « marchandise », la « valeur ». Il sait, par expérience, que ces catégories s'inscrivent dans des logiques historiques et sociales déterminées qu'il s'agit d'infléchir autant que faire se peut. Son souci de redistribuer, au moins

provisoirement, la valeur de façon plus égalitaire, pourrait s'enraciner, par-delà toute soumission idéologique, dans la conscience selon laquelle la marchandise est elle-même une forme fluctuante, en évolution, et il pourrait tendre à considérer que la visée finale est l'abolition de la structure marchande (un système *réellement* égalitaire, et non pas simplement *formellement*, qu'il ne peut que souhaiter puisqu'il lutte pour cette égalité, excluant en effet toute forme de structure marchande). Lordon, le théoricien bourgeois, projette le capitalisme et ses catégories dans une transhistoricité fallacieuse, car il n'est pas lui-même réifié dans la production, il ne connaît pas le mouvement réel de ces catégories. De ce fait, ce qu'il vise sera la restructuration superficielle de pures formes fétichisées, qui ne suppose aucune « revendication » pratique, puisque de simples logiques abstraites d'encadrement, théoriquement définies, pourront permettre cette restructuration, laquelle débouchera sur une forme fixe de distribution juridiquement « plus égalitaire » des catégories naturalisées, forme non plus fluidifiée au sein d'un processus historique progressif incluant l'abolition finale de ces catégories, mais se considérant elle-même comme la fin dernière d'un certain « combat », « combat » qui se joue essentiellement dans les zones spécialisées de la gestion technocratique du social (Lordon prône donc finalement le passage d'un capitalisme « néolibéral » - dit « sauvage » - à un capitalisme « keynésien » ou « régulé » - dit « vertueux » ou « à visage humain » -, à travers un processus constituant qui n'implique pas une modification fondamentale des rapports de production matériels, ni donc une intervention politique décisive des prolétaires).

Pour la bourgeoisie, donc, le sujet et l'objet du processus social apparaissent comme étant rigidement dédoublés et extérieurs l'un à l'autre. Le bourgeois est l'éminente victime du fétichisme entendu comme pure mystification découlant de la circulation des marchandises, et il naturalisera plus que quiconque les catégories de base du capitalisme. Lukàcs cite la *Contribution à la critique de l'économie politique* de Marx : pour les bourgeois, « tantôt apparaît sous l'aspect de rapport social ce qu'ils venaient lourdement de fixer sous l'aspect d'une chose et tantôt les taquine à nouveau comme chose ce qu'ils avaient à peine fixé comme rapport social[4]. » Le bourgeois oscille entre un matérialisme et un idéalisme également aberrants, qui dérivent de son incapacité à saisir les médiations qui s'imposent face à la réification du lien social. La confusion entre sujet et objet qui s'établit dans le rapport à la marchandise fétichisée se traduit dans la conscience bourgeoise par une interversion stérile qui ne dépasse pas l'immédiateté du phénomène, et qui ne remet pas en cause sa prétendue naturalité.

Pour l'individu prolétarisé dans la production, ou par l'ordre productif, en revanche, cette figure dédoublée de son être social n'existe pas : il n'est qu'un pur et simple *objet* du devenir social. « Dans tous les moments de la vie quotidienne où l'ouvrier particulier s'apparaît à lui-même

comme le sujet de sa propre vie, l'immédiateté de son existence lui déchire cette illusion. Elle le force à reconnaître que la satisfaction des besoins les plus élémentaires, « la consommation individuelle du travailleur demeure un moment de la production et reproduction du capital, qu'elle ait lieu pendant le processus du travail ou pendant certains arrêts de celui-ci[5] ». La quantification des objets, leur détermination par des catégories réflexives abstraites se manifestent de façon immédiate dans la vie du travailleur comme processus d'abstraction qui s'opère sur lui, qui sépare de lui sa force de travail et le contraint à la vendre comme une marchandise lui appartenant. Et en vendant son unique marchandise, il l'incorpore (et avec elle il s'incorpore lui-même, vu que sa marchandise est inséparable de sa personne physique) dans un processus partiel rendu mécanique et rationnel, qu'il trouve fonctionnant avant lui et même sans lui, immédiatement achevé et clos, auquel il est donc incorporé comme un nombre purement réductible à une quantité abstraite, comme un outil de détail mécanisé et rationalisé[6]. » Pour un individu réifié, prolétarisé, exclu en sursis, la réification n'est pas qu'une apparence, une pure mystification, mais une inversion même de la vie, où toute subjectivité est abolie. Pour lui, sujet et objet ne sont pas rigidement dédoublés, car seule s'affirme l'objectivation de son être : il n'y a plus de sujet « reconnu » immédiatement. En effet, ce par quoi il devrait être le plus un sujet, la manière dont il satisfait son besoin, ou la manière dont il crée les conditions de sa vie, n'est pas conditionné par des déterminations subjectives et vitales, mais s'inclut dans le processus d'accumulation du capital, de la même manière que l'achat de matières premières et de machines participe à l'automouvement de la valeur. En outre, le primat accordé à la valeur des objets, c'est-à-dire à leur être-abstrait, se traduit pour lui par une scission entre son vécu propre et sa force de travail, laquelle n'est plus qu'une chose parmi les choses, elle aussi ne valant qu'en tant qu'elle est quantifiée et vidée de toute qualité, de toute réalité concrète. Sur la base de cette scission, qui concerne directement le prolétaire, puisqu'il possède lui-même, physiquement, cette force de travail, les facultés du prolétaire sont intégrées, à la manière d'une chose, à l'ensemble mécanisé et rationalisé des machines, face auxquelles il n'est plus qu'un organe objectif parmi d'autres, un outil complétant objectivement l'instrument de travail, effectuant des opérations de détail au même titre que n'importe quel autre élément rationnel du tout technologiquement structuré. On voit qu'ici la question de l'aliénation, celle du fétichisme, du caractère d'égalité des produits du travail, celle du salariat comme scission à l'intérieur de l'individu, et celle de la parcellisation et de la rationalisation du travail, sont pensées unitairement sous le concept de l'objectivation de l'ouvrier. Ce sont tous les approfondissements, toutes les synthèses que Lukàcs a développés précédemment qui se retrouvent ici rassemblés. Ce qu'il faut retenir, c'est que le caractère réifié du mode d'apparition

immédiat de la société capitaliste atteint pour l'individu prolétarisé son paroxysme : car son activité, effective ou latente, est réduite à l'état de marchandise, à une pure quantité, comme objet du processus. Il connaît pour lui-même, ou pour sa force de travail (qu'il « est » aussi lui-même, transitoirement, en dernière instance), le sort qui est réservé aux valeurs d'usage telles qu'elles apparaissent au sein du procès de valorisation : toute spécificité concernant quelque qualité concrète de la subjectivité est abolie. Pour le bourgeois, la réification découle d'un rapport aux marchandises en tant qu'elles sont des objets absolument extérieurs à lui, en tant qu'elles sont des biens situés face à lui. La force de travail du prolétaire en revanche est elle-même identifiée à cette marchandise ; l'individu réifié ne se *représente* pas seulement quelque socialité aberrante des produits du travail, mais il *vit* lui-même les inversions inhérentes à la marchandise, en tant que sa propre activité est marchandisée. Pour l'ouvrier, effectif ou latent, la durée de travail n'est pas seulement la forme objective de la marchandise qu'il vend, mais en même temps la forme déterminant son existence comme sujet, comme homme : la réification atteint son point culminant, ce qui pousse la conscience des individus réifiés à sortir de cette immédiateté.

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

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

L'ouvrage de Fischbach, qui est incapable de cibler, selon nous, la complexité du phénomène de la réification, et qui définit la nécessité de l'objectivation de soi comme positivité pure de façon trop caricaturale, ou trop idéaliste-hégélienne, fut commenté ainsi par Luc Vincenti, dans la revue *Contretemps* : « Si l'on peine d'ailleurs à trouver l'équivalent de la bonne objectivation chez Lukàcs, c'est que cette bonne objectivation, qui signifie alors le dépassement de la

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

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

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

réappropriation des rapports sociaux qui est visée ne concerne pas tant l'abolition de la marchandise ou du rapport marchand, que la détermination de nouvelles conditions de « l'intersubjectivité », permettant une vague « réappropriation » de nos « objets propres », que l'on refusera pudiquement de nommer encore « marchandises », même s'ils resteront fondamentalement des marchandises, simplement « interprétées différemment » (on aura donc ici une tentative de définir des conditions d'encadrement purement idéologiques et formelles, superficielles).

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

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

au sens strict, et ce pour rester fidèle à un jeune Marx encore très hégélien, très idéaliste, très « naturaliste », naïvement « humaniste », et dont la force de frappe est encore faible.

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

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

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

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

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

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

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

- Marx : « La détermination de la quantité de valeur par la durée de travail est donc un secret caché sous le mouvement apparent des valeurs des marchandises ; mais sa solution, tout en montrant que la quantité de valeur ne se détermine pas au hasard, comme il semblerait, ne fait pas pour cela disparaître la forme qui représente cette quantité comme un rapport de grandeur entre les choses, entre les produits du travail eux-mêmes[7] . »

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

- Lukàcs : « Objectivement, un monde de choses achevées et de relations entre choses (le monde des marchandises et de leur mouvement sur le marché) surgit, dont les lois sont, certes, peu à peu reconnues par les hommes, mais qui, *même dans ce cas*, leur sont opposées comme autant de puissances insurmontables *produisant d'elles-mêmes tout leur effet*[8]. »

**Notre commentaire :** les lois des relations marchandes sont progressivement dévoilées pour les individus, comme le reconnaissait déjà Lukàcs. Mais est-ce à dire qu'une forme « d'intersubjectivité vertueuse » permettait déjà au système de s'humaniser ? Certainement pas.

Car même si les lois de l'automouvement des marchandises sont « peu à peu reconnues par les hommes », celui-ci continue *objectivement* à s'opposer à eux et à produire des effets désastreux, tant que la structure marchande n'a pas été abolie.

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

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

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

active » ou plus « impliquée » dans ce contexte, par exemple, mais n'abolissant pas radicalement les structures fétichistes-marchandes objectives, ne fera que rendre plus *apparemment* vivable une misère globale en soi invivable, et rendra *plus difficile encore* son dépassement pourtant nécessaire, dans la mesure où son caractère intolérable sera devenu plus difficilement saisissable ; le développement personnel ne fait pas autre chose).

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

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

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

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

Ainsi, ceux qui exposent le plus radicalement la « critique de la valeur » sont les individus prolétarisés eux-mêmes, et surtout ceux qui participent directement à la production, ou qui souffrent le plus d'une dislocation subjective ou d'une précarisation objective à cause du

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

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

Ces deux "partis", pourtant, ne constituent jamais qu'une seule et même lutte, qui n'a pas toujours su trouver sa direction propre. "L'ouvriérisme" théorisant, ne considérant plus les individus exclus, ou d'autres formes d'exclusions structurelles (patriarcales, racistes), put favoriser davantage l'embourgeoisement du "prolétariat" que l'abolition des classes en tant que telles. Ses dérives meurtrières "extrêmes", dans le "socialisme réel", sont indissociables d'un

manque de radicalité, et d'une incapacité à saisir pratiquement et théoriquement la totalité marchande moderne. L'expression d'un "savoir" des individus réifiés dont la formulation serait rendue possible et pensable ne devrait plus concerner la seule "classe ouvrière" au sens restreint, mais bien tous les individus subissant les ravages réifiants du productivisme moderne (exclu-e-s, assigné-e-s, aliéné-e-s, disloqué-e-s). Et la théorie critique, dans ce contexte, doit définir des cadres formels assez souples pour qu'ils ne soient plus excluants... jusqu'à peut-être reconnaître à la fin, et stratégiquement (mais aussi éthiquement) que même les bourgeois, comme personnifications auto-réifiées d'une catégorie impersonnelle qu'ils ne contrôlent pas et qui les détruisent eux aussi (le capital) pourraient être définis comme sujet (très) potentiellement révolutionnaires (les luttes sociales des individus soumis par cet ordre bourgeois viseraient ainsi l'ultime prise de conscience bourgeoise, qui finirait par désirer de façon implicite son auto-abolition).

Ainsi, avec Lukàcs, et après Lukàcs, on peut penser une critique radicale de la valeur sans renoncer purement et simplement à la notion de « luttes sociales », ou à l'idée d'une lutte contre toutes les formes de dominations liées au capitalisme. Au contraire, nous pourrions, avec Lukàcs et après lui, et en radicalisant quelque peu son geste (geste qui comporte encore, ici et là, certaines naturalisations des catégories capitaliste, comme nous l'avons vu à propos du travail), pour rendre ce geste plus « cohérent », déterminer le fait que la lutte anticapitaliste adéquatement comprise est la lutte vers le dépassement de la civilisation capitaliste, c'est-à-dire vers l'abolition des catégories de base du capitalisme (marchandise, valeur, travail, argent), et non la lutte pour l'embourgeoisement du prolétariat ou des individus réifiés, pour la redistribution formelle plus « égalitaire » (ou "moins inégalitaire") des catégories, ou pour l'intégration de ces individus dans la modernité capitaliste, considérée comme une fin en soi (ces dynamiques n'étant que des *moments particuliers*, certes peut-être à insérer dans une stratégie plus globale non aperçue directement, mais de toute façon à *dépasser en tant que tels*). La lutte anticapitaliste, qui doit finir par s'abolir comme lutte, est le mouvement d'une abolition des "classes", au bénéfice du tout social, qui a tout à gagner d'une abolition des violences liées à la « lutte des classes » (ou plus largement des violences liées à la *lutte* contre toutes les formes de dominations relatives au capitalisme, comme on l'aura compris), mais aussi d'une abolition d'une société marchande omnidétruisante en tant qu'auto-contradictoire et autodestructrice. Dans son auto-abolition comme réifié, l'individu réifié n'aura pas conservé les catégories par lesquelles il est aliéné, il ne tentera pas de les « sauvegarder » afin de les « purifier », car c'est au cœur de la logique de ces catégories que se situe pour lui son être-dépossédé : dans son auto-abolition, cet individu réifié aura aboli ces catégories, au sein d'une société authentiquement

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

La « lutte des classes » fut et reste un moment du capitalisme, mais ce n'est pas par elle qu'il sera définitivement aboli. Il s'agit de s'appuyer sur ce moment, mais pour mieux développer les vecteurs qui permettront son abolition. La lutte totalisante contre toutes les formes de dominations liées au capitalisme, en revanche, dans la mesure où elle renverrait à une critique radicale de la valeur et des catégories capitalistes, vers leur abolition, oriente un devenir post-capitaliste au sens strict.

En effet, il est clair maintenant, à la lumière de la critique lukàcsienne de la valeur, que le bourgeois lui-même ne contrôle pas fondamentalement la société qu'il est censé régir, et qu'il est l'individu éminemment fétichiste. En tant que tel, il ne « domine » pas au sens strict cette société, car il est lui-même dominé inconsciemment par l'automouvement de choses sur

lesquelles il n'a aucune prise concrète. La bourgeoisie sera donc davantage comprise comme classe « dirigeante » (gestionnaire), ou « profitante » (propriétaire, et bénéficiant de plus de biens), que comme classe explicitement « dominante », au sens intentionnel ou psychologique du terme. Le bourgeois « dirige » une dynamique d'accumulation d'abstractions quantitatives dont il est finalement l'esclave. C'est par l'auto-dépassement de la "bourgeoisie" comme "classe", favorisé par la pression de luttes sociales toujours plus totalisantes (anti-racistes, féministes, anti-classistes, sabotages, désimplications, grèves générales, occupations, situations, blocages, etc.), que pourrait donc s'annoncer finalement le dépassement du capitalisme en tant que tel. Une simple destitution juridique ne suffit pas, mais elle permet déjà d'envisager une déconstruction progressive de ordres socio-techniques de la destruction.

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

Ce genre de positionnement critique, qui relève d'une logique assez souple, pourra aussi, bien sûr, s'adapter à d'autres contextes : il pourra dès lors être adopté par la majorité des femmes face aux hommes qui consomment leur travail domestique, par la majorité des individus assignés à une « race » face aux blancs (néo)colonisateurs qui consomment les produits de leur quasi-esclavage, et par la majorité des individus assignés à une « identité » déqualifiante face aux individus « normés » ou « intégrés » qui consomment leur humiliation.

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

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

Il serait bon de préciser maintenant un point qui a son importance. Cette digression semble s'imposer, et nous la proposons dans un contexte post-lukàcsien, dans une démarche critiquant l'économie en tant que telle, c'est-à-dire ses catégories elles-mêmes, même lorsque celles-ci semblent envelopper une dimension plus « concrète » ou plus « empirique ». A vrai dire, en soulevant avec Lukàcs le fait d'une primauté « subjective » et « qualitative » que pourraient avoir le « travail concret » ou la « valeur d'usage » dans un contexte capitaliste, primauté qui déterminerait la vocation révolutionnaire du sujet prolétaire (au sens large et au sens restreint), il ne s'agirait pas de sombrer dans un écueil malvenu : il ne s'agirait pas de revendiquer une « économie » post-capitaliste (contradiction dans les termes, étant donné que toute « économie » en tant que telle, en tant que secteur séparé concentrant tous les autres, est capitaliste), une « économie » donc plus « vertueuse » en laquelle les « valeurs d'usage » et le travail devenu « concret » seraient des valeurs admises et « reconnues ». En effet, le « travail concret » n'existe pas sans son pôle opposé, le « travail abstrait », il renvoie lui-même à une abstraction, au fait de subsumer sous une unité intelligible opaque et indifférenciée une diversité d'activités productives multiples et différenciées qui seraient toutes dites « utiles en général » (de ce fait, le « travail abstrait » en lui-même sera l'abstraction d'une abstraction). De même, l'idée de « valeur d'usage » n'existe pas sans son pôle opposé, la « valeur », et cette « valeur d'usage » n'est qu'une conception indifférenciée de ce qui satisfait des besoins « en général » (la valeur, ou valeur d'échange, sera donc également l'abstraction d'une abstraction). Une société réellement post-capitaliste, qui organiserait qualitativement la création de la vie, ne saurait, dans ce contexte, reposer sur la détermination de « valeurs d'usage » (elles-mêmes des abstractions), ni sur la requalification du « travail concret », mais plutôt sur l'abolition de tout système de valorisation séparé, de toute segmentation de « l'activité productive » conçue comme « travail ». L'utilitarisme ou la glorification du « travailleur » « vertueux socialement » ne sont pas des systèmes qui abolissent l'économie en tant que telle, soit le principe capitaliste, mais c'est seulement l'auto-abolition des individus réifiés/exclus/assignés comme liés négativement à la structure du « travail en soi » et de la marchandise, de la « valeur en soi » (utile ou échangeable), qui semble pouvoir engendrer le dépassement de ce système. Que l'individu prolétarisé puisse pénétrer le contenu « concret » (dit « qualitatif » et « subjectif », mais en un sens encore partiel) de la marchandise comme valeur d'usage, chez Lukàcs, implique un avantage stratégique et une légitimité certaine dans la dynamique d'autodépassement du capitalisme, mais pour autant,

la société qu'il annonce aura, également, dépassé, il faut l'espérer, ces dimensions encore abstraites de la « concrétude » et de l'« usage ».

A ce sujet, nous pouvons proposer un extrait d'un ouvrage de K.Hafner, intitulé *Le Fétichisme de la valeur d'usage*, qui exprimera les choses très synthétiquement : « Ainsi on arrive au paradoxe suivant : dans toutes les sociétés humaines on peut parler d'usage et d'utilité, mais c'est seulement là où la notion d'une *virtus* propre à la chose s'est complètement effacée, et où on lui a conféré la marque de la capacité universelle à être échangée et valorisée, qu'on peut parler de valeur d'usage au sens strict (...). Il est aussi significatif que la notion d'utilité pure, telle qu'elle se présente dans les doctrines utilitaristes, ne se développe pas avant que la production de marchandises se soit imposée socialement à un certain degré et qu'ait disparu le dernier reste d'aristotélisme, au sens de l'idée d'une détermination particulière inhérente à la chose spécifique en question ».[9]

Ces remarques apparemment très théoriques ont en fait des enjeux réels, et on ne saurait les prendre à la légère. Pour suggérer ce fait, prenons un exemple parlant, et contemporain.

De fait, un penseur comme Jean-Claude Michéa, souvent désireux de voir advenir une société « décente », considérera qu'une telle société devra être fondée sur une production *économique* qui reconnaîtrait le primat des « valeurs d'usage » (la valeur d'échange étant par lui moralement associée au « Mal », et la valeur d'usage, de ce fait, indirectement, associée au « Bien »). Un exemple, parmi tant d'autres, de cette tendance de Michéa à fétichiser la valeur d'usage, se trouvera dans une interview du philosophe diffusée dans la Revue-Ballast le 4 février 2015, intitulée : « On ne peut plus être politiquement orthodoxe ».

**Extrait :**

« Le problème, c'est qu'au fur et à mesure que la dynamique de l'accumulation du capital conduisait inexorablement à remplacer la logique du *métier* par celle de l'*emploi* (*dans une société fondée sur le primat de la valeur d'usage et du travail concret, une telle logique devra forcément être inversée*), le socialisme libertaire allait progressivement voir une grande partie de sa base populaire initiale fondre comme neige au soleil. »

Jean-Claude Michéa

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

Michéa donc sur ce point sera en soi inepte, et pseudo-critique (il favorisera malgré lui un « capitalisme éternel » idéalisé). Ce « critique » aimera pourtant à rappeler qu'il faut à tout prix

éviter de rétro-projeter les catégories capitalistes sur des réalités précapitalistes. Il n'est en rien cohérent, de ce fait, puisqu'il considérera que l'abstraction économique désignant une « valeur d'usage », qui n'émerge pourtant que lorsque son opposé (la valeur d'échange) devient une fin en soi, c'est-à-dire au sein du capitalisme, serait une catégorie propre à toute société humaine, une catégorie transhistorique, qui aurait donc concerné les sociétés précapitalistes elles-mêmes. Le moralisme se réclamant de quelque « bon sens » obscur, en tant que formel et partiel (rattaché à la naïve « common decency » orwellienne) que prônera cet auto-proclamé populiste, sur la base d'une tendresse angéliste pour ceux qu'il nomme les « gens ordinaires » (abstraction indéfinissable, et inconsciemment méprisante, de surcroît, puisque tout individu est en soi *une exception vivante tendant vers la singularité*), renvoie très certainement à cette glorification tendancieuse et naturalisante d'un utilitarisme « en soi » et d'un principe « économique » qu'on voudra garantir dans sa « pureté ». Sur cette base, bien sûr, certaines dynamiques sociales (libération sexuelle, libération féministe des mœurs, droit à l'avortement, émancipation homosexuelle, etc.), dynamiques définies, de façon douteuse, comme « inutiles », pourront être *moralement discréditées* par certains de ses lecteurs, des rouges-bruns donc (Charles Robin), trop « fidèles » à la lettre du texte, en tant qu'elles seraient rattachées à quelque libéralisme vague (« libéralisme des mœurs ») qui ne valoriserait que « l'échange abstrait » et non les « vertus » humaines réellement « utiles ». Mais ce sera toujours à partir d'un économisme formel, qui pense abstraitement l'usage, et de façon transhistorique (ce qui autorise de tels « utilitaristes » à insérer n'importe quels contenus politiques ou idéologiques dans ces valeurs d'usage sacralisées, même des contenus discriminants, comme on le voit). Tout ceci préparera donc les bases (malgré Michéa lui-même, mais on lui reprochera alors sa confusion, ce qui est un grave défaut en philosophie politique), d'un conservatisme soit disant anti-libéral, mais réellement pro-capitaliste (donc patriarcal et raciste), qu'un certain courant national-socialiste identitaire et sexiste se fera un plaisir de développer (Charles Robin, Alain Soral). Et, de façon cohérente, on retrouve aujourd'hui une interview de Michéa (publiée en janvier 2013), qui n'est plus « de gauche » depuis bien longtemps, comme il l'avouera lui-même, sur le site d'« Egalité et Réconciliation », ceci n'étant donc pas étranger à sa naturalisation de l'usage, et ainsi à son anticapitalisme tronqué.

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

Ceci expliquant cela.

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

[1] Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, p. 189

[2] Ibid.

[3] Ibid.

[4] Ibid., p. 206

[5] Citation par Lukàcs du *Capital*, I

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

[7] *Capital*, I, pp. 103-104

[8] *Histoire et conscience de classe*, p. 114. *Souligné par nous.*

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

5) Avec et par-delà Lukàcs :

### **1) Définition plus précise de ce qu'est l'économie « réelle »**

Le bilan dans tout cela ? Au fond, tous les systèmes « politiques » les plus divers auront eu une finalité commune au sein de la modernité capitaliste : il faut préserver à tout prix l'économie « réelle ». Soit la possibilité de maintenir des intérêts « réels » pour ceux qui organisent, gèrent

ou dirigent la production, qu'ils soient patrons, dictateurs, présidents, ou législateurs. Ce fut et ce reste constamment un échec. Mais même si cela réussit, c'est toujours le désastre qui prospère. Qu'elle soit « réelle » ou « irréelle », l'économie détruit tout, nécessairement, en tant qu'abstraction dissociatrice.

Ce « souci » d'une « pureté » de l'économie nationale ou impériale « réelle » fut, éminemment, celui d'Hitler, de Staline, de Mao, de Mussolini. Il est, en un sens certes très différent, mais pas moins destructeur, celui également des néo-libéraux, dont les stratégies ne sont d'ailleurs pas « efficaces » à long terme. Il sera, sur un plan « humaniste » clivé cette fois-ci, celui des keynésiens, dont les « outils » sont également limités, du point de vue des intérêts de cette économie « réelle ».

De ces trois pôles, lequel aura voulu au mieux préserver, soigner, produire, massifier, cette « pureté » tant recherchée ? Le premier pôle, sans aucun doute, le pôle le plus totalitaire. C'est sous sa forme la plus autoritaire, la plus dictatoriale, et la plus méthodiquement meurtrière, mais aussi la plus colonisante en tant que refermée, cloisonnée, « bloquée », « protégée », « fixée », « identifiée », que le capitalisme exhibera le plus sa volonté de maintenir durablement la « réalité » de sa valeur. Car ceux qui menacent prioritairement cette « réalité » ne sont pas exclusivement les financeurs, du point de vue des régimes dictatoriaux totalitaires, financeurs qui ne sont que des effets, essentiellement. Ce sont aussi et surtout les prolétaires qui ont tendance à se « désintégrer » eux-mêmes, les individus qui tendent à s'extraire de la réification « vertueuse » productrice de « valeur » « réelle », les révoltés ou improductifs qui luttent, se révoltent, ou sont inexploitable, qui menaceront la « pureté » de cette « réalité ».

*Encadrer, diviser, segmenter, mettre en camp, discipliner, distribuer, redistribuer, égaliser, justifier, analyser, synthétiser, purifier, prioriser, posterioriser, épurer, réguler, formaliser, moraliser, catégoriser, juger, prédiquer, dévoiler, déprédiquer, désobstruer, détruire, déconstruire, territorialiser, déterritorialiser, assigner, identifier, essentialiser, fixer, figer, naturaliser, esthétiser, pratiquer, théoriser, rationaliser, criticiser, anthropologiser, existentialiser, angoisser, projeter, dévoiler, étantiser, naturaliser, aliéner, communautariser, dictatorialiser, édicter, grammaticaliser, structurer, quantifier, qualifier, substantialiser, posséder, activer, hypothéquer, déduire, induire, assertoriser, apodicticiser, problématiser, questionner, réaliser, nier, universaliser, particulariser, singulariser, disjoindre, conjuguer, circonscrire, scinder, découper, nier, affirmer, séparer, segmenter, humaniser, animaliser, biologiser, physicaliser, absoudre, expier, sacraliser, réhumaniser, viriliser, féminiser,*

*sexualiser, hyper-sexualiser, blanchir, occidentaliser, hiérarchiser, décomposer, carboniser, exterminer, nationaliser, internationaliser, mondialiser, recomposer, intégrer, inclure, réintégrer, socialiser, resocialiser, dépathologiser, dresser, éduquer, enfermer, mettre en boîte, hygiéniser, traiter, soumettre méthodiquement, sectoriser, disloquer, atomiser, administrer, désintégrer les corps, les consciences, et les activités de ces individus qui doivent continuer à être réifiés pour que découle de leur exploitation ou désintégration une valeur « réelle », tout cela apparaît comme une nécessité d'abord « économique » à laquelle auront voulu se soumettre Hitler, Staline, Mao, etc., qui croyaient pouvoir être des « économistes » (des capitalistes) se voulant avisés, au sens très large, presque « ontologique », du terme. La radicalisation de cette logique, toutefois, précisons-le, dans un principe de meurtre de masse méthodique et organisé, ne sera plus « viable » économiquement, et elle n'a plus rien d'économique : elle est la libération d'une folie meurtrière qui tente de se donner des « cautions » rationnelles. On pourra noter toutefois que le paradigme qui permet les techniques logistiques et organisationnelles de ces meurtres de masse est un *paradigme économique*, au sens capitaliste du terme (économiser les facteurs objectifs de destruction, rationaliser l'organisation des camps, diviser méthodiquement le travail dans les camps selon un standard de productivité optimal, récupérer des « matières premières » « utilisables » par divers secteurs productifs sur les corps exterminés, etc.)*

La Chine d'ailleurs, après Mao, dont les échecs « économiques » sont pourtant nombreux, sera toutefois un système économique relativement stable, lorsqu'elle aura minimisé le facteur « peu rentable », de façon absolument cynique, de l'extermination et de la violence de masse, tout en maintenant un cadre autoritaire et répressif assez conséquent, et ses formes juridiques d'encadrement et de régulation des richesses ne changent pas autant que dans nos pays occidentaux, malgré la révolution constante des facteurs objectifs de production. Ce capitalisme « communiste » a su montrer les « vertus » des systèmes autoritaires et totalitaires, lorsqu'il ne verse pas dans la pure terreur sanguinaire, du point de vue d'un capitalisme qui se voudrait plus durable.

Mais passons à des considérations presque « ontologiques », concernant cette fameuse « réalité » de la valeur. Considérations horribles, qui risquent de choquer, même si elles sont, hélas, trop connues. Mieux vaut une démystification brutale, et admissible, qu'un consentement à l'horreur inconsciente et permanente, pour favoriser la révolte et la lutte radicales.

La valeur peut outrepasser la question de l'exploitation du travail « vivant ». Il sera ultimement possible « d'exploiter » des ressources humaines inanimées, mortes, décomposées, au sein du capitalisme totalitaire de la modernité (cheveux, dents en or des cadavres exterminés, dans les camps nazis, par exemple). « Ontologiquement » parlant (et nous ne parlons plus du tout ici de « l'économie au sens formel », mais d'un fond sacrificiel pur lié à l'effectivité de la sphère de la « production »), la « réalité » de la valeur découlant de cette « exploitation » est, en un premier sens, attestée, dans la mesure où la force de travail qui « récolte » ces ressources produit de la valeur « réelle ». Mais ce qui est le plus effroyable dans cette situation, c'est que l'individu mort est lui-même considéré comme une matière première « exploitable » de façon marchande, si bien que, en tant qu'il était encore vivant, il était considéré qu'il aurait une certaine « valeur » « économique » une fois mort. Toute la vie d'un déporté qui finira par être « exploité » en tant que « ressource » morte sera donc, du point de vue « économique » nazi, en soi une vie déjà-morte, une vie déjà achevée, dont la valeur « exploitable » est déjà fixée en tant qu'elle n'est déjà plus (cela nous fera penser à cette question heideggérienne d'un être-entier du Dasein, jamais complètement accessible pour lui-même tant qu'il lui reste du temps à vivre, tant qu'il a encore à être, mais qu'un nazi exterminateur prétendra saisir, en ce qui concerne celui d'un déporté, précisément au sein de cette « valeur » que représenterait son corps mort comme ressource exploitable « économiquement »). Ainsi, toute la vie de ce déporté est toujours déjà en train de produire une valeur, est déjà « travaillée » par cette valeur « réalisée » une fois que l'individu sera inerte, si bien que, dans ce cas exceptionnel, une « matière première » inanimée (un cadavre) produira de la valeur « réelle ». Organiser la « valorisation » économique de l'être-pas-encore-mort-en-tant-qu'il-sera-mort, en effet, *c'est l'exploiter durant tout le temps de sa vie* (provocation d'une angoisse existentielle de l'être-vers-la-mort, en langage heideggérien, angoisse productrice de mort dans la vie, donc de « valeur » future), et donc la « valeur » « extraite » ignoblement de son « entité morte » devient une « valeur » découlant explicitement de l'exploitation de sa vie, soit une « valeur » « réelle » au sens strict. La valeur des « denrées » exploitables récoltées sur les corps inertes des camps nazis, sera une valeur « doublement » réelle : elle est une double exploitation, celle d'un « travail vivant » actualisé (récolteur), et celle d'un « travail vivant » en tant que mort (corps inerte ayant été « exploité » de son vivant par la valorisation de sa mort à venir). Elle est, en un sens abject, qui pourrissait l'inconscient collectif nazi exalté par « l'or du Rhin » (Wagner), un « graal » du point de vue de la « valeur », la rareté en soi, la « valeur » « sur-réelle » en soi.

Aujourd'hui, les assureurs qui spéculent sur la durée de vie des clients, et qui prédisent certains gains « juteux » si la personne meurt « au bon moment », sont dans une démarche abjecte

analogue. Mais ils n'atteignent pas ce « graal » immonde, car la ressource matérielle du corps physique mort n'est pas exploitable pour eux. Toutefois on notera que ce « graal », puisqu'ils ont ce genre de démarche, est bien leur idéal régulateur implicite : un nazisme « mystique » est bien leur quête impensée, mais ils sauront transmuier ce désir, vers un système plus « hygiénique », car ils sont avant tout des gestionnaires « compétents ». Ils ne sont pas non plus délibérément et intentionnellement des tueurs de masses méthodiques, « comparables » aux nazis, il ne faut pas exagérer. Le dire serait, de façon extrêmement coupable, relativiser la culpabilité absolue des nazis exterminant des millions d'individus de façon « rationnellement mystique ». L'argument selon lequel les nazis n'auraient été que des « économistes » « logiques » parmi d'autres a été utilisé trop souvent par des révisionnistes rouges-bruns pour relativiser l'horreur qu'ils ont commise. Ce qu'il faut dire, c'est plutôt qu'ils radicalisèrent le délire lié à l'idée d'une « réalité » de la valeur, et sont atrocement coupables en ayant développé cette violence barbare et archaïque, mais que leur « projet » immonde dévoile aussi ce qu'il peut y avoir d'immonde, lorsqu'on développe sa folie jusqu'au bout, tout système qui fait de ce qui est mort (travail mort, exploitation ou misère mortifères) une valeur plus « réelle » en soi.

Digression. Le mot « graal » ici n'est pas choisi au hasard. Les chrétiens qui auront décidé que le sang de Jésus, une fois qu'il serait mort, deviendrait la « valeur » en soi, ont fait à peu près la même chose que ce que fait le système de la valeur privilégiant ce qui est « mort », mais ici la notion symbolique et théologique se substitue à la notion « économique », froide et quantitative. Toutefois on peut considérer que, pour Jésus en tant que vivant, les effets furent les mêmes : il fut travaillé, de son vivant, par l'angoisse existentielle qui signifie la liberté absolue de l'être qui s'ouvre totalement à la mort, c'est-à-dire par tous ces individus qui auront considéré que son corps mort aurait une « valeur » en soi, « fixe » et « éternelle », « supérieure » à la valeur de son corps vivant. Jésus, constamment, fut déjà-entier, déjà-fini, déjà-mort, déjà-achevé, de son vivant même, à cause de la barbarie de ces mystiques, qui ont aussi été ses contemporains, dont le paganisme occulte et fétichiste n'aura jamais été assumé, et qui firent du prince de la vie et de l'amour le principe même de la mort et de la négation travaillant toujours déjà la vie. L'ascétisme, la haine de soi, la complaisance dans la souffrance, le ressentiment, la faiblesse morale et physique, tous ces phénomènes que Nietzsche a ciblés lorsqu'il évoqua le christianisme : tout cela nous renvoie bien à la « valeur » supérieure du corps mort de Jésus, qui aura travaillé le corps vivant de l'homme vivant, au point de provoquer son meurtre consenti, programmé, attendu (suicide). C'est-à-dire : au point de menacer la béatitude éternelle même de son âme, d'un point de vue chrétien, puisque le suicide est pour un chrétien

condamnable en soi. Un corps mort ou presque mort sur une croix autour de tous les cous, le sang d'un homme mort partout recherché comme la « valeur » en soi : l'achèvement de la valeur, dans « sa double réalisation », dans certains camps mortifères, n'est pas si différente, hélas, de cette morbidité chrétienne indissociable de son culte, de sa pratique et de son dogme. Si le capitalisme est bien issu d'un fond chrétien (protestant, s'opposant à l'accumulation "non valorisable" du catholicisme), nous apprenons alors qu'il devient toujours plus un sadomasochisme totémisant ce qui est mort.

Le protestantisme toutefois inverse le sens de la transsubstantiation : qu'il soit capitaliste "libéral" ou marxiste-autoritaire (capitaliste d'Etat) il a besoin de convertir la souffrance de l'exploitation au travail en "valeur supplémentaire", et se passe de ce fait de la transsubstantiation plus "ésotérique", moins calculante, des catholiques. C'est pourtant de façon mystique et totémiste, folle, que se développe cette nouvelle sorte de transmutation impossible. Le prolétaire devient le Christ sacrifié, de façon horrible. L'individu mis-en-camp, ou même exterminé dans un camp, éprouve ce sort au centuple, et devient une "rédemption" abjecte.

Si nous entrons un jour dans l'histoire, et sortons de la préhistoire, ces barbaries atroces nous effrayeront tellement que nous voudrions par les oublier complètement. Mais pourtant si nous sortons de la préhistoire, nous ne les oublierons jamais, ni ne les pardonnerons jamais. Et les enseignements du *philosophe* Jésus de Nazareth, tel qu'un Spinoza le considérait par exemple, pourront finalement être enseignés, et appréciés pour ce qu'ils sont, sans que soit considéré le fait que des païens idolâtres et primitifs auront voulu en faire un totem inerte et absurde.

Mais pour revenir à l'économie vraiment moderne, et quitter ces considérations trop "mystiques", nous dirons simplement que, la quête d'une « valeur » vraiment « réelle », voire « sur-réelle », au sens d'une ontologie existentielle de l'« économie » devenue principe d'extermination, pourrait bien renvoyer ultimement, dans des cas extrêmement radicaux, à l'abjection et à la désolation en soi.

