

PRATIQUES THÉORIQUES
COLLECTION DIRIGÉE PAR
ÉTIENNE BALIBAR ET DOMINIQUE LECOURT

Critique du travail

Le faire et l'agir

JEAN-MARIE VINCENT

Publié avec le concours du CNL



Presses Universitaires de France

Avant-propos	9
CHAPITRE PREMIER. — <i>Le problème de l'individualité et la téléologie de l'œuvre chez Lukács</i>	23
Le jeune Lukács philosophe de l'existence, 23 - L'antagonisme de l'âme et de la vie, de l'art et de la vie, 25 - Le refus de l'individualisme et du subjectivisme, 26 - La crise de l'individualité bourgeoise, 26 - De Dostoïevski à Hegel, 27 - Le prolétariat comme acteur collectif : identité sujet-objet, 28 - Téléologie du travail, 29 - Inversion et réversion de l'inversion. Le travail comme valeur, 29 - Le modèle anthropologique de l'artisan et de l'ingénieur chez Marx, 30 - Libérer la production ou se libérer de la production ?, 32 - Le présupposé de la décadence, 33 - La méconnaissance de l'expérience intérieure, 34 - Immédiateté individuelle et sphère pratique-politique, 36 - Crise sociale et crise individuelle, 37 - Restauration et rejet de l'art moderne, 38.	
CHAPITRE 2. — <i>Ernst Bloch : l'utopie concrète et le piège de l'ontologie</i>	39
La pensée contemporaine du retrait, 39 - L'unité de la société et de l'individu dans le marxisme officiel, 40 - Bloch contre la solidarité avec le vieux monde, 40 - L'inachèvement de l'homme, 41 - Le monde sous l'angle de la possibilité objective, 42 - L'utopie concrète, le front et le <i>novum</i> , 42 - L'ontologie du pas-encore-être, 42 - La société comme <i>multiversum</i> , 43 - La lutte des classes comme réorganisation des consciences et réactualisation du passé, 44 - L'éclatement de la contemporanéité, 45 - La religion comme lutte contre la théocratie, 47 - Le « manifeste » dans la Bible, 48 - Marxisme, eschatologie et éthique, 49 - <i>Docta Spes</i> et pratiques subversives, 49 - Bloch et le travail, 50 - Proximité du futur, 52 - Déconstruction de l'esprit objectif, 52 - Le matérialisme de Bloch. Nature et histoire humaine, 53 - L'aporie de la dialectique de la nature, 54.	

CHAPITRE 3. — *Heidegger avec Marx : la politique dans l'élément de la finitude* 57

1. Heidegger et la pensée du retrait, 57 - L'homme problématique, 59 - Le quotidien et la dialectique sujet-objet, 60 - Le vouloir du vouloir comme relation unilatérale au monde, 60 - La maîtrise comme illusion, 60 - Ambivalence du retrait, 60 - L'analytique existentielle et la critique de la quotidienneté capitaliste, 61 - Le moralisme du travail dans le mouvement ouvrier et la lutte des classes, 62 - La suppression du capital comme conservation/valorisation du travail, 63 - Marx, penseur de la technique ?, 64 - Pas de privilège explicatif pour la production, 64 - La technologie comme relation sociale, 65 - Le voile technologique, 66 - L'asservissement des forces productives, 67 - Marx et la science, 68 - La critique de l'économie politique comme critique des sens traditionnels de la théorie et de la pratique, 70 - La connaissance comme ascèse et comme rapport de production, 71 - Logique de l'identité et de la spécificité, 71 - Hétérogénéité de la notion de loi dans *Le Capital*, 72.

2. Fécondité de la confrontation Marx-Heidegger, 73 - Histoire et dépassement de la métaphysique occidentale, 73 - La dialectique hégélienne comme critique de la métaphysique à l'intérieur des limites de la métaphysique. Le jeu de la réconciliation démasqué dans *Le Capital* et *Sein und Zeit*, 77 - Convergences de la critique du fétichisme chez Marx et de la critique de l'ontologie chez Heidegger : la représentation comme réification, 77 - L'abstraction réelle du travail, 78 - Le social et le *Dasein* heideggérien, 79 - Le langage comme substance originaire et comme communication. La technique comme vision du monde et mobilisation totale des individus, 80 - La technique comme déviation de la pensée et comme cristallisation de pratiques sociales, 83.

3. « Techné » originaire ou scission historique des pratiques sociales, 84 - L'étreinte des processus de valorisation, 86 - Temporalité et progrès indéfini, 86 - Le déplacement de la socialité vers les activités non productives, 87 - Marx et la critique anticipée du désenchantement wébérien, 88 - Faire et agir, 89 - Téléologie des moyens et interaction collective, 89 - Politique de puissance et attentisme de la pensée, 90 - Langueur du social et institutions politiques, 90 - La politique révolutionnaire dans l'élément de la finitude, 91.

CHAPITRE 4. — *Le fétiche travail et son empire : la critique de l'économie comme critique de la forme valeur !*

1. Un prétendu monisme du travail, 93 - Marx au-delà de Marx, 96 - Dépassement du couple objectivation/aliénation, 96 - De la critique du travaillisme proudhonien à la critique de la valeur ricardienne, 97 - Le combat singulier avec l'économie politique, 98 - Décomposition de l'objectivité de la valeur, 98 - Dialectique du fini et de l'infini dans *Le Capital*, 99 - La pensée représentative comme abstraction du travail, 99.

2. La dialecticité de l'économie, 100 - Illimitation et ouverture du procès de valorisation, 104 - Les variations du capitalisme et la science économique, 105 - Naturalisme de la valeur et critique de la forme valeur, 107

- La critique de l'économie politique comme mise en question radicale des dispositifs de la représentation et de la valorisation ou comme utopie de la réalisation des crises, 106 - La technique comme logique du travail abstrait, 107 - Le socialisme comme réalisation et rationalisation du travail, 109 - Le positivisme de l'économie