Ainsi donc, comme on l'a dit, dans les camps d'extermination nazis, les cheveux des individus exterminés étaient bien, entre autres « ressources », conservés, pour « servir » à la production de marchandises diverses. Et c'étaient les cheveux de personnes juives, « juifs » qui eux-mêmes étaient exterminés par les nazis en grande partie parce qu'ils « représentaient » le « capital financier » « parasite » et « oisif », « profiteur », le principe qui vient souiller la « pureté » de l'économie dite « réelle » ; ce pouvaient aussi être les cheveux des personnes homosexuelles, considérées comme "stériles", donc improductives du point de vue de l'économie « réelle », qui

a besoin que s'engendre la force de travail ; ou encore ceux de personnes handicapées, des "bouches à nourrir" ne produisant aucune valeur « réelle » ; ou encore ceux des tziganes, des non-sédentaires qui donc subvertissaient le principe de la frontière qui fonde l'économie « réelle » ; ou encore ceux des résistants ou « communistes », non seulement ennemis politiques, mais surtout révoltés « oisifs », improductifs. Ces cheveux entassés, donc, finissaient par être « utilisés industriellement ». Tout cela était organisé de façon très formelle, par des fonctionnaires rationnels, méthodiques, compétents, efficaces, et désintéressés.

Et alors, cette valeur ainsi créée avec leurs cheveux, n'était en fait pas doublement « réelle », mais triplement. Car ce furent les « improductifs », ceux qui étaient incapables de produire de la valeur « réelle » *a priori*, qui devinrent enfin productif. Ce "nouveau gain" s'ajouta au double principe de réalisation de la valeur de leur corps mort, qui devint dès lors, triplement une valeur « réelle ».

#### **Extrait : circulaire Glücks**

*« Le chef de l'Office Central SS pour l'Economie et l'Administration a ordonné de récupérer les cheveux humains dans tous les camps de concentration. Les cheveux humains seront transformés en feutre industriel, après avoir été bobinés en fils. Dépeignés et coupés, les cheveux de femmes permettent de fabriquer des pantoufles pour les équipages des sous-marins, et des bas en feutre pour la Reichsbahn.*

*Il est ordonné par conséquent de conserver, après les avoir désinfectés, les cheveux coupés des détenues femmes. Les cheveux coupés des détenus hommes ne peuvent être utilisés qu'à partir d'une longueur de 20 mm.*

*C'est pourquoi le SS-Gruppenführer Pohl est d'accord pour qu'à titre expérimental les cheveux des détenus hommes ne soient coupés que lorsqu'ils ont atteint, après coupe, une longueur de 20 mm. Afin de prévenir les facilités d'évasion offertes par une chevelure plus longue, les détenus doivent être marqués, lorsque le commandant l'estime nécessaire, à l'aide d'une piste de cheveux (« Haarbahn »), découpée dans la chevelure à l'aide d'une tondeuse étroite.*

*On a l'intention d'utiliser les cheveux rassemblés dans tous les camps de concentration dans une entreprise installée dans l'un des camps. Des instructions plus détaillées sur la livraison des cheveux rassemblés vont suivre.*

*La quantité de cheveux rassemblés mensuellement (cheveux de femmes et d'hommes séparément), doit m'être communiqué avant le 5 septembre 1942.*

*Signé : Glücks, SS-Brigadeführer et General-Major de la Waffen-SS. »*

Cette langue administrative très formelle est encore pratiquée par nos entrepreneurs contemporains, même si, bien évidemment ils n'auront apparemment pas tout ce sang sur les mains. Mais l'analogie tend à suggérer la persistance, au sein de notre modernité tardive, d'un *ethos* désincarné, froid, calculateur, et extérieur à toute texture humaine du gestionnaire administrant la production de valeur « réelle ». Nous proposons deux extraits d'un rapport d'activité d'une industrie textile contemporaine française. Il ne s'agit en rien de dire que, d'un point de vue moral, l'exploitation au sein de cette industrie textile serait « comparable » à l'exploitation atroce et ignoble qui se pratiquait dans les camps, nous ne voulons pas sombrer dans l'outrance inepte. Il s'agit simplement de montrer une permanence dans le style d'exposition des rapports d'activité ou des circulaires relatives aux secteurs productifs divers, qui tendent à considérer toute individualité subjective (celle du consommateur ou du travailleur) comme une ressource « exploitable », comme un moyen et non comme une fin. « Style » qui, renvoyant à une abstraction colonisant la réalité, revoie bien aussi à cette notion d'une « valeur » à réaliser (ou d'une réalité à formaliser, à déréaliser, plutôt).

Cette remarque tend à accabler moralement plus encore les exterminateurs totalitaires nazis, d'ailleurs, qui auront utilisé le même langage formel que nos entrepreneurs contemporains qui produisent des biens d'usage.

#### **Extrait n°1 d'un rapport d'activités d'une industrie textile (2015-2016)**

*« Industrialisation grand volume de textile connecté seconde peau permettant des mesures et recueil de paramètres physiologiques sur période longue pour des solutions de surveillance INNOVATION de la femme enceinte, le maintien à domicile des personnes âgées, l'énurésie des enfants de 4 à 16 ans, des solutions d'appareillage médical pour les applications en cardiologie. »*

#### **Extrait n°2 de ce rapport d'activité :**

*« Assouplissement du droit au travail.*

*Plusieurs pistes sont proposées : doublement des seuils d'effectifs ; remise en cause du compte pénibilité ; simplification et sécurisation des procédures de licenciement ; accès direct au forfait-jour pour les entreprises de moins de 50 salariés. En tout état de cause, l'objectif doit être de mettre en place les conditions d'un dialogue social adapté à des entreprises qui ont de plus en plus de difficultés à remplir des obligations administratives coûteuses et contraignantes. C'est une revendication majeure des entreprises et notamment des PME. »*

Nous espérons que ces remarques tendront à relativiser le souci de nos régulationnistes (et même de nos néo-libéraux) de préserver dans sa « pureté », dans sa « juste » « distribution », la « réalité » de la « valeur », la « réalité » de « l'économie ». Par "l'épuration" de la dette, la "régulation" ou la "déportation" des flux financiers, etc. Car il faut bien le dire, nous parlons depuis le début d'un oxymore : l'économie est par définition irréaliste, elle n'est qu'une idée, qu'une norme abstraite qui n'a aucune suffisance d'être. Elle est ce qu'il y a dans la tête des capitalistes, qui fait qu'ils deviendront, dans certains cas extrêmes, s'ils pensent qu'ils le « doivent », des tueurs de masse méthodiques et organisés. La seule « réalité » qui existe dans notre affaire, ce n'est pas « l'économie », mais c'est un ensemble de subjectivités souffrantes, disloquées, aliénées, tristes, et toujours plus piétinées, face à une machine qui les broie, et qu'entretiennent de façon aveugle et inconséquente des individus sans qualité, des fonctionnaires de l'abstraction inconscients et inconsistants.

Il faut bien le dire : ce que le système capitaliste considère comme étant *réellement, vraiment* doté de valeur, indépendamment du nazisme, qui est un cas extrême, c'est en dernière instance : *la misère de l'exploité*. Tous les chiffres qui défilent sur les marchés, toutes les croissances qui obsèdent les politiques ou les capitalistes signifient très clairement ceci : il s'agit de comptabiliser, de contempler la dynamique de la « valeur » que l'on espère « relancée », « épurée », rehaussée », et cela signifie tout simplement : contempler la confirmation la plus constante et la plus implacable de la misère des individus spoliés, extorqués, méprisés, disloqués, contempler la manière dont la mort s'affirme toujours plus comme une valeur au sein la vie. Ici se manifeste donc bien un sadomasochisme pagano-chrétien, fétichiste et clivé, d'une horreur sans nom, sans aucun doute, mais dissimulé par des discours froids d'experts compétents et « rationnels » totalement inconscients de ce qu'ils font ou disent.

Il ne s'agit sûrement pas d'aller jusqu'à dire qu'un keynésien et un nazi sont à mettre « dans le même bateau ». Ce serait là être outrancier, au risque de ne plus du tout être écouté, et ce serait minimiser la culpabilité morale infinie du nazisme, chose impardonnable. Même si le nazisme fut un keynésianisme d'un type abject.

Et même s'il faut rappeler cette remarque terrifiante de Sohn-Rethel (terrifiante du point de vue de notre modernité capitaliste, qui voudrait se rendre hypocritement soluble dans un projet "humaniste", et qui diabolise le nazisme alors qu'elle ne fait rien pour abolir les conditions formelles et matérielles de possibilité qui rendent possibles ce genre de désastres atroces) : l'Allemagne d'Hitler, dans les années 30, aida bien le capitalisme mondial à passer le cap de

la crise, en développant des biens non-marchandisables, et en favorisant la course à l'armement. Tandis qu'elle exterminait déjà des handicapés et persécutait ou tuait des personnes juives, elle restait un "partenaire économique" "très précieux". Et c'est ce "capitalisme", cynique et amoral, qui tolère d'être dans une relation de concurrence ("doux commerce") avec des meurtriers de masse, que l'on voudrait préserver, "réguler", "épurer", ou "réaliser" plus "concrètement"!

: Mais considérons simplement une chose. Aujourd'hui, le régime nazi n'est plus, mais la valeur, cette abstraction réelle, produit pourtant, très concrètement, des désastres qui, d'un point de vue purement moral, dans l'absolu, seront qualitativement aussi horribles et désastreux, désolants, que les camps de concentration nazis. N'y a-t-il pas aujourd'hui encore des enfants exterminés dans des camps, dans des « bandes », ou dans des zones où ils sont tenus captifs, de façon « rationnelle » et « professionnelle », simplement à cause de ce qu'ils « représentent » dans le régime de la valeur, et ce « au profit » de l'autovalorisation de cette valeur elle-même ? N'y a-t-il pas aujourd'hui encore des camps de travail où les individus sont tués à petit feu ? N'y a-t-il pas des individus qui sont, encore aujourd'hui, considérés comme étant plus « rentables » en étant morts qu'en étant vivants ?

Le capitalisme ne s'est-il pas édifié sur des tels massacres, invasifs, réifiantes ou expropriateurs. Le totalitarisme nazi parvient à un état d'abjection totale, sur le sol européen, d'où il est parti, et cela dévoile la logique immonde ici à l'oeuvre...

Ce qu'il faut simplement dire, c'est que le pire n'est pas seulement derrière nous, mais qu'il est aussi très contemporain, et quotidien. « Auschwitz, plus jamais ça », nous le répéterons avec force. Les colonisations, invasions meurtrières, de même : plus jamais ça.

Mais il faudrait ajouter : « Auschwitz au présent, Auschwitz au futur, nous ne voulons plus de ce monde-là non plus ». "Invasions meurtrières, expropriations totalitaires, nous n'en voulons plus, ni au présent, ni au futur". On nous dira peut-être ici que quelque « comparaison » postulée est obscène. Mais il ne s'agit en rien d'une comparaison. Il s'agit plutôt d'une critique radicale de toute hiérarchie, de toute comparaison entre une horreur radicale et une autre horreur radicale. Faut-il dire que l'extermination méthodique et organisée d'un seul enfant il y a 70 ans est qualitativement, moralement, hiérarchiquement différente de l'extermination organisée et méthodique d'un seul enfant aujourd'hui, ou il y a plusieurs siècles, ou le contraire d'ailleurs ? Dire cela ou dire le contraire, sur des critères culturels, religieux, ou nationalistes, serait en soi

une logique raciste. En outre, l'enfant exterminé dont on jugerait que ce qu'il a subi serait "plus grave", pour des raisons idéologiques, renverrait bien vite à une stigmatisation plus importante des communautés qu'il serait censé "représenter", puisqu'on jugerait qu'elles seraient illégitimement "favorisées", et favoriserait dans le futur la mise en danger de ces communautés, et de leurs enfants, communautés qui ont déjà subi les pires horreurs.

D'un point de vue strictement moral, au sens purement kantien (*toute personne est une fin en soi*), ou arendtien (*tout enfant est une nouveauté absolue en soi, et doit être absolument préservé en tant que tel*), il n'y a pas de différence qualitative entre ces deux événements *même*ment désastreux et horribles en soi.

Marcel Cohen, une personne juive qui a éprouvé la réalité atroce des camps de la mort, écrivait en 2013, dans *A des années-Lumières*, qu'Auschwitz n'avait pas disparu, mais qu'il restait encore notre présent et notre futur. Il évoque dans ce contexte la réalité de la conteneurisation. Clément Homs, dans *Sortir de l'économie*, précisera que cette conteneurisation fonde matériellement l'interconnexion économique et l'interdépendance généralisée de toutes les zones capitalistes du monde, et fonde donc le fait que tout ce qui se passe ici favorise ce qui se passe partout ailleurs, et en dépend : s'il y a ici un "apparent" confort que nos keynésiens "nationaux" veulent "réguler", c'est toujours sur la base de toutes les guerres, de tous les pillages et meurtres, exploitations, d'enfant et d'adultes, qui se produisent au sein de la globalité capitaliste. *Sortir de l'économie* utilisera l'expression d'Eichmann-que-nous-sommes tous : banalité de la consommation et du travail quotidien, dans nos centres urbains "branchés" ou "conforts", mais mal extrême qu'ils perpétuent. Chaque rouage, même s'il n'est pas "responsable", mais se contente de survivre passivement, doit assumer la "Faute" qu'il rejettera pourtant de tant d'horreurs dans le monde, qui ne sont plus "lointaines" ou "séparées" de soi.

Pour revenir donc à notre keynésien, ou "régulationniste", qui certes n'a rien d'un nazi, même s'*il semble* partager avec lui le délire d'une économie « réelle » préservée dans sa « pureté », nous soulignerons simplement que son souci d'une certaine « régulation » ou "intervention" étatique ne sera pas le souci de faire cesser « Auschwitz au présent et au futur », mais plutôt d'injecter dans la machine un élément de redistribution (qui concerne avant tout les économies nationales des centres impérialistes), élément qui permettra donc l'administration plus rationnelle, plus méthodique, plus durable, pensera-t-il, de cet « Auschwitz contemporain », « Auschwitz » qui pour lui est certes « très loin » apparemment, mais qui en fait est tout près de lui, dans la mesure où toute décision « ici » engage une décision pour tout ce qui est « ailleurs », au sein d'un système d'interconnexion formel-matériel généralisé et global. Sera-ce une

façon d'abolir cette horreur définitivement ? Nous ne le pensons pas. Ce sera une façon de la rendre plus « viable », ce qui, d'un point de vue moral, est un contresens : une horreur absolue « non-viable » ou une horreur absolue « viable » reste une horreur absolue.

Aucun amalgame n'est fait ici, puisque l'histoire ne se répète jamais, et que chaque circonstance historique est en soi unique. Des identités structurelles ou des aberrations morale même aberrantes n'autorisent pas la confusion et la dénonciation outrancière, d'autant plus qu'il faudra toujours considérer la distinction entre violence extrême produite inconsciemment et indirectement, en restant très éloigné de la violence perpétrée (Keynes), et violence extrême perpétrée délibérément, directement, et consciemment (tueurs de masse), sans quoi nous sombrerions dans l'abstraction morale indécidable des belles-âmes, qui irait jusqu'à condamner dans l'absolu tout ce qui existe (celui qui est en train d'écrire cela, en effet, n'échappera lui-même pas à ce système de collaboration abjecte à l'ignoble, et certainement moins que la plupart des individus vivants sur terre, étant donné qu'il est un consommateur « aisé » dans une zone impérialiste, « bénéficiant » de ce fait nécessairement un tant soit peu de l'exploitation inhumaine induite par la division internationale-néocoloniale du travail ; pour autant, il ne se considère *pas directement* comme un « nazi »).

La seule chose que nous voulons dire au fond, c'est que l'idée de vouloir maintenir en vie le capitalisme indéfiniment, qu'on soit « humaniste » ou dictateur, c'est toujours vouloir maintenir en vie le désastre en soi, la désolation, le désert, qu'on en soit conscient ou non : car cette « réalité » folle et inepte de la « valeur » au sens capitaliste est bien cette désolation, ce désastre, ce désert : l'abolition, la destruction même de l'enfance, du nouveau comme nouveau, la mort qui travaille toujours déjà la vie, *la mort qui vaut plus que la vie*. Et donc, quel que soit le contexte de la défense de ce système, il faudra de toute façon s'opposer absolument à cette défense, d'un strict point de vue moral, qu'on soit kantien conséquent ou arendtien cohérent.

## **2) La dénonciation de la finance dans sa relation à un antisémitisme structurel. La « question juive » et la « question israélienne » aujourd'hui.**

### **a) Dénonciation de la finance et antisémitisme**

L'un des écueils majeurs, comme nous l'avons déjà suggéré, lié à cette obsession relative à la finance, qui n'est pourtant qu'un effet essentiellement, et non une cause immédiate, sera l'antisémitisme latent que ce thème peut autoriser. Revenons sur cette question importante.

Le « banquier juif » deviendra une figure diabolisée, mais aussi "rassurante" pour les paranoïaques qui voudront des explications "simples" et "immédiates",, puisqu'on aura pu identifier non seulement une fonction économique (capital fictif), mais aussi une religion, voire une « race », dans le pire des cas, qui seraient responsables de « notre » « domination », en tant qu'elles seraient la « personnification » du principe « dominateur », lequel, tellement complexe et impersonnel, « nous » désespérerait si souvent.

Dénoncer la finance c'est très souvent chercher à personnifier outre mesure des mécanismes de dominations essentiellement impersonnels, en prêtant à certains « responsables » « conscients » des intentions psychologiques et morales diaboliques en soi, de telle sorte que le combat peut s'engager sur un terrain affectif plus rassurant, d'autant plus qu'il aura su déterminer une « cible » déterminée. Même si la bourgeoisie, financière ou patronale, gère cet automouvement des choses quelque peu, et demeure un ennemi majeur, il faut bien dire que ce qui nous domine est essentiellement mécanique, irresponsable, et que dénoncer les humains mécanisés et inconscients qui sont derrière cette amoralité (et qui ne sont pas que les financeurs, loin de là) est une condition nécessaire mais non suffisante (d'autant plus que, dans un système hiérarchique contenant une multitude de micro-hiérarchies, « nous » sommes presque tous, à un certain niveau, des gestionnaires de cet automouvement et « profitant » de lui, ce qui brouille toujours plus les pistes, et empêche réellement de cibler quelque « mal » humain à neutraliser – vacuité stérile de la critique des « 1% contre les 99% »). Cette condition nécessaire doit s'accompagner de précautions nombreuses, donc, puisque nous avons vu que, dans notre cas précis, les dérives populistes, antisémites, autoritaires, fascistes, ou réformistes petites-bourgeoises, toutes liées à une personnalisation et à une simplification naïve des rapports de domination, menacent.

Par ailleurs, considérons cette notion de « finance juive », que les antisémites affectionnent, promouvant une économie « réelle » souvent populiste, nationale-socialiste, ou encore proudhonienne, ou poujadiste, pseudo-anticapitaliste[1] (Alain de Benoist, Soral).

Associer « la » finance « aux » juifs est un jeu idéologique qui ne se base pas essentiellement sur une statistique qui déterminerait un pourcentage plus important de personnes juives dans les milieux financiers. Ces statistiques « religieuses » n'existent pas de toute façon, et l'idée d'une finance « juive » reste essentiellement fantasmagorique, et visera des individus devenus des « symboles » mythiques plus que des structures (Rothschild, etc.). La simple observation indique seulement que les personnes juives sont très présentes dans les métiers médicaux, juridiques, artistiques, scientifiques, intellectuels, et de l'enseignement, dans nos sociétés occidentales. Ils ne sont pas, explicitement, plus massivement représentés dans les milieux financiers.

Mais mettons-nous dans la tête d'un antisémite conspirationniste, qui soupçonne une domination de la finance « juive » mondiale. Que se passe-t-il ici ? Le capital financier est « coupable », pense-t-il, parce qu'« il » obtient de l'argent « sans travailler », sans rien faire. « Il » obtient de la valeur sans « produire » lui-même de la valeur, sans médiation par l'activité, l'effort, l'investissement (A-A'). « Il » « souille » la logique de la valeur, et l'anéantit, l'épurer, ou le réguler, sera un moyen de rendre la valeur plus « réelle », plus « vraie », plus « authentique » (« *eigentlich* », dirait Heidegger). Avec le capital financier, l'argent devient de la « fausse monnaie », du « toc », une monnaie « corrompue ». Avec le capital financier, le fétichiste ne peut plus adorer son fétiche comme il le faudrait, il n'est plus « réel ». Le capital financier est celui qui dévalorise la valeur des idoles, qui les démystifie finalement (crise de confiance sur les marchés financiers), et qui les brise finalement (crise de l'économie « réelle »).

Notons que ce qui s'oppose ici apparemment au « parasitage » du capital financier sera la morale essentiellement protestante du « travail » comme vertu et comme « valeur » en soi.

Mais le catholique pourra faire sienne cette valeur, et développer un antisémitisme circonstancié (même si l'antisémitisme protestant n'était d'abord qu'un anti-catholicisme qui se sera transmué : Luther voulait d'abord convertir les juifs, contre les catholiques, mais son échec a dévié sa haine ; son antisémitisme est très opportuniste et circonstancié, et pourtant il a su développer ses aberrations ou pseudo-justifications idéologiques a posteriori, en sachant de façon absurde convaincre toujours plus d'individus ; même des catholiques, donc).

Notons que nous parlons *a priori* ici d'une *catégorie*, d'une médiation abstraite, dont les effets réels découlent d'une logique quantitative non-humaine, qui s'intercale entre les individus pour les mouvoir de façon automatique (le capital financier). Mais les antisémites « critiques de la finance », totalement confus et haineux, voudront voir un « peuple », une « identité » «

religieuse » ou « culturelle », voire « raciale », ayant des intentions conscientes et précises, et se mettront en tête qu'il faut « combattre » ce « peuple ».

Mais tâchons d'entreprendre une psychanalyse jungienne de ces individus.

Que fait Abraham, le père des juifs ? Il brise lui-même les idoles. Que font les esclaves juifs face aux égyptiens ? Ils refusent de se soumettre plus longtemps au pouvoir imposant l'adoration des pyramides, etc., ces masses inertes menaçantes qui représentent leur réification, et préféreront le désert libre et l'errance, vers la liberté.

Percevant confusément ces données que son inconscient collectif contient, l'antisémite est face à un spectacle sublime qui lui en impose : le « père des juifs » est celui par qui la critique radicale de tout fétichisme advient, il est celui qui veut démystifier l'humain, le faire sortir de son rêve éveillé. Non, les objets inertes n'ont pas une valeur « supérieure » aux humains qui les produisent ou les symbolisent, de telle sorte qu'ils pourraient les menacer, les dominer, ou les abattre, nous dit Abraham. Précisément, ils sont inanimés. Ils ne changent pas non plus soudainement de valeur, par eux-mêmes, sous prétexte que les humains les verraient différemment, ou les produiraient différemment. Ils ne deviennent pas un jour « précieux » (constitués) pour devenir le lendemain « sans valeur » (brisés).

Or, la finance, précisément, nous l'avons vu, est un principe indirect de démystification : en injectant toujours plus des valeurs dites « fausses » dans la circulation des valeurs dites « vraies », elle finit par déréaliser ces valeurs dites « vraies », si bien que l'illusion de ces valeurs dites « vraies », leur pseudo-vérité, finit par apparaître. En tant qu'idoles, elles sont « brisées ».

Les conséquences sont violentes, car le fétichisme perdure malgré tout, et il s'agira pour lui de reconstruire indéfiniment les idoles brisées. Mais l'entropie est tenace, et la reconstitution des morceaux (par l'*épuration* de la dette, la *régulation* des marchés financiers, la *concentration* protectionniste des biens nationaux, l'*anéantissement* des profits fictifs, la *déportation* des flux financiers, etc.) est toujours plus malaisée, et un sentiment d'absurdité générale, et de misère tenace, se diffuse toujours plus.

Pour l'antisémite, donc, le judaïsme, comme religion abrahamique, puis comme « religion de la finance », pense-t-il, est celui qui vient détruire son rêve d'une humanité qui est exploitée, mais qui donne un sens, une valeur à cette souffrance et à cette exploitation (la misère comme valeur en soi). Avec Abraham, puis avec le banquier, plus rien n'a de « sens » : celui qui s'est fatigué à construire la statuette, ou l'idole, ou le prolétaire qui s'est fatigué à produire une

marchandise, un bien d'usage, l'auront fait en vain, puisqu'on ne peut plus idolâtrer ces productions, une fois qu'elles sont brisées, démythifiées, dévalorisées.

Nous parlons donc bien pourtant ici d'un peuple d'esclaves qui vise l'émancipation, non pas seulement des esclaves, mais bien de tous les individus de la terre, esclaves des idoles inanimés qu'ils produisent et idolâtrèrent.

Disons-le avec force, ce n'est pas en tant que « personnification » du capital financier (de toute façon non qualitatif et non humain) qu'un individu produirait réellement la démythification, la déréalisation de la valeur des fétiches. Car le capital financier, lui, s'auto-mystifie, en pensant que sa valeur malgré tout est « réelle », au contraire d'Abraham, qui d'ailleurs est un homme en chair et en os. C'est malgré elle que la « personnification » contingente et indifférenciée du capital financier démythifie l'économie, si bien que, s'il existait un « esprit juif » (idée absurde), il ne viendrait certainement pas « s'incarner » dans cette catégorie abstraite.

Spinoza, Benjamin, Arendt, Derrida, Lukàcs, revendiquent parfois, implicitement ou explicitement, une judéité politique et intellectuelle, subversive en soi, qui dévoile et dénonce des formes dictatoriales ou totalitaires reposant sur des idéalités abstraites dominant les individus en s'intercalant entre eux. En tant que tels, ils dévoilent la *fidélité* à un projet messianique originaire : ce sont certains *spectres*, pourrait dire Derrida, certaines médiations idéelles et clivantes, qu'il y a entre les humains et le monde, qui les empêchent de s'atteindre et de s'attendre. C'est par la philosophie, l'intellect, l'esprit critique, la subversion théorique, l'écriture, la déchirure déchirée, que les personnes juives les plus investies par leur « judéité », en un sens politique et dynamique, non essentialiste et non organique, se voulant les plus fidèles peut-être, à un projet millénaire de démythification, réaliseront une forme d'identité « politique » juive, au sens très large et existentiel, au sens de ce qui « devient » sans jamais complètement s'accomplir (au sens d'une « attente sans atteinte », pour reprendre l'expression du messianisme benjaminien).

Le « capital financier », qu'on ne peut « personnifier » puisqu'il est abstrait et mécanique, réalisera aussi cette destruction, mais négativement, inconsciemment, passivement, et malgré lui, à travers une dialectique « négative » non résolue, à travers une négation de la négation qui sera le négatif porté à sa suprême puissance. Même si un individu juif est banquier, ce qui peut arriver parfois, il ne traduit pas ici le projet profond et fidèle d'Abraham, puisque, en tant que

personnification d'une catégorie qui est la négation de son humanité « spirituelle » et située, déterminée, il ne saurait rien traduire de « religieux » ou de « politique », et puisque, même si cela pouvait être le cas, il ne serait que le dévoilement, vers son inversion, du geste anti-idolâtre affirmatif, destructeur en tant que créateur, d'Abraham.

Ainsi donc, ce que ne supporte pas l'antisémite aujourd'hui, c'est le judaïsme tel qu'il réalise une vocation dans l'intellect subversif, émancipateur, et qui vient dénoncer toutes les mystifications abjectes des individus païens de façon barbare et idolâtre (Alain de Benoist) qui mettent entre l'homme et l'homme des symboles, des images, des idoles, des choses mortes « valorisée », pour mieux les distinguer, les séparer, les diviser, les discriminer (cf. aussi : « ethno-différentialisme », Alain de Benoist). Mais l'antisémite, pour justifier sa haine de cet intellect *qui le dénonce à la racine*, devra s'en prendre à la figure que le dit « peuple » lui-même, cette abstraction indécidable inventée par les dominants, discrédite et conchie apparemment, pour s'assurer les faveurs du dit « peuple », qui doit devenir discriminant comme lui, pour que ce dit « peuple » lui reste soumis. Il ciblera le banquier, qui ne réalise que sans conscience et sans « personnalité » située, pour mieux le déréaliser, ce que les individus s'associant au geste abrahamique accomplissent et accompliront indéfiniment avec constance, patience, discernement et philosophie, réellement et sans désincarnation.

C'est ainsi que l'antisémite transforme strictement un projet d'émancipation de tous les individus, par un peuple d'esclave s'étant « élu » soi-même de ce fait, au sein de cette vocation fidèle, en un peuple visant une domination mondiale « fourbe » et sanguinaire. Cette supercherie est la bêtise et la vacuité en soi.

Le paganisme tardivement "chrétien", ou capitaliste plutôt (christianisme inversé puis sécularisé), qui idolâtre le corps mort de Jésus et le sang de Jésus mort (dont on ne reconnaît plus l'animation sensible), qui choquera même d'ailleurs une certaine doctrine musulmane, laquelle voit là une « association » barbare, encourage certainement, lorsqu'il est pratiqué, consciemment ou inconsciemment, par ces antisémites clivés, de telles confusions aberrantes et de telles inepties coupables.

Le protestant ne fera que purifier ce paganisme, en transférant l'image du cadavre du « Christ » dans le métal-or inerte ou dans l'argent censé « représenter » la misère souffrante et dite « purifiante » du travail naturalisé en tant que martyrisé.

Le protestantisme représenté idéologiquement, tendanciellement littéraliste et fondamentaliste, *summum* du fétichisme occulte chrétien, après le catholicisme ascétique en tant que glorifiant la morbidité de la chair morte, protestantisme idéologique qui aura su donc apparemment puis réellement transférer le principe de transsubstantiation divine dans le principe sensible-suprasensible de la chose-argent représentant symboliquement un travail humain souffrant essentialisé, n'exterminera pas lui-même les juifs : mais il « sous-traitera » implicitement cette « corvée », puisqu'il aura mis en place un paradigme (l'économie de marché) applicable dans ces situations extrêmes de « valorisation » de la valeur « réelle » (extermination rationnelle dans les camps de la mort, qui dévoilent le caractère « non-simplement-économique », archaïquement destructeur, de la valeur conçue comme misère morbide de la vie). Ses liens avec le protestantisme allemand, celui de Kant, de Hegel, ou celui de la famille Nietzsche, sont ténus, au niveau des présupposés transcendants (catégories logiques aristotéliennes identiques, *travail comme attitude morale*).

---

[1] Marx, Misère de la philosophie ; Proudhon est devenu la caution « rouge » pour les bruns ; mais c'est surtout son antisémitisme et sa pensée patriarcale qui lest attire ; la dimension nationale-socialiste intervient également.

## **Moyens et finalités de la lutte anticapitaliste révolutionnaire**

### **Sommaire**

#### **1) Enjeux généraux**

#### **2) Le syndicalisme ou le conseillisme révolutionnaire**

#### **3) L'abolition de la propriété privée des moyens de production**

#### **4) L'abolition de l'Etat, du pouvoir capitaliste, et les vecteurs de cette abolition**

##### **a) Pourquoi exiger une abolition de l'Etat ?**

##### **b) Critique d'une tendance actuelle à naturaliser la catégorie moderne de l'Etat**

#### **5) Deux visées face au pouvoir qui nous soumet : une visée d'abolition progressive et une visée d'abolition irruptive**

#### **6) Une troisième voie, idéaliste mais régulatrice. Réflexion sur le pouvoir et la puissance.**

- a) **Pouvoir et puissance : deux formes antithétiques**
  - b) **Digression : « la puissance contre le "nihilisme" », une proposition dangereuse ou stérile**
  - c) **Synthèse métaphorique et ontologique**
  - 7) **La question de la violence, et des stratégies de lutte non forcément « légales » relativement au droit bourgeois**
    - a) **Le meurtre dans la lutte anticapitaliste entraîne avec lui un grand danger**
    - b) **La puissance subversive des travailleurs et travailleuses : leur capacité à détruire les machines qui les réifient**
    - c) **La lutte révolutionnaire n'est pas un « jeu de piste » « amusant »**
    - d) **La question de la non-légalité déterminée par la bourgeoisie**
    - e) **Le sens du mot « abolition »**
    - f) **Détruire les machines avec les machines. Transmuer le principe de la technique plutôt que l'abolir.**
    - g) **Détruire les dispositifs de destruction**
    - h) **Saboter au sens large**
  - 8) **La « politique politicienne » dans la lutte**
  - 9) **L'extension du prolétariat, l'internationalisme, et leurs enjeux aujourd'hui.**
  - 10) **L'association à la lutte anticapitaliste des individus soumis aux dissociations racialisée-coloniale, sexuelle-patriarcale, ou rationaliste-productive, ou des êtres subissant en général le fonctionnalisme effréné du productivisme marchand**
  - 11) **Conclusion**
- Appendice : un horizon (la dialectique du maître et de l'esclave)**

## **1. Enjeux généraux**

L'analyse se concentrera sur un développement des concepts de fétichisme, d'aliénation et de réification (Marx, Lukàcs), et sur les finalités et moyens pratiques que ces concepts radicalement critiques pourraient induire.

Mais nous n'acceptons pas cette idée que Lukàcs expose dans *L'Etat en tant qu'arme* (1924) :

« Le prolétariat continue donc à l'aide du système soviétique *en tant qu'Etat* la même lutte qu'il avait menée auparavant contre le pouvoir d'Etat capitaliste, et doit anéantir économiquement la bourgeoisie, l'isoler politiquement, la désagréger, la soumettre idéologiquement. Mais en même temps il doit devenir pour toutes les autres couches sociales qu'il a soustraites à la sphère d'influence de la bourgeoisie, un guide en vue de la liberté. »

L'histoire nous aura appris que cette idée d'une lutte prolétaire qui se poursuit à l'aide d'un système étatique, et qui devient ainsi un « guide » (*Führer* en allemand) vers la « liberté », ne favorise en rien l'émancipation, ni même l'abolition du travail ou de la structure marchande, mais consolide au contraire de telles structures. Ce pourquoi nous considérons que Lukàcs est contradictoire sur ce point et que, si nous voulons être fidèles à la radicalité qu'il exprime dans *Histoire et conscience de classe*, concernant la vocation très précise des sujets révolutionnaires, et aux enjeux de cette vocation, liés à l'abolition de la réification, nous devons contredire ses propres positionnements « politiques », affirmés à partir de 1924 (ici, positionnements trop favorables à ce qui allait devenir un véritable *totalitarisme économique et bureaucratique*, à un véritable *capitalisme d'Etat*, comme le comprirent Maximilien Rubel, et Castoriadis, en leur temps).

Par ailleurs, si l'on met de côté cette tendance autoritaire lukàcsienne qui tardivement se confirmera, et si l'on en reste seulement au chapitre d'*Histoire et conscience de classe* qui nous occupera (« La réification et la conscience du prolétariat »), il faut bien dire que Lukàcs, lorsqu'il décrit ici la vocation révolutionnaire des sujets prolétaires, explicite très puissamment ce qui est à la base de cette vocation, en développant toutes les conséquences d'une dialectique entre valeur et valeur d'usage qui vient les affecter à la racine même de leur vie, dans la mesure où une partie de leur activité serait « devenue » « marchandise », mais que néanmoins, cette description n'est plus insérée dans un devenir historique concret et précis, et que Lukàcs, à travers ces

développements, se montre trop idéaliste, trop hégélien, ce qui est dommageable du point de vue du pragmatisme, du réalisme révolutionnaires.

Le devenir dialectique d'un « Prolétariat » quelque peu hypostasié ressemble trop, avec Lukàcs, à la conscience hégélienne qui, s'objectivant pour se faire conscience de soi, se réalise finalement comme esprit, puis, se réfléchissant, comme savoir absolu (totalisation concrète des discours théorico-pratiques, pensée « complexe » concrètement réalisée, etc.). Dans ce procès, la contextualité socio-historique a presque disparu, alors qu'elle était très présente dans les premiers moments de l'analyse. On ne sait donc pas trop avec Lukàcs ce que seront les enjeux politiques précis de la lutte, ni les moyens éventuels de la lutte, ni ce qui pourra déclencher cette lutte (d'où l'écueil autoritaire un an plus tard, qui ne manifeste qu'une forme d'impuissance à penser la lutte hors des cadres pré-imposés par le régime soviétique). Tâchons de dépasser ces écueils idéalistes lukàcsiens, en déterminant au moins quelque peu, de telles orientations, en restant fidèles à l'intention générale lukàcsienne, mais en comprenant également des actualisations et complexifications nécessaires.

Nous éloigner ainsi de Lukàcs nous autorisera à décrire plus complètement notre réalité contemporaine, et donc à dépasser réellement toutes les limitations idéologiques et historiques des analyses lukàcsiennes qui posent encore problème, comme nous devons le répéter.

## **2) Le syndicalisme ou le conseillisme révolutionnaire**

Les individus prolétarisés ne prennent conscience d'eux-mêmes, de leur vocation révolutionnaire, qu'au sein des luttes sociales et politiques concrètes contre la bourgeoisie. C'est ainsi qu'ils tendent à devenir une classe révolutionnaire *effectivement*, et non seulement *potentiellement*. L'avantage stratégique (ou dialectique), fondé sur le fait que leur propre activité vécue est réduite à l'état de « marchandise », n'est rien en lui-même si les individus prolétarisés ne deviennent pas une classe *pour soi*, en s'organisant politiquement.

Le « syndicalisme révolutionnaire », comme principe général de la lutte que nous allons tenter de définir, vient donc jouer un rôle décisif. En tant que tel, il ne s'opposera pas

au conseilisme autonome pratiquant la démocratie directe, mais il l'implique au contraire. Et ce conformément à ce que Marx affirme en 1847 dans le *Manifeste du parti communiste*, quoiqu'en décontextualisant aussi cette sentence quelque peu : « le mouvement *autonome* de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité ». Un syndicat non autonome et hiérarchique est une contradiction dans les termes, dans la mesure où les outils de l'émancipation doivent être déjà la pratique concrète de l'émancipation.

Mais il s'agirait aussi d'exprimer une tension inhérente à tout syndicalisme révolutionnaire, tension qui n'est peut-être qu'apparente. En tant que tel, le syndicalisme, s'il ne vient que maintenir des droits garantis pour les travailleurs, ne fait que maintenir une distribution plus « juste » des catégories du capitalisme (valeur, argent, marchandises), en minimisant l'extorsion de plus-value, mais il n'abolit pas ces catégories, et ne dépasse donc pas le capitalisme au sens strict, ni donc l'exploitation. L'idée d'un « syndicalisme révolutionnaire » serait donc une contradiction dans les termes.

Néanmoins, nous pensons que les deux mouvements ne s'excluent pas complètement : lorsque les travailleurs et travailleuses, ou exclu-e-s du travail, dans les luttes syndicales révolutionnaires, revendiquent des conditions de travail et des salaires plus dignes, ou un accès à l'emploi moins discriminant, ils soulignent, plus profondément, la logique en soi scandaleuse de la valorisation capitaliste et de l'exploitation qu'elle suppose ; certaines victoires sur le terrain de la redistribution « plus égalitaire » des catégories ne seraient pas à interpréter comme des fins en soi, mais elles impliqueraient une dynamique plus vaste qui viendrait revendiquer l'abolition de ces catégories elles-mêmes, dans la mesure où leur inégale distribution, qui ne sera jamais totalement dépassée tant que leur logique perdurera, repose sur leur aberration de fait qui les rend en tant que telles nuisibles en soi.

Toute dynamique syndicaliste lutte *a priori* pour une plus égalitaire distribution des biens. Elle lutte donc, plus généralement, pour l'égalité elle-même entre les individus. Mais l'égalité *réelle* n'existera, collectivement, que lorsque ces biens ne seront plus conçus de façon marchande. Donc toute dynamique syndicaliste conséquente vise, en dernière instance, l'abolition de cette structure marchande en elle-même, avec tout ce qu'elle signifie (travail, argent, valeur), et ses revendications concrètes, visant une

distribution plus « juste » des marchandises, transitoirement, sont à comprendre en tant qu'elles s'insèrent dans une dynamique plus globale qui vient abolir la catégorie même de marchandise, à travers sa dissolution toujours plus aggravée. C'est ainsi que nous pourrions comprendre le projet d'un « syndicalisme révolutionnaire » au sens strict, qui n'est donc pas un oxymore, mais qui est même, en tant qu'autonome, indépendant, non hiérarchique, non autoritaire, et directement démocratique, le « syndicalisme » en tant qu'il serait effectivement cohérent, non clivé, non dissocié.

Un tel syndicalisme, en outre, de fait, ne défend pas simplement les travailleurs et travailleuses, mais bien aussi les chômeurs et chômeuses, exclu-e-s du système productiviste, qui sont les premiers individus à pâtir de ce système, ainsi que les individus assignés à des « genres », « sexualités », « races », « irrationalités », dévaluants, subissant particulièrement la violence du monde du travail, et de ses exclusions et discriminations...

Un tel syndicalisme ne peut être bureaucratique, par définition, ni même fixement « institutionnalisé », mais il est une dynamique qui se recompose radicalement lors de chaque lutte spécifique, en fonction des exigences spéciales de ces luttes, et des potentialités fédératives nouvelles qu'elles permettent : il est de ce fait un conseilisme spontané et autonome, qui vient aussi dynamiser les sectorisations et spécialisations clivantes des bureaucraties syndicales anciennes, qui tendent à orienter les luttes vers des positions réformistes, qui tendent à minimiser le désastre et les menaces qui arrivent, et qui tendent à empêcher des jonctions porteuses entre différents individus aux intérêts communs, mais dont les « représentants » autoritaires s'opposent stérilement, de façon « politicienne », pour défendre finalement des intérêts privés.

Il est évident que dans un tel cadre théorico-pratique, il n'y aura plus de « syndicat » du tout dans une réalité post-révolutionnaire, plus libre et plus égalitaire, qu'il aura éventuellement rendue possible. L'abolition du travail comme soumission, inégalité, et abstraction, abolition qu'il vise, signifie bien la non-nécessité *de fait, dans cette société future plus souhaitable*, de tout syndicat. Il ne s'agit pas d'auto-organiser, ou d'autogérer des « camps de travail » « après » le capitalisme, pour produire des marchandises « vertueuses » ou « utiles », puisque cette « auto-gestion » (*self-management* en anglais) sera encore le capitalisme, avec ses abstractions réelles s'automouvant.

### 3) L'abolition de la propriété privée des moyens de production

Abolir le capitalisme, au sens strict, ce serait abolir les catégories modernes, abstraites-réelles, naturalisées par les économistes bourgeois, fétichisées par une théologie politique protestante, et qui accompagnent un projet matériel, toujours en extension, toujours plus colonisateur, de domination des choses sur les êtres : soit les catégories de la marchandise, du travail, de la valeur et de l'argent.

Mais « abolir » pratiquement les catégories capitalistes, en ce qu'elles enveloppent aussi une réalité matérielle, sera ici une visée peut-être encore trop vague, et on ne sait toujours pas trop comment cela peut se faire concrètement. Un enjeu central sera bien sûr *l'abolition de la propriété privée des moyens de production*. Car la dynamique tautologique de la valeur s'autoconservant indéfiniment, au fil de son accroissement dans la circulation (A-M-A'), logique qui sera le fondement de la structure marchande, de l'argent en tant qu'argent, du devenir-abstrait du travail, repose essentiellement sur l'exploitation de la force de travail à laquelle sera soustraite une plus-value, exploitation qui est elle-même indissociable du fait que les moyens de production sont possédés par des propriétaires privés (les capitalistes). Ainsi, abolir la propriété privée bourgeoise, ce pourrait bien être une condition essentielle pour abolir la marchandise, le travail, la valeur, et l'argent. Seulement, faudra-t-il remplacer cette propriété privée par une « propriété collective des moyens de production » ? Rien n'est moins sûr. Car dans ce terme : « propriété collective des moyens de production », il y a encore trois concepts qui supposent des évaluations « formelles » qui ne nous auront pas du tout fait sortir du paradigme « économique », c'est-à-dire capitaliste : « propriété », « moyens » et « production » :

1. La « propriété » en effet est une modalité de « l'avoir » qui engage une forme juridique contractuelle qui repose sur une séparation-liaison formelle entre le possédant et la chose possédée qui n'émerge fondamentalement qu'avec le capitalisme, et qui est une forme de fétichisation de « l'avoir ».
2. Les « moyens » s'insèrent dans une logique utilitariste formelle où « ce qui est utile en général » est ramené à une unité indifférenciée et abstraite, logique qui n'émerge fondamentalement que dans le cadre capitaliste, dans lequel la valeur d'échange aura besoin d'une définition générale et non-spécifique de l'usage pour s'exprimer.

3. La « production » est un concept qui suppose que l'on isole une partie des activités humaines (les activités produisant des biens « échangeables » *en général*, ou des biens « utiles socialement » *en général*), isolement qui n'a rien de « naturel » ou de transhistorique, mais qui émerge fondamentalement au sein du capitalisme.
4. Quant au terme « collective » (propriété « collective »), il fera donc plus penser à un remaniement du « travailleur collectif » au sens capitaliste dans un tel contexte, qu'à l'émergence d'une collectivité concrète et dynamique comprenant des subjectivités qui se seraient réellement émancipées du joug des abstractions réelles.

Ainsi donc, abolir la propriété privée des moyens de production est *une condition nécessaire mais non suffisante* pour abolir définitivement le capitalisme. Le dit « communisme » qui prônera une « propriété collective » en un sens utilitariste et productiviste ne sera jamais qu'un *capitalisme* prétendument « amélioré », « humanisé », mais n'ayant en rien aboli les structures formelles agissantes de la structure marchande. L'enjeu serait d'abolir un « droit » au sens juridique-formel bourgeois sans vouloir le remplacer par un autre « droit », également juridique-formel (intrinsèquement bourgeois). D'inventer des relations interhumaines qui ne soient plus médiatisées par des formes pseudo-contractuelles transcendantes et fétichisées, d'inventer des relations entre les individus et les choses qu'ils imaginent, créent, manipulent, transforment, intègrent, qui ne soient plus médiatisées par des « valeurs » clivantes et dissociantes.

Un ensemble d'individus au sein d'une communauté, qui créent les conditions de leur vie, certes, ont besoin de faire des biens qu'ils manipulent et transforment dans cette optique leurs "biens propres". Mais cette façon de posséder pour soi des biens, lorsqu'elle suppose une médiation contractuelle purement formelle et privative, privée au sens négatif et exclusif, exclut ce genre d'appartenance qualitative au monde, en intercalant entre soi et les choses des séparations abstraites et des conventions nivelantes. Un droit non séparé des êtres qui le vivent, qui articulerait le commun et le propre, la collectivité et l'incarnation de chacun et chacune, ne revendiquerait plus une telle "propriété" formelle-négative, mais définirait des appropriations possibles dont la spécificité n'est plus niée par une totalisation juridique-transcendante.

Marx lui-même nous indique une certaine voie à ne pas suivre, dans la Ière partie de sa *Critique du programme de Gotha*, en insistant sur le fait que le mouvement ouvrier ne saurait remplacer une égalité formelle bourgeoise (réellement inégale, dans la distribution même) par une autre égalité formelle dite « plus justement distribuée », dans la mesure où toute égalité seulement formelle demeure essentiellement une inégalité réelle, qu'on le veuille ou non (absurdité de

l'idée de « rétribution » égale du « travail », toute « rétribution » et tout « travail » supposant des inégalités de fait, puisque nous n'avons pas tous *a priori* les mêmes forces, ni les mêmes aptitudes, ni les mêmes désirs ; misère de tout marxisme économiciste et dogmatique : Badiou, Althusser, Zizek, Negri, etc.).

« De chacun selon ses dispositions conscientes, à chacun selon ses souhaits formulés ». Telle sera peut-être une maxime envisageable pour une réalité post-capitaliste au sens strict. Mais ce n'est pas à un individu isolé de le dire, de toute façon, même s'il pense exprimer ce que des « camarades » auront transmis. « De chacun selon ses formulations, à chacun selon ses intentions », répondrons-nous donc à notre propre maxime.

Mais sur ce point, rien de plus ne peut être dit, car ce qui n'a jamais existé ne peut se dire que vaguement, puisque les mots qui existent ne décrivent jamais que ce qui a toujours existé, et trahissent donc nécessairement ce qui vient, et qui est nouveau en tant que nouveau.

#### **4) L'abolition de l'Etat, du pouvoir capitaliste, et les vecteurs de cette abolition**

##### **a) Pourquoi exiger une abolition de l'Etat ?**

L'abolition nécessaire du droit formel bourgeois qui fonde la propriété privée des moyens de production, renvoie à l'abolition nécessaire de l'Etat en tant que tel, puisque c'est bien l'Etat

qui fait exister et maintient ce droit. Il n'y a pas d'abolition des catégories capitalistes sans abolition de l'Etat. En effet, l'Etat n'est jamais que la marchandise, la valeur, le travail, et l'argent, *eux-mêmes*, dès lors qu'ils prennent une forme « politique ». L'Etat ne fait que *gérer* ces catégories, leur mouvement, leur développement, et leur distribution. L'Etat ne fait que *gérer*, mécaniquement et bureaucratiquement, une extorsion de la plus-value, *un vol institutionnalisé*, qui *devra être* le plus « régulé » possible. Il organise méthodiquement et patiemment l'exploitation, la déshumanisation, et la réification générales. Les individus exigeront dans un premier temps que l'Etat leur rende des « droits » qu'ils perdent toujours plus, mais à chaque fois, au fil de ces revendications, ils comprendront toujours plus *la nécessité d'abolir les formes abstraites-réelles destructrices qu'il développe de façon morbide*. La marchandise, l'argent, le travail, la valeur, sont la misère en soi. L'Etat n'est que la forme politique de ces catégories.

*L'Etat sera la gestion politique de la misère, de la dislocation des sujets, de leur déprise et de leur dépossession, il sera le plus grand défenseur de la logique qui fait que les sujets ne peuvent plus du tout vivre tout ce que leur vie contient, à titre de totalité concrète et vivante, de multiples potentialités, virtualités, intentions, il sera le principe politique de ce qui vole nos vies.*

L'Etat, que "nous" sommes donc aussi, soigne, éduque, instruit, étudie, gère, protège, sécurise, pacifie, surveille, punit, harmonise, régule, légifère, juge, enferme, cloisonne, transporte, déporte, transmet, communique, représente, administre, socialise, spécialise, rend « compétent », « efficace », humanise, féminise, virilise, occidentalise, orientalise, discrimine, distingue, intègre, désintègre, catégorise, juge, *et ce toujours dans un seul même but* : rendre possible l'extraction d'une valeur « réelle » toujours plus « illusoire », en provoquant la déréalisation toujours plus consentie du principe qui "réalise" les individus sociaux en tant qu'il les réifie, pour les atomiser et les décomposer complètement finalement.

Si nous avons fait du soin, de l'éducation, de l'écoute, de la sociabilité attentive, de la transmission, de la justice au sens strict, de la paix, de l'amour, les principes de notre vie, de notre activité quotidienne, les buts mêmes de notre existence, alors nous ne pouvons pas tolérer que de tels principes ne soient plus que des instruments « spécialisés » et disloquants, que des moyens inessentiels, que des outils idéologiques ou pratiques de conditionnement, d'encadrement, d'enfermement, de violence symbolique et réelle, d'oppression contre les femmes, contre les individus assignés à une « race », à un « genre » déqualifiant, à une « sexualité » clivante, à une « infirmité » quelconque, des instruments au service d'une exploitation et d'une déréalisation des individus qu'il s'agirait de "réguler".

Si vraiment nous donnons du sens à notre activité quotidienne, mais si hélas nous ne sommes jamais que des « fonctionnaires » qui « fonctionnent », par exemple, et que pour nous la découverte et le partage des livres et des savoirs, le soin au sens global, la défense des plus vulnérables, la recherche, l'aide, la pratique solidaire, l'écoute, la transmission, sont pourtant beaucoup plus que de simples « fonctions mathématiques », quantitativement appréhendées, mesurées, que toutes ces activités sont avant tout pour nous des combats réels qui importent, des rencontres vraies entre subjectivités vibrantes mais souffrantes, que le formalisme abstrait et bureaucratique de l'abstraction étatique ne saurait recouvrir complètement, alors nous ne pouvons continuer à vouloir nous voir réduits de la sorte, et nous devons bien souhaiter sortir nous-même du cadre étatique-capitaliste (le comble du comble, soit dit en passant, c'est que ce discours pourra presque concerner certains « hauts » « représentants » de l'Etat « républicain » lui-même, tels qu'ils auront vécu peut-être *un passé* renvoyant à ce qui est dit là, quoiqu'ils ne s'en rendront jamais compte, hélas).

Auto-abolition *au moins partielle* de l'Etat, que « nous » « sommes », un idéal régulateur, à toujours différer quelque peu, de ce fait.

## **b) Critique d'une tendance actuelle à naturaliser la catégorie moderne de l'Etat**

Mais entrons dans le vif du sujet, c'est-à-dire dans la polémique. Une proposition sincère et vécue, hélas, sera toujours parasitée par les « mouches de la place publique », pour paraphraser un philosophe qu'il serait malvenu de nommer ici. On n'entendra donc plus ce qui se dit là, on supposera qu'un nouveau désir vain de s'exhiber publicitairement se manifeste encore, car précisément, certains publicitaires officiels de la pensée « critique », qui n'incarnent plus leurs paroles, essentiellement phatiques, depuis longtemps, auront déjà monopolisé le débat en ce qui concerne ces sujets, pour remplir leur fonction d'idéologues à la botte des puissants : la fonction qui consiste à constamment constituer des écrans de fumée pour que l'essentiel, l'évidence, le scandale, *ne soit surtout pas dit*.

Prenons donc au hasard l'un de ces idéologues (sélectionné à partir d'un échantillon représentatif et rigoureusement randomisé), et considérons que les objections que nous lui ferons s'adresseront à tous ceux qu'il « représente », puisqu'il n'est jamais, en vertu d'une auto-réification pernicieuse, que l'exemplaire parmi tant d'autres d'un « type » d'individus pseudo-critiques particulièrement en vogue aujourd'hui.

Lorsque Frédéric Lordon nous parle d'« Etat », il nous parle de quelque « Etat général », de quelque mode d'organisation traversant toutes les sociétés humaines dans l'histoire, qui se fonderait sur quelque verticalité vague, sur quelque « affect commun » spinoziste, sur quelque transcendance confuse et purement théorique du « social » - holistique ou « durkheimienne », par exemple (Cf. Lordon, *Imperium*, chapitres 1, 2, 3 et 4).

Ses deux références théoriques pour fonder une telle "généralité" transhistorique de "l'Etat", Spinoza et Durkheim, comme références très historiquement déterminées (Hollande libérale du XVII<sup>ème</sup> siècle, sociologie française bourgeoise), renverront bien sûr à une façon de projeter une vision du monde moderne, bourgeoise, idéaliste, et donc en rien "universelle" ou "transhistorique", sur une réalité prémoderne, de façon tout à fait anachronique et non rigoureuse. La "nature humaine" affective d'un Spinoza, ou la méthodologie "scientifique" de la sociologie durkheimienne, si elles prétendent décrire une "nature" de "l'homme" et des "sociétés", ne sont bien sûr que des auto-contradictions, puisqu'un tel naturalisme n'a lui-même rien de naturel ou d'éternel, mais demeure inscrit dans un projet productif moderne très situé. C'est sur la base d'une aberration épistémologique de principe que Lordon développe donc finalement des discours vides et dont la portée est exclusivement idéologique.

Cet « Etat général » lordonien, qui n'existe que dans la tête d'un économiste (petit-)bourgeois, par sa non-spécificité, renverra, au premier abord, au désir cyniquement masqué de faire passer *notre* Etat-nation moderne, gestionnaire de la dépossession, colonialiste, raciste et patriarcal, pour une forme en elle-même indépassable et immuable. Il apparaîtra d'abord comme un outil idéologique fondamentalement contre-révolutionnaire, de la même manière que les outils idéologiques des économistes bourgeois par lesquels ils naturalisent les catégories de la valeur, de la marchandise, du travail, et de l'argent, tendent à faire passer le système capitaliste pour un système naturel et éternel, qu'il serait donc vain de combattre.

Lordon nous dira, de façon très étrange, que « l'Etat général », cet élément de « transcendance » qui serait propre à toute organisation collective, régirait non seulement la politique moderne bourgeoise, mais aussi les communes libertaires fédéralement liées entre elles, puisque le principe de la fédération suppose des éléments de « verticalité ». Mais identifier toute « verticalité » au principe « étatique

» repose en fait ici sur un glissement conceptuel *purement rhétorique*, non rigoureux, et *absolument pas sérieux*, qui n'apporte absolument rien en termes de *description de la réalité effective et vivante*, mais qui apporte certes beaucoup du point de vue d'une idéologie désireuse de *masquer la concrétude des rapports sociaux*. Rappelons simplement que la verticalité fédérale du communisme libertaire, verticalité toute relative, et *non nivelante*, puisque partant radicalement de l'horizontalité de la base, et s'opposant à toute forme de centralité « politique », *est par définition la négation du principe étatique en lui-même*, principe étatique qui n'est rien d'autre que le principe « politique »-séparé moderne, bourgeois, par excellence, certes tributaire également, mais de façon relative, en Europe, du monarchisme absolutiste. L'Etat-nation en lui-même, en effet, avec ses frontières relativement fixes et délimitées, sa juridiction formelle fondée sur un « droit » défendant la propriété privée, son appareil militaire et policier, est avant tout une nécessité du point de vue d'un libre-échange moderne qui tend à se mondialiser toujours plus, dans la mesure où les partenaires ou concurrents économiques devront avoir des contours bien dessinés, des systèmes de défense et des formes juridiques homogènes, pour entrer dans la guerre économique globale.

Mais un doute nous vient soudainement. Oui, peut-être au fond ne devrions-nous pas critiquer Lordon de la sorte, puisqu'il aura admis qu'il défend lui-même « l'Etat général » (il le doit bien, puisqu'il serait avec lui une nécessité éternelle), et qu'il admet que le communisme libertaire lui sera également soumis, si bien qu'il n'est pas exclu qu'il puisse un jour « défendre » ce communisme libertaire. Mieux, il affirme en fait lui-même, plus loin dans son ouvrage, que nous devrions tâcher de nous émanciper quelque peu dudit « Etat général » (chapitre 9, « Tendre vers l'universel »). Il se rapprochera donc « dangereusement » des libertaires, cela semble de plus en plus évident. Il pourrait bien substituer aux « affects communs » fondant les « communautés » en tant que passifs (auto-affection des supporters de foot nationalistes, par exemple), l'idée d'une « raison » agissante fondant des « affects actifs » (étant ici assez spinoziste, à nouveau). Il pourrait donc tout à fait lui-même devenir un défenseur du communisme libertaire, dans la mesure où celui-ci correspondrait bien à ses critères d'une structure politique non seulement « naturelle » (l'Etat général est maintenu dans cette collectivité fédérale selon lui), mais aussi plus « saine » (les individus sont plus émancipés à l'égard dudit « Etat général » dans cette

forme d'auto-organisation, moins soumis aux affects passifs, et plus « intégrés » à l'universel). Peut-être donc avons-nous d'emblée mal interprété son geste, en supposant que son concept essentialiste était purement idéologique, et favorable à la bourgeoisie. Il se pourrait donc bien qu'il nous rejoigne finalement, et qu'il devienne un jour, lui aussi, libertaire (par politesse et pudeur, toutefois, nous ne lui dirons pas que ce qu'il appellera encore assez bêtement « Etat général » ne sera en fait qu'une forme d'auto-organisation fondée sur le partage et la sociabilité concrète et vivante, qui aura exclu depuis bien longtemps toute forme étatique-séparée transcendante et abstraite).

Seulement, les choses hélas ne s'arrêtent pas là. Car, au fond, Lordon voudra-t-il être vraiment un « critique du capitalisme » *effectivement cohérent*, en prônant la destruction de l'Etat-nation moderne, au profit de formes d'organisations non marchandes et non formellement séparées des individus ? *Certainement pas*, et cela est très explicite si l'on considère l'ensemble de son « œuvre » et de son « engagement » (nationalisme flou et tendancieux dans *Imperium*, tendances régulationnistes pour « relancer la croissance et l'emploi », dans ses articles du *Monde diplomatique*, ou dans le « Manifeste des économistes atterrants », qu'il a co-signé, flirt avec les protectionnistes du Front de gauche ou du torchon *Fakir*, etc.) Il s'agit bien plutôt pour lui d'insinuer que, puisqu'après tout le communisme libertaire serait aussi une forme d'étatisme, ce seront bien les libertaires qui devront *se ranger dans le rang*, et cesser de critiquer l'Etat moderne sous sa forme autoritaire, centralisée et bourgeoise. La finalité étant bien, avec Lordon, comme on le sait, une sorte de keynésianisme un peu radicalisé, mais qui ne change pas essentiellement les fondements de la structure marchande, de l'exploitation, et de la dépossession institutionnelle, avec en arrière-fond un sentiment national naturalisé (naturalisé en vertu d'une interprétation spinoziste des « affects communs », *certes contrebalancés par des affects plus actifs, plus « raisonnables », mais de façon très relative*, avec tous les écueils, déjà relevés, que cela suppose, sans parler de la *dérive fascisante* qui sera toujours liée à l'idée d'une naturalité du « sentiment national »).

*Il n'y a pas d'« Etat général »*. Il n'y a que des idéologues, se situant du côté des puissants, qui tendent à naturaliser, à projeter dans quelque généralité transhistorique confuse, des catégories purement modernes, et en tant que telles vectrices d'aliénation

et d'oppression, pour rendre plus naturel le monde lamentable qu'ils défendent, et donc pour que nous ne voulions plus le combattre.

Il n'y a pas d'« Etat général », pas même d'un point de vue purement théorique ou épistémologique. Comme l'indique Hegel, c'est la *déterminité* d'un concept, sa différenciation, son ancrage historique, sa projection dans un devenir complexe et pluriel, réfléchi finalement en elle-même, qui fait sa consistance et sa teneur, sa densité et sa force. Le concept d'« Etat général » londonien n'est qu'une pure extension qui n'a pas la force de se rassembler, et qui exhibe impudiquement, de façon lamentable, un pur souci d'édifier un lectorat hébété et sans orientation (certains électeurs du Front de gauche, ou certains lecteurs de *Fakir*, par exemple). Il est comparable aux concepts creux que les romantiques, qui ont tant agacé Hegel en son temps, proposaient pour en imposer à un public qui ne voulait plus penser, mais ressentir, être ému, soulevé, édifié (« intuition absolue », « Dieu », « Moi », « être », etc.).

Mais l'être purement indifférencié est identique, strictement, au *néant*, nous rappelle Hegel, il ne faudrait pas l'oublier (*Phénoménologie de l'esprit*, I, « La certitude sensible »). Et il ne faudrait pas oublier non plus que la philosophie romantique, édicatrice (et nationaliste), annonçait déjà les phénomènes de la société de masse, de la massification des consciences au sein, précisément, d'un *affect commun* (sublime, extase, crainte, horreur, etc.), et non plus d'un *projet réflexif, critique, et actif, collectif-commun*. Certains considéreront que cette massification à dimension affective ou esthétique sera la condition de possibilité du totalitarisme moderne (cf. Benjamin[2], Arendt[3], Nancy, Lacoue-Labarthe[4]).

Par ailleurs, enfin, concernant cette question d'une « raison » fondant des « affects actifs » (*Imperium*, chapitre 9), qui pourrait venir contrecarrer de tels « affects passifs », *sans pour autant abolir complètement leur prétendue « unité organique communautaire » qui fonde pourtant leur passivité de principe* (« raison » donc qui pourra être spinozienne, kantienne, ou bourgeoise en général, mais *purement formelle* en dernière instance), nous rappellerons qu'elle n'est, dans la bouche d'un idéologue keynésien, que le devenir-pseudo-éthique d'une rationalité instrumentale unidimensionnelle purement fonctionnelle, dont la « régulation plus vertueuse » ou l'emploi « réajustant » ne fera que confirmer *l'extension du désert et de la*

*désolation* (Cf. Adorno, Horkheimer[5], Benjamin[6], Marcuse[7], Arendt[8]). Elle s'opposera donc également de fait audit *projet réflexif, critique et actif, collectif-commun*, révolutionnaire en soi, que nous défendons, qui n'est rien d'autre qu'un projet de lutte de tous les individus réifiés ou dominés, vers le post-capitalisme au sens strict (non-autoritaire, non-étatique, non-économique).

Tout ceci étant donc dit avec Hegel (qui critique simultanément la pensée romantique et le formalisme d'entendement), mais aussi *contre lui* (qui sombra finalement dans ces écueils qu'il dénonça, en sacralisant une forme étatique abstraite et édifiante, et qui sera « devenu » vraiment cohérent avec Marx, en tant que Marx prône finalement un post-capitalisme non-étatique). C'est-à-dire, finalement, *pour Hegel* (pour qu'il cesse de se contredire).

Mais ne nous éloignons pas trop, et répétons que, dans une perspective hégélienne, ou plutôt marxienne, historique et matérialiste au sens strict, « l'Etat général » londonien, n'a aucune consistance, ses déterminités étant absentes, et la force pour les rassembler également.

« A ce dont se satisfait l'esprit, on peut mesurer l'ampleur de sa perte ! »[9].

*« Ces rêves innocents et puérils forment le noyau de la philosophie actuelle des Néo-Keynésiens, qui, en France, n'est pas seulement accueillie par le public avec un respect mêlé d'effroi, mais est présentée par les héros philosophiques eux-mêmes avec la conviction solennelle que ces idées d'une virulence criminelle constituent pour le monde un danger révolutionnaire. Il s'agira bien de démasquer ces moutons qui se prennent et qu'on prend pour des loups, de montrer que leurs bêlements ne font que répéter dans un langage théorique les représentations des bourgeois occidentaux, et que les fanfaronnades de ces commentateurs philosophiques ne font que refléter la dérisoire pauvreté de la réalité du capitalisme mondial. Il s'agira bien de ridiculiser ce combat philosophique contre l'ombre de la réalité, qui convient à la somnolence habitée de rêves où se complaisent les individus réifiés, et de lui ôter tout crédit.*

*Naguère un brave homme s'imaginait que, si les hommes se noyaient, c'est uniquement parce qu'ils étaient possédés par l'idée de la pesanteur. Qu'ils s'ôtent de la tête cette représentation, par exemple, en déclarant que c'était là une représentation religieuse, superstitieuse, et les voilà désormais à l'abri de tout risque de noyade. Sa vie durant il luttait contre cette illusion de la pesanteur dont toutes les statistiques lui*

*montraient, par des preuves nombreuses et répétées, les conséquences pernicieuses. Ce brave homme, c'était le type même des philosophes révolutionnaire néo-keynésiens post-modernes. Aucune différence spécifique ne distingue l'idéalisme keynésien de l'idéologie de tous les autres peuples. Cette dernière considère, elle aussi, que le monde est dominé par des idées, que les idées et les concepts sont des principes déterminants, que des idées déterminées constituent le mystère du monde matériel accessible aux philosophes. »[10]*

« Le désert croît. Malheur à qui protège le désert ! » (Anonyme)

Cette digression était nécessaire, car l'idéologie, même et surtout l'idéologie « réformiste » dite « extrême » (ou qui peut même se dire, de façon absolument aberrante, « révolutionnaire » : on ne parle pourtant que de mélenchonisme, de keynésianisme ici !), cette idéologie donc parasite toujours la compréhension claire des enjeux de la critique, de telle sorte qu'elle fera apparaître un discours radical cohérent comme un discours de forcené, ou d'adolescent naïf et inconséquent (tel est bien son rôle explicite). Pourtant la naïveté et l'inconséquence, l'idéalisme et l'utopisme seront plus du côté de ceux qui tiennent à simplement réaménager le capitalisme, en considérant donc implicitement qu'il est éternel, et qu'ils se prolongera indéfiniment (bêtise folle, puisque nous voyons que le capitalisme s'autodétruit asymptotiquement, et que le sens de cette asymptote pouvait bien renvoyer à une disparition précoce de tout ce qui est humain, vivant, ou terrestre) ; là où la lucidité, le pragmatisme, le réalisme, et la conscience « adulte » et responsable seront plutôt du côté de ceux qui identifient *l'absurdité consistant à vouloir édifier, à vouloir construire sur un sol qui se dérobe toujours plus*, et l'urgence qu'il y a à anticiper le passage nécessaire à des formes radicalement autres d'auto-organisations collectives, au niveau le plus universel, dans la mesure où la désolation elle-même s'est globalisée.

Nous inverserons donc les rôles, *pour que chacun reste à la place qui est la sienne*, et ce en tant que libertaires radicalement critiques, et cohérents, défendant un post-capitalisme au sens strict, et nous traiterons donc London, *ce niais ivre de fétiches*, avec la même condescendance qu'il a utilisée pour, pense-t-il, nous « *dégriser* » ou nous « *déniaiser* », dans son prêt-à-penser indigent (*Imperium*), *et cette fois-ci de façon tout à fait légitime*.

## 5) Deux visées face au pouvoir qui nous soumet : une visée d'abolition progressive et une visée d'abolition irruptive

Mais revenons maintenant à nos moutons (en congédiant poliment l'un d'entre eux, qui se sera donc fait passer fallacieusement pour un loup).

L'Etat *en tant que tel*, l'Etat-nation moderne, gestionnaire du capitalisme, du droit formel bourgeois, *doit bien être aboli*, comme il va maintenant de soi, si du moins nous souhaitons faire cesser des formes de dépossession et de discriminations très prégnantes et très réelles. Mais l'Etat est une puissance policière et militaire. Son abolition ne se fera certainement pas sans violence (et ce n'est pas sans violence de toute façon, avant tout étatique d'ailleurs, que le mouvement qui s'engage vers cette abolition se déploie déjà aujourd'hui). La dynamique syndicale autonome, non bureaucratique, ou conseiliste-révolutionnaire peut s'engager dans ce combat, mais elle n'est peut-être pas l'unique moteur. D'autres formes encore plus autonomes peuvent émerger, et c'est leur caractère non figé, c'est-à-dire imprévisible, qui fait leur force. Néanmoins il faut tâcher de maintenir simultanément deux visées. Dans le temps où s'organise un projet d'abolition de ce qui est nuisible pour la grande majorité des individus, devrait pouvoir déjà se vivre et se développer, dans la vie individuelle et collective, ce qui est joyeux et souhaitable, intensif et riche, incarné et libre. Vivre contre l'Etat, l'argent, la marchandise, la valeur, et le travail, ce n'est pas simplement viser constamment la pure destruction de ce qui les rend possible, mais c'est aussi vivre, le plus possible, des expériences où leur présence ne se fait pas ressentir, des expériences où la subjectivité se retrouve elle-même, émue et vibrante, partageant avec d'autres une humanité plus sereine, sans que les médiations du « marché », de l'institution « politique », ne soient plus trop prégnantes.

Lorsqu'un feu brûle dans votre cheminée, il y a deux manières de le faire cesser : ou bien vous l'aspergez d'eau violemment, ou bien vous cessez simplement d'y mettre du bois, c'est-à-dire : ou bien *vous cessez simplement de l'entretenir*. De même, lorsqu'un pouvoir vous opprime, il y a deux manières de le combattre : ou bien vous le détruisez avec violence, ou bien vous vous rendez le plus possible indépendant de lui, c'est-à-dire : ou bien *vous cessez d'être dans des situations où vous aurez à lui obéir*. Seulement, dans notre cas présent, nous ne pouvons hélas nous contenter de cesser de l'entretenir. Car ce pouvoir est aussi ce qui peut nous faire mourir de faim, ou nous tuer, ou nous empoisonner lentement et quotidiennement, sans que nous le sachions vraiment. Dans notre contexte, nous devons donc maintenir deux visées, simultanément, une *visée progressive* et une *visée irruptive* : commencer à cesser d'alimenter le feu, au maximum, même s'il tend à se régénérer sans cesse, d'une part, et réfléchir, d'autre

part, méthodiquement, aux façons les plus efficaces de l'éteindre finalement complètement. Le fait d'avoir vécu déjà des expériences riches et de s'être rendus, positivement, un tant soit peu indépendants à l'égard des médiations du pouvoir, de toute façon, sera un avantage certain pour les individus ayant lutté, lorsqu'il s'agira d'inventer des modes de vie réellement nouveaux et créatifs, une fois que ce pouvoir n'existera plus. Dans le cas contraire, nous risquerions d'être complètement désorientés une fois qu'il s'agira de vivre une certaine émancipation réelle et complète, émancipation qui est aussi un art de vivre continu qui se construit et s'apprend, et qui ne se décrète pas « du jour au lendemain ».

Certaines ZAD, en France, tenterons d'incarner, sûrement, cette exigence, avec toutes les contradictions que cela implique encore. Ou certaines communes du Mexique, d'Espagne, d'Argentine, certaines enclaves auto-organisées, de Detroit, de Montpellier, ou d'ailleurs. Certaines failles, brèches, relativement indépendantes à l'égard du maillage territorial étatique, et le combattant (certains collectifs de luttes, festifs, érotiques, syndicaux-autonomes, certains conseils mouvants et dynamiques, certaines assemblées révolutionnaires, certains hackings sociaux, etc.).

Un directeur de recherche au CNRS parmi d'autres, en revanche, vivant quotidiennement l'abrutissement bureaucratique et la vanité universitaire, le déploiement d'une fonction phatique technicienne et absconse, une sociabilité d'élite et d'expert clivée, ira quelque peu à rebours de cette dynamique d'émancipation progressive, et donc n'incarnera pas au mieux cette possibilité d'une visée progressive révolutionnaire efficiente et subversive (et il aura tendance à bloquer aussi, finalement, de ce fait, sa visée irruptive et post-révolutionnaire).

Quoiqu'il en soit, l'idée d'un pur « professionnalisme » révolutionnaire, le fait d'injecter dans le geste révolutionnaire les valeurs de la compétence formelle, de l'efficacité quantitative, du rendement comptable, de la productivité abstraite, est inepte, étant donné qu'on ne peut combattre efficacement un pouvoir en lui empruntant de façon acritique ses outils d'évaluations (ceci étant dit aussi, par exemple, contre les bureaucrates de « Lutte ouvrière », du Front de gauche, ou de la CGT) ; au contraire, en utilisant dans la lutte les armes que le pouvoir a lui-même imaginées, on ne fait que confirmer son emprise sur les consciences et sur les façons d'agir (le film *Fight club* en ce sens, dans le secteur de la propagande hollywoodienne cette fois-ci, est contre-révolutionnaire, puisqu'il glorifie les valeurs de la technique industrielle, de la militarisation, de la virilité masculine, de la compétence, du sérieux « professionnel », au sein même d'un mouvement qui se veut « révolutionnaire »). Il s'agirait bien sûr d'abolir *effectivement* toutes les formes étatiques-marchandes, ce qui suppose certains « moyens » solides, un certain esprit de « sérieux », et une certaine « efficacité ». Certains risques

et certaines souffrances, également. Mais aussi et surtout, et c'est une dimension essentielle qui fait que la lutte est lutte, et non pure réaction mécanique, une certaine joie de vivre éminemment plus profonde que la morosité inconsciente du gestionnaire du capital qui mobilise une rationalité instrumentale purement désincarnée.

## **6) Une troisième voie, idéaliste mais régulatrice. Réflexion sur le pouvoir et la puissance.**

### **a) Pouvoir et puissance : deux formes antithétiques**

Il se pourrait aussi qu'un jour, cette morosité inconsciente des gestionnaires, politiques ou privés, du capital, *aperçoive* cette joie de vivre, ce courage, cette ténacité, cette soif si belle de vivre et de lutter pour que l'humanité ne cesse pas d'être, cet enracinement intensif et plein dans l'histoire des hommes qu'ils souhaitent absolument voir *poursuivie*, ou *émergée* au sens strict, qui sont ceux des individus luttant contre elle, si morne et si nihiliste, si triste et si passive, et que cette morosité, ainsi donc, finalement, finisse par désirer sa propre auto-abolition, la destruction de son propre pseudo-pouvoir, et rejoigne une humanité créative et non clivée.

Réfléchissons. Les hommes « de pouvoir » veulent *le* « pouvoir », par définition. Mais le pouvoir n'existe pas sans puissance. Sans puissance, le pouvoir n'est qu'une mascarade de pouvoir. Si donc ces hommes de « pouvoir » comprennent qu'ils sont, au sein de leur pseudo-pouvoir, radicalement impuissants, déshumanisés, tristes, passifs, décomposés, atomisés, et que cette auto-réification qui est la leur implique toujours plus de luttes où s'affirme une humanité souffrante qui exige que la joie, la *puissante* joie, que l'amour, le partage, ce *puissant* partage, s'affirment définitivement, alors ils comprendront peut-être que, depuis longtemps, la puissance a changé de camp (ou a été toujours dans l'autre camp, peut-être), et que tout pouvoir qui voudrait cette puissance devra s'abolir en tant que pouvoir, pour voir émerger l'égalité au sens strict. Vouloir la puissance au sens strict, c'est-à-dire la puissance sans domination, sans pouvoir sur les autres, ce sera finalement la visée d'une humanité qui aura compris que *ce que veut le pouvoir (la puissance, soit la joie, le partage, l'amour), c'est ce qu'il n'a pas tant qu'il reste pouvoir*.

Lorsque le pouvoir comprend que ce « pouvoir » qu'il désire en fait n'existe pas, peut-être que tout pouvoir, toute servitude, toute déprise, toute domination, finissent par cesser.

### **b) Digression : « la puissance contre le "nihilisme" », une proposition dangereuse ou stérile**

Digression passagère. Nietzsche, avide de puissance et de volonté de puissance, qui chez lui n'a jamais été le pouvoir et la domination, sera-t-il donc le plus grand démocrate, le plus fervent

défenseur de l'émancipation des femmes, des prolétaires, des victimes du racisme, le plus grand défenseur des esclaves, des juifs persécutés, des « faibles », des opprimés ? S'il avait été univoque et cohérent, nous aurions pu le dire. Mais il sera devenu, par manque de clarté, par équivocité, par incohérence, et par inconséquence fréquente, le philosophe officiel des nazis (Hitler recevra sa canne), puis plus tard, lorsque ses textes recevront une interprétation plus « humaniste », plus « démocratique », mais en un sens toujours formel, abstrait, il aura pu inspirer des théoriciens (petit-)bourgeois, post-modernes, pseudo-critiques et contre-révolutionnaires, qui n'auront fait que *décrire, sans rien prescrire de précis et de déterminé*, en tant que « chercheurs » « objectifs » ou « désintéressés », curieux, bavards, ou ambigus, de façon pédante, « poétique », phénoménologique, existentielle, métaphorique, symbolique, « méthodique », grammaticale, structurale, historique, absconse ou précieuse, quelque « totalitarisme », quelque « désolation », quelque « désastre », « territorialité » morbide, « biopouvoir », obstruction, catégorisation, ou « désert », quelque « nihilisme » vague, qu'ils n'ont pas su ou voulu éprouver, appréhender dans toute son horreur, pour mieux le laisser poursuivre son triste chemin (Deleuze, Blanchot, Derrida, Foucault, Nancy, Lacoue-Labarthe, et leurs disciples).

Il n'y a qu'un anticapitalisme conséquent (ayant un sens historique, concrétisant Heidegger et Nietzsche, pour les rendre inutiles), pour extraire le philosophe « dionysiaque » de ce borbier désolant. Et pour que Nietzsche soit oublié enfin tout à fait. On ne transforme pas, *de fait*, le monde avec des fragments équivoques, poétiques ou lyriques, romantique ou adolescents, puisque face à cela, les gestionnaires du nihilisme matériellement produit disposent de toute la logistique, de toute la technologie, et de toutes les sciences formelles les plus élaborées pour organiser la misère, tournant d'ailleurs finalement à leur avantage toute tentative critique trop équivoque, trop « rêveuse », ou trop peu rigoureuse.

Avec le *Capital* de Marx, indépendamment de toutes les limites datées de ce texte, le penseur et révolutionnaire actif dénonçant le « nihilisme » (l'autovalorisation de la valeur) *pèse* face aux hommes de pouvoir, car Marx aura tenté de retourner les outils conceptuels de ce nihilisme objectif, en les manipulant de façon précise et rigoureuse, contre lui-même.

Avec *Zarathoustra*, et tout ce qu'il implique, le « critique du nihilisme » n'est plus qu'un gentil poète qui sera hanté par un mystique mégalomane se prenant pour Dionysos, ou le Messie lui-même, et fournissant des symboles, métaphores, mythologies, totalement stériles du point de vue d'un combat qui n'est pas que celui de l'individu isolé et de sa pure conscience, mais qui est avant tout collectif et matériel. Ce critique adolescent et poétisant fournira en outre, pourquoi pas, des jeux de mots étymologiques vides dont le contenu historiquement antisémite n'est plus assumé (Heidegger), qui n'aident en rien la lutte à avancer, mais qui aggravent

l'incompréhension et l'équivocité, le sentiment d'impuissance et la ratiocination inactive, et ce critique nietzschéen (ou heideggérien) du « nihilisme », donc, on pourra le laisser divaguer dans ses camps universitaires-concentrés, dans sa « concentration » bavarde et abstruse, sans voir en lui un bien grand danger. Si nous finissons par admettre cette situation, qui n'est pas si simple à admettre, alors peut-être que Marx lui-même, finalement, pourra enfin être complètement oublié, et devenir enfin ce spectre qui aura hanté Derrida.

Car nous n'oublions pas non plus que, si Hitler a reçu la canne de Nietzsche, d'autres sanguinaires dictateurs également, tueurs de masse abjects, n'avaient que Marx à la bouche (Staline, Mao, Castro, Khmers rouges, etc.). Nous oublions encore moins qu'il existe une tendance « métaphysiquement » antisémite chez Marx, qu'auront pu « exploiter » ses « héritiers » rouges-bruns (*La question juive, Les annales franco-allemandes*).

Ménager un espace de rencontre entre ces deux mondes. Pour les abolir dans leurs limitations respectives, finalement. Pour ne plus avoir à lire Marx, ou Nietzsche, de telle sorte qu'ils pourraient nous être encore « utiles ». Et oublier, pour mieux les garder dans une mémoire attentive et soigneuse, tous ces désastres et toutes ces obnubilations. Plus facile à dire qu'à faire. « Pouvoir » est *un oxymore à un seul terme*, dirons-nous donc, avec et contre Nietzsche : *pour* Nietzsche, et pour oublier Nietzsche finalement. Mais avec et contre Heidegger également : *pour oublier* Heidegger. C'est-à-dire : en suivant les traces de Marx, également, qui aura su fournir les armes conceptuelles les plus élaborées, non pas seulement pour déplorer dans le langage séparé de l'idéologie les ravages de cet oxymore, mais aussi pour produire une théorie critique méthodique et technique, susceptible d'abolir complètement ses ravages (nous suivrons donc Marx pour fuir complètement les dits « marxistes » « orthodoxes », ici).

Le pouvoir, s'il veut exister, il doit disparaître.

### **c) Synthèse métaphorique et ontologique**

Passons donc à la synthèse, en un sens très philosophique, pour faire honneur à la poésie, qu'on ne peut rejeter finalement que de façon injuste.

Car dès lors, n'avons-nous jamais songé au fait que *la seule démocratie universelle et concrète, vraiment existante, était une aristocratie au sens strict* ? Dans un monde où chaque individu est *réellement* « égal » à tous les autres, réellement libre et émancipé, il n'est certainement pas nivelé par là-même, ou ramené à l'unité homogène et identique à toutes les autres, mais il devient au contraire une *exception qualitative, incommensurable, une élite* en tant que telle, au même titre que tous les autres individus existant, ayant existé, ou ayant à être.

Vivre est une *exception absolue* pour chacun, si bien que chacun est *cette exception*. Les « gens ordinaires » n'existent pas : ni les « gens » n'existent, ni les individus « ordinaires » ! Celui qui utilise ces mots tuera dans l'œuf tout geste révolutionnaire radical, et s'il se prétend révolutionnaire, il sera encore plus pernicieux, en lui-même (Michéa, Orwell). Pour paraphraser Pascal (*Pensées*), il n'y a que les individus sans singularité, sans originalité, qui ne voient chez les autres que ce qu'il y a de « commun », de « banal », de « trivial », ou d'« ordinaire », car ils projettent leur propre sentiment de non-spécificité sur tout ce qu'ils considèrent.

Dans l'éternité temporelle et dans l'infinité spatiale, « nous » les « humains », nous les « vivants », même, nous sommes extrêmement peu nombreux, nous sommes une absolue extrême minorité. 15 milliards d'êtres humains sur le chemin de la vie, par exemple, dans notre tout petit bout d'univers, au sein d'une infinité spatiale et temporelle absolument colossale, c'est *l'infime absolu en soi, l'exception totale et radicale, la goutte d'eau la plus minuscule dans l'océan le plus gigantesque possible*. Si donc une goutte d'eau infime, comprenant une multiplicité de gouttes, dans un océan absolument grand, se « sentait » un jour elle-même, s'auto-affectait elle-même, et découvrirait qu'elle est la seule et unique goutte d'eau dans cet océan comprenant une infinité de gouttes d'eau, à pouvoir précisément « sentir », ou *se* « sentir », qu'elle est l'exception, l'unique, *l'élue parmi toutes les autres*, alors chaque minuscule goutte d'eau qui la compose ne se sentirait-elle pas elle-même absolument miraculeuse, absolument unique, à tel point que cette goutte d'eau plus « grande » qui l'envelopperait ne serait plus rien de négateur, de divisant, de rapetissant, mais serait plutôt le principe par lequel chacune se connaît vraiment elle-même, sans nivellement, sans totalisation séparée ?

Et ainsi, de ce fait, chacune percevrait toutes les autres comme *un miracle en soi*, elle ne pourrait plus ramener les autres minuscules gouttes d'eau contenue dans cette miraculeuse, infime goutte d'eau, à une généralité vague et nivelante, à un principe hiérarchique, à des typologies inessentiels, à une vague question d'appartenance particulière ou restreinte : car elle verrait que toutes, ainsi qu'elle-même, appartiennent à l'exception radicale en soi, appartiennent au singulier absolu, et sont une rareté extraordinaire, le précieux en soi, comparable à la *perle de nacre* dans une immensité de plomb.

Une forme de *sens commun élémentaire et quotidien* nous pousse à considérer toute vie, et notre vie propre, de la sorte. Nous avons tendance à savoir que notre situation même fait que nous constituons, *de fait*, une *démocratie aristocratique universelle et concrète*, une égalité pure dans l'élection, le miracle et l'exception, en tant que vivants, en tant que sentants, en tant que conscients. Mais les fétiches abstraits que nous intercalons entre nous et nous-mêmes, entre nous et « les autres », entre nous et le monde, entre le monde et « les autres », tendent à nous

faire oublier cette nécessité *a priori*, si bien que, cette démocratie aristocratique concrètement universelle que vivent *de fait* tous les humains, tous les vivants, n'est essentiellement pas incarnée, n'est pas vécue telle qu'elle devrait l'être. Imaginer, inventer un monde, une façon de s'unir et de se distinguer, une façon d'organiser *sans pouvoir* des relations simples, stabilisées en tant que sereines, un monde dans lequel cette « démocratie aristocratique universelle » *de fait* serait effectivement protégée, accueillie, entretenue, soignée, fondée, affirmée, solidifiée, pour qu'elle soit vécue consciemment et pratiquement comme une condition joyeuse et non pas dissociée, triste, déçue, ennuyée, angoissée, un tel projet ne devrait pas paraître utopiste, idéaliste, adolescent, ou « naïf », mais il semble bien plutôt émaner d'un sens commun élémentaire, dont l'obstruction constante hélas, pourtant semble impliquer qu'il sera vain et illégitime.

On pourrait l'appeler, ce projet : « aristocratie démocratique cosmopolitique miraculeuse, libre et égalitaire », non seulement *de fait*, mais aussi *de droit*. Une façon de vivre en commun qui permettrait de prendre soin, de *reconnaître* l'évidence de cette vérité simple, serait certainement la plus souhaitable. Une puissance sans pouvoir, pour chacun et avec les autres. Une démocratie aristocratique cosmopolitique, fondée sur une « autorité », une fondation faisant croître notre puissance simple de vie (*auctor*), reliée et relative, sur un ordre vertical mais ne niant pas sa base horizontale, soit émergeant à partir d'elle, ne comprenant donc nulle forme abstraite d'autorité obligeante, passive ou transcendante.

Ici donc se dessine *une troisième voie*, beaucoup moins destructrice et beaucoup plus souhaitable qu'une confrontation immédiatement « violente » tâchant d'abolir l'Etat, avec ses appareils policiers et militaires. Mais c'est certes la voie d'un philosophe quelque peu idéaliste, sur ce point, qui pensera que tout être humain est aussi « raisonnable » qu'un philosophe (très certainement à tort ; ce pourquoi le recours à Spinoza, par exemple, doit être limité dans notre contexte).

Elle comporte en outre un grave écueil : une transformation qui s'opérerait ainsi de façon totalement « non-violente », avec le consentement des hommes de pouvoir, qui « renonceraient » donc à leur pouvoir « délibérément », pourrait bien n'être qu'une pseudo-transformation, qu'une pseudo-révolution, qu'une énième réforme des structures réifiantes, sans abolition complète de ces structures. Il ne s'agira pas d'écarter complètement cette idée toutefois, mais on pourra l'intégrer aux deux vecteurs déjà envisagés (vecteur progressif et vecteur irruptif), en tant qu'idéal régulateur susceptible d'orienter parfois leur devenir.

Un élément, de fait, menacera régulièrement notre goutte d'eau : c'est la vague qui l'engloutit et finit par la dissoudre dans un principe nivelant de non-exceptionnalité, de banalité, de

tristesse morne, de désastre. C'est par exemple la vague que Lordon a choisi d'utiliser comme symbole de son *Imperium*, définissant cette transcendance étatique qu'il naturalise (elle est un dessin menaçant qu'il a choisi de reproduire, à *dessein*, dans son livre). Cette vague qui, si l'on considère qu'un inconscient collectif, habité par des synchronicités révélatrices, existe bien, fera étrangement penser au film allemand de Dennis Gansel, *La Vague* (*Die Welle*, 2008), dans lequel on voit un groupe de lycéens, sur la base d'une expérience « politique » proposée par leur professeur, finir par fonder une communauté identitaire, nommée « la vague », qui développera des formes fascistes, excluantes, autocratiques, conformistes et totalitaires, jusqu'à la mort violente de l'un d'entre eux. Toujours dans cette démarche synchronique, on songera également au terme de « vagues d'immigration », qui en dit long : l'Etat-nation lui-même, qui est en soi le principe transcendant et autoritaire qui nivelle et soumet tout ce qui est sous lui, sera la vague elle-même qui vient s'abattre sur chaque goutte donc nous avons parlé : mais il saura dévier l'attention, de façon abjecte, en définissant que ce qui le « menacerait » ("l'immigration") serait la vague elle-même, et lui la pauvre goutte d'eau sans défense. Cette inversion des rôles est ce que produit quotidiennement un monde où les négations de la vie, matériellement produites, seront continuellement affirmées.

Les réfugiés ou migrants venant en France, de fait, subissant aussi les ravages d'un colonialisme occidental qui se perpétue, *en tant qu'ils viennent constamment actualiser un projet égalitaire au sens strict* (« est considéré et accueilli comme Français, en France, tout individu qui aspire à la liberté »[11]), devraient permettre à ce projet colonial-étatique de ne plus s'affirmer de façon aussi explicite comme une vague destructrice qui engloutit tout, en tant qu'il pourrait se rattacher, en accueillant ces individus souffrants de la meilleure des manières, à des principes réellement universalistes qui ont fondé son émergence formelle, *devenant ainsi fidèle dans la réalité à ses valeurs, qu'il n'a jamais brandies pour l'instant que pour réaliser l'exact contraire de ce qu'elles disent* (cf. Daniel Guérin à propos d'une révolution française à réinstaller dans une révolution permanente).

Mais cela même qui pourrait relativiser ce tsunami permanent qu'il encourage (l'économie de marché mondialisée), il le définira lui-même comme une « vague » qui le menace. Dans notre monde, donc, on nous dira que la goutte est le tsunami, et que le tsunami n'est qu'une petite goutte d'eau sans défense dans l'océan (cela renvoyant plus généralement à la critique pseudo-républicaine, *obscène et continue*, des « assistés », des « parasites », désignant ici des prolétaires ou précaires souffrants, dans un monde où une poignée d'individus capitalistes capte toute la puissance monétaire et sociale).

Les migrants, de Calais ou d'ailleurs, nous-mêmes, nommés injustement « assistés » et « parasites », pourraient ou pourrions devenir les gouttes d'une pluie qui sont autant de larmes, la rosée fragile mais tenace qui auraient à abreuver d'humanité et de fraternité un territoire clivé et bloqué, englouti constamment par des vagues d'acide bureaucratiques et métronomiques (racisme, nationalisme, patriarcat, validisme, économisme, « rationalisme » délirant). Mais hélas, ici encore, nous apparaissions comme des idéalistes naïfs. Et fort peu « réalistes », fort peu conscients des « vérités » contemporaines. Affirmer des évidences aujourd'hui, des idées simples émanant d'un sens commun élémentaire, c'est paraître sot, absurde, fou. C'est que le monde dans lequel elles s'affirment est déjà lui-même la folie en soi, l'inversion de la vie, le choix de nier ce qui est vivant, et de glorifier ce qui est mort. *Dans un monde réellement inversé, le vrai est un moment du faux.*

On songera finalement à toutes ces autres « vagues », qui donnent à penser : surfer sur la vague (la mode, le buzz, etc.), surfer sur le net, la "vague bleu marine", etc. Autant de façons d'être à l'extérieur de soi-même.

## **7) La question de la violence, et des stratégies de lutte non forcément « légales » relativement au droit bourgeois**

### **a) Le meurtre dans la lutte anticapitaliste entraîne avec lui un grand danger**

Le fait d'évoquer cette troisième voie pacifique et « idéaliste » nous encourage à définir très clairement une exigence éthique, voire anthropologique, de la lutte. Dans une lutte qui souhaite établir une société libre et joyeuse, intensive et pleine, il est extrêmement pernicieux d'encourager ou même de tolérer le meurtre, la lutte militarisée qui détruit à outrance, etc. Même s'il s'agit d'*abolir* (mais ici le mot est choisi à raison) un principe étatique lui-même policier et militarisé. Expliquons-nous sur ce point.

Comme l'explique longuement Girard dans les premiers chapitres de *La violence et le sacré*, toute société fondée sur un meurtre originaire finit par entrer dans un cycle de vengeances sans fin. Le premier moyen de briser ce cycle sera de sacrifier un individu (animal ou humain) étranger au conflit, « pur », pour produire une *catharsis* rédemptrice. Mais ce rituel essentiellement religieux (au sens total) dégénère en désignation d'une victime-émissaire déviant toutes les haines interindividuelles vers son centre (Cf. Œdipe). C'est finalement la forme juridique-légale qui permettra la fixation d'une vengeance institutionnelle non projetée dans une spirale infinie, et qui remplira la fonction régulatrice, dans nos sociétés marchandes modernes, que remplissaient le sacrifice religieux, animal ou humain, ou la désignation d'un bouc émissaire.

Mais qu'est-ce donc que notre société capitaliste ? C'est une société qui produit des fétiches, précisément. Or un fétiche, traditionnellement, est un objet, un être inanimé, auquel on « offre » des sacrifices, éventuellement humains. Et de fait, la marchandise, ou le capital fixe, ou l'argent qui le représente, « reçoivent », en un certain sens, en offrandes, les vies exploitées, sacrifiées, des prolétaires qui sont soumis à eux, qui doivent les faire « fructifier », en un certain sens, au sein de la « religion du capital » matériellement produite.

Par ailleurs, cette société bourgeoise, en tant que nationale, ou en tant qu'impérialiste, est une société qui aura toujours besoin de désigner un ennemi commun, un « bouc émissaire », pour affirmer son unité, son identité, son axiologie, (« communisme », fascisme, nazisme, « judaïsme », « bourgeoisie » hypostasiée, « islamisme », etc.). Mais ce « bouc émissaire » n'est à chaque fois jamais qu'une forme plus « radicale » de ce qu'elle est intrinsèquement. Si bien qu'elle sera à elle-même son propre « bouc émissaire » (du point de vue du capitalisme nazi, populiste, national-socialiste, par exemple, le capitalisme « financier » « mondialiste » sera un « bouc émissaire »). Et ce sera finalement le capitalisme lui-même qui exterminera des masses d'individus qui seraient des "personnifications" du "bouc émissaire", mais qui restent pourtant, précisément, en dehors de ce cycle de la vengeance qui concerne d'abord les destructeurs, lesquels en effet dévient leur violence fratricide vers des individus exclus de cette "fraternité morbide", pour mieux "protéger" l'ordre de la destruction (meurtres de colonisés, juifs, tziganes, homosexuels, handicapés, « communistes », résistants, ennemis du « peuple », etc.).

Car le capitalisme au fond définira constamment son bouc émissaire en fonction de la forme fétichiste primitive qui le détermine fondamentalement : le bouc émissaire reste l'individu qu'il s'agit de sacrifier au capital fixe, à la machine, à l'automate, au camp organisé, pour faire fructifier la valeur. Et la création de valeur sera la rédemption, la « purification », la juste « distribution », du point de vue capitaliste, du bourreau et de sa victime.

Le droit formel bourgeois, finalement, en garantissant la propriété privée des moyens de production pour que ce fétichisme soit maintenu, « rationalisera » quelque peu une telle magie occulte, aveugle et destructrice, contenant donc sous lui les deux premiers moments (sacrifice expiatoire et bouc émissaire).

On voit donc que, pour briser le cycle de la vengeance liée au meurtre originaire, la société bourgeoise déploie les trois formes cathartiques décrites par Girard (religieuse, politique et juridique) de façon extrêmement destructrice, voire de façon absolument horrible et sanglante, sans que le meurtre et l'avilissement ne semblent devoir prendre fin.

Ce meurtre originaire commis par la société bourgeoise, quel est-il donc ? Il est bien sûr le meurtre du roi (en France, Louis XVI), symbole de la destruction de l'ancienne noblesse. Selon

une anthropologie « des profondeurs », ou « symbolique », voire « psycho-analytique », « le prolétaire » que sacrifie « le bourgeois » sur l'autel du fétiche marchand pourrait être un « moyen », pour le bourgeois de ne plus subir les foudres du noble qui aura vu son roi tué par les individus qui ont mis en place « sa » société. Ce sacrifice est une déviation de la violence, qui empêche, de façon « ésotérique », la violence du pouvoir aristocratique renversé de se déchaîner contre la bourgeoisie.

Si les enragés de la révolution française avaient, *après le meurtre du roi*, mis en place une collectivité politiquement, civiquement et socialement égalitaire, sans exploiter ni détruire quiconque, sans sacrifier de victime innocente, alors ils auraient risqué d'être détruits, par eux-mêmes ou par les défenseurs de la noblesse, car le meurtre du souverain, crime symbolique absolu, n'aurait pas été « compensé » par un sacrifice proportionnel au sein de leur société.

« Nous » n'avions le « droit » de tuer le roi seulement dans la mesure où était mise en place une société qui perpétue le sacrifice rituel et fétichiste que suppose constamment ce genre de meurtre « ignominieux ». Seulement si la société devenue bourgeoise perpétuait l'aliénation, la réification, le sacrifice expiatoire des exploités-e-s, des mis-en-camps, des damnés-e-s de la terre et de l'usine, des « couveuses », des « infirmes », des « parasites », des « sous-races », des « maux nécessaires ».

Face à cela, nous devons réfléchir. Car la question de la violence « expiatrice » ou « rédemptrice » n'est pas que « métaphorique » ou « philosophique » : elle s'enracine certainement au sein de pulsions primaires d'un inconscient collectif archaïque, et les événements de l'histoire ou de la préhistoire, qui confirment son emprise systématique, et nous incite à la prendre au sérieux, comme structure d'un lien humain qui est aussi destruction, décomposition de lui-même.

Selon une attention absorbée, qui développe un sens historique conséquent, alors on peut craindre, à juste titre, que, si le révolutionnaire anticapitaliste commet le meurtre de masse des bourgeois, ou du bourgeois « insigne » (président des Etats-Unis, etc.), alors, s'il n'échoue pas, il condamne très certainement la société qu'il « projette » à un cycle de vengeances qui ne pourra être brisé que par :

1. Un sacrifice expiatoire dédié à une entité idéale matérialisée.
2. La désignation de boucs émissaires à exterminer.
3. La mise en place d'une pure forme juridique permettant la régulation formelle et rationnelle abjecte de ce sacrifice et de cette désignation.

Contre Trotski qui disait, dans *Leur morale et la nôtre* (1938), que la « fin justifie les moyens » (le « communisme » futur justifie le meurtre de masse présent), il faudra bien dire que l'usage systématique, concerté, réfléchi, massif, anticipé du meurtre, et surtout du meurtre des représentants symboliques de la bourgeoisie, pourrait bien menacer *de façon totale* la société souhaitable dans le futur.

Un trotskiste qui serait aujourd'hui sur ces bases sanguinaires sera *un ennemi en tout point*, de ce fait, étant donné l'horreur de ce qui vient d'être suggéré. Mais aussi, de fait, un stalinien, un léniniste, un maoïste, un castriste, un guévariste, etc.

Marx a dit que la violence était la sage-femme de « l'histoire ». Mais n'oublions pas que cette « histoire » dont il parle, fondée sur une « naturalité » des divisions du travail, n'est encore que barbarie est *préhistoire*. Il faudra comprendre, donc : la violence est la sage-femme de la *préhistoire*, et *l'histoire au sens strict*, quant à elle ne pourra s'engendrer que par-delà le meurtre et la violence (ceci étant bien sûr dit contre Marx, qui n'aura pas toujours compris lui-même ce qu'il disait vraiment).

Un révolutionnaire agacé nous dira peut-être : « mais si l'on ne peut plus tuer dans la révolution, comment pourra-t-on vaincre ? »

Si l'on était "stratège", et si l'on raisonnait comme un "guerrier", on lui dirait, éventuellement, pour tempérer ses ardeurs : « Dans toute lutte, et même dans toute guerre, les meilleurs stratèges sont ceux qui font en sorte qu'il y ait le moins de morts possibles. Lorsque le camp adverse accumule les pertes, notre camp lui-même doit aussi les accumuler, ce qui n'est ni souhaitable, ni stratégique. Minimiser les pertes du camp adverse sera une nécessité de fait, du point de vue de nos intérêts propres, si bien qu'un principe pacifique posé *a priori*, dans une lutte qui implique de toute façon l'usage de la force, est plus porteur qu'un principe ultra-violent revendiqué à la base. »

Mais ces considérations manichéennes seraient encore pernicieuses...

Mais certes, si nous devons renoncer complètement, pensons-nous, à l'idée d'une violence « symbolique » ou « expiatoire », « rédemptrice », « purifiante », « théologique », « messianique », conçue comme fin en soi, contre la bourgeoisie, nous ne pourrions pas non plus être des saints, étant donné le rapport des forces, et nos intentions radicales. Et si l'on nous frappe, nous ne pourrions pas tendre l'autre joue, même si nous le voulions. Si notre vie est menacée, ou celle des autres, et s'il faut pour la sauver user de la contre-violence, ou de l'auto-défense légitime (d'autant plus légitime qu'un tel combat est la légitimité même), alors nous pensons que, de fait, nous devons cesser de nous conformer absolument à des principes *absolument "non-violents"*.

*Mais cette non-violence, de fait, ne peut pas exister : puisque « ne pas détruire » intentionnellement, aujourd'hui, dans un monde "interconnecté" où le simple fait de survivre, de consommer, implique une violence globale destructrice et meurtrière entretenue, alors même celui qui reste passif et inactif produit une violence quotidienne extrême. Une contre-violence stratégique, qui détruit les armes inertes de la destruction, est beaucoup moins violente que cette ultra-violence passive et inactive des consommateurs hébétés des centres urbains que nous sommes, puisque, précisément, elle refuse une telle passivité collaborant au pire.*

Ceci ne signifie pas donc qu'un meurtre est commis dans ce contexte d'auto-défense. Une auto-défense réellement « efficace » neutralise et empêche de nuire, et lorsqu'elle tue c'est qu'elle a échoué, car si, en tuant, elle s'est préservée pour un temps, elle se voit néanmoins menacée dans un futur proche par le pouvoir qui a subi cette perte, et elle menace aussi un grand nombre d'individus engagés dans la lutte.

Quoi qu'il en soit, nous ne devons pas oublier, pensons-nous, que l'enragé, le révolté, le désespéré, qui utilise son fusil, son pistolet, son arme, sa machine, son outil destructeur, pour anéantir « l'ennemi », aura finalement donné raison à "l'ennemi", donné la victoire à l'ennemi, puisque cette machine qui l'aura détruit, à chaque fois qu'elle détruit quelque chose, traduit la victoire propre du dit "ennemi" sur tout ce qui est. Cette forme d'auto-abolition du capitaliste, finalement, traduira deux pulsions morbides qui s'affrontent, et qui n'est pas la négation du négatif accomplissant l'affirmation, mais plutôt la négation elle-même, le « nihilisme », portés à leur suprême puissance.

Un monde bâti sur ces coups de feu meurtriers ne sera sûrement pas celui que nous espérons. Un sens historique élémentaire, de toute façon, le confirmera.

**b) La puissance subversive des travailleurs et travailleuses, ou des individus exclus et précarisés par le monde du travail : leur capacité à détruire les machines qui les réifient**

Nous n'avons pas encore abordé l'essentiel.

De quelle manière un individu travaillant est-il vraiment puissant ? Il est le gestionnaire des machines réelles, là où le capitaliste n'est que le gestionnaire symbolique de ce qu'elles représentent (des chiffres, des bouts de papier, des codes sociaux et politiques, etc.). En détruisant la machine, l'individu réifié par la machine fait beaucoup plus de mal au bourgeois qu'en utilisant la machine pour détruire le bourgeois (utiliser une machine, c'est accepter le monde qu'elle apporte avec elle, soit le monde du capital fixe autonomisé et de la valeur ; la détruire, c'est refuser réellement ce monde, et le menacer réellement). Les luddistes, au

XIX<sup>ème</sup> siècle (1811-1812) auront compris ce fait. Et c'est bien ses propres machines, qui l'aliènent et le dépossèdent, que l'ouvrier pourrait bien détruire.

Dans un autre ordre d'idée, la « femme au foyer » pourrait tout aussi bien détruire la machine à laver, le sèche-linge, le frigo, les robes, les bijoux, dont le mari est propriétaire, et qu'il lui « sous-loue » pour qu'elle puisse entretenir ces biens de façon à « créer » de la « valeur » ménagère, sociale, symbolique, ou mondaine.

Sabotage, blocage, grèves, désimplification au travail, pourrissement de la machine administrative ou bureaucratique, etc. : autant de moyens de subvertir lentement et silencieusement le sujet-automate, de menacer toujours plus la production de valeur « réelle », et de se soumettre toujours moins aux injonctions de la machine.

Stratégiquement, toujours, maintenir deux visées : l'une progressive, l'autre irruptive. Progressivement, sans enfreindre la loi, produire un sabotage progressif et continu qui enraye toujours plus la grande machinerie automatisée. De façon irruptive, et temporaire, enfreindre parfois les « règles », en détruisant explicitement des zones productives stratégiques, ou en bloquant des zones d'approvisionnement.

Cette visée irruptive devrait pouvoir se faire de façon organisée, sans qu'un individu prolétaire ou dominé soit plus menacé par l'instrument coercitif-bourgeois que les autres. Comment cela peut-il se faire ? Réfléchissons. Le sujet-automate (automouvement de la valeur) est une domination impersonnelle. S'insérer en lui, c'est donc devenir soi-même impersonnel, c'est être fondu dans une masse de rouages indifférenciés. Cette fusion-confusion est d'abord la déshumanisation abjecte, désolante en soi. Mais, dans une optique de sabotage irruptif et destructif, elle peut devenir un avantage stratégique : de façon orchestrée et concentrée, les producteurs de valeur « réelle » pourraient bien, comme une masse anonyme indistincte, produire de telles destructions ponctuelles, et toujours plus massives, de façon *complètement impunies* (du point de vue du droit bourgeois). Cela suppose simplement que le prolétariat productif, et les individus soumis à l'ordre productifs en général, massivement, prennent conscience de leur vocation révolutionnaire, et s'organisent systématiquement en fonction de cela, ce qui implique un opportunisme révolutionnaire : chaque lutte qui surgit devrait être l'occasion de reconfigurer les auto-organisations, les finalités de la lutte, et les moyens pratiques, reconfiguration qui est aussi le développement de cette conscience de soi des sujets potentiellement révolutionnaires...

**c) La lutte révolutionnaire n'est pas un « jeu de piste » « amusant »**

Les hackers qui s'appellent les « anonymous » semblent incarner cette exigence, sur un certain secteur de la lutte. Mais ils ne sont hélas trop souvent que des bouffons sans consistance, ayant totalement assimilé les injonctions et « codes » techniques de la machine cybernétique, sans plus les remettre en question en tant que tels. Leur simple masque stupide (V pour Vendetta), indique qu'ils sont totalement soumis à la propagande hollywoodienne qui fait aussi de ce monde pourri ce qu'il est, et ils ne combattent donc jamais que l'ombre de la réalité. Pour eux, la « révolution » sera un jeu adolescent romantique, une bande dessinée ou une fiction, et ils sont tout au mieux aussi inutiles que des « gamers » abrutis devant leurs jeux vidéo, et au pire aussi "nuisibles" qu'un spot publicitaire récurrent. Si pour ces individus, la lutte contre un monde qui produit la conteneurisation des humains, hommes, femmes, et enfants, comme du bétail, pour les abattre, progressivement ou définitivement, est à ce point « fun » ou « funky » pour qu'on en fasse une sorte de jeu de piste grandeur nature, ou pour qu'on se prenne, dans ce « jeu de piste », pour un « héros » de comics ou de fiction hollywoodienne, tout « excité » à l'idée de « pirater » des « méchants » « ordinateurs », alors, de deux choses l'une :

- soit nous avons affaire là à des demeurés complètement cyniques et inhumains, voire sadiques et psychopathes, qui n'ont aucune dignité ni aucun surmoi, narcissiques et pervers au point de faire d'un combat contre l'abjecte extermination quotidienne de la vie un prétexte pour s'exhiber spectaculairement et vaniteusement ;

- soit nous avons affaire plutôt à des fétichistes totalement trépanés, qui ne vivent plus dans la réalité depuis longtemps, et qui ignorent tout de ce qu'ils veulent faire (dans les deux cas, ils restent nuisibles, du point de vue d'une lutte anticapitaliste).

A quand un hacking révolutionnaire un tout petit peu digne, avec des bases éthiques et politiques solides ? Il existe, mais précisément, "on" n'en parle pas (et ainsi il pourra être efficace).

Ce n'est certainement pas un Hakim Bey qui pourra nous aider dans cette affaire. Car lui aussi considérera finalement que la lutte éminemment sérieuse et absorbée, digne et scandalisée, contre la mise-en-camp et la concentration désintégrante des « improductifs », se fait essentiellement de façon festive, festivalière, ou « fun », et surtout de façon totalement psychotique et instantanée, segmentée, sectorisée, puisqu'aucune continuité ne sera revendiquée au sein de ces fameuses Zones d'autonomie temporaire qu'il vante, dites aussi *Zones d'auto-mystifications tributaires*.

Il faudrait peut-être arrêter de préférer des indécences. Citons un extrait de l'un des articles indigents de ce révolté de pacotille (dont « l'anonymat » ici est une nouvelle façon de s'exhiber spectaculairement, de devenir un « produit » « critique », et surtout pas un enjeu stratégique) :

« Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les pirates et les corsaires créèrent un «réseau d'information» à l'échelle du globe : bien que primitif et conçu essentiellement pour le commerce, ce réseau fonctionna toutefois admirablement. Il était constellé d'îles et de caches lointaines où les bateaux pouvaient s'approvisionner en eau et nourriture et échanger leur butin contre des produits de luxe ou de première nécessité. Certaines de ces îles abritaient des «communautés intentionnelles», des micro-sociétés vivant délibérément hors-la-loi et bien déterminées à le rester, ne fût-ce que pour une vie brève, mais joyeuse. » (*Zone Autonomie Temporaire*).

Cette description est censée proposer une métaphore pour ce que doit être le mode de vie du révolutionnaire ou du résistant. Et cette idée est plutôt tendancieuse, comme il va de soi. Les résistants, ou les lutteurs, révolutionnaires, face au pouvoir totalitaire économique et idéologique qu'ils combattaient, et qui anéantissaient des individus méthodiquement, se prenaient-ils gentiment pour des « pirates », « jouaient-ils » avec des « cartes au trésor », pour détecter quelque « butin » ? Leur réseau d'information était-il celui d'individus « bien déterminés à rester hors-la-loi, pour une vie brève mais joyeuse » ? Il n'y a plus aucun sens de la gravité chez ces pseudo-révoltés pour lesquelles la vie n'est plus qu'un jeu, une représentation légendaire, et pour lesquels l'abolition de l'enfance et le massacre des innocents est l'occasion de développer des « métaphores » fictionnelles « funs » et « cools ». Les révolutionnaires ne sont pas des « pirates » qui vont à l'assaut d'un « butin ». Les pirates sont des fous sanguinaires qui n'ont que l'argent en tête, et non la justice, et qui font de l'existence un divertissement creux et dérisoire. Ceux qui se disent pirates et révolutionnaires aujourd'hui sont en fait des hallucinés fétichistes qui voudraient réaliser dans leur vie sans profondeur ce qu'ils ont vu sur des écrans, et qui ne conçoivent plus que l'abolition de ce monde est une exigence morale et humaine d'une gravité extrême, qui devrait faire de nous, qui en souffrons, des personnes imprégnées de responsabilité et de sérieux, de conséquence et de cohérence.

Cette critique s'adressera aussi bien sûr à certains « situationnistes » dont les « errances urbaines » furent des délires narcissiques et solipsistes totalement clivés et mégalomanes.

Ou encore à un pseudo-critique comme « Usul », social-démocrate radicalement hébété, qui passera du jeu vidéo à la « critique politique » sans savoir suggérer assez la différence stricte entre ces deux mondes, diffusant un « divertissement » « construit » et « sérieux » qui reproduira la vacuité « ludique » du monde de l'image autonomisé, et de la séparation achevée. Nous disions précédemment que la révolution, comme visée également progressive, se devait d'être joie, indépendance à l'égard de ce qui détruit, et non pas seulement visée concentrée et négative, destructive. Mais nous ne disions pas à ce moment-là qu'il fallait faire pour autant de cette résistance une fête amusante, un jeu de piste, une nouvelle activité ludique dénuée de sens

et de profondeur, parmi tant d'autres activités ludiques (jeux vidéo, télé, comics, cinéma, lecture, visites culturelles, festival de rock, etc.), comme si la survie luttante au sein de la désolation était un parcours « sympa » dans un parc d'attraction.

Nous pensions en fait ici plutôt à René Char, qui aura su exprimer mieux que quiconque la joie qu'il aura vécue dans la résistance, de façon paradoxale mais vraie. A la fin de la guerre, Char le résistant exprima son regret de devoir laisser derrière lui « son trésor », qu'il ne pourrait plus exprimer. Car, dit-il : « notre héritage n'est précédé d'aucun testament ». Ce trésor, il était sa joie de résistant, une forme de « vérité » : « qui a épousé la résistance a découvert sa vérité ».

Ainsi s'exprime par exemple cette joie profonde et grave, ce trésor, cette vérité :

### « 1. Conduite

Passé. La bêche sidérale autrefois là s'est engouffrée. Ce soir un village d'oiseaux très haut exulte et passe.

Ecoute aux tempes rocheuses des présences dispersées le mot qui fera ton sommeil chaud comme un arbre de septembre.

Vois bouger l'entrelacement des certitudes arrivées près de nous à leur quintessence, ma Fourche, ma Soif anxieuse !

La rigueur de vivre se rode sans cesse à convoiter l'exil. Par une fine pluie d'amande, mêlée de liberté docile, ta gardienne alchimie s'est produite, ô Bien aimée ! » (*Fureur et mystère*)

René Char parle-t-il là d'un vulgaire festival, d'une chasse au trésor de pirates, d'un divertissement « sympathique » ou « instructif » ? Il faut se permettre d'en douter. Devrions-nous avoir perdu cette dignité dans la lutte, sous prétexte que le pouvoir que nous combattons, qui ne cesse pas moins d'exploiter vivants et morts, serait devenu lui-même infiniment trivial, vulgaire, tapageur, et laid ? Nous ne le pensons pas.

« La chasse au trésor » est aussi un jeu télévisé français d'une bêtise infinie, créée par Jacques Antoine au début des années 1980 ; cela donne à penser.

Nous congédierons donc fermement Hakim Bey et tous ces « anonymous » imbéciles et inconséquents, ou autres « colibris » indigents (Pierre Rabhi les adoubera bientôt)...

Indépendamment de tout cela, et en laissant ces tristes sires là où ils se trouvent, nous retiendrons simplement que cette idée d'anonymiser le révolutionnaire voulant saboter, progressivement ou irrupitivement, la machine capitaliste reste une voie intéressante stratégiquement.

### **d) La question de la non-légalité déterminée par la bourgeoisie**

Avant de critiquer nos « pirates » révoltés, nous avons indiqué qu'il serait stratégiquement intéressant de saboter les machines du capital fixe. Aurions-nous pris un risque ici ?

En effet, un certain lectorat pourrait être choqué par ces propos qui sont une incitation à contourner la « loi », surtout lorsqu'ils viennent d'un théoricien critique qui enseigne lui-même la philosophie par ailleurs, et qui devrait « donner l'exemple » en tant que tel, aux jeunes, les inciter à accepter les règles, etc.

Néanmoins, sur ce point, restons précis. Dans un système d'interdépendance généralisée, dans un système d'interconnexion mondiale et globale de toutes les dominations, de toutes les soumissions (accumulation du capital), vouloir saboter un projet « productif » ici ou là, en contournant les règles ou les « lois », c'est dénoncer très globalement tout ce que ce projet « productif » entraîne avec lui, implique, encourage, partout dans le monde. Or, nous l'avons vu, tout projet « productif », ou « producteur de valeur », dans le monde, s'insère immédiatement dans une sphère abstraite-réelle, et dépend donc immédiatement de cette sphère, la soutient, en laquelle on a exterminé, ou l'on extermine encore, des enfants dans des zones délimitées à cause de ce qu'ils représentent, dans laquelle on épuise des enfants au travail et où l'on les prive d'éducation, d'instruction réelles. Vouloir simplement saboter des machines, dans ce contexte, sans supprimer aucune vie, pour enrayer une machine qui en revanche supprime ces vies, et non seulement les supprime, mais abolit aussi leur nouveauté, leur miracle, leur enfance, cela apparaît proprement comme un bien moindre mal. Mieux, si un tel sabotage permet à terme l'éviction de ce monde, si un tel sabotage qui n'est destructeur, dans l'immédiat, que d'objets inanimés, permet à terme que l'enfance ne soit plus abolie, ne pas l'avoir accompli pourra apparaître comme un véritable crime plus tard.

Concernant cette question d'une interdépendance généralisée, au sein du capitalisme mondial, à un niveau très matériel, on pourra relire l'article de Clément Homs sur la conteneurisation, dans la revue *Sortir de l'économie*. Clément Homs ici fournit un exemple très concret, et très descriptif, empirique, pour démontrer que cette idée d'un système où chaque élément est connecté objectivement à tous les autres, et tous les autres à chacun, n'est précisément pas qu'une idée, mais bien une triviale réalité.

Contourner la loi, ici donc, mais la loi légale bourgeoisie, qui est le contraire de la loi morale qui nous oblige à considérer toute personne comme une fin en soi, et à protéger le miracle et la nouveauté de l'enfance, contourner cette loi donc est absolument justifiable, voire nécessaire.

Un « fonctionnaire de la république » qui écrirait ceci, donc, un professeur, par exemple, ne serait pas nécessairement contradictoire, dans la mesure où le principe de l'éducation *républicaine* est, *a priori*, au sens générique (non historique), le principe d'un accroissement moral et spirituel de la nouveauté qu'est l'enfant ou l'adolescent. Il ne saurait soutenir de ce fait un projet qui encouragerait l'abolition de ce principe universel-républicain,

mais en toute cohérence, il reconnaîtra la nécessité de la dénoncer, et de prendre les mesures pour qu'il cesse.

« L'illégalisme » très relatif qui consisterait aujourd'hui à saboter, à pourrir la machine productive, est en fait *un véritable légalisme*, clair et cohérent, sur deux secteurs :

1. Il est une obéissance stricte et réelle, et non pas dissociée ou formelle à la loi morale, qui est un absolu indépassable (loi que les bourgeois « républicains » « défendent », mais dans les paroles seulement) : toute personne est une fin en soi, et doit être préservée en tant que nouveauté, liberté, miracle infini.
2. Il est une obéissance stricte et réelle, et non plus dissociée ou instrumentalisée idéologiquement, aux principes de base républicains : liberté, égalité, fraternité, protection, éducation, instruction, soins accordés aux enfants, aux adolescents.

Cette « désobéissance civique » a été pensée par d'illustres théoriciens (Thoreau, etc.), et nous ne faisons que l'approfondir, en considérant la question centrale de la protection de l'enfance, et en envisageant certaines stratégies de sabotage ou de destruction progressive de la machine productive, devenues tout à fait légitime, malgré leur « non-légalité » idéologiquement affirmée.

#### **e) Le sens du mot « abolition »**

Abolir « un monde » n'est pas détruire tout ce qui existe. Nous prôtons une abolition des catégories que sont la marchandise, l'argent, la valeur, le travail, et l'Etat, mais nous ne parlons pas ici de destruction totale ou de meurtre d'êtres humains (car tout être humain est sacré *a priori*, ainsi que nous l'avons illustré avec la métaphore de la goutte d'eau, ce qui condamne tout meurtre dans l'absolu, même si certains se montrent absolument indignes de cette sacralité, en niant celle de la plupart ; ce fait ne nous oblige en rien toutefois à nous abaisser à leur abjection en faisant de même avec eux, mais nous pousse au contraire à respecter encore plus leur intégrité physique de personne morale, afin d'abaisser leur prétention, de les humilier, de les ridiculiser, de produire leur honte, de suggérer leur déshumanisation pour qu'ils désirent se ré-humaniser, afin qu'ils fassent cesser peut-être, finalement, sous une telle pression, le désastre dont ils sont les gestionnaires inconscients).

Précisément, répétons-le, nous n'avons affaire là qu'à des catégories qui sont d'abord « logiques ». Elles ont certes un impact désastreux, médiatement, dans le monde concret, elles établissent certaines constructions et inégalités matérielles dans le monde concret, mais elles sont aussi d'abord des discours, des représentations, des sciences théoriques, des formules, des calculs,

des façons de symboliser les choses, des juridictions, des médiations conceptuelles, des écrits, des ordres verbalisés, des écoutes fondant des obéissances, etc. Elles sont un ensemble de codes, de logiques, qui s'intercalent entre nous et le monde, entre nous et les autres, entre les autres et le monde. Et ce dans la mesure où certains « gestionnaires » ou « dirigeants » entretiennent toutes ces logiques, tous ces discours, tous ces codes, de telle sorte qu'elles puissent affecter les relations interhumaines concrètes, globalement comprises, dans la durée.

« Détruire » tous les objets matériels dans ce contexte, sans différenciation, ou tous les individus humains « gestionnaires » (les tuer), n'est pas vraiment censé, si l'on veut faire disparaître toutes ces abstractions. Car les « logiques » ne disparaissent pas avec la mort de certains des individus qui les expriment. Elles se perpétuent indéfiniment, tant qu'elles n'ont pas été démystifiées et déconstruites à la racine, théoriquement et pratiquement, en tant qu'abstraites et concrètes à la fois.

Cette démystification qui tend à se concrétiser dans une praxis révolutionnaire conséquente, s'appelle « abolition ». Et elle visera la destruction non pas totale du monde « bourgeois », mais la destitution d'un certain secteur du monde « matériel » (un certain capital fixe « productif », industriel, ou d'autres secteurs qui lui sont associés), secteur qui concentre en lui toutes les contradictions internes des catégories abstraites-réelles dissociatrices.

Semblable à Abraham, qui ne détruisit pas tout le monde de son enfance qu'il rejetait, mais seulement les idoles, les statuettes de son père, qui représentaient toute la dépossession et toute l'aliénation de ce monde, les individus réifiés et soumis au sein de l'autovalorisation de la valeur, pour abolir les catégories logiques-empiriques indissociables de cette valeur, pourraient bien se mettre à pourrir, d'abord lentement par le sabotage ou la désimplification, ou parfois plus radicalement, par la destruction technique, les instruments qui produisent tous les objets qui les dominent, en tant qu'ils sont la logique matérialisée d'un sujet-automate non-humain.

Ces principes négatifs de sabotages ciblés, à terme, visent l'abolition d'un droit, d'un écrit fondant un « contrat » inégal, et qui institue un ordre injuste réel : le droit formel bourgeois, soutenu par des Etats centraux, eux-mêmes interconnectés, et qui défendent la propriété bourgeoise, et donc l'exploitation et la soumission de la plupart. Le droit fondé, légitime, conscient et réel, déterminé collectivement, qui remplace ce droit aboli, articule des implantations communales auto-organisées, à un principe fédéral cosmopolitique, qui part à chaque fois de la base communale, et qui ne rétroagit sur elle que par la médiation des multiples intermédiaires que suppose une fédération cosmopolitique non hiérarchique, et non centralisée autoritairement.

Abraham, qui n'était encore qu'Abram, dit, en substance, ceci à son père, lorsqu'il l'admonesta : « *Si tu crois aux idoles, tu dois admettre l'hypothèse qu'elles puissent se battre, donc je suis innocent, puisqu'alors je me suis simplement défendu. Mais si tu me reproches quelque chose, c'est que tu ne crois pas aux idoles, et donc à ta propre religion. Pourquoi est-ce que je te respecterais?* »

C'est ce que les individus réifiés dans la production, que nous sommes tous, pourraient dire aux capitalistes encore auto-réifiés, une fois qu'ils auront détruit leurs machines fétichisées, leurs biens marchandisés, pour fonder d'autres médiations intersubjectives et collectives, plus incarnées, et respectant toutes les vies.

A ce titre, d'ailleurs, nous rappellerons qu'Abraham est le principe fondateur des trois religions monothéistes, qui n'en sont donc fondamentalement qu'une seule : la religion abrahamique. Les capitalismes islamistes (Etats iranien et saoudien, Daesh, etc.), protestants (Etats-Unis, etc.), catholiques, et juifs (gouvernement ultra-nationaliste "israélien"), devraient considérer le geste révélateur face aux idoles du père fondateur des religions qu'ils prétendent « représenter ». Ils comprendraient qu'ils ont trahi ces religions à leur racine même et que ceux qui viendront détruire le monde qu'ils ont bâti seront les plus fidèles à cette racine, racine très politique, au sens fort d'un *religare* immanent, avant toute considération théologique.

C'est lorsque Sarah, voulant abolir la parole patriarcale et fétichisée du patriarche Abraham, se montrant fidèle au geste anti-idolâtre du « père » autoritaire et contradictoire, sera reconnue en tant que telle, c'est lorsque Sarah voulant se libérer du « masculin » directeur, lutter contre lui, sera reconnue comme attentive et fidèle à cette « direction » clivée, que d'autres fédérations, plus porteuses encore peut-être, seront envisageables.

Des textes restent à abolir, d'autres à écrire ou à réécrire, dans la mesure où le fil qui nous reliait à certains témoignages immémoriaux a été rompu, et que la critique radicale de la destruction, vers l'émancipation, est devenue arme mise au service de la destruction, de la soumission.

**f) Détruire les machines avec les machines. Transmuer le principe de la technique, et non pas l'abolir.**

Certes, cette destruction ou ce sabotage, dans notre modernité tardive sur-technologisée, peuvent et doivent mobiliser des moyens « techniques », des « machines », des outils rationnels, etc. (stratégies rationnelles des luttes, organisation tactique, outils de destruction des outils, hacking, etc.). Néanmoins, ici s'annonce un dépassement dialectique important, qui devra bien relativiser toute critique trop radicale de l'outil, de la machine, de la technique, en général. C'est peut-être lorsque les individus soumis par des techniques et des dispositifs rationnels, instrumentaux, automatisés, marchandisés, mobiliseront eux-mêmes d'autres techniques et

dispositifs rationnels pour abolir ceux qui les aliènent et les réifient, qu'ils pourront envisager que « la » technique en soi, n'est pas nécessairement « le » Mal, mais qu'il peut exister un usage émancipateur, libérateur, des outils techniques, pour autant qu'ils ne sont pas fétichisés, mais tendent à défétichiser le monde, vers l'incarnation. Néanmoins, hélas, ce seront toujours des « marchandises » qu'ils utiliseront pour détruire d'autres marchandises, dans ce monde où tout est marchandise, si bien que le monde qu'ils tenteront de rendre possible aura de toute façon exclu les outils techniques ciblés qu'ils auront stratégiquement mobilisés pour faire disparaître toute technique réifiante et fétichisée. Cela dit, comme ils auront pu envisager le fait qu'il existe, au moins relativement, un usage émancipateur de certaines « techniques », ils n'auront pas aboli tout rapport ustensile au monde, mais ils l'auront transmué au contraire, dans la société post-capitaliste.

Ceci est dit contre tout « primitiviste » « anticapitaliste » qui fétichise négativement « la » technique en général, considérée comme *le* « Mal » en soi, sans inscrire assez dans son moment historique précis la technologie capitaliste, qui n'épuise pas "toute technique", et qui n'est pas moins mystifié que le capitaliste le plus forcené, lequel capitaliste n'est que la figure inversée mais complémentaire de ce primitiviste (le capitaliste fétichise positivement la technique, considérée en effet par lui comme le « Bien » en soi). Ces primitivistes caricatureront un geste rousseauiste déjà ambigu, et cet idéal d'un rapport « pur » au monde rappellera toutes les dérives qui pourront être liées à toute exigence de « pureté » (« famille » « pure » et « naturelle », sexualité « pure », etc. ; cf. le collectif « anticapitaliste » « Pièces et main-d'œuvre », assez primitiviste, qui est clairement homophobe, transphobe, et sexiste).

Le primitivisme à vrai dire considère implicitement que « la » technique, et la question écologique et humaine qu'elle pose, renvoient à quelque « nature » de l'homme en général, et ne se pose pas de façon spécifique à partir du capitalisme. Contre cela, il faut affirmer que le principe de la technique, et les problèmes écologiques et humains qu'elle pose, sont à questionner et à critiquer dans le cadre très spécifique du capitalisme, qui industrialise et fétichise la production, de telle sorte qu'un tournant qualitatif s'opère ici, de telle sorte qu'une logique irréversible se met en place. La critique réellement radicale du capitalisme définit une technique destructrice surtout au sens capitaliste, et non pas un « homme en général » qui serait, avec ses outils techniques, dans l'absolu, un destructeur de tout ce qui est. Le naturalisme de ceux qui critiquent « la technique en général » tend à essentialiser l'homme et la technique humaine. Ces individus seront en quête d'un rapport archaïque vraiment « fondamental » au monde, « sain » et « pur ». Ceci sera surtout une façon de ne pas cibler le capitalisme en tant que tel, et de ne pas le critiquer vraiment. Si bien que les primitivistes, en dernière instance,

s'ils refusent de cibler les spécificités de la technique capitaliste, se priveront d'une critique cohérente et stricte du capitalisme, et se rattacheront au mythe d'un « état de nature » fantasmé, avec toutes les dérives que cela implique. En critiquant la technique spécifiquement capitaliste, on ne critique plus « la » technique en général comme un principe vague et abstrait, mais on critique une certaine manifestation de cette technique, soit la technologie au sein du système fétichiste, réifiant, spectaculaire, et productiviste, du capitalisme. Dans cette mesure, le post-capitalisme que l'on imaginera n'aura pas exclu « la » technique en soi, mais elle aura transmué le rapport instrumental et ustensile au monde, pour le rendre plus incarné, moins dissociant, et plus humain.

Dans une perspective assez proche du primitivisme, certains heideggériens aimeront à ramener la question d'une technique destructrice à l'époque moderne à la question « généalogique » de l'ontologie platonicienne et de la logique aristotélicienne (le dualisme de l'école platonicienne entre sensible et suprasensible est en effet très prégnant dans le fétichisme marchand, et nous avons en outre pu constater que toutes les catégories de base du capitalisme sont surdéterminées par les catégories définies par la logique d'Aristote : la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action, la passion). Néanmoins, ces abstractions ainsi « apparues » ou « dévoilées » dans la Grèce antique ne furent, jusqu'à l'émergence du capitalisme industriel, essentiellement que des abstractions idéologiques, non complètement réalisées dans le monde. Elles accompagnèrent certes structurellement le rapport ustensile au monde, dans la mesure où celui-ci était théoriquement déterminé. Mais elles ne se cristallisèrent dans un projet technique global et structurel de production que lorsqu'un droit formel fondé sur une expropriation initiale, rendit possible une production privée et séparée de fétiches sensibles-suprasensibles, induisant une rationalisation systématique dans la division des activités, une technicisation très concrète de tous les aspects de la vie, jusqu'à une massive accumulation de biens d'usage standardisés réifiant les individus consommateurs ou travailleurs. Dire que tout le capitalisme était déjà en germe au sein des ontologies platoniciennes et aristotéliciennes relève d'une téléologie malvenue.

Des penseurs comme Jean Vioulac[12] aujourd'hui auront presque tendance à dire cela, en indiquant que la métaphysique, au sens heideggérien (de l'ontologie grecque jusqu'à Hegel) se serait « accomplie » dans le monde avec le capitalisme. En disant cela, on voudra donc implicitement, simplement dépasser la métaphysique, en théoricien expert et séparé, mais on oubliera trop souvent qu'il faut *transformer* aussi un monde très réel, *par les luttes collectives et progressives*, monde qui *assez récemment* a rationalisé et approfondi sa barbarie, et qui n'était pas « préprogrammé » dans la tête de philosophes grecs idéalistes ayant écrit il y a plus

de deux millénaires, et qu'il s'agirait simplement de « réfuter » pour passer à autre chose. Jean Vioulac ne prône pas vraiment précisément la nécessité du sabotage des machines, la nécessité d'une lutte anticapitaliste internationale et révolutionnaire. Il préfère afficher, dans *La logique totalitaire* par exemple, un pessimisme creux (dénonciation stérile et complaisante d'une sorte de « régression » anthropologique liée à la spectacularisation de la vie, au consommariat « nihiliste », etc.), pessimisme qui indique qu'il aurait pu tout aussi bien ne rien écrire. Pourtant la « résolution » de la question de « la technique » qu'il pose, si l'on considère qu'elle est un problème historique et matériel, suppose qu'on s'engage dans cette praxis réelle, et non pas seulement qu'on considère des souffrances subjectives massives, aperçues confusément, comme un pur problème théorique ou « métaphysique », comme un pur jeu verbal « ontologique », qui « donnerait à penser ». Platon et Aristote ne sont que des effets qui rétroagissent dans notre contexte, en rien des causes, si bien qu'il n'y a aucun « accomplissement » de leur métaphysique aujourd'hui. Celui qui aura complété « miraculeusement » les lacunes d'*Etre et temps* ne sauvera pas le monde, mais il ajoutera un écrit idéaliste bourgeois contre-révolutionnaire de plus à la liste des publications décevantes. Nous utilisons depuis Aristote, sur un plan logique, ses catégories, et il est « logique » que notre rapport technico-théorique au monde en soit modifié, depuis lors. Le monde capitaliste sera donc appréhendé avec ces catégories, et l'on pourra constater qu'elles deviennent extrêmement « agissantes » en lui. Pour autant, ces catégories ne connaissent pas de ce fait leur « consécration », puisque c'est le fait que notre monde capitaliste soit à ce point rationalisé, logicisé, et mécanisé, qui fait que nous revenons à ces catégories, pour interpréter différemment leur sens. Nous sommes, en tant qu'interprètes-lecteurs-philosophes insérés dans une réalité capitaliste matérielle, *les causes* d'une certaine attention nouvelle aux catégories (attention qui fut déjà celle d'un Descartes, au sein d'un libéralisme émergent, en Hollande par exemple), lesquelles donc, consignées dans des livres anciens, ne sont que *des effets*, des représentations d'aujourd'hui, etc. Le fétichisme des heideggériens, qui est aussi très fataliste et très téléologique, consiste à sous-entendre que la « prédication arraisonnable », l'ustensilité, le nihilisme de la déchéance instrumentale, seraient toujours déjà « présents » depuis le logicisme ontologique grec (Platon, Aristote), et que la simple résolution purement théorique, de cette « question de l'être » « mal résolue », pourrait presque nous « sauver » tous (d'où une dérive sectaire de l'école heideggérienne, qui aura vu, sans jamais l'avouer complètement, le maître autoritaire, comme un « sauveur » potentiel de l'humanité tout entière, d'une façon idéaliste et asservie absolument ahurissante, d'autant plus que le maître aura été un nazi). Comment donc un heideggérien nous "sauvera"-t-il ? Cela est très flou, car Heidegger ne s'encombre pas de descriptions « ontiques

», trop « vulgaires » pour lui. Mais cela pourrait bien signifier, politiquement et matériellement : « laisser-être » cette technique capitaliste, la maintenir en son être, « demeurer auprès d'elle », mais en ayant un nouveau sentiment de l'existence qui « pourrait tout changer » (acceptation « active » de l'exploitation et de la réification, investissement, implication dans la misère conçue comme « contribution à la communauté », développement durable, Derrida, développement personnel, Habermas, Honneth, Fischbach, etc.). Ou encore, à l'extrémité : abolir toute technique « nihiliste », pour « dévoiler » l'homme devenu « nu » face à la nature, sans outils, habitant dans une « communauté » mystique et extatique (jusqu'à le priver de ses vêtements, peut-être ; primitivisme, etc.). Heidegger, deux écueils : ou bien l'idéalisme favorable à la bourgeoisie, qui laisse-être la technique, mais interprète différemment le monde, sans pour autant changer les formes de l'exploitation capitaliste. Ou bien le naturalisme mystique et utopiste, qui veut abolir toute technique, pour « enraciner » l'homme communautaire dans une « Nature » pure et inviolée (jeunesses hitlériennes radicalisées). Dans les deux cas : ontologisation de la technique, qui nous empêche de penser un principe précis et cohérent de transmutation du rapport instrumental au monde dans une réalité post-capitaliste, qui ne soit ni réformiste-idéaliste, ni naturaliste-fascisant.

Mais si on laisse de côté la référence à Heidegger, malvenue ainsi présentée, pour traiter ces questions, nous dirons que l'inconséquence et l'absence de rigueur de Vioulac [13], qui font qu'il n'est pas vraiment à prendre sérieux, et que sa démarche « subversive » ne pèse en fait rien du tout, du point de vue critique ou du point de vue pratique-révolutionnaire, reposent essentiellement sur deux points décisifs. D'une part, il considère fréquemment, par exemple dans *La logique totalitaire*, que Marx aurait essentialisé constamment la catégorie du travail, et il croit pouvoir « déceler » ainsi avec « habileté » quelque « idéalisme marxien », soit « réfuter » son matérialisme de fait sur cette base (alors que le problème ne se pose pas de façon aussi dualiste avec Marx, comme on l'aura vu plusieurs fois, puisque Marx renvoie dos-à-dos l'idéalisme et le matérialisme immédiats également aberrants du bourgeois fétichiste). Il considère en outre que l'Etat n'est plus la forme prédominante du totalitarisme économique, mais que ce serait le Marché, se pensant peut-être « malin » en évoquant un énième concept-tendance « tout nouveau » : « le totalitarisme sans Etat » (il aura été complètement mystifié par Hayek-le-fou-furieux-libéral, sur ce point, alors qu'il prétend le critiquer, et montre sa totale méconnaissance du capitalisme américain, par exemple, qui est basé sur un Etat extrêmement présent dans l'économie et extrêmement puissant ; le « néolibéralisme » américain aujourd'hui est tout relatif, et n'empêche pas le maintien d'un protectionnisme radical, propre à tout impérialisme qui se respecte). Il est donc bien à côté de la plaque, ce qui précède l'aura,

espérons-le, montré. Sa méconnaissance de la réalité politique du capitalisme et sa méconnaissance d'un Marx plus « ésotérique », fatale, fera qu'il restera hors-jeu, idéaliste, et totalement inefficace (les idéalistes fétichistes, hélas, aiment à projeter leur idéalisme abstrait sur tout ce qu'ils touchent, même si ce qu'ils touchent tourne en dérision leur vacuité de principe). Il n'aura retenu et commenté de Marx que ce qu'il y a de plus facilement soluble et corruptible dans l'analytique du Dasein, analytique en vogue, mais hélas construite par un contre-révolutionnaire bourgeois et antisémite, qui joue encore très bien son rôle d'anéantissement de la critique aujourd'hui.

### **g) Détruire les dispositifs de destruction**

Précisons maintenant le sens du sabotage sur un certain secteur décisif.

Concernant toutes les armes de destruction massive ou ciblée, dispositifs militaires, policiers, qui sont là pour protéger les détenteurs de capitaux et leurs représentants.

Dans la réalité, que se passe-t-il vraiment ? Qui fabrique les armes ? Des prolétaires, qui lorsqu'ils prennent conscience de leur réification, ont pour vocation d'abolir le monde qui utilise ces armes. Qui surveille, « prend soin », « entretien » ces armes ? Des prolétaires, qui lorsqu'ils prennent conscience de leur réification, ont pour vocation d'abolir le monde qui utilise ces armes. Qui utilise ces armes, pour tuer d'autres individus, localement ou massivement ? Très souvent des prolétaires, qui lorsqu'ils prennent conscience de leur réification, ont pour vocation d'abolir le monde qui utilise ces armes.

Le dirigeant de son côté, représentant de l'Etat, grand capitaliste, ou général des troupes, que fait-il quant à lui ? Il écrit sur un bout de papier, parle, appuie sur un bouton, bavarde devant une caméra, calcule, comptabilise, postillonne, réfléchit. Il n'est pas en contact direct avec toutes les armes qui détruisent le monde, mais il se contente essentiellement de prononcer des mots, de rester dans un bureau surprotégé, pour diriger un monde concret dans lequel il n'est pas vraiment présent.

Qui a une puissance vraiment concrète dans ce contexte ? Ceux qui fabriquent, utilisent, entretiennent les armes, à savoir essentiellement des prolétaires. Ils peuvent saboter leur production, ne pas les utiliser quand on le leur dit, ne pas les déclencher quand un type isolé dans son bureau l'a décidé avec d'autres types isolés, et ils le font et le feront lorsqu'ils prendront conscience, et s'organiseront matériellement et logistiquement, puisque la prise de conscience du prolétariat signifie que le prolétariat cesse d'être soumis à la bourgeoisie, lutte, et mobilise tous les moyens pour bénéficier de son avantage dialectique et pratique lié au fait qu'il a un contact direct avec la production des marchandises.

La prise de conscience du prolétariat au sens large n'est pas chose à prendre à la légère. Au moins en théorie, même si cela ne correspond à rien de ce qui a existé pour l'instant, elle peut aller jusqu'à empêcher les ravages d'une guerre nucléaire. D'où la surpuissance du concept lukàcsien, lorsqu'on le développe à fond, et la nécessité aujourd'hui d'y revenir, en tant que théoriciens critiques anti-guerres.

Certes, dira-t-on, comme La Boétie l'aura exprimé en son temps (*De la servitude volontaire*), et comme le reprécisera Arendt en décrivant les systèmes totalitaires (*Les origines du totalitarisme*), entre le l'individu-rouage réifié qui surveille ou actionne la machine pour fabriquer ou entretenir l'arme, ou qui utilise ou actionne l'arme pour tuer d'autres personnes, il y a un nombre innombrable d'intermédiaires, bureaucratiques ou technocratiques, qui en imposent, et ce principe hiérarchique, discret et continu, en structure d'oignon (Arendt, *Le système totalitaire*) en tant que structure à la fois verticale et cachée (le noyau dirigeant est au centre de l'oignon, et la base sociale visible est à la périphérie), semble rendre très difficile son enrayement et son désamorçage.

Néanmoins, qu'en est-il ? Reprenons notre principe d'extension du concept de prolétariat : est prolétaire, dans le secteur de la production de valeur, tout individu qui sera soumis à une rationalisation, à une spécialisation, à une dislocation, à une parcellisation, de son activité, dans la mesure où le travail abstrait affecte toujours plus une certaine division rationnelle du travail social dans laquelle le sens de sa fonction est toujours plus absurde et dérisoire. Dans ce contexte, bien sûr, il ne faudra surtout pas dire que les dirigeants, les gestionnaires qui se situent à des hauts niveaux de hiérarchie, seraient eux-mêmes des « prolétaires », sous prétexte que leur activité est toujours plus mécanisée, désincarnée, et spécialisée (technocrates). Car ces individus « au pouvoir » ont *choisi* leur réification, ils *consentent* à cette réification, pour imposer à tous les individus-rouages qui seront sous leurs ordres une réification essentiellement passive et subie. Mais si donc l'on exclut ces « dirigeants » auto-réifiés, presque tous les individus qui obéissent à leurs ordres, puis les transmettent, dans un réseau archi-complexe, à de nombreux intermédiaires, jusqu'à atteindre l'ouvrier le plus réifié qui actionnera la machine, presque tous ces individus donc seront eux-mêmes, en un sens très large, des « prolétarisés », et ils auront donc eux-mêmes, même s'ils n'en sont pas conscients complètement, un véritable intérêt objectif dans le fait de ne pas obéir aux ordres qui viennent de gestionnaires entretenant une machine qui soumet et déshumanise, tout prolétaire quel qu'il soit.

Mais il y a des degrés de réifications : les « prolétaires » les moins réifiés, qui ont de nombreux avantages dans cette société malgré tout, n'auront pas tendance naturellement à lutter contre le système. Ils formuleront théoriquement, parfois, des souhaits de « justice », mais l'implication

pratique fera défaut. Mais si les prolétaires les plus réifiés, ceux qui actionnent les machines, qui ont le plus intérêt à radicaliser les enjeux de la lutte, au sein de leurs luttes autonomes, développent une conscience révolutionnaire conséquente, et parviennent à entrer en contact avec eux, alors le sabotage méthodique, la désimplication au travail, l'enrayement parfois progressif, parfois irruptif de la grande machine, peuvent se mettre en place très globalement, et la pyramide vertigineuse peut progressivement s'effondrer, ou plutôt, pour reprendre Arendt : l'oignon peut s'effriter patiemment, laissant découvrir progressivement un noyau toujours plus impuissant (les dirigeants), dont le pouvoir ne repose que sur l'ignorance, la crainte, le repli, et l'inconscience de la grande majorité des individus qu'il soumet.

La conscience de classe des prolétaires directement liés à la production en tant que cette production est aussi et surtout un principe de destruction, telle qu'elle peut s'étendre à l'ensemble de la société réifiée malgré elle, est donc un enjeu décisif aujourd'hui, même d'un strict point de vue "pacifiste" ou "anti-armes".

Et, puisque nous avons évoqué la question des syndicats, nous pourrions rappeler ce fait élémentaire : un syndicat ou conseil autonome et révolutionnaire, s'il vise bien l'abolition finale des catégories capitalistes, soit le dépassement du capitalisme au sens strict, et non pas seulement leur régulation, ne se contentera pas de revendiquer progressivement des formes de redistributions plus « justes » de la plus-value, pour dissoudre progressivement ces catégories, sur un plan institutionnel, mais il pourra aussi s'engager parfois dans cette auto-organisation réfléchie d'un sabotage méthodique, puisqu'elle suppose aussi des tactiques logistiques élaborées, que seules des structures relativement organisées peuvent permettre.

D'où la nécessité pour ce syndicalisme ou conseilisme autonome d'être tout à fait indépendant des partis ou institutions dits « officiels » (directement ou indirectement électoralistes), dont le « légalisme » contradictoire empêche de toute façon ce genre de combats.

Sur cette question des stratégies de luttes, abordons une question difficile, qui fera grincer des dents certains camarades radicaux, qui n'apprécient pas trop l'appareil militaire et policier.

Les « prolétaires » qui utilisent les plus massivement les armes pour les retourner contre d'autres prolétaires, militants, « improductifs », ou révolutionnaires, sont essentiellement des militaires ou des policiers.

Mais ici, utiliser le mot « prolétaire » paraîtra à certains malvenu, surtout en ce qui concerne les policiers, dans la mesure où ceux-ci, dans l'histoire du capitalisme moderne, ont très systématiquement réprimé les luttes sociales anticapitalistes. C'est bien sûr un tort que de ne pas reconnaître que l'agent répressif est aussi un prolétaire. Et cette conception relève encore d'une idéologie manichéenne.

Mais voyons d'abord ce qu'il en est des militaires.

Pour ce qui est de l'appareil militaire, la logique de l'effritement d'un oignon militaire totalitaire paraît possible : mais cela débouche trop souvent sur un usage maintenu des armes, contre le pouvoir étatique en place (coup d'Etat, etc.). La même logique de captation se poursuit alors, sans changement structurel, avec souvent même une barbarisation de la domination. Toute autorité transcendante « représentant » le "peuple", de toute façon, en disposant pour ce faire du monopole de la force « légitime », est en soi dictatorial et contraire à l'émancipation des individus et des collectifs (qui ne sont un « peuple »[14], ou encore une « multitude »[15] indifférenciée, que dans la bouche de ceux qui les soumettent, symboliquement ou réellement). La question sera : comment la prise de conscience des militaires « prolétaires », au sens large, permettant l'effritement progressif de l'oignon totalitaire militaire, pourrait déboucher sur une destruction des armes détenues par l'appareil militaire, et non pas sur une réappropriation de ces armes, pour les tourner vers d'autres êtres humains ? Cette question ne se pose sérieusement que dans un cadre vraiment internationaliste, concret et existant, et reste à savoir quel sera le détonateur assez conséquent pour que cet internationalisme développé rende cette question enfin censée.

En ce qui concerne les policiers, la question est plus délicate encore. L'investissement du policier dans son « travail » est la question la plus délicate à soulever, et il ne faudrait pas se montrer bêtement « spinoziste » pour la résoudre. La forme légale « républicaine » que « représente » le policier est une forme qui justifie son investissement physique. Mais une discussion avec un policier sur l'immoralité, l'illégalité « républicaine » au sens philosophique du terme, de la légalité qu'il défend, ne l'empêchera pas, le plus souvent, de « faire son travail », et de tabasser des militants, ou des ouvriers, ou des adolescents, si on le lui dit. Le principe, encore très « philosophique » apparemment (et pourtant tristement concret) d'une interconnexion mondialisée faisant de l'Etat républicain français (et de tout autre Etat-nation moderne, d'ailleurs), un tueur de masses et un persécuteur d'enfants, ne pourra pas souvent l'émouvoir, car il ne perçoit quant à lui (comme de nombreux individus-rouages d'autres secteurs, que nous sommes), la plupart du temps, qu'un environnement territorial très limité, qu'il s'agit « d'assainir » et de « sécuriser » sans trop réfléchir.

Dans ce contexte, il s'agit de considérer qu'une certaine partie des « prolétaires » issus de la police pourrait se joindre aux autres prolétaires dans des contextes de remise en cause des droits des travailleurs qui les concerneraient aussi directement. En ce sens, c'est le secteur du fonctionariat, comme secteur public toujours plus disloqué, précarisé, et prolétarisé, qui, en s'unifiant dans les luttes, pourrait éventuellement entraîner avec lui le secteur policier.

Les fonctionnaires les plus sensibilisés théoriquement à ces questions de justice sociales, très souvent, exerceront souvent des fonctions intellectuelles (professorat, recherche, etc.), et les secteurs publics les plus pratiquement insérés dans les luttes seront les plus prolétarisés (« ouvriers »-fonctionnaires). Un enjeu tactique et stratégique pourrait donc se situer au niveau d'une entente entre fonctionnaires exerçant des activités intellectuelles et fonctionnaires surprolétarisés (en considérant leurs conditions de travail, et pas uniquement les salaires), permettant une convergence des luttes allant jusqu'à toucher toute la fonction publique, même celle qui se charge de la "sécurité".

Une autre voie. Il n'y a pas que les agents de la répression, ou la police, qui possède un pouvoir répressif. Les travailleurs et travailleuses qui produisent des biens et services nécessaires à la vie ou à la survie, lorsqu'ils refusent de produire ces biens ou services, répriment de façon très efficace les individus qui en sont privés. Leur prise de conscience révolutionnaire fait que ce pouvoir répressif qu'ils possèdent peut être utilisé contre les autres ordres de la répression violente et armée. Mais cette dimension répressive est à double tranchant, et relève d'une opposition binaire, encore, entre deux ordres qui ont des intérêts communs. Si les travailleurs et travailleuse cessent d'alimenter en biens et services nécessaires à la survie, les zones du pouvoir bureaucratique qui ordonnent la répression ou la destruction, ils se rendent plus efficaces. Jusqu'à ce que ces ordres, sous une pression relative, s'inscrivent tendanciellement dans une logique d'auto-abolition.

Mais finalement, il est important de préciser un fait élémentaire, qui empêche qu'on dénigre de façon manichéenne les agents répressifs (police), dans une logique ciblant des « boucs émissaires », mais qui n'empêche pas pour autant de concevoir les coups qu'ils donnent comme un scandale. Les autres agents productifs de la société, fonctionnaires ou salariés du privé, très souvent, produisent eux aussi des biens et services qui sont nuisibles socialement, dans un contexte capitaliste ; ou encore très ambivalents : le professeur, s'il tente de transmettre avec passion, parfois, le savoir, reproduit aussi des inégalités sociales structurelles, en participant au mensonge de la « méritocratie », dans une société où les « héritiers » de capitaux culturels et sociaux sont, dès la naissance, favorisés structurellement ; le policier qui réprime un individu « déviant », réprimera parfois ces individus qui ont été violentés par ce système scolaire, si bien que les secteurs « punitifs » ou « intégratifs » (éducatifs) se complètent ; le juge ou le procureur ne font que signer de la paperasse ou dissenter, mais c'est par eux que les policiers, beaucoup plus prolétarisés, opèrent leurs violences ; le psychiatre individualise des pathologies pourtant aussi sociales, si bien que les individus « handicapés » développent des dissociations qui les rendent parfois « nuisibles » pour « l'ordre social », et l'agent policier les réprimera, mais à la

suite du psychiatre, non pas indépendamment de lui ; l'ouvrier qui fabrique des armes, des denrées alimentaires produisant des cancers massifs, des cigarettes, de l'alcool, contribue quant à lui, directement, à la production de ce qui nuit aux individus achetant ces produits ; les excès de consommation produiront des « troubles à l'ordre public », que l'agent policier réprime.

Il ne s'agit pas « d'innocenter » les violences policières en disant cela. Mais il s'agit de voir qu'elles ne sont pas structurellement différentes d'autres violences produites par d'autres secteurs productifs (directement ou indirectement), et que les individus-rouages pris dans ces secteurs ne sont pas, « moralement », beaucoup plus « innocents » que ces agents de la répression. Accuser une partie émergée de l'iceberg, c'est toujours ne pas vouloir voir la partie immergée, structurelle et massive, et c'est donc « dénoncer » superficiellement le phénomène qu'on veut abolir. Jusqu'à ce que qu'un très petit nombre d'individus, eux-mêmes prolétarisés, portent la responsabilité de la violence structurelle que nous entretenons tous, d'une manière ou d'une autre, ne serait-ce qu'en voulant survivre dans nos centres urbains « occidentaux ».

Le système économico-étatique, comme système cohérent et totalisant, structuré, est un système analogue au « pompier pyromane » ; ses agents répressifs sont là pour éteindre un feu qu'il allume lui-même ; ces agents de « l'ordre » se rendent indispensables « grâce » au désordre que le système qui les rémunère ou les « met en fonction » favorise lui-même. Mais alors il ne faut pas « dénoncer », de façon manichéenne, ces agents, comme s'ils étaient « moralement » responsables de toutes ces violences structurelles. Ce serait ne pas vouloir voir que « nous » sommes, tous, comme individus-rouages insérés dans ces ordres économico-politiques, à divers degrés de responsabilités, mais certainement, en train d'alimenter ce feu qu'on nous dit d'alimenter pour que les « agents répressifs » se rendent « nécessaires », pour venir « l'éteindre ». Un professeur prolétarisé qui viendrait donner des leçons de morale à un policier prolétarisé comme s'il était purement extérieur à l'ordre répressif étatique serait hypocrite, et bien vite insupportable : car il participe, et d'ailleurs bien malgré lui, mais pas moins certainement, à la perpétuation d'un système de violence symbolique, qui devient bien vite un système de violence réelle. En outre, ayant lui-même un « capital culturel » « conséquent », il a en plus la « chance » de se « désolidariser » (mais en pensée) de cet ordre, pour se fabriquer une « bonne conscience » (fallacieuse). Ce qui n'est pas le cas de tous les agents répressifs-intégratifs de l'ordre du « pompier pyromane » étatico-économique.

Finalement, si la vocation de l'agent policier-rouage est bien la « justice » ou la « sécurité », de même que la vocation du professeur-rouage est bien la transmission et l'éducation égalitaire, alors, de même que le professeur soucieux de réaliser sa vocation, ne peut supporter qu'un système destructif la transforme en violence symbolique, de même, un policier, éventuellement,

au fil de prises de conscience spécifiques, pourrait saisir le fait qu'un ordre « pompier pyromane » (Etat capitaliste) est le contraire strict d'une sécurité durable, ou d'une paix sociale durable, et pourrait s'engager dans la destitution de cet ordre, dans une obéissance civique spécifique porteuse.

En ce qui concerne finalement les degrés de responsabilité, ce n'est finalement pas le policier-rouage, pas plus que le professeur-rouage, qui est à cibler en premier lieu (indépendamment d'une « vocation », surajoutée, il vise d'abord sa simple survie, en travaillant). Des « hauts fonctionnaires », eux-mêmes soumis à une mécanique économique impersonnelle, mais de façon plus consentie (auto-réification), déterminent certains « ordres » ou « commandements », au centre invisible de l'oignon totalitaire. Viser simplement la base « visible » (police, professeurs, etc.), c'est donner des coups de pieds dans l'eau, et laisser se développer souterrainement des logiques de dépossessions universelles, sans pouvoir les destituer jamais. Tâcher d'atteindre ces « centres » cachés, dont les gestionnaires inconscients produisent des violences structurelles aussi parce qu'ils sont déconnectés de la base, serait plus porteur, stratégiquement, dans le même temps où une détermination structurelle de la responsabilité morcelée de chaque rouage tenterait de se définir.

Toutes ces remarques bien sûr ne sont ici que projections, qui ne ferment aucune porte, mais qui en ouvrent quelques-unes, parmi tant d'autres, et elles n'ont de sens de toute façon que pour illustrer le principe stratégique et tactique qui est la base du raisonnement : comment faire s'effriter toutes les diverse formes (politiques, étatiques, militaires, bureaucratiques, policières, privées) de l'oignon totalitaire capitaliste, au sein d'un principe non seulement légal-bourgeois (luttés pour les droits), mais aussi au sein d'un principe non-légal de sabotage, de désimplification, de pourrissage, progressif ou irruptif, afin de sortir finalement de ce totalitarisme, en ayant désamorcé les zones de destruction, de la façon la moins violente possible pour tous les individus humains quels qu'ils soient ?

#### **h) Saboter au sens large**

Finissons sur une remarque importante. Nous avons évoqué la question d'un sabotage des secteurs productifs destructeurs (essentiellement, la grande industrie, l'armée, les appareils militaires ou policiers, etc.)

Mais concernant ce sabotage, il faut rester très clair. Si le sabotage d'un secteur productif, directement ou indirectement (privé ou public) est susceptible de menacer la qualité de vie de nombreux individus en tant que consommateurs, ou bénéficiaires de services, publics ou privés, alors il faut bien sûr exclure complètement ce sabotage.

Un professeur ne saurait « pourrir » ses propres cours. Il n'a pas à instrumentaliser ses propres élèves, qui ont déjà un avenir qui les inquiète, pour servir une lutte pratique qui ne les concerne pas immédiatement, en les faisant échouer aux examens ; néanmoins, s'il enseigne l'histoire, il peut positivement leur enseigner une histoire plus matérialiste, leur indiquer les antinomies de la pensée bourgeoise « révolutionnaire », etc. Et prolonger une lutte plus radicale hors des murs de l'école.

De même un infirmier ou une infirmière ne saurait maltraiter ses patients. Mais il ou elle pourra éventuellement « saboter » la machine anonymisée et bureaucratique calculatrice « du » médical, en agissant non pas de façon simplement « compétente », mais en faisant preuve éventuellement de poésie, de folie, d'humour, de créativité avec les personnes souffrantes, tout en maintenant éventuellement une activité syndicale-révolutionnaire assidue.

Un employé de banque ne saurait saboter les comptes des prolétaires-clients, car alors il les ruinerait. Mais il peut maintenir le plus haut degré d'absentéisme toléré, se comporter de façon absurde. Eventuellement, il peut étudier en profondeur le hacking, trouver des moyens de profiter de son accès à de nombreuses informations sur les comptes privés d'individus gestionnaires "riches" dont la nuisance serait stratégique. S'engager dans le conseilisme révolutionnaire, etc.

Un avocat anticapitaliste peut pourrir la machine bureaucratique juridique, en utilisant toutes les subtilités du droit contre lui, pour enrayer sa logique aveugle et incontrôlable, au détriment des gestionnaire de la destruction, et au profit des individus réduits et soumis par eux.

Un historien ou un philosophe peut aller parler d'histoire dans les prisons, en développant particulièrement les notions de néocolonialisme au sens économique, en enseignant Foucault sous un angle anticapitaliste (*Surveiller et punir*), en évoquant la question du formalisme bourgeois clivé, la question du droit bourgeois qui les a enfermés, et qui repose sur le vol et la déshumanisation institutionnalisée de la grande majorité des individus. En évoquant ce que signifie très précisément la notion d'intégration dans cette société (consentement à la négation de soi), et donc ce que signifie la violence de l'intégration des anciens détenus. En évoquant le fait que le fric, les flingues, la drogue, et le meurtre, sont des façons de rester totalement soumis au système, et même d'être le plus grand défenseur du système (la police ayant besoin de se rendre utile, les armes devant se vendre, et l'attention des individus spectateurs devant être détournée de l'essentiel). Et que donc le « criminel » n'est en rien un « rebelle », ou un « subversif », ou un « libre-penseur », mais que pour le devenir, et pour s'enrichir réellement (qualitativement), il devra trouver d'autres méthodes.

Un individu qui ne travaille pas, et qui vit de peu, pourra développer des situations décalées, artistiques, gratuites, et folles, suggérant la bêtise des codes et trivialités de la société, dans les lieux les plus « normés » du monde de la marchandise (grands magasins, commerces, salle de classe, bureaux, etc.).

Mais en ce qui concerne tous les secteurs productifs industriels en eux-mêmes destructeurs (complexes agro-alimentaire industriel, militaro-industriel, policier, exploitation animale, vêtements industriels, voitures, sidérurgies, pétrole, nucléaire, ressources polluantes, bâtiment, etc.), il s'agirait d'envisager un sabotage méthodique, organisé, et froid, pour que s'effrite l'oignon totalitaire.

La pénurie que cela pourrait entraîner en ce qui concerne la non-production de certaines denrées alimentaires, certains biens d'usage nécessaires à la survie (habitat, habillement, etc.) devrait être compensée par d'autres formes de production non industrielle, plus locale, mais pas moins fédérale, qui dessinerait déjà les contours d'une nouvelle société. Car répétons-le : la visée progressive n'est pas qu'un sabotage négatif. Nous l'avons d'abord définie comme une création positive de la vie, comme une pratique quotidienne de l'émancipation, vers l'émancipation plus complète de demain, ce qui suppose que, dans le temps où l'on défait, l'on pratique également un autre faire, dont le caractère plus incarné et joyeux justifie que soit défait ce qui est défait.

On peut parfois « saboter » ce monde morbide en vivant des expériences très joyeuses, poétiques, drôles, créatives, en créant des situations nouvelles et réjouissantes. Ce qui est assez logique, puisque s'accorder à la norme dans ce monde c'est se nier soi : la dynamique de son abolition ne peut être que l'affirmation de soi. Mais la lutte n'est pas une partie de plaisir pour autant, et suppose du sérieux, de la gravité, et de la dignité, dans la destruction méthodique des centres productifs stratégiques. Une prise de risque, de la peur et de la haine également parfois. Mais le sabotage créatif pratiqué par ailleurs pourra peut-être teinté de joie ce sabotage plus négatif : cette joie est le courage de ceux qui luttent et savent qu'ils ont la vie, et l'amour de la vie, soit la puissance, de leur côté.

Restera finalement à développer des stratégies d'auto-défense adaptées, non meurtrières, pour se protéger de la répression qui viendra punir ces sabotages. C'est certainement la question la plus difficile à résoudre... mais si les rouages de la "sécurité" bourgeoise (police, armée) finissent eux-mêmes par saboter ce projet sécuritaire qui produit la guerre, l'insécurité massive et le chaos, et ils le pourraient, puisqu'ils ont eux aussi, comme individus prolétarisés, intérêt à sortir de ce système, alors la situation devient stratégiquement plus avantageuse (mais cela n'est pas pour demain, et s'installe, éventuellement, dans la durée, lorsque de nouveaux rapports de force ont été installés par une lutte continue et déterminée).

## 8) La « politique politicienne » dans la lutte

Toute organisation « politique politicienne » qui viserait la conquête du pouvoir étatique, implicitement ou explicitement, de fait, ne saurait en rien favoriser cette dynamique de dissolution de la structure marchande vers son abolition, même (*voire surtout*) si elle se dit favorable aux « ouvriers » ou aux « prolétaires » (Cf. NPA, CCR, Lutte ouvrière, Front de gauche, etc.). Car, en tant qu'organisation politique politicienne, elle aura intégré des critères juridiques formels-bourgeois qui ne déboucheront au mieux que sur une « réappropriation » dite « plus juste » des catégories capitalistes, mais jamais sur leur abolition pure et simple, puisqu'elle voudra fixer définitivement, dans un droit formel qu'elle se sera appropriée, mais qu'elle n'aura pas aboli, un certain mode de distribution dit « égalitaire » de ces catégories (sans apercevoir que de telles catégories contiennent en elles-mêmes la misère et la dépossession des individus).

L'enfer « politique politicien » est pavé de « bonnes intentions » « populistes ».

Par ailleurs, le principe étatique-séparé qui sera maintenu dans le principe autoritaire de la « dictature du prolétariat », ne fera que rajouter à ces écueils juridiques-formels une dimension bureaucratique et totalitaire encore plus prégnante. Une lutte anticapitaliste qui vient abolir l'argent, la marchandise, la valeur et le travail, n'est pas une lutte qui se réapproprie l'Etat, mais qui vient dépasser cette forme abstraite-réelle, puisque, rappelons-le, l'Etat n'est que la forme que prennent ces catégories fallacieusement naturalisées lorsqu'elles expriment une existence « politique ».

Marx lui-même, après la Commune de Paris (1871), reviendra sur l'idée qu'un « Prolétariat » hypostasié (ou ses « représentants » petits-bourgeois) devait se réapproprier l'appareil militaire et étatique pour en devenir le gestionnaire dictatorial. Il comprit implicitement, de son vivant, l'écueil autoritaire lié au concept dogmatiquement (et mal) interprété de « dictature du prolétariat ». Après la Commune de Paris, « dictature » du prolétariat doit signifier : ce qui est dit, formulé, cité, dicté par les individus soumis par le capitalisme, doit désormais peser dans l'orientation des affaires politiques humaines, puisque les individus prolétarisés constituent la grande majorité de la population, et puisque la « démocratie » n'est pas qu'un mot vide et creux, une idéologie cynique, mais d'abord un projet réel à concrétiser.

Ainsi, les marxistes « orthodoxes », autoritaires (maoïstes, léninistes, trotskistes, staliniens), n'auront retenu de la « stratégie » marxienne-engelsienne que ce que Marx lui-même plus tard considérera comme très limité, voire caduque. Marx et Engels écrivent donc certes ceci en 1847,

à la fin du chapitre II du *Manifeste communiste* : « Le prolétariat se servira de sa suprématie politique pour arracher petit à petit tout le capital à la bourgeoisie, pour centraliser tous les instruments de production entre les mains de l'État, c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dominante, et pour augmenter au plus vite la quantité des forces productives. » Mais en 1872, après l'expérience de la Commune de Paris, Marx nuancera fortement ses positions, en écrivant, dans une nouvelle préface du *Manifeste communiste* : « il ne faut pas attribuer trop d'importance aux mesures révolutionnaires énumérées à la fin du chapitre II. Ce passage serait, à bien des égards, rédigé tout autrement aujourd'hui ».

Et dans le chapitre 3 de *La guerre civile en France*, il disait déjà, en 1871 : « La Commune, notamment, a démontré que la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre telle quelle la machine de l'État et de la faire fonctionner pour son propre compte.»

Tout marxisme se disant "orthodoxe", répétons-le, est une mutilation délibérée des textes marxistes, et la tentative de faire passer cette mutilation pour une lecture docte et « orthodoxe ». Les expériences « communistes » totalitaires du XXème siècle reposent sur la mécompréhension complète et sûrement *délibérée* de la dynamique des textes de Marx. Ces « marxistes » restèrent focalisés (et presque tous les marxistes autoritaires d'aujourd'hui, qu'ils soient, en France, au NPA, ou au Front de gauche, à Lutte ouvrière, ou à la CGT, le restent) sur un passage du *Manifeste communiste* qui fut la partie de l'œuvre de Marx qu'il réfuta peut-être le plus lui-même, de son vivant, par la suite. Que ces pseudo-révolutionnaires cessent donc de se réclamer de « Marx », qui est une « couverture » un peu trop commode. Ne reste plus pour eux que des références abjectes à des dictateurs ou à des tueurs de masse qui n'avaient plus rien de « prolétaires », ou encore à ceux qui leur ont ouvert la voie : Mao, Staline, Castro, Trotsky, Lénine. C'est bien ici que se trouve leur héritage, c'est bien ces furieux sanglants qu'ils idolâtrèrent, et « Marx » n'est plus qu'un « mot » pratique pour « communiquer » une doctrine impensée, une vague caution « scientifique » inessentielle qui n'a plus rien à voir avec la complexité d'une œuvre dynamique : ceci traduisant donc un délire autoritaire et meurtrier, quoique rarement revendiqué comme tel, qui fait froid dans le dos.

Le communisme libertaire (qui n'est pas étrangers à la Commune de 1871), en un certain sens, sera relativement plus fidèle à la complexité de l'œuvre de Marx. Maximilien Rubel aura essayé de le montrer.

Notons tout de même que Lénine, ce tacticien habile, n'aura pas manqué de relever, et de citer, même, dans *L'Etat et la révolution* (1917), cette phrase de Marx du chapitre 3 de *La guerre civile en France*, qui pose en effet un problème certain pour tout marxiste autoritaire. Mais il l'interprétera comme un idéologue aveuglé par ses dogmes pourrait l'interpréter : loin de voir

une réfutation de l'idée selon laquelle la conquête de l'Etat n'était plus un enjeu révolutionnaire, il considéra au contraire que Marx indiquait ici simplement que l'Etat bourgeois devait être bien intégralement détruit avant que le prolétariat ne s'en empare pour centraliser la production. Lénine refusa de voir la spécificité radicale de l'expérience communale que Marx valorisa tardivement. La commune, même si elle est « capitale », ne vise plus la centralisation, par définition, mais la contagion progressive, intercommunale, de la révolte, à travers un principe fédéral. Du moins lorsqu'elle développe sa vocation propre. Cette fédération intercommunale vient destituer l'Etat non pas pour s'en emparer, mais pour abolir toute centralité. C'est ainsi que nous interprétons la phrase de Marx à propos des stratégies et visées nouvelles que la Commune de 1871 induit, dans la lignée d'un Maximien Rubel. Confondre la commune libertaire avec le communisme autoritaire, comme le fit Lénine, c'est croire que l'eau et le feu pourraient coexister.

Par ailleurs, l'idée tardive d'Engels, celle d'un « dépérissement » progressif de l'Etat[16] (1878, 1884), indique bien que l'étatisation collectiviste n'est qu'un moment, n'est pas le « communisme » au sens strict. Il n'y a certes pas là encore l'idée d'une stricte abolition de l'Etat, mais l'on s'en rapproche. Cette idée d'un dépérissement de l'Etat indique de toute façon que Marx ou Engels auraient condamné avec force le stalinisme et le maoïsme, qui n'auront pas su assurer ce dépérissement, mais qui auront au contraire radicalisé la bureaucratisation de tous les aspects de la vie et l'autoritarisme, les meurtres des « masses », soit le contraire même de l'émancipation induite par l'idée de « communisme ».

Pour finir, nous dirons qu'il faut nous éloigner de l'ensemble des prescriptions pratiques-révolutionnaires de Marx sur ces questions, en vertu même des principes qu'il expose dans les premières pages du *Capital* et dans la première partie des *Grundrisse* (où sera indiquée la nécessité pour le critique anticapitaliste de *dénaturaliser* les catégories de base du capitalisme), puisque toute idée de « collectiviser les moyens de production », comme on l'a vu, n'est qu'une façon de prolonger insidieusement les évaluations abstraites-réelles d'une « économie » conçue comme secteur séparé et autonome. Or, Marx lui-même, très souvent, prôna un communisme reposant sur une telle « propriété collectives des moyens de production »[17], utilisant de ce fait des catégories « économiques » et « juridiques » (propriété, moyens, production) qui étaient essentiellement liées au capitalisme, et qui n'avaient rien de naturelles. Marx finalement proposera lui-même un communisme qui n'est que la perpétuation de la domination des abstractions réelles du capitalisme, chaque fois qu'il décrira le mode de « production » communiste dans les termes d'un « économie » qui en tant que telle enveloppe toujours déjà la structure marchande historiquement déterminée de la modernité.

Pour réaliser un geste critique et révolutionnaire qui serait en accord avec le geste *dénaturalisant* des premiers chapitres du *Capital*, et des chapitres des *Grundrisse* sur l'argent et sur le capital, c'est-à-dire qui serait en accord avec le Marx authentiquement anticapitaliste, nous nous éloignerons du Marx plus « progressiste » au sens bourgeois du terme, qui voulait prolonger le capitalisme, au fond, parfois, en injectant dans ses structures juridiques et économiques plus d'égalité et d'humanité, mais en un sens encore formel bourgeois (Marx issu des « Lumières » capitalistes). Cela suppose bien de renoncer totalement à la réappropriation pure et simple des catégories marchandes, et surtout à la réappropriation de l'Etat, vers une humanité qui ne sectorise plus les activités vivantes en fonction de leur utilité ou de leur « nature », sectorisation divisant les individus, les mutilant, et les réduisant à une existence biologique sans incarnation.

De ce fait donc, pour revenir à ce qui compte ici principalement, si le syndicat révolutionnaire en tant qu'organe des luttes salariales, indépendant et autonome, non hiérarchique et directement démocratique, est *par principe* un moyen révolutionnaire très efficace, il cessera de l'être, et sera nuisible, dès lors qu'il développera des relations, *directes ou indirectes*, avec les instances « politiques politiciennes » *a priori* corrompues par leur délire étatique.

Par ailleurs, il peut exister des collectifs indépendants ou autonomes, ne visant pas la conquête du pouvoir étatique, ni la redistribution réformiste des catégories capitalistes conçue comme fin en soi, mais bien des formes d'auto-organisations et d'émancipations réelles, qui sauront s'insérer de façon conséquente dans la lutte révolutionnaire effectivement anticapitaliste.

### **9) L'extension du prolétariat, l'internationalisme, et leurs enjeux aujourd'hui**

Par extension, comme on l'a vu, le prolétariat pourrait bien envelopper la totalité des individus soumis à des sphères « productives » (« productives » directement ou indirectement, dans le secteur privé ou dans le secteur public) dans lesquelles ils subissent la dislocation de leur subjectivité liée au critère objectivement agissant du travail abstrait. Le « syndicalisme révolutionnaire », en ce sens, ne concernerait plus simplement une « classe ouvrière » au sens restreint, au sens traditionnel, mais bien un ensemble de travailleurs beaucoup plus conséquent, et toujours plus prolétarisé au sein de la dynamique toujours plus barbare, en tant que toujours plus rationalisée, de l'accumulation du capital. Car *le ou la prolétaire est bien ce travailleur, cette travailleuse, soumis-e à une réduction de son être, à une mutilation de son être, du fait d'une rationalisation, d'une spécialisation toujours plus poussée de son activité productive, rationalisation provoquée par l'évolution constante et constamment accélérée d'un certain standard de productivité général entendu comme norme de la valorisation des biens (travail*

*abstrait), productivisme qui aura aussi tendance à lui faire perdre son travail, ou à menacer son salaire (précarisant ses conditions de vie matérielles).*

Les prolétaires aujourd'hui seront beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit. Et le principe « industriel », loin d'être « éclipsé », sera plus que jamais florissant, et dépassera le strict cadre de « l'usine » au sens restreint.

Mais une impulsion décisive devrait venir *a priori*, des prolétaires qui subissent le plus violemment la réification, et dont le sort doit donc inspirer les « prolétaires » les moins réifiés pour susciter une prise de conscience potentiellement transformatrice qui est d'abord la leur. Toutefois, la conscience révolutionnaire la plus radicale "théoriquement" vient plus souvent d'une petite-bourgeoisie moyenne, intellectuelle et peu précarisée. Il s'agirait de penser une jonction entre une radicalité théorique de fait et une radicalité pratique potentielle, qui pourrait être celle des individus les plus réifiés et précarisés dans la production de valeur. Cette radicalité théorique, d'ailleurs, trop souvent, lorsqu'elle prétend être "toute la lutte", finit par affaiblir et appauvrir la lutte, en dernière instance.

Certains penseurs radicaux, visant l'abolition complète de la structure marchande, reprochent parfois à « l'ouvriérisme » d'avoir été finalement « réformiste », de s'être contenté d'embourgeoiser les ouvriers. Mais l'ouvriérisme a été tel, très certainement, parce que la conscience ouvrière fut constamment parasitée par d'autres individus moins prolétarisés qui ne visaient pas l'abolition de la structure marchande, mais son « réaménagement », et qui voulaient « orienter », « guider » la lutte (aujourd'hui nous avons Lordon pour remplir cette triste fonction). La vocation ouvrière fondamentale, selon la perspective lukàcsienne, qui donne encore à penser aujourd'hui, est sans aucun doute l'abolition de la structure marchande et du travail prolétaire (nous dirons du travail *tout court*). Le souci de la redistribution, de l'augmentation des salaires, et le souci d'obtenir des droits au travail, soucis qui s'accompagnent de combats et de revendications réels fragilisant potentiellement la structure capitaliste, s'enracinent dans un processus qui, compris dans sa cohérence intentionnelle propre, doit déboucher sur l'auto-abolition du prolétariat, du droit formel bourgeois, et donc sur l'abolition de toutes les catégories rendant possible la prolétarianisation de la vie. La première Internationale (Association internationale des travailleurs), fut parfois fidèle à cette visée radicale (on songera à certains anti-autoritaires bakouniniens, par exemple, ou à certains communards de 1871, qui s'intégrèrent à cette première Internationale). La conscience ouvrière contient en germe la révolution radicale qui vient abolir définitivement la civilisation capitaliste, de par la place de l'ouvrier dans les rapports de production, et non pas fondamentalement un désir d'embourgeoisement.

Ce que nous venons de dire de la conscience ouvrière et du sens de la lutte ouvrière, doit s'appliquer évidemment à la conscience et aux luttes paysannes, puisque nous cherchons à définir les individus les plus prolétarisés au sein des structures de production capitalistes, et il est clair qu'aujourd'hui, une très grande partie de la paysannerie mondiale subit éminemment les ravages du productivisme marchand étendu à un marché global, envahissant tous les secteurs d'activité (si l'on admet le critère formel que nous avons explicité plus haut pour définir l'être-prolétaire[18], on peut admettre sans réserve qu'une grande majorité des paysans sont aujourd'hui des prolétaires).

Tout ceci nous incitera donc aujourd'hui à nous tourner vers les pays non-occidentaux où se trouvent les individus les plus prolétarisés, ouvriers ou paysans, et dont l'organisation révolutionnaire reste décisive, pour envisager des fédérations possibles. Des connexions matérielles et formelles existent avec ces individus « lointains », mais en fait très proches, au sein même de nos communes urbaines (nous consommons leurs produits). Ces connexions indiquent qu'un internationalisme communal peut exister, sans qu'il soit nécessaire de convoquer le mythe « new age » naïf et déconnecté de « citoyens du monde », ou quelque tiers-mondisme « humaniste » ou utopiste (ceci étant dit contre la pseudo-critique londonienne de l'internationalisme, conçu dans *Imperium* comme « vœu pieux » ou projection naïve de belle-âme).

L'aliénation des individus les plus réifiés dans la production (« ouvriers », ouvrières, au sens restreint, ou paysans, paysannes), l'aliénation des individus les plus prolétarisés, donc, devrait pouvoir souligner la misère des individus-travailleurs aliénés, ou précaires, exclu-e-s, que nous sommes tous, mais cela ne peut se faire que si l'impulsion décisive part de ce que dévoile cette première forme d'aliénation, laquelle en effet tant à être minimisée et étouffée en tant que puissance de transformation, si c'est le travailleur moins prolétarisé qui fixe les finalités dernières du combat *trop précisément*[19]. A dire vrai, l'individu prolétarisé fonctionnaire, employé, tertiaire (serviteur), etc., qui a tendance à être moins réifié, ne se sait pas lui-même prolétaire, et il ne désire en rien, de ce fait, abolir son être-prolétaire, puisqu'il n'en a pas conscience. Il souhaitera simplement améliorer quelque peu sa « situation », dont il finira par s'accommoder tant bien que mal. Le scandale de cette situation ne sera pour lui vraiment certain, penserons-nous, que dès lors que les individus les plus réifiés dans la production, de fait incarnant davantage les enjeux de la réification, *le mettront face à sa propre misère* (d'abord en tant qu'individu consommateur qui bénéficie de leur exploitation, et par suite en tant qu'individu travailleur qui reconnaîtra que cette exploitation dont il bénéficie renvoie à celle qu'il subit). Une jonction porteuse, peut-être, pourrait s'ensuivre.

Venons-en donc à l'essentiel. Un enjeu décisif sera le suivant : comment faire d'une situation *en soi* avantageuse, d'un point de vue stratégique, pour le prolétariat (les prolétaires n'ont jamais été aussi nombreux, même si beaucoup l'ignorent), une situation *réellement, effectivement* avantageuse ?

Si l'on veut partir de ce que nous vivons en France depuis mars 2016, des mouvements de luttes qui s'opposent, localement, à des réformes touchant la grande majorité des travailleurs d'un territoire national donné, sont des espaces de rencontres possibles. Une parole libérée des différents individus travailleurs, ou chômeurs, exclus, décrivant leurs souffrances au travail, ou dans l'exclusion, les comparant, ciblant des analogies, reconnaissant au sein de ces souffrances la marque d'un système abstrait en lequel leurs subjectivités ne sont pas prises en compte, peut éventuellement se développer lors de ces luttes. Mais une conscience internationaliste des travailleurs et travailleuses, ou exclu-e-s, précaires, devrait aussi pouvoir se développer dans ce cadre. Faire le lien entre la loi El Khomri en France, et les réformes Hartz allemandes (2003-2005), le Jobs act italien (2015), le projet d'une loi Peeters en Belgique (2016), ou encore les situations économiques douloureuses en Grèce et en Espagne, pourrait être très porteur. Faire le lien, ensuite, entre ces situations économiques européennes, d'une part, et les logiques néocoloniales de ces centres impérialistes européens, d'autre part, et comprendre que la précarisation du travail à l'intérieur de ces centres européens, dans un contexte productiviste mondialisé, est indissociable de l'exploitation encore plus agressive des dites « ressources » naturelles et humaines dans les périphéries du « Tiers-monde » ou « en voie de développement », serait également très porteur. Cela suppose non seulement des réflexions, des débats constructifs entre travailleurs, travailleuses, précaires, ou militant-e-s issus de tous les secteurs à l'intérieur de luttes sociales déterminées, mais cela engage surtout, ensuite, la mise en place de dispositifs fédéraux susceptibles de connecter toutes les luttes, internationalement (chose beaucoup plus facile à dire qu'à faire, bien évidemment, mais qui n'existe pas sans prises de conscience, de toute façon, d'abord locales puis, progressivement, globales ; les médias alternatifs pouvant bien sûr jouer un rôle décisif dans cette affaire).

Rappelons tout de même à nouveau que la commune, dans un monde globalisé, est déjà en soi la possibilité d'une lutte internationaliste très concrète, à une petite échelle : les migrants ou réfugiés qui s'insèrent dans les luttes communalistes et anticapitalistes, les voisins, amis, camarades, proches, qui subissent un racisme structurel lié à une certaine division internationale du travail (néo)coloniale, et qu'il s'agirait de soutenir, ces individus qui sont la présence du principe cosmopolitique au sein même de la commune, indiquent, lorsqu'ils se fédèrent, que des combats déjà assez globaux peuvent se développer à une échelle locale urbaine. Les

supermarchés, usines, industries, de même, capitalisations issues d'une exploitation touchant des prolétaires issus de nombreux pays, traduisent une présence à chaque fois très locale d'un principe mondial capitaliste, et s'engager dans leur destitution progressive ou irruptive, c'est aussi pratiquer un certain internationalisme, d'abord modeste et laborieux. C'est sur la base de cet internationalisme très modeste et très local que, peut-être, dans un second temps, des fédérations effectives avec d'autres communes lointaines peuvent se faire (car une solidarité avec des luttes lointaines aura été formulée, à travers ces combats d'abord locaux, mais matériellement connectés à ces luttes lointaines).

Mais plus largement, certains détonateurs vraiment globaux (crises, guerres, dérive autoritaire de la politique, etc.), finissent par rendre *nécessaire*, au moins en théorie, un mouvement révolutionnaire vraiment global. Ces détonateurs sont en train de se rendre clairement manifestes aujourd'hui (crises financières, économiques, guerres pour les ressources ou "contre l'immigration", législations nationales ou transnationales ultra-libérales, etc.). Il semblerait donc qu'un mouvement révolutionnaire global puisse être en marche, si cette nécessité théorique signifie la nécessité pratique de ce mouvement. Cela étant, ce serait oublier que les luttes restent aujourd'hui essentiellement repliées sur des intérêts sectorisés, et qu'elles ne tendent pas vraiment à s'internationaliser, ni consciemment, ni effectivement. La saisie de la totalité globale et concrète du capitalisme mondialisé n'existe pas *complètement* au sein de la conscience des « prolétaires » au sens large, et les pratiques de luttes ne tendent pas non plus à s'engager dans ces prises de conscience potentiellement transformatrices.

Cette « internationalisme » (qui n'est appelé ainsi que provisoirement, puisque sa victoire signifiera l'abolition des nations modernes au sens strict, soit une forme de cosmopolitisme articulé, mais sans Etat), cet internationalisme donc aura certainement pour condition de possibilité certains réseaux de communication très développés et autonomes. A ce titre, il serait bon d'insister sur un point important : au plus le capitalisme se déploie mondialement, au plus il « connecte » formellement, et réellement, tous les individus présents sur le globe (informatiquement, par exemple, mais aussi et surtout logistiquement, à travers les dynamiques de conteneurisation[20], par exemple). Cette interconnexion, ou interdépendance globalisée, accroît la dépossession et l'impuissance réelle, mais aussi la culpabilité inconsciente, puis la désinvolture ou le « nihilisme » (le T-shirt « Nike » qu'un individu porte, par exemple, fait indirectement de lui un exploitateur d'enfant). Telle est la dynamique d'un mondialisme abstrait-réel, qui a pour fondement l'automouvement de la valeur et des choses qui dominent les individus censés les produire. Néanmoins, une telle déprise généralisée, les sujets révolutionnaires pourrait en faire une force. Car, de fait, cette interconnexion n'est pas

seulement abstraite, mais aussi très réelle. Ainsi, matériellement parlant, tous les prolétaires du monde entier sont reliés entre eux. L'ouvrier français consomme les produits de l'ouvrier exploité en Asie, etc. Dans ce procès, on ne saurait dire que les prolétaires sont des exploités les uns pour les autres. C'est pourtant l'idée que voudraient diffuser les bourgeois, qui ont tout intérêt à ce que la concurrence qu'ils connaissent entre eux, et qui produit tant de ravages, soit associée dans l'esprit des prolétaires à une concurrence nécessaire entre prolétaires. Néanmoins, dans sa conscience d'abord, l'individu prolétaire, ou exclu, peut faire le lien entre l'exploitation du travailleur ou de la travailleuse qui produit les marchandises qu'il consomme, et sa propre exploitation. En effet, ce prix sur-gonflé qu'il doit payer pour acheter la marchandise produite par exemple dans un pays « en voie de développement » affecte son porte-monnaie, mais c'est aussi dans la mesure où il affecte directement la vie du travailleur qui l'a produite, qui est dévalué extrêmement dans l'ordre mondial de la valeur, puisque le salaire qu'il touche est dérisoire par rapport à ce prix final. L'endettement du prolétaire-consommateur dans le pays « développé » renvoie directement à la misère du prolétaire-producteur dans le pays « en voie de développement ». Si ce genre de réflexions se développe vraiment radicalement, il devrait pouvoir être possible, dans un deuxième temps, d'utiliser matériellement et réellement, au profit de la lutte, l'interconnexion matérielle en question : car ce sont les prolétaires qui font matériellement tourner les rouages de l'économie-monde, et qui se situent aux zones les plus stratégiques de la production. On imaginera des possibilités de blocage des zones d'approvisionnements, de sabotage des centres productifs stratégiques, etc. Internet dans cette affaire peut éventuellement jouer un rôle (hacking dévoilant les zones stratégiques d'approvisionnement en ressources naturelles, etc.). L'internationalisme, de ce fait, ne sera peut-être plus un universel abstrait, mais tendra à devenir un universel-concret, conciliant ancrage local fort (lutttes syndicales locales) et organisation globale tendancielle (relayée par des instances fédérales efficaces).

Tout ceci étant bien sûr davantage la projection d'une dynamique qui tend peut-être à émerger, qu'une prophétie naïve et idéaliste. Car, redisons-le, l'internationalisme est encore aujourd'hui plus une nécessité théorique (lié à un désastre global théoriquement constatable, mais pratiquement peu conscient et peu combattu), qu'une réalité effective.

Pour tout dire, le passage d'une nécessité encore essentiellement théorique ou même morale, existentielle, de la lutte internationale contre le capitalisme à une réalité pratique de cette lutte n'a de fait rien d'évident. Cette confusion d'une nécessité théorique de la révolution et d'une réalité pratique de la lutte, certains marxistes fortement hégéliens l'ont, hélas, parfois accomplie, et c'est un écueil téléologique grave (que Marx rejetait lui-même souvent, malgré

son relatif « progressisme »), écueil qui, non seulement produit un espoir qui n'est pas vraiment différent de l'espoir eschatologique chrétien suscitant crainte, édification, extase (« Grand soir » messianique), et qui abolit donc tout sang-froid pourtant nécessaire dans un combat progressif et continu, mais qui aussi et surtout abolit la liberté des collectifs et des individus luttant, et abolit l'événement en tant qu'événement imprévisible, infiniment improbable, le nouveau en tant que nouveau, pour finir par empêcher son émergence en tant que telle, ce qui est le plus désastreux. Nous nous garderons donc bien de « prédire » quoi que ce soit dans ce domaine, et soulignerons qu'il est encore toujours possible que le capitalisme agonise encore asymptotiquement pendant plusieurs siècles, produisant ravages, guerres, désastres écologiques, paupérisation et misère accrue, ou encore que des pseudo-révolutions éventuellement fascistes, nationales-socialistes, encore plus totalitaires, s'intègrent à ce procès fou et délirant en soi, ou bien même que plusieurs guerres mondiales consécutives, ou encore une guerre nucléaire finale, mettent violemment fin à toute vie sur terre (et tout ceci aura tendance à rendre plus urgent encore un combat qui est loin d'être gagné d'avance, et non pas à le rendre vain).

*Mais finissons par poser à nouveau une question décisive.*

*La question est : comment faire en sorte que des travailleuses et des travailleurs prolétariés aujourd'hui, luttant contre la précarisation de leur situation, ou que des individus déjà précaires, exclus, fassent le lien, consciemment, entre ce phénomène qu'ils vivent localement, et la totalité des désastres accomplis par le totalitarisme au niveau global, de telle sorte qu'ils comprennent la nécessité de s'unir à la totalité des travailleurs et travailleuses, et des individus subissant la violence réelle de ce totalitarisme ?*

L'enjeu n'est peut-être pas de mettre en place une « dictature » au sens politique, mais tout du moins une *diction*, une grammaire compréhensible de l'aliénation, de telle sorte qu'elle puisse être entendue, comprise, prise en compte, et donc révolutionnaire. Qui sera le « récepteur » de cette diction ? L'individu vivant lui-même. « Dictature » signifiera tout autre chose, et tendra ainsi à être acceptable, si du moins on intègre cette nuance considérable (mais il faudrait plutôt dire : « énonciation »).

### **10) L'association à la lutte anticapitaliste des individus soumis aux dissociations racialisée-coloniale, sexuelle-patriarcale, ou rationaliste-productive, ou des êtres subissant en général le fonctionnalisme effréné du productivisme marchand**

Nous avons développé une première forme d'extension du prolétariat, et les enjeux de cette extension du point de vue des luttes anticapitalistes. Nous évoquerons maintenant d'autres

formes d'extensions encore, de l'ensemble des individus soumis à la réification productiviste (et qui seront eux-mêmes, souvent, des prolétaires en tant que travailleurs ou travailleuse, ou encore des précaires, bien souvent, des individus exclus, mais qui pourront être aussi « prolétarisé-e-s » dans d'autres secteurs de la vie).

Le « sujet (potentiellement) révolutionnaire », dans le régime totalitaire de la dissociation-valeur, qui implique des formes de dissociation racialisée-coloniale, de dissociation sexuelle-patriarcale, et de dissociation rationaliste-productive, pourra donc être aussi l'individu assigné à un « genre », à une « sexualité », à une « race », à une "irrationalité", ou plus généralement à une « essence », à une « nature », dévaluantes, déconcrétisantes, et soumis à la logique réifiante du capital, dans le régime de la valeur. Puisque les « femmes », les « LGBT », les « racisés », ou les "invalides", subissant ces formes de dissociations, ne sont pas réifiés exclusivement dans la sphère publique du « travail » au sens institutionnalisé du terme, quoique la structure marchande induise essentiellement leur réification, il s'agirait de penser une lutte anticapitaliste incluant ces individus, qui pourraient devenir « sujets révolutionnaires » non plus *simplement potentiellement*, mais bien *consciemment et pratiquement*, si du moins un certain « syndicalisme révolutionnaire » n'est plus le seul vecteur « légitime » de la lutte, même s'il peut concentrer certaines exigences décisives de la lutte, mais sans empêcher le fait que des collectifs anti-patriarcaux ou anti-racistes nouveaux, émergents, réellement radicaux, s'associent très systématiquement aux luttes anticapitalistes.

Pour qu'une telle *fédération des luttes* s'opère, ou *continue à s'opérer*, pour assurer l'effectivité de cette convergence, donc, *il faudra bien insister sur le principe commun qui est à la base de la réification de tous les individus dominés*, qu'ils soient prolétaires, femmes, « racisés », LGBT, "invalidés", ou soumis de façon plus générale à des « identités » dévaluantes.

Ainsi donc, le principe qui est à la base de toutes les dominations au sein du capitalisme est le suivant : *l'évolution constante du critère formel de la valeur au sens capitaliste (travail abstrait ou standard de productivité général), conditionne une rationalisation, une fonctionnalisation toujours plus poussées dans la division des activités productives ou reproductives, aux niveaux global et local, qui provoque le dénuement, objectif et subjectif, toujours plus aggravé, de la grande majorité des individus vivants, lesquels subissent en effet directement une réification réelle de leur vie, de par la place « déqualifiante » qu'ils occupent au sein d'une telle division instrumentalement organisée.*

Ce principe se manifeste de multiples manières, en fonction des secteurs de la domination, mais il devrait être possible de faire des analogies entre ces secteurs, puisqu'un tel principe, en tant qu'unitaire, relève bien d'une logique d'ensemble, cohérente et organisée. Voyons d'abord, très

rapidement, et de façon certainement insuffisante tant le sujet est complexe, de quelles multiples manières se manifestera donc un tel principe :

1. Pour les prolétaires-travaillant, au sens restreint et au sens large, ce principe signifie pour eux une dislocation de leur activité productive, liée à une parcellisation, à une rationalisation, à une spécialisation toujours plus poussées de cette activité, mais aussi des conditions de vie toujours plus précarisées, de par un chômage toujours plus menaçant et des salaires toujours plus insuffisants, du fait d'une dévalorisation tendancielle de la valeur, dévalorisation liée au surdéveloppement des machines qui provoquera des gains de productivité certains, mais tout relatifs. Leur réification est vécue donc dans le « monde du travail », ou dans le monde de la production des biens et des services en général, et leur moyen de lutter radicalement sera le syndicalisme, en particulier le syndicalisme révolutionnaire autonome et non-hiérarchique, éventuellement épaulé par des collectifs anticapitalistes de militants indépendants ou autonomes.
2. Pour la majorité des femmes, ce principe signifie qu'elles devront encore assumer essentiellement, sans aucune forme de « reconnaissance » explicite, les tâches domestiques dans le foyer privé, pour reproduire la force de travail de « l'homme » avec lequel elles vivent, ou pour entretenir la future force de travail des enfants, s'il y en a. Elles devront assumer également la tâche de porter ces enfants, pour engendrer des individus susceptibles de participer à l'automouvement de la valeur plus tard, en tant que gestionnaires ou en tant qu'exploités. Le fait de cette division sexuelle des tâches dans le foyer privé, liées à l'entretien ou à la reproduction de la vie, conditionnera une *dévaluation* de leur « genre », puisque ce genre aura semblé impliquer, « socialement », une forme d'esclavagisme, implicite mais "nécessaire", pour les personnes assignées à lui, *dévaluation* relative, donc, à une *naturalisation négative* de ce « genre », et qui se manifestera, si elles intègrent finalement la sphère publique de la valeur (en tant que salariées ou gestionnaires du capital), par des inégalités réelles au sein de cette sphère publique (discriminations à l'embauche pour des emplois supposés « masculins », différences de salaires hommes-femmes pour un même poste, au détriment des femmes, minorité de femmes à des postes "à haute responsabilité", chosification ou sur-sexualisation publicitaire des corps des femmes, abolies ainsi en tant que « sujets », etc.). Le genre « féminin », et donc les femmes en chair et en os, ont une fonction essentielle à jouer dans la sphère privée du foyer, du point de vue capitaliste : en effet, reproduire la force de travail de « l'homme » et produire celle des enfants, est l'une des conditions les plus fondamentales de l'autovalorisation de la valeur, qui est fondée sur l'exploitation de cette force de travail. Ainsi, si, au sein de notre modernité

tardive, les femmes ont accédé massivement à la sphère publique de la valeur (en tant que salariées, ou parfois même en tant que gestionnaires du capital), il n'en demeure pas moins qu'elles ne seront jamais « à leur place assignée » au sein de cette sphère, *et qu'elles devront continuer à être fondamentalement dévaluées et déqualifiées au sein de cette sphère, pour que ne leur vienne jamais à l'idée qu'elles n'auront plus un jour à remplir les fonctions productrices et reproductrices du « féminin » réifié au sein du foyer privé, chose qui menacerait mortellement un système accumulant des abstractions quantitatives représentant des vies humaines dépossédées, puisque ce système, pour fonctionner en tant que tel, devra être fondé sur l'organisation méthodique et distributive des flux d'engendrement et d'entretien du vivant humain.* Dans un contexte où le travail abstrait colonise tous les aspects de la vie, et où la dévalorisation de la valeur produit une fuite en avant morbide du capitalisme, et donc où la division sexuelle des tâches liées à la production et à la reproduction de la vie est toujours plus fonctionnelle, et toujours plus nécessaire pour la société capitaliste, ces discriminations patriarcales tendront à se barbariser, et les luttes nécessaires pour les droits des femmes, connaissant certes quelques victoires, n'enrayent toutefois pas, hélas, cette dynamique, tant que le capitalisme n'est pas aboli en lui-même. Les moyens efficaces de lutter pour ces personnes réifiées seront certains collectifs féministes de combat, non bureaucratiques et non "spécialisés" (anticapitalistes), qui se recomposent au sein de chaque lutte, certains syndicats révolutionnaires qui prendront réellement en compte leurs nombreux désavantages dans la sphère du travail, pour mieux abolir ce travail, certaines dynamiques autonomes d'auto-défense ou de répliques anti-patriarcales, etc.

3. Pour les LGBT, le fait qu'ils ou elles ne puissent pas « naturellement » assumer les tâches liées à la reproduction de la vie, au sein d'une certaine division rationnelle de ces tâches, les définira comme « stériles », c'est-à-dire comme « inaptes » à engendre une future force de travail susceptible de participer à l'automouvement de la valeur. Cette « improductivité » produira leur invisibilité, ou leur dépréciation, ou leur exclusion au sein de la sphère publique de la valeur. Dans un contexte où le travail abstrait colonise tous les aspects de la vie, et donc où la division sexuelle des tâches liées à la reproduction de la vie est toujours plus fonctionnelle, ces discriminations tendront à se barbariser, et les luttes nécessaires pour les droits des LGBT, connaissant parfois, mais rarement, des victoires, n'enrayent hélas pas cette dynamique, tant que la structure fonctionnaliste-marchande n'est pas abolie. Moyens de lutter éventuels : collectifs ou associations non sectorisés, émergents, syndicats autonomes anticapitalistes, etc.
4. Pour les individus assignés à une "race" dévaluante, l'automouvement de la valeur s'enracine dans un passé colonial et esclavagiste par lequel ils vivaient une misère matérielle que le colon

justifiait en réfutant leur humanité. La division internationale du travail actuellement régnante, conditionnée par une norme de productivité générale s'étant mondialisée, perpétue ces dynamiques coloniales, sous la forme d'une paupérisation des salariés des périphéries qui s'insèrent dans des ordres de fait moins productifs. S'ils émigrent vers des centres impérialistes, leur identité sera *a priori* dévaluée au sein de ces pays dits « développés », du fait d'une division coloniale et néocoloniale des activités productives qui déprécie *a priori* leur humanité même, puisque celle-ci aura été (ou est encore) conçue comme un pur moyen inessentiel. Dans un contexte où le travail abstrait colonise tous les aspects de la vie, et donc où la division néocoloniale du travail est toujours plus poussée, et dans un contexte d'autodestruction du capitalisme toujours plus poussé (crises, dévalorisation), ces discriminations tendront à se barbariser, et les luttes nécessaires pour les droits des individus assignés à une « race » dans les pays dits « développés », connaissant certaines victoires, n'enrayent hélas pas cette dynamique, tant qu'une révolution internationale n'aura pas définitivement aboli le capitalisme totalitaire et raciste. Moyens efficaces de lutter : associations, collectifs, conseils, syndicats, locaux, nationaux ou internationaux, autonomes, non spécialisés, anti-étatiques, anti-nationalistes, anti-hiérarchiques, anticapitalistes, venant abolir toute forme bureaucratique figée et sectorisée d'un pseudo-antiracisme "institutionnel".

5. L'improductivité des personnes handicapées, et leur incapacité à engendrer une force de travail saine et « exploitable », les rend inutiles du point de vue de la valorisation de la valeur, et donc du point de vue « social », puisque cette société ne valorise rien d'autre, fondamentalement que cette « croissance » abstraitement conçue. Il y aura une invisibilité de ces personnes handicapées, donc, globalement considérées comme des « parasites » assistés (peut-être, parfois, aujourd'hui, très subtilement, très "soigneusement", et très implicitement, mais indubitablement). Ces personnes handicapées susciteront certes, peut-être, parfois la compassion abêtissante de certains chrétiens « vertueux » et « bons », chrétiens qui pourtant, s'ils sont réactionnaires et dogmatiques, déploieront les armes idéologiques les plus radicalement utiles pour un système qui est la négation même de la compassion, de la considération, de la reconnaissance réelles de l'humain, en un mot qui est la négation même de la « Vie » (Michel Henry leur apprendra ce qu'est le christianisme[21]) : en effet, ces chrétiens dogmatiques et réactionnaires, en diffusant et en défendant des idées homophobes, patriarcales (culte de l'esclavage marital, diabolisation de l'avortement ou de la contraception), racistes (nationalisme identitaire), sont très explicitement *les idiots utiles les plus utiles parmi tous les autres* du système de la valeur, qui a besoin de ce genre d'idéologies pour maintenir l'emprise, sur les individus, des dissociations raciale-coloniale et sexuelle-patriarcale. Un dit « chrétien

» se mettant au service d'un projet de déshumanisation massive, de déconcrétisation totale de la vie, n'est-ce pas quelque peu paradoxal ? Jésus a bien dit : « Je suis la vérité, le chemin et *la vie* » (Jean 14 : 6). Il n'a pas dit, comme semblent le penser aujourd'hui certains intégristes crétiens (cf Henry de Lesquen, Radio Courtoisie, etc.), *si seulement l'on traduit leur attitude précise* : « Je suis le mensonge matériellement produit, l'errance asymptotiquement prolongée dans l'agonie, et la mort dans la vie. »

Mais ne nous laissons pas égarer par l'amertume, et considérons ce qui pourrait réunir ces différentes manifestations d'un même principe de domination, qui renvoie fondamentalement au rôle joué par le travail abstrait dans la division des activités productives ou reproductives humaines au sein du capitalisme.

Ce qu'ont en commun les femmes, « racisés », et LGBT (et même les personnes handicapées, si elles travaillent finalement), c'est que, dans la sphère de la valeur, s'ils ou si elles sont travailleurs ou travailleuses, ils ou elles subissent l'aliénation et la réification de façon beaucoup plus violente. Ils ou elles seront éventuellement discriminé-e-s à l'embauche pour certains métiers, auront des salaires moindres, seront plus menacé-e-s par le chômage, seront assigné-e-s à des fonctions plus souvent répétitives, parcellisées, et subordonnées, ou encore, auront des fonctions sociales plus stéréotypées, qui seraient propres à ce qu'ils ou elles représentent (on songera au fait par exemple, en ce qui concerne les transsexuel-le-s, qu'il sera plus difficile pour ces personnes, que pour d'autres, toutes choses étant égales par ailleurs, d'être admises dans des zones productives qui ne sont pas marginales, comme celles de « la nuit », du « spectacle », etc.).

L'enjeu sera de pouvoir faire le lien entre la division rationnelle du travail qui règne dans la société, dans laquelle ces individus sont très généralement défavorisés, et d'autres formes de divisions des activités productives ou reproductives qui fait qu'ils sont ainsi dévalués intrinsèquement. La division sexuelle-patriarcale des tâches liées à la reproduction et à l'entretien de la vie produit une dévaluation des femmes et des LGBT, qui fonde le fait qu'ils ou elles seront défavorisé-e-s au sein de la division rationnelle du travail social. La division coloniale et néocoloniale du travail au niveau international, basée sur l'exploitation économique des périphéries, produit une dévaluation des individus assignés à une « race », qui fait qu'ils seront défavorisés, s'ils ont émigré vers des centres urbains occidentaux, au sein de la division rationnelle du travail régnant dans ces pays occidentaux.

Le schéma est donc le suivant : en ce qui concerne les dissociations sexuelle-patriarcale et raciale-coloniale, on retrouve, dans nos sociétés occidentales, une division rationnelle du

travail dans laquelle ces individus (femmes, LGBT, « racisés ») sont généralement défavorisés, (ce qui renvoie plus généralement à un déficit de reconnaissance dans la sphère publique qui ne voit trop souvent qu'en eux des ancien-ne-s « esclaves », ou des « pseudo-humains », simplement « tolérés »), et ce désavantage renverra lui-même à d'autres formes de division rationnelle des activités productives ou reproductives, soit au niveau d'une division internationale (racisme-colonial), soit au niveau d'une division dans la sphère du foyer privé ou d'une « famille » naturalisée (patriarcat-fonctionnaliste). L'enjeu sera de bien comprendre que tous ces types de division des activités renvoient à chaque fois à un même principe : la logique de la valeur, du travail abstrait, conditionnant un productivisme qui colonise tous les aspects de la vie, et qui divise, sépare, sectorise, les temporalités et les spatialités subjectives.

Ainsi, une femme qui s'épuise seule à assumer toutes les tâches du foyer, un tunisien en France qui est exclu à l'embauche, un sénégalais qui est refoulé à l'entrée d'une boîte de nuit italienne, un enfant-soldat en Afrique, un enfant asiatique de 8 ans qui produit un maillot de foot de l'équipe de France qui sera vendu 100 fois plus cher que ce qu'il aura gagné pour le produire, un gay qui se fait tabasser dans les rues de Berlin, un homosexuel persécuté par la police iranienne, un transsexuel qui n'arrive pas à sortir du monde de "la nuit", une femme chef d'entreprise qui se fait tabasser le soir par son mari, une pub pour un parfum qui sur-sexualise le corps féminin, une thaïlandaise qui reçoit des insultes infériorisantes par un homme blanc occidental dominateur fier de jouer "son rôle", une personne juive, tzigane, « communiste », résistante, handicapée, homosexuelle, dite « ennemie » du peuple, dite « bourgeoise », palestinienne, etc., qui est méthodiquement anéantie dans un camp « organisé », une lesbienne qui est méprisée par ses collègues de travail après son « coming out », un ouvrier d'usine qui fait un « burn out » et finit par passer plusieurs mois à l'hôpital psychiatrique, etc., etc., tous ces phénomènes apparemment très différents et aux causes multiples (et il est vrai que ces faits restent fondamentalement multicausaux, il ne s'agit pas de l'oublier), tous ces faits qui renvoient bien sûr à des degrés de destructions très variés, ont pourtant, au sein de notre modernité, un facteur *tendanciellement* commun, qui fait que, combattre chacun d'entre eux, c'est combattre aussi un tel facteur qui accélère et favorise leur violence, si bien que chaque combat devrait *commencer ou continuer* à s'unir à tous les autres. Ce facteur qui favorise des violences structurelles, comme on l'aura compris, c'est bien la logique de la valeur, du travail abstrait, de l'accumulation du capital, du productivisme effréné et abstrait, en tant que logique fonctionnaliste, divisante, clivante, distributive, parcellisante, dislocante, réifiante.

Précisons le sens de la lecture analogique que nous avons conseillée plus haut. Nous pourrions essentiellement, à travers une analyse du texte lukàcsien (1923), décrire le rapport de

l'ouvrier d'usine à la machine automatisée qui parcellise ses actes, disloque son activité, transforme celle-ci en pure contemplation passive et hébétée, le réifie et l'aliène, le dépossède des objets et de lui-même, le désobjective et le désobjective simultanément, aussi dans la mesure où les outils qu'il utilise sont la propriété privée d'un autre (le capitaliste), ainsi que sa propre « force de travail » (conçue comme « marchandise »).

Isolons les structures de cette réification, et projetons-les dans les diverses situations de domination. Il y aura :

- Un propriétaire privé des choses utilisées ou produites (capitaliste, mâle, colon, reproducteur, valide, « sujet rationnel »)
- Des instruments de travail (machines, produits d'entretien du ménage, corps de l'esclave « indigène », outils techniques en général, "médications empoisonnantes")
- Une dépossession (réifications classistes, patriarcales et racistes, mais aussi « validistes »)

Ainsi donc,

- l'esclave « indigène » face à son corps autonomisé, « conçu » comme un « outil » par le colon, ayant transité de « *boîtes* » en « *boîtes* » pour se trouver là où il se trouve ;
- une « femme au foyer » face à ses robots ménagers, et face à son ouvre-*boîte* ;
- un employé de bureau face aux chiffres qui défilent sur son écran, dans sa « *boîte* » où il n'est qu'un chaînon contingent ;
- un individu défini comme « jeune de banlieue », arabe, noir, asiatique, « étranger » face à un videur de « *boîte* » de nuit qui peut pas « *l'encaisser* » et qui le « *refoule* ».
- une jeune femme sans diplôme face à un « ordinateur » de pôle emploi depuis 2 ans, parce qu'aucune « *boîte* » ne veut d'elle ;
- un jeune gay face à une batte de baseball qui l'éclate, simplement parce que son style aura mis en « *boîte* » un mâle viril reproducteur ;
- un travailleur handicapé en CAT qui voit son monde spirituel se rétrécir toujours davantage face aux « *boîtes* » de bonbons qu'il se contente de remplir machinalement ;
- un ouvrier du « tiers-monde », constamment enfermé, face à sa machine industrielle obsolète qui l'épuise et l'affame, jusqu'à ce qu'un croque-mort le mette finalement dans une *boîte* ;
- etc.

Tous ces phénomènes sont analogiquement, formellement, reliés à tout ce que nous avons décrit en ce qui concerne le prolétaire « lukàscien » de la grande industrie traditionnelle. Et non pas simplement analogiquement d'ailleurs. Car ils renvoient au fond à une même logique, en un sens très général : celle du capital fixe (travail mort, ou travail passé) qui domine réellement tous les individus soumis à des « identités » dévaluantes et dévaluées, du fait de leur « fonction » déqualifiante dans la division globale des activités censées faire « fructifier » un tel capital fixe (soit la « valeur » elle-même, en tant que solidifiée ou « fixe »).

Il existe ainsi un terrain commun à toutes ces dominations : femmes, LGBT, personnes « racisées », handicapées, sont tous et toutes objectivement réifiés, à divers degrés, et de différentes manières, dans le monde du travail, et plus même que les autres individus. A la manière des individus les plus prolétarisés de l'usine ou du champ, ils portent elles et eux aussi, lorsqu'ils subissent les discriminations liées à leur « identité » déqualifiante, la vocation révolutionnaire éminente que porte toute personne subissant éminemment la violence d'un système. Sur le terrain des luttes liées au monde du travail, les prolétaires ainsi uni-e-s, si elles et s'ils veulent s'opposer réellement à la logique de la dissociation-valeur, devront combattre plus généralement toutes les formes racistes, patriarcales, homophobes (et transphobes), ou « validiste », qu'encourage cette logique, celles qui ont lieu dans la sphère du salariat, mais aussi celles qui ont lieu dans le foyer privé, dans la sphère publique en général, et enfin celles qui ont lieu, au niveau global et international.

Toutefois nous avons oublié une domination qui est aujourd'hui plus que dramatique, qui rassemble bien sûr toutes les autres : soit la façon dont le capitalisme détruit la nature non-humaine et la soumet. Ce « capital fixe » (travail mort, techniques) qu'il faut à tout prix valoriser, et ce encore plus depuis la « troisième révolution industrielle », ne cesse de menacer toujours plus la nature non-humaine, en tant qu'il représentera lui-même la façon dont la valeur, abstraite et quantitative, exige qu'on la valorise encore et toujours, indéfiniment, dans un monde aux ressources naturelles pourtant limitées. Toutes les dominations subies par les individus assignés à des identités déqualifiantes renvoient globalement à la domination des techniques humaines surdéveloppées sur la nature

Finalement, la façon dont on nie la sensibilité « animale » ou « végétale » évoque la façon dont on réifie, chosifie, désincarne, les individus assignés à une « classe laborieuse », à un « genre », à une « race », à un « handicap » dévaluants. Ces êtres humains, conçus comme « ressources », ne se distinguent plus de l'inerte, de la « chose », et ils deviennent presque « identiques », axiologiquement, aux vivants non-humains, eux-mêmes assignés à l'inerte sans sensibilité.

Avec l'enjeu écologique, c'est bien l'unification de tous les combats qui paraît envisageable. Car ce qui menace ici nous menace tous, en tant que terriens. Si l'ennemi commun est bien ce qui fédère les individus, alors ici, nous trouvons un principe de fédération maximal. Ce principe, qui nous relie à la terre, à notre lieu de vie, est tellement universel, qu'il pourrait même encourager les bourgeois eux-mêmes, ou leurs représentants, à exiger leur auto-abolition. Nous avons pu voir Leonardo Di Caprio, récemment, évoquer aux Oscars les dangers du réchauffement climatique, alors qu'il reste un acteur hollywoodien censé assurer la propagande de l'impérialisme économique (« culturel ») américain. Ne versons pas dans l'optimisme acritique pour autant, mais notons simplement que, lorsque ces individus et leur monde auront compris ce que signifie la cohérence de l'écologie (soit le fait que l'écologie au sens strict est un anticapitalisme radical, qui suppose de défendre l'abolition de la marchandise, du travail, de l'argent, de la valeur, soit du capital fixe et d'Hollywood), alors peut-être aurons-nous progressé d'un pouce sur le chemin de l'émancipation de la vie, mais aussi sur le chemin de la simple survie continuée durablement (humaine, animale ou végétale).

Avec la question écologique, nous voyons les capitalistes menacer et détruire non pas seulement des non-bourgeois, mais aussi des bourgeois effectifs, ceux du futur, leurs propres descendants : il se pourrait que leur propre système, que l'aggravation des désastres du « Capitalocène », fasse périr tout ce qui est humain, et donc tout ce qui est « bourgeois » également, dans un temps qui n'est plus si long. Face à cette autodestruction du bourgeois qui est maintenant très réelle et très explicite, serons-nous plein d'espoir ? Pas forcément. Car le capitaliste sait aussi se mettre des œillères face à des réalités douloureuses (climatoscepticisme, etc.), il pense constamment à court terme, et n'a proprement aucun « sens de la terre », ni aucune manière de se projeter dans un futur historique mondain (« après moi le déluge »). Par ailleurs, rien n'indique qu'il soit vraiment soucieux de sa descendance, si l'on considère que sa « morale » et ses « valeurs familiales » sont essentiellement des instruments « sociaux » de domination pour lui, et non des fins en soi.

Mais cela nous indique qu'il existe un ultime et dernier « sujet révolutionnaire ». Au risque d'être moqués, nous dirons « qui » il est : il s'agit bien de la nature non-humaine. De « l'animal », du « végétal » exploité et ravagé, en tant que réduit à n'être que pure « ressource naturelle », ou « matière première ». Comment « luttera »-t-il quant à lui ? En "empoisonnant" notre nourriture qu'il "est" lui-même. La nature non organique quant à elle déclenche des catastrophes naturelles. Mais ces « luttes révolutionnaires » de la nature non-humaine, même si ce sont elles qui ont le plus de chances d'emporter la « victoire finale », ne sont pas nécessairement destructrices ou négatives pour nous, humains ; elles peuvent aussi susciter

l'alerte d'êtres humains soucieux de protéger, d'abord, l'humain : et donc soucieux, de fait, de protéger cette nature non-humaine, puisque lorsque l'humain productiviste la détruit, c'est aussi lui-même qu'il détruit. Mais trop peu d'« associations » dans ce domaine, hélas, seront strictement anticapitalistes, car elles seront souvent sectorisées de façon typique, et bien vite "naturalistes"...pourquoi patriarcales et homophobes de ce fait (cf. la "décroissance" d'un Pierre Rabhi).

Il nous faudra ajouter la liste des mises en boîte par le capital fixe, donc : boîte de sardine, boîte de thon, cage, batteries, enclos, serres, etc.

Très pragmatiquement, donc, il existera un principe commun de toutes les formes de dominations modernes, principe qui n'est pas que philosophique, mais très réel puisqu'il renvoie à des législations politiques précises, à des mesures économiques ou sociales déterminées, au niveau local ou au niveau global, principe qui pourrait faire que tous les syndicats, collectifs, conseils, associations, organisations, dénonçant soit le capitalisme, soit le racisme, soit le patriarcat, soit l'homophobie, soit la transphobie, soit le validisme, soit la destruction des éco-systèmes ou des êtres vivants, soit quelque autre domination liée à ce qui est « valorisé » « socialement » ou « économiquement », pourraient bien commencer ou continuer à *s'auto-destituer*, à *s'auto-abolir*, en tant que sectorisés, pour rendre possible, au sein de luttes nouvelles, des fédérations porteuses, pour chercher à déterminer des tactiques, des stratégies de luttes communes, réfléchies en commun.

Ceci est aujourd'hui un désir légitime, qui tend à toucher toujours plus d'individus qui luttent, mais c'est aussi, en tant qu'est désigné là un projet très conséquent, un vœu encore très pieux, car les travailleurs et travailleuses, ou exclu-e-s, ont tendance à s'opposer entre eux, et à reproduire entre eux l'esprit de concurrence sauvage qui existe entre capitalistes.

Ce qui n'empêchera donc pas que certains travailleurs exploités associent l'immigration avec le fait que leur travail sera menacé, ou l'émancipation féminine ou homosexuelle avec des formes de « libéralisme » débridé ou « malsain », ou le combat écologique avec une attitude bourgeoise-bohème insupportable qui les déqualifie encore plus. Mais de fait, s'ils prennent conscience que leur situation de plus en plus désolante, d'une part, et la situation enfermante des « immigrés », des femmes, d'autre part, la situation écologique désastreuse, enfin, relèvent d'un même combat de désenclavement, de lutte globale, alors peut-être mobiliseront-ils d'autres stratégies et d'autres discours (certains électeurs du front national, pourtant prolétaires, pourront comprendre éventuellement que ce parti propose la formulation la plus pure et la plus aboutie du projet massif de déshumanisation dont ils sont les premiers à souffrir ; certains visiteurs du site « Egalité et réconciliation » comprendront éventuellement que ces individus

riches, occidentaux et « virilistes » prônent à l'écran tout ce qui fait que le monde qui les aliène est aussi abject ; certains ouvriers rejetant le combat écologique, trop « socialement marqué », pourraient éventuellement comprendre que la machine qui les épuise est aussi une machine qui épuise la nature, et que leur situation même, lorsqu'ils la déplorent, fera d'eux des critiques radicales de la techniques destructrice en soi écologiquement parlant ; etc.).

Ici encore, un événement extérieur, un détonateur, non prévisible en tant que tel, devra bien produire une telle possibilité d'association. Impossible de savoir lequel, naturellement. Ou plutôt : lesquels. Il semble que de nombreux détonateurs se soient déjà rendus manifeste. Reste à en prendre conscience, collectivement, et de façon fédérée, avant que d'autres détonateurs, plus meurtriers encore, n'étouffent complètement toute possibilité de liaison et de compréhension.

Ceci indique également que, certains individus qui subiraient des formes racistes qui seraient liées à leur statut « inférieur » dans la division internationale du travail, mais aussi, par effet de diversion, à leur religion monothéiste réifiée et devenue « identité fixe » dans la bouche des dominateurs, racisme qui ne serait pas étranger à une logique de valorisation abstraite qui réifie les individus et produit leur isolement, leur dépréciation, ou leur précarité, objective ou subjective, s'ils prennent conscience que le patriarcat, sous sa forme fonctionnaliste moderne, barbarisée et déshumanisée, renvoie exactement à la même logique qui produit le racisme dont ils souffrent, remettraient peut-être fortement en cause le patriarcat traditionnel de leur religion, puisqu'ils comprendraient qu'en continuant à diffuser de telles idées, impliquant une discrimination des femmes ou des homosexuels, ils serviraient la logique par laquelle ils sont eux-mêmes totalement soumis et dominés. De fait, les structures politiques dites « islamiques » (mais elles sont plutôt politiques-marchandes), qui renvoient aujourd'hui à un rigorisme radical sur le plan de mœurs patriarcales et homophobes sont associées à des Etats qui ont totalement assimilés la logique du capitalisme, et qui n'ont en vue que l'argent pour l'argent (Etat iranien, Etat saoudien, Daesh, etc.). La réification du corps des femmes, ou la stigmatisation des LGBT, qu'elle soit théologiquement « justifiée » ou publicitaire, « occidentalisée » ou « occidentale », sert avant tout un système productiviste fonctionnaliste qui a besoin que la différenciation naturalisée homme/femme soit la plus marquée possible pour maintenir une division des tâches encore viable et efficace, condition indispensable d'une accumulation maintenue quelque peu.

Néanmoins, lorsque des néo-conservateurs libéraux, en France, invoquent le « féminisme » pour discriminer certaines femmes musulmanes portant le voile, on comprendra bien sûr que, sur deux secteurs, ils sont totalement clivés et clivants : en tant qu'ils défendent une logique libérale, donc capitaliste, ils défendent de fait le patriarcat barbarisé et global, par-delà leur « humanisme » revendiqué ; en tant que capitalistes, ils défendent donc également une logique raciste-coloniale, et ce qui les choquera chez les femmes voilées sera d'abord bien sûr le fait qu'elles sont arabes (ou « musulmanes », diront ces défenseur de la « laïcité », « laïcité » qui reste une forme sécularisée du religieux, ou une forme « républicaine » de la religion fétichiste du capital) ; les anciens maîtres dès lors seront effrayés que les ancien-ne-s esclaves de l'empire colonial (quoique toujours maintenus sous tutelle, au sens économique, dans leur pays respectifs), ne les « envahissent », et ne menacent leur maîtrise (notons que la paranoïa par rapport à Daesh et à « l'islam totalitaire » sera ici clivée et dissociée, puisque Daesh et le monde capitaliste raciste et patriarcal que ces maîtres bourgeois représentent *appartiennent exactement au même monde*, même si l'éloignement entre l'individu bourgeois « humaniste » et la violence qu'il perpétue lui-même est assez conséquent pour qu'il puisse se sentir choqué lorsqu'on lui dira une telle chose).

Un défenseur « humaniste » « républicain » de l'Etat français (Finkelkraut, etc.), dénonçant quelque « islamisation » « menaçante » de la France, craignant que « notre » « identité » « culturelle » soit menacée, ne peut pourtant pas ignorer un fait connu de tous : en 2015, l'Etat français « républicain » aura exporté pour 141 millions d'euros d'armes vers l'Arabie saoudite. Cela ne pose aucun problème « éthique », à cette « nation française », obsédée par les personnes musulmanes pacifistes vivant sur « son » sol qui « menaceraient » son culte laïc, de fournir en sous-main, massivement, des armes destructrices et meurtrières, de renforcer substantiellement, un pays qui pratique un patriarcat sauvage et un fondamentalisme théologico-économique abject. Ni même de collaborer « économiquement » aux massacres commis au Yémen. Le « défenseur » de l'identité « française », « féministe » par opportunisme, et « républicain » de façon cynique, ne reconnaît pas ses clivages, et ne voit pas que « l'islam totalitaire », qu'il croit reconnaître, absurdement, lorsqu'il désigne les personnes exclues et affaiblies par la logique qu'il défend, n'est en fait rien d'autre qu'un allié immédiat du monde qu'il protège lui-même quotidiennement.

La question du « féminisme », de toute façon, aujourd'hui, est essentiellement une question de structures économiques et sociales, qui touchent directement les femmes en tant qu'elles ont des fonctions très précises à effectuer au sein de la division des activités productives et reproductives. Rester focaliser sur le « voile », c'est rester focaliser sur *un symbole, un*

*vêtement*, qui n'indique pas *immédiatement et immanquablement* une *violence réelle et objective* qualitativement plus insupportable pour les femmes qui le porte, et c'est ne pas vouloir voir que de nombreux « occidentaux » « blancs », « laïcs », font subir, matériellement et réellement, des situations désolantes pour « leur » femme, au même titre que tout homme dans le monde, et que ce n'est pas le fait pour ces femmes de ne pas porter le voile qui les empêche d'être réifiées, assignées à une fonction dévaluante, ou même parfois *tabassées au point d'en crever*. Ceux qui font de la « critique du voile » un combat « féministe », ou même un « combat » tout court, ont une démarche purement spectaculaire et s'en prennent à des symboles, pour ne pas se préoccuper d'une situation féminine qui est *globalement, au sein de tous les foyers privés*, majoritairement désolante et scandaleuse.

Revendiquer l'abolition du patriarcat moderne structurel, comme capitalisme, cela signifie que l'on refuse que la question des traditions religieuses particularisées soit instrumentalisée pour stigmatiser les individus de façon raciste. Le capitalisme, indissociable d'un projet de sécularisation du christianisme protestant (Weber), est indissociable du patriarcat chrétien, et la critique de cette politique théologique entraîne avec elle une critique de toute théologie moderne, monothéiste ou fétichiste, sans isoler une manifestation symbolique particulière pour mieux ignorer toutes les autres, idéologiques et réelles.

Ainsi le combat prolétaire, féministe, LGBT, anti-raciste, anti-colonial, anti-validiste, écologiste radical, pourrait bien être le combat dont nous parlons depuis le début : le combat pour abolir les catégories de base du capitalisme que sont la marchandise, le travail, la valeur, et l'argent. Mais nous avons dit que, pour abolir ces catégories, il s'agissait avant tout d'abolir la propriété privée des moyens de production, soit le droit formel bourgeois, et donc l'Etat. Ainsi, notre position est maintenant claire : dans la lutte anticapitaliste, les individus objectivement réifiés et soumis, à savoir les individus prolétarisés, les femmes, les individus « racisés », les LGBT, les personnes handicapées, les vivants non-humains en tant qu'ils sont représentés et défendus par des écologistes anticapitaliste, radicaux, tous les individus soumis à un procès de valorisation qui les mutile et les disloque, sont des sujets révolutionnaires potentiellement, qui devront bien devenir des sujets révolutionnaires *pour eux-mêmes, effectivement*, afin d'abolir l'Etat, le droit bourgeois, qui fixe les conditions de leur misère, conditions qui s'appellent argent, marchandise, valeur, travail.

A la prise de conscience progressive, qui passe par l'échange et la transmission démocratique des outils critiques, devra s'ajouter un opportunisme révolutionnaire pragmatique : toute lutte sociale qui pourrait survenir, et fédérer au moins potentiellement tous ces individus dominés, devra savoir mobiliser tous les moyens pour permettre cette fédération autonome, et devra

même envisager, de ce fait, parfois, la neutralisation de certaines bureaucraties sectorisées et divisantes du « militantisme » « professionnel » (oxymore).

Chaque individu subissant la domination sur un certain secteur devrait pouvoir se dire que, puisque *l'union fait la force*, et donc engendre la possibilité très concrète d'abattre réellement ce qui opprime, il a tout intérêt à s'unir avec tous les autres individus subissant la même domination.

## **11) Conclusion : nécessaires trahisons**

Une telle « fédération » des luttes des individus « dominés » contre un ennemi commun (le capitalisme comme totalitarisme destructeur et suicidaire, comme domination impersonnelle gérée aveuglément par des gestionnaires auto-réifiés), cette fédération paraît théoriquement pensable, mais pratiquement, très difficilement réalisable. En effet, il existe des femmes, des LGBT, des « racisés » *bourgeois*. Il existe aussi, par ailleurs, des structures patriarcales dans la religion musulmane, ou judéo-chrétien par exemple, comme on l'a déjà dit, qui peut rendre difficiles les rapprochements dans les luttes entre les individus dénonçant le féminisme ou l'homophobie, la transphobie, et les individus dénonçant le racisme diffusant des idées « anti-musulmanes », « anti-judéo-chrétiennes ». Il existe enfin une « classe ouvrière » peu soucieuse de la question écologique. Par ailleurs, un individu idéologiquement assigné à un « handicap », ainsi handicapé et exclu objectivement, sera peu intégré dans les luttes « logistiques » et « rationnelles », qui sont censées défendre ses « intérêts ».

Néanmoins, les remarques que nous avons proposées concernant le fait que toutes les dominations sociales, « culturelles », racistes, sexistes, homophobes, écologiques, validistes, ont, *sous leur forme moderne radicalisée*, une racine commune (le capitalisme totalitaire), même si elles sont largement insuffisantes, tendent néanmoins, au fil des remises en cause du système, au fil des prises de conscience totalisantes des individus dominés (prises de conscience qui sont elles-mêmes favorisées par la multiplication de luttes locales-fédérées, de brèches radicales, d'enclaves autonomes), à encourager :

1. de plus en plus de *trahisons de classe* de la part des femmes, des LGBT, des « racisés », des « invalidés », bourgeois ;
2. ou encore, de plus en plus de remises en cause du patriarcat structurel des religions que pratiquent aujourd'hui des individus soumis au racisme, en tant que ce racisme qu'ils

subissent, *sous sa forme barbarisée*, a le même fondement aberrant que le patriarcat proliférant, lui aussi, *sous une nouvelle forme barbarisée* ;

3. ou encore, une conscience « écologique » de plus en plus développée chez les ouvriers de la grande industrie épuisés par leurs machines à la fois *réifiantes et polluantes* ;
4. ou encore, des critiques radicales, formulées par les personnes « handicapées » par leur « invalidation », dénonçant la rationalité instrumentale exclusivement « compétente » et fonctionnelle des « agents » « directeurs » de « la » « lutte ».

Les inégalités que subissent les femmes, les « racisés », les LGBT, les « invalidés », dans la sphère publique de la valeur, inégalités reposant sur une réification de leur être (qui renvoie en dernière instance à une marchandisation dévaluée d'une partie de leur subjectivité, et même à une division « naturalisée » et verticale des activités productives et reproductives), inégalités redoublées par une invisibilité ou un mépris réel dans la sphère privée, ont pour racine commune, aujourd'hui, en tant que ces inégalités traduisent des tendances certes plus « archaïques », mais qui se sont *barbarisées* au sein de notre modernité, la structure marchande. Vouloir les abolir, au moins sous leur forme barbare moderne, c'est vouloir abolir, avant toute chose, la valeur en elle-même : la marchandise, l'argent conçu comme fin en soi, la logique du profit par laquelle les individus ne sont que des moyens pour faire fonctionner la machine, et non des fins en soi.

Néanmoins, il faudra bien préciser une chose décisive dans ce contexte : dans la mesure où les structures xénophobes et patriarcales, et surtout les structures patriarcales, renvoient aussi à des structures plus « archaïques », qui dépassent le cadre de la société marchande, il faudra bien rappeler que l'abolition de la structure marchande sera une *condition nécessaire mais non suffisante* pour les abolir complètement. L'enjeu anticapitaliste est un enjeu qui concerne tous les individus réifiés, quels qu'ils soient, et il est en tant que tel un enjeu fédérateur. Mais les individus dominés subissant des dominations qui ont des aspects qui dépassent le cadre historique du capitalisme (xénophobie, patriarcat) devront aussi pouvoir mettre en avant des revendications supplémentaires, relatives aux structures spécifiques de ces dominations. Une société sans marchandise, sans travail et sans argent, peut très bien rester une société raciste et patriarcale, si le combat qui l'a rendue possible n'a pas intégré des données qui relèvent de structures qui ne renvoient pas au seul capitalisme (Cf. l'écueil Francis Cousin : ce rouge-brun « nous » propose une société raciste, patriarcale, antisémite, mais « sans argent » et « sans Etat »). Cela étant, c'est précisément en thématissant ces types de dominations spécifiques dans la lutte anticapitaliste que cette lutte pourra ne pas se réduire à une simple abolition de «

l'économie » en tant que telle, mais intégrera au contraire les outils qui lui sont nécessaires pour faire disparaître définitivement toute oppression réelle.

Avec cette nouvelle dimension, la notion lukàcsienne de « réification » prend une ampleur considérable. Avec les notions de dissociations sexuelle-patriarcale, ou racialisée-coloniale, déjà en germe chez Lukàcs, lorsqu'il décrivait le formalisme des théories modernes bourgeoises (c'est-à-dire des théories du bourgeois, mais du bourgeois blanc, occidental, masculin et « viril »), nous restons quelque peu sur un terrain « économique », car c'est bien la valeur qui détermine son emprise ici. Néanmoins, nous rejoignons aussi des terrains que l'on voudra plus habituellement purement « culturels », « religieux », « moraux », « sociétaux » (secteurs ici dévoilés dans leur dimension idéologique et partielle). La théorie lukàcsienne ainsi élargie soulève des enjeux contemporains décisifs selon nous.

Par ailleurs, si finalement des « sujets révolutionnaires » au moins potentiels (non encore effectifs, non encore conscients de leur vocation), tels les femmes, LGBT, « racisés », « invalidés », bourgeois, *contaminent* déjà la classe gestionnaire et détentrice du capital, nous trouvons ici un avantage stratégique certain : la bourgeoisie elle-même sera menacée non plus simplement de l'extérieur, mais aussi *de l'intérieur*.

Il ne s'agira pas d'attendre néanmoins d'individus comme Hilary Clinton, Marine Le Pen ou Barack Obama, quelque élan révolutionnaire « providentiel », nous ne sommes pas naïfs. Au contraire, une identité « dévaluante » dans le régime de la valeur entraîne très souvent, lorsqu'elle est celle d'un individu qui a intégré des zones de pouvoir, une réaction autoritaire et dictatoriale désolante, à la mesure de la dévaluation initiale. Par ailleurs, cette dimension de l'identité ne fait pas tout, et il est à ramener à la complexité d'une personne qui aura pu être sociologiquement déterminée à dominer les autres.

Ces remarques assimilées, nous penserons tout de même que la bourgeoisie a intégré en elle, au sein de notre modernité tardive, au moins quelque peu, *un cheval de Troie* dont le décroissement pourrait bien réaliser un jour son désir inconscient d'auto-abolition. Cela étant, ceux qui décroisteront ce cheval de Troie ne sont certainement pas ceux qui se trouvent à l'intérieur, mais bien peut-être les personnes précarisées, exclues, prolétarisées, elles-mêmes, qui auront compris qu'ils peuvent tourner une certaine situation à leur avantage.

Concernant enfin cette question de l'intégration, au sein de la bourgeoisie, d'individus traditionnellement dévalués dans le régime de la valeur, voire exterminés par des logiques techno-destructrices (femmes, « racisés », LGBT, handicapés, etc.), il faut être bien précis sur un point. Cette « intégration » ne traduit en rien un capitalisme tardif qui se serait enfin « humanisé ». Pour plusieurs raisons :

1. La logique de l'extension de la marchandisation du monde, liée à la fuite en avant morbide et asymptotique du capitalisme, implique nécessairement que de plus en plus d'individus devront être intégrés à des postes de gestion du capital, ce qui nécessite l'intégration d'individus traditionnellement dévalués.
2. Pour autant, ayant accédé à ces postes de gestion ou de direction, ces individus n'auront pas les mêmes avantages que les bourgeois blancs occidentaux masculins et « reproducteurs ».
3. Cet accès à des « hautes responsabilités », en outre, n'est pas à considérer comme une « victoire » pour ces individus traditionnellement dominés, car ils n'ont pas ici exprimé leur puissance, leur vocation propre (qui est d'abolir la valeur « économique » blanche-virile pour créer de nouvelles valeurs et une nouvelle société), mais ils ont fini par s'appropriier les valeurs de l'ennemi, alors (Frantz Fanon dira qu'on a « blanchi » le noir qui a « réussi » dans l'ordre colonial-étatique, par exemple).
4. La manière dont ces individus perpétueront une domination qu'ils ont eux-mêmes subi (Cf. l'appareil policier sous Obama, décimant les populations afro-américaines, parfois même des enfants), cette manière de perpétuer un ordre qui nous réifie *a priori*, n'a pas à être interprétée comme « malveillance » intrinsèque, mais comme une forme d'abandon mécanique liée à la logique désincarnante de la valeur pour celui ou celle qui finit par la « diriger » ou la « gérer ».
5. Il apparaît finalement que, pour la bourgeoisie, ces « intégrations » marginales sont stratégiquement porteuses, puisqu'elles permettent de maintenir une domination massive sur la grande majorité des femmes, LGBT, « racisés », invalidés, etc., tout en rendant plus supportable une telle domination en proposant spectaculairement des « symboles » de « réussites » minoritaires issus de ces groupes d'individus dominés.
6. Ces individus « intégrés » ainsi instrumentalisés finalement, de façon cynique, peuvent aussi prendre conscience de leur situation, et trahir leur classe de ce fait. Mais ce n'est pas chose gagnée.
7. On verra par exemple une personne célèbre aujourd'hui, comme Natalie Portman, une personne qui est aussi une femme juive, se situer sur « deux secteurs » de la « réification » moderne subie (la « féminité » subissant le patriarcat, et la « judéité » assignée négativement et de façon discriminante, par les capitalismes nationaux, à l'errance mondiale « sans frontière » qui les « menacerait »). Mais elle est également une actrice hollywoodienne (oscarisée), s'insérant donc dans l'organe de propagande massif de l'impérialisme capitaliste américain au sens strict. Elle tentera, dans ce cadre, comme beaucoup d'autres vedettes qui ont « réussi », tout en étant d'abord exclues, à cause de ce qu'elles représentent, par le système qui les a ensuite

« intégrées » *de façon ambivalente*, de faire émerger une conscience de « sujet (au moins) réformiste », propre à sa situation. Mais ici, ce sera plutôt la dissociation et le clivage qui s'imposeront. D'un côté, on aura un engagement louable dans un organisme de microcrédit à destination des femmes des pays pauvres (ambassadrice à la FINCA). Mais aussi un combat courageux, quoique très sectorisé, et séparé d'une critique efficiente de la totalité complexe et réelle qu'il devrait engager, au nom d'un certain « véganisme ». Ainsi qu'un positionnement régulièrement « féministe », ciblant par exemple l'inégalité des salaires hommes-femmes (dans des cadres essentiellement promotionnels, néanmoins). Mais d'un autre côté, on aura une participation sans retenue au monde de la publicité (Dior, etc.), au monde du spectaculaire dissocié en général, qui est le monde par lequel le capital fixe se déploie spectaculairement, et se renforce matériellement de ce fait : qui est le monde par lequel les femmes des pays pauvres s'appauvrissent encore plus, par lequel les poulets génétiquement modifiés sont toujours plus massivement mis en batteries ; et par lequel le corps des femmes est toujours plus chosifié, désubjectivé, sexualisé, confirmant leur fonction dévaluante au sein d'une division rationnelle des activités productives et reproductives humaines. Lorsque cette vedette instrumentalisée, prolétarisée, prend conscience du fait que ses discours « humanistes », et sûrement « sincères », sont des outils mis au service d'un monde qui promeut le strict contraire de ces « belles pensées », lorsqu'elle prend aussi conscience que ce qui l'épanouit, que ce dans quoi elle se réalise comme « artiste » ou « sensibilité créative », a fait d'elle un rouage publicitaire automatisé, une affiche promotionnelle statique, un « produit », une « marchandise », chosifiée, standardisée, qui n'a plus aucune prise sur son existence et sur ses choix, lorsqu'elle comprend que ses propres dénonciations de « belle âme » indignée vise aussi le monde dans lequel elle semble « s'épanouir », et engage, si elles deviennent cohérentes et conséquentes, l'abolition stricte de ce monde-spectacle, lorsqu'elle comprend que sa joie et son « désir » sont une misère en soi, selon ses propres critères « tiers-mondistes », « féministes », « véganistes », etc., si elle comprend que ce qu'elle est (juive, chrétienne, musulmane, animiste, femme, artiste, homosexuelle, intersexuelle, vivante, etc.) a été et reste encore exterminé, détruit, anéanti, par l'ordre productiviste dont elle est devenue la plus grande ambassadrice, alors peut-être que cette vedette finit par développer une conscience critique plus radicale, et finalement, potentiellement révolutionnaire... Mais pour qu'elle devienne révolutionnaire effectivement, *pour elle-même* et non simplement « en elle-même », seules les luttes des individus anonymes et précarisés, révoltés, jouent un rôle décisif : les « fans » n'idolâtrant plus, mais plaignent un sort désolant et triste ; ils n'admirent plus mais prennent soin de personnes surexposées et malheureuses, en critiquant radicalement le rôle qu'elles acceptent de jouer passivement, de personnes

« célébrées » en tant qu'elles portent la responsabilité d'un monde intégralement laid, en lui servant de caution « créative », en diffusant sa propagande. Surtout, ces individus luttant développent des sabotages tactiques par lesquels devient plus visible l'interconnexion de tous les secteurs spectaculaires, idéologiques et matériels, de la domination : la vedette finit par voir son propre visage souriant, de façon hypocrite et crispé, sur tous les écrans du « monde », comme sourire entretenant, et moquant, la destruction des enfances du monde, prolétarisées, affamées, et sa honte devient à ce point extrême qu'elle ne peut que la sublimer dans la lutte radicale, vers l'abolition de son propre sourire atrocement crispé, vers une gravité plus digne et plus conséquente, vers la destruction de ces images abjectes dont elle entretient l'accumulation. Ces projections pour l'instant utopistes ne sont pas à prendre à la légère : une vedette qui deviendrait révolutionnaire, massivement visible, et massivement entendue, même par des prolétaires non politisés, deviendrait une alliée précieuse. Cela étant, si elle devient réellement révolutionnaire, elle cesse d'être massivement visible, par définition. Et si elle ne le cesse pas, c'est qu'elle n'est encore que pseudo-critique. Néanmoins, si c'est la première option qui s'impose finalement (et cela n'a encore jamais vraiment eu lieu de façon efficace, mais il ne faut écarter aucune piste), alors l'exemple que constituerait cette vedette admirée par des millions de gens, s'étant exclue délibérément du « jeu » spectaculaire, constituerait toujours un « choc » stratégiquement porteur pour la lutte révolutionnaire.

8. Situation délicate de l'individu traditionnellement « réifié », puis intégré *a posteriori*, à la bourgeoisie. Mais peut-être qu'il inclut « en lui-même » l'un de ces détonateurs qui déclenchera ce qui sera nouveau, et que nous n'avons pas pu déterminer encore avec précision.

Concernant cette question de l'intégration, finalement, évoquons un point décisif, afin de faire taire au maximum tous ces rouges-bruns qui diront que l'émancipation féminine, homosexuelle, transsexuelle, sexuelle tout court, l'intégration des immigrés, l'obtention de droits pour les femmes, les homosexuels, les sans-papiers, les « étrangers », relèverait de quelque « libéralisme des mœurs » (ou « culturel », dirait Michéa), condamnable en soi, de quelque logique capitaliste ne valorisant que la valeur d'échange, provoquant la dissolution des « traditions », et de tout ce qui est vraiment « sain », « utile », « bon », etc.

L'obtention des droits pour les femmes (droit à l'avortement, droit de vote, etc.) ne relève pas d'une « dissolution » mais d'une intégration. Cette intégration ne sera plus empêchée par le bourgeois masculin, dans la mesure où une relative intégration économique des femmes aura été nécessaire pour que le système puisse continuer à fonctionner. Il en ira de même en ce qui concerne les droits des « étrangers », l'intégration des immigrés, des LGBT, sans-papiers, etc.

Mais de toute façon, une telle « intégration », ou « reconnaissance juridique », doit rester à son minimum acceptable le plus faible.

Prenons une analogie parlant. Comparons la mentalité du législateur représentant un monde bourgeois blanc masculin et viril, avec la mentalité du capitaliste représentant un monde bourgeois blanc masculin et viril.

Le capitaliste doit exploiter de la force de travail. C'est ainsi qu'il fait des « profits ». Pour ce faire, il doit donner un salaire qui permettra au salarié de reproduire sa force de travail (de s'acheter les biens qui lui permettront de survivre), mais ce salarié devra travailler plus de temps qu'il n'est nécessaire pour accomplir la valeur de ce salaire (d'où la création d'une plus-value). Mais le bourgeois ici doit être fin stratège, et bien calculer son coup. Si le salaire censé reproduire la force de travail est trop bas, alors le salarié se met en grève, quitte son travail pour en trouver un mieux payé, ou devient malade à cause de ses conditions de vie précarisées, et donc « improductif ». D'un autre côté, si le salaire est trop haut, le bourgeois risque de perdre des avantages compétitifs, s'endetter, et mettre en péril son « affaire ». Le dosage doit donc être précis. Il s'agira de verser un salaire à la fois assez bas pour l'exploitation soit vraiment productive, et à la fois assez haut pour que la main-d'œuvre du salarié ne cesse pas d'être « utilisable ». Le salaire devra donc être à son niveau acceptable le plus bas.

Il se trouve que le législateur dit « républicain » (mais qui n'est que le gestionnaire politique du capital raciste, sexiste et exploiteur) aura exactement un raisonnement analogue lorsqu'il s'agira d'octroyer des droits aux travailleurs, mais aussi aux immigrés, aux « étrangers », aux sans-papiers, aux femmes, aux LGBT, aux personnes handicapées, etc. Puisque désormais, ces individus sont des travailleurs-consommateurs au moins potentiels, alors il faudra leur octroyer des droits qui seront à leur niveau acceptable le plus bas.

Il va de soi que cette façon dont le législateur fait l'aumône à une grande majorité d'individus qu'il réifie *a priori* n'est pas ce qu'on pourrait appeler l'émancipation. D'autant plus si le cadre de cette aumône reste le travail, la marchandise et l'exploitation principielle. Néanmoins ces « droits » auront le mérite de rendre moins insupportable cette déprise, et considérer qu'ils traduisent un projet de domination des individus dominés eux-mêmes est tout simplement obscènes.

Par ailleurs, ces droits n'exprimeront pas la tendance majeure du capitalisme, mais seront plutôt une contre-tendance que doit bien intégrer le capital pour « survivre ». Leur radicalisation, dans les luttes, ne mènent pas à la « victoire » du capitalisme, mais à l'abolition de toute juridiction formelle bourgeoise, et toute aumône, de toute mendicité.

L'avortement est un « droit » « reconnu » aujourd'hui, dirons-nous. Et c'est une « victoire ». Mais n'oublions pas qu'un droit, par définition, est ce qui est seulement « acquis », et non ce qui est reconnu comme allant de soi. Pourtant, ne va-t-il pas de soi que tout individu dispose librement de son propre corps. Faut-il un « droit » formel pour venir nous le rappeler ? En outre, un droit, en tant que convention humaine, est ce qui peut être détruit, ce qui est précaire. Mais la vérité de base selon laquelle mon est corps est bien « le mien » pourrait donc un jour devenir fausseté ?  $2+2 = 4$  pourrait devenir donc faux, dans le futur ?

C'est ce que dit tout « droit » formel ou légal lorsqu'il légifère sur les propriétés du corps humain libre, et donc du corps des femmes.

Pourrions-nous envisager qu'il faille mettre en place une loi qui permette aux hommes de ne pas mettre enceinte une femme qui ne veut pas d'un enfant ? Certainement pas, car cette « loi » existe déjà, et on nous a dit qu'elle était éternelle et immuable, et qu'il n'était pas censé d'en faire une loi « légale ». Ce « deux poids-deux mesures » exprime toute l'ambivalence de la question du droit des « intégrées ».

La même logique s'appliquera en ce qui concerne les « droits » précaires des immigrés, des « étrangers », des « sans-papiers ». Lorsqu'un individu vit ou désire œuvrer, souffrir, aimer, sur un territoire donné *qui ne peut que l'accueillir*, n'est-il pas évident, naturel, qu'il doit être reconnu et respecté par ceux avec lesquels il vit ? Faudrait-il donc un « droit » pour maintenir cette évidence, de telle sorte qu'elle ne serait pas si évidente. Les considérations trivialement « économiques » qui diront que ces propos manquent de « réalisme » ne pourront être des « objections » recevables dans ce contexte : car une économie qui fait de la « valeur » « réelle », de la réalité « éminente » donc, l'exploitation elle-même, le vol, la misère, la réification de la majorité des individus (extraction capitaliste de « survaleur ») ne peut être prise au sérieux une seule seconde lorsqu'elle parle de « réalisme », pour des raisons éthiques élémentaires, et doit reconnaître la légitimité supérieure de toute évaluation non-économique soucieuse de réaliser l'égalité et la liberté effectives, qu'elle ne formule que formellement et cyniquement.

Mais naturellement, ici, nous sommes délibérément naïfs et idéalistes, et ne sommes pas dupes. Ce qui se formule ici est formulé par un « sens commun » primordial (anti-idolâtre), mais qui n'a pas de « sens » dans un monde absurde et inversé. Et il faudra bien continuer à revendiquer des droits, en attendant d'obtenir mieux : à savoir le passage du légal au moral, de l'ordre chaotique extérieur et contingent à l'ordre dynamique intérieur, collectif et nécessaire.

Dans une société post-capitaliste achevée, l'intériorisation de la joie, de l'incarnation, et du respect de l'autre, rendra peut-être caduque toute législation juridique formelle extérieure et transcendante, contingente et précaire, et toute fétichisation de normes économiques. Ce qui

sera « juste » et évident n'aura plus à être écrit ou « promulgué ». Kant aura voulu appeler cela « tout moral » ou *autonomie* (ou « paix perpétuelle »). Ce qu'il ne savait peut-être pas, ou ce qu'il n'a pas su voir, c'est qu'il aurait pu décrire là, s'il avait été conséquent, une société cosmopolitique fédérale-libertaire, communaliste, non-patriarcale et non raciste, non anthropocentriste, non fétichiste, directement démocratique et égalitaire, horizontale et sans hiérarchie. *Et surtout sans Etat.*

**Note 1 :**

Le combat contre « la bourgeoisie », de toute façon, implique un combat plus global contre la domination non pas intentionnelle ou personnelle, mais impersonnelle et abstraite, liée à l'automouvement de la valeur et des objets produits. De la sorte, le « sujet révolutionnaire », que nous avons voulu penser dans son extension maximale, ne vient pas « détruire » la bourgeoisie *pour la détruire*, mais il vient l'empêcher de nuire en tant qu'elle ne contrôle pas la production qu'elle prétend gérer (et provoque de ce fait soumissions et désastres réels), et ce *au bénéfice du tout social*, et même, en dernière instance, au bénéfice de la bourgeoisie elle-même, qui est l'esclave volontaire et inconsciente d'une logique d'autovalorisation qui la mystifie et la réifie.

**Note 2 :**

Tout ce que nous venons de dire concernant la nécessité d'une abolition de l'Etat, d'une lutte anticapitaliste qui soit aussi radicalement anti-patriarcale, anti-raciste, anti-validiste, et anti-productiviste, est ce qui semble s'imposer logiquement et pratiquement lorsqu'on se met à critiquer réellement le capitalisme, ou encore ce que d'autres appellent le libéralisme, le néo-libéralisme, le nihilisme, l'aliénation, etc.

Ainsi donc, si seulement Fischbach, Honneth, Friot, Lordon, Rifkin, Morin, Nancy, Badiou, etc., veulent être cohérents en dénonçant ce qu'ils dénoncent, ils devront selon nous revendiquer toujours plus l'abolition de l'Etat, du droit formel bourgeois, et de la structure marchande en tant que telle, avec tout ce qu'elle implique (travail, argent, valeur), et non pas exalter implicitement ces « valeurs » destructrices et dissociatrices. C'est seulement ainsi, pensons-nous qu'ils se mettront à dire quelque chose qui n'est pas purement phatique ou creux, et qui cessera de protéger le désert (lequel croît toujours plus).

De même, si seulement Zemmour, Francis Cousin, Charles Robin, Soral, Alain de Benoist, etc., veulent vraiment critiquer de façon cohérente le capitalisme, comme ils le prétendent, ils devront se mettre à défendre radicalement les femmes, les « racisés », les LGBT, les juifs

subissant l'antisémitisme structurel de la société bourgeoise nationaliste-patriote, dans la mesure où tous ces individus dominés sont des sujets potentiellement révolutionnaires éminents, qui pourraient bien, en s'organisant, en luttant et en se fédérant, viser puis accomplir, avec les prolétaires, l'abolition définitive du système que ces dominateurs confus et réactionnaires prétendent déplorer eux aussi (nous formulons certes ici un vœu pieux, qui paraîtra presque ridicule, mais il fallait exprimer cette nécessité au moins théorique d'une prise de conscience au moins future de « l'homme du ressentiment », de l'individu à « l'esprit de vengeance », ne serait-ce que par principe). Parce que ces sinistres personnages ne visent pas la « cohérence » théorique, mais tentent de théoriser, confusément, des haines archaïques qu'ils éprouvent et perpétuent, il faudra de toute façon continuer à les combattre constamment, jusqu'à ce qu'ils soient totalement invisibles, inexistantes, ridicules, bouffons, et pathétiques, aux yeux de la plupart... Ces humiliations, à la rigueur, finiraient par leur faire prendre conscience de leur détresse lamentable, de leur impuissance pathétique, qu'ils confondent aujourd'hui avec leur « virilité » ou leur « puissance ».

En outre, si seulement nos « représentants » politiques, qui se disent « républicains » ou « démocrates », qui disent défendre le « peuple », sa « liberté », son « égalité », et sa « fraternité », veulent joindre enfin réellement le geste à la parole, alors il devront bien participer à l'abolition de la structure marchande eux aussi, c'est-à-dire à l'abolition de la « politique » sous sa forme étatique-séparée, en renonçant à leurs privilèges et à leur « pouvoir », pour que les individus se ressaisissent de leurs subjectivités rendues ainsi réellement libres, égales à toutes les autres, fraternelles. La démocratie dont ils parlent, en effet, et qu'ils vantent constamment, n'existe effectivement que sous sa forme directe, puisque toute « représentation » dans ce secteur implique un écart irréductible entre celui qui représente et ce qui est représenté, et empêche toute expression complète de l'acte subjectif créateur du nouveau. Mais démocratie directe et disparition totale de l'Etat et du marché sont synonymes. En tant que « démocrates », donc, ils devront bien faire disparaître ces abstractions réelles dont ils sont les gestionnaires dissociés. « Républicains », ils le seront effectivement finalement, une fois que la « chose publique », ou *le commun*, existera réellement, c'est-à-dire une fois que des individus privés, propriétaires de nos vies et de notre désolation, cesseront de l'être, pour qu'existe enfin un espace partagé par tous et toutes, susceptible de nous relier tout en nous distinguant soigneusement (Arendt), sans hiérarchies nivelantes et inégalitaires.

Enfin, les individus insérés dans le spectacle (cinéma, pub, marketing, télé, radio, magazines, vidéo, sport de masse, etc.) s'ils comprennent que le monde qu'ils représentent et incarnent est la négation des vertus « artistiques », « culturelles », « ludiques », « créatives », « humoristiques

», « érotiques », « humanistes », « démocratiques », qu'ils défendent pourtant constamment, puisqu'il est l'instrumentalisation de ces vertus à des fins promotionnelles qui s'insèrent dans la sphère qui détruit et réifie la grande majorité des individus vivants, alors peut-être cesseront-ils enfin d'apparaître massivement... pour *être*, tout simplement ; dans la critique, puis dans la lutte, pour que la vie ne soit pas qu'une mascarade désastreuse.

Ces prises de conscience formulées par les gestionnaires, représentants, ou affiches publicitaires, de la désolation, n'émergeront bien sûr que sous la pression de luttes d'individus précarisés et prolétarisés anonymes, qui doivent simplement oser cesser d'idolâtrer, de fétichiser, de haïr de façon manichéenne, ou de servir, le monde des images et des marchandises autonomisées.

### **Appendice : maîtrise et servitude**

Dans la dialectique du maître et du serviteur, Hegel définit précisément la condition du maître : le maître ne reconnaît pas la conscience complexe et vivante du serviteur, ou de la servante, qu'il chosifie, et qu'il assigne à une "fonction" figée. Il est face à un pur instrument, à un pur objet qu'il utilise pour jouir, lorsqu'il est face à la personne qu'il domine.

Mais cette jouissance est aussi une misère, et ce pour deux raisons : d'abord, ne faisant que jouir immédiatement, et ne travaillant pas, le maître ne réalise pas son être actif dans le monde, n'imprime pas, de façon visible, matérialisée, son existence dans le monde, et ne peut dès lors se reconnaître lui-même comme individu appartenant au monde. En outre, et surtout, en ne reconnaissant pas positivement celles et ceux qui le servent, il n'est lui-même reconnu que de façon négative par ces serviteurs et servantes. Or, la reconnaissance négative que subit ce maître de la part des êtres qui rendent possible sa vie et sa survie fait que c'est son existence matérielle même qui n'a plus de consistance, dans la mesure où cette non-reconnaissance devient ici pour lui une forme de dépendance complète et intégrale, infantilisante et impuissante, à l'égard du monde économique, social, politique qu'il prétend "régir". En s'assignant lui-même à l'identité réductrice de "dominant" (blanc, homme viril, humain "rationnel"), il traduit ainsi une façon de consentir à une misère psychique, et à une déprise à l'égard du réel, qui, si elle s'accompagne du luxe et du pouvoir, n'en est pas moins pathétique et lamentable.

Ainsi, l'esclave qui viendra le combattre, et qui viendra abattre son pouvoir, en dernière instance, *le libérera* de cette maîtrise qui demeure un sort désolant, une auto-réification qui ignore sa propre souffrance, mais qui n'est pas moins hébétée et totalement désincarnée. Le maître bien sûr ne veut pas être "libéré" de son propre enfermement, car il s'accroche, de façon atrocement dérisoire, à sa misère, comme si elle était son bonheur. Et c'est pourquoi il réprimera impitoyablement toute tentative d'émancipation. Mais si l'esclave pouvait déployer des luttes par lesquelles ce maître, sous une pression devenue insupportable, finirait par comprendre qu'un intérêt plus haut devrait l'encourager à souhaiter sa propre défaite, alors à un mouvement "extérieur" de destruction du pouvoir viendrait s'ajouter un désir intérieur d'auto-abolition du pouvoir, qui orienterait cette dynamique vers un dépassement strict du désastre, réellement collectif et fédéré.

Ces remarques tendent à relativiser la notion d'*ennemi en soi* : l'ennemi de la plupart, aujourd'hui, en effet, s'il est encore "humain", est aussi à lui-même son propre ennemi, et lorsqu'il le comprend, il devient l'ami de sa propre défaite, et donc de ceux qui organisent cette défaite.

De telles projections, bien sûr idéalistes, et peu "réalistes", ne s'affirment pas sans précautions. Mais un certain théoricien ayant critiqué radicalement le capitalisme, Marx, précisément, aura retenu cette leçon hégélienne, en affirmant que la lutte autonome des individus matériellement soumis par le capital, que la lutte de la plupart contre les structures de la destruction, annonçait une société cosmopolitique dont ne bénéficieraient pas simplement ces individus anciennement soumis, mais dont bénéficieraient tous les individus, quels qu'ils soient (anciennement dominants, ou anciennement dominés, mais anciennement, également, universellement soumis à de structures objectives mutilant toute vie consciente, quelle qu'elle soit).

Ces indications engagent des formes de combats certainement plus tactiques, et moins manichéennes (moins théologiques, moins dualistes, moins moralistes au sens platonicien du terme... moins autoritaires également, ou moins virilistes-guerrières).

[1] *Souligné par nous*

[2] Benjamin, *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*

[3] Arendt, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire, La crise de la culture, Condition de l'homme moderne.*

[4] Nancy, Lacoue-Labarthe, *Le mythe nazi*

[5] Adorno, Horkheimer, *Dialectique de la raison*

[6] Benjamin, *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*

[7] Marcuse, *L'homme unidimensionnel*

[8] Arendt, *Les origines du totalitarisme*

[9] Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface

[10] Détournement de la Préface de l'*Idéologie allemande*

[11] Si l'on considère que cette maxime est ce qui définit le plus positivement l'identité « messianique » française, c'est-à-dire l'identité française dans ce qu'elle a de plus profond et de plus puissant, et que n'aura jamais réalisé dans les faits l'Etat français, bien sûr, alors on peut très bien dire que les Le Pen, Finkielkraut, Zemmour, Sarkozy, etc. sont ceux qui trahiront le plus régulièrement et les plus impudemment cette « identité », dans le moment même où ils pensent lui être fidèles.

[12] Vioulac, *L'époque de la technique et La logique totalitaire.*

[13] Marx semble essentialiser en effet régulièrement la catégorie du travail, contredisant apparemment ses analyses du chapitre 1 du *Capital*, ou certaines analyses des *Grundrisse* sur l'argent ou sur le capital. Ici par exemple, il naturalise un fait qu'il appelle effectivement « le travail » : « Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent. Nous ne nous arrêterons pas à cet état primordial du travail où il n'a pas encore dépouillé son mode purement instinctif. Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit, préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme

loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté. » (Karl Marx, *Le Capital*, livre I, Troisième section, chapitre 7). Marx évoque ici le fait d'une métabolisation de l'homme avec la nature en vue de la survie. C'est le « travail » au sens arendtien, soit l'activité de transformation de la nature produisant des biens nécessaires à la vie et à la survie en général. Néanmoins, si cette dimension biologique et technique de la vie paraît être « propre à toute humanité », le fait même de la ramener à une abstraction indifférenciée, le fait même de subsumer toutes ces activités productives sous un seul et même concept qui devient agissant ensuite comme abstraction réelle (temps de travail moyen socialement nécessaire), le fait même d'isoler de la sorte aussi radicalement un certain secteur de la vie, ce fait unique et précis n'est en rien transhistorique, mais repose sur un système économique et juridique ayant un commencement précis dans le temps (accumulation primitive du capital, expropriation fondant une production privée, etc.). Marx lui-même sera très précis sur ce point, dans la Ière section du *Capital*, en disant par exemple ceci, à propos de la société du Moyen Age : « « De quelque manière donc qu'on juge les masques que portent les hommes dans cette société, les rapports sociaux des personnes dans leurs travaux respectifs s'affirment nettement comme leurs propres rapports personnels, au lieu de se déguiser en rapports sociaux des choses, des produits du travail. » Ici, le passage des « travaux » au pluriel, au « travail » au singulier indique clairement la non-naturalité de ce « travail tout court ». Il dira aussi ceci, toujours dans cette Ière section, à propos du capitalisme : « « Au sein de ce monde des marchandises, c'est le caractère universellement humain du travail qui constitue son caractère spécifiquement social. » Enfin, Marx indiquera aussi que le fait de réduire le travail à une pure dépense d'énergie humaine en général est la condition épistémologique de possibilité de la détermination d'un « travail en général » afin de le saisir quantitativement comme travail abstrait, standard de productivité général-moyen, ou temps de travail socialement nécessaire. Ainsi, il écrit ceci dans le chapitre 1 du *Capital* : « En fin de compte, toute activité productive, abstraction faite de son caractère utile, est une dépense de force humaine. La confection des vêtements et le tissage, malgré leur différence, sont tous deux une dépense productive du cerveau, des muscles, des nerfs, de la main de l'homme, et en ce sens du travail humain au même titre. La force, humaine de travail, dont le mouvement ne fait que changer de forme dans les diverses activités productives, doit assurément être plus ou moins développée pour pouvoir être dépensée sous telle ou telle forme. Mais la valeur des marchandises représente purement et simplement le travail de l'homme, une dépense de force humaine en général. » En décrivant ceci, il ne décrit pas une fonction « biologique » transhistorique du travail « en soi », mais il décrit une certaine façon déterminée de considérer le travail comme non-spécificité, à partir du capitalisme, point de vue sur le travail

qui sera lié à un processus de valorisation des biens qui n'est en rien « naturel » mais très délimité dans le temps, avec un début (enclosures, etc.), et sûrement une fin (post-capitalisme ou destruction progressive ou finale). Marx n'est pas Ricardo. Il n'y a que des penseurs bourgeois (consciemment ou inconsciemment), donc contre-révolutionnaire, qui veulent nous le faire croire, pour mieux permettre la croyance en la validité d'une théorie subjectiviste-libérale de la valeur (Hayek).

Vioulac (tout comme Arendt, d'ailleurs, à ce propos, dans le chapitre 1 de *La crise de la culture*), n'a pas su lire attentivement les premières pages fondamentales du *Capital* à propos de la catégorie historiquement déterminée du travail chez Marx, si bien que toute sa démarche s'effondre ici, et qu'il aurait mieux fait de s'informer un peu plus avant de se mettre à écrire sur ces sujets. Combien de fois faudra-t-il dire que Marx ne s'est pas contenté d'écrire les *Manuscrits de 44*, que l'aliénation chez lui n'est pas fondamentalement une dialectique idéaliste hégélienne de l'objectivation du sujet par l'accomplissement d'un travail essentialisé, mais bien une misère objective et subjective de l'individu liée à un moment historiquement déterminée en lequel la catégorie contingente du travail capitaliste réifie sa personne à travers le principe de l'exploitation industrielle ? La dialectique hégélienne du maître et du serviteur est une pensée bourgeoise, protestante et contre-révolutionnaire, qui rendra indépassable le « travail » en tant que tel. La question du travail chez Marx, lorsqu'elle se pose vraiment précisément, est une critique radicale du travail, jamais son ontologisation. Ceci n'étant pas dit seulement contre Vioulac, mais contre tout ce qu'il « représente ».

[14] Cf. Onfray, Michéa, Mélenchon, Soral, Le Pen, Cousin, populistes en général, etc.

[15] Cf. Lordon, Negri

[16] Engels, *Barbarie et civilisation* : « Ces classes [sociales] tomberont aussi inévitablement qu'elles ont surgi autrefois. L'État tombe inévitablement avec elles. La société, qui réorganisera la production sur la base d'une association libre et égalitaire des producteurs, reléguera toute la machine de l'État là où sera dorénavant sa place au musée des antiquités, à côté du rouet et de la hache de bronze. »

[17] Cf. *Capital*, Livre I, VIIIème section, chapitre XXXII : « Pour transformer la propriété privée et morcelée, objet du travail individuel, en propriété capitaliste, il a naturellement fallu plus de temps, d'efforts et de peines que n'en exigera la métamorphose en propriété sociale de la propriété capitaliste, qui de fait repose déjà sur un mode de production collectif. Là, il s'agissait de l'expropriation de la masse par quelques usurpateurs; ici, il s'agit de l'expropriation de quelques, usurpateurs par la masse. »

[18] Le prolétaire, avons-nous dit, « *est bien ce travailleur soumis à une réduction de son être, à une mutilation de son être, du fait d'une rationalisation, d'une spécialisation toujours plus poussée de son activité productive, rationalisation provoquée par l'évolution constante et constamment accélérée d'un certain standard de productivité général entendu comme norme de la valorisation des biens (travail abstrait), productivisme qui aura aussi tendance à le faire perdre son travail, ou à menacer son salaire (précarisant ses conditions de vie matérielles).* »

[19] A ce titre, nous tâchons de ne pas accomplir cet écueil que nous soulignons, en dégagant simplement les structures générales des finalités souhaitables, et les conditions de possibilités des prises de conscience, ce qui peut être la fonction formelle d'une théorie critique, qui ne détermine pas pour autant trop précisément la concrétude des vecteurs et des visées réels de la lutte.

[20] A ce sujet, la lecture de l'article de Clément Homs consacré à la conteneurisation dans la revue *Sortir de l'économie* n°4, est fortement recommandée.

[21] Henry, Michel, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme.*

A suivre... voir sommaire ci-dessous

Sommaire

### **III La critique de la valeur chez Debord et la question de son développement aujourd'hui**

#### **1. Présentation des enjeux**

##### **2. La séparation achevée**

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

##### 3. La lutte anticapitaliste dans le spectacle est-elle possible ?

a) « Les images qui se sont détachées de chaque aspect de la vie fusionnent dans un cours commun, où l'unité de cette vie ne peut plus être rétablie. »

b) Critique d'une critique spectaculaire du spectacle

Le spectacle est une vision du monde qui s'est objectivée

L'inversion spectaculaire

#### **Debord, une analyse originale de la marchandise, à développer aujourd'hui**

1. Une reprise des analyses marxistes
2. Critique de pseudo-critiques du spectacle
3. La dialectique entre quantité et qualité
4. La notion de « survie augmentée »
5. Valeur d'usage et valeur d'échange
6. Critique d'une critique idéaliste de l'ironie spectaculaire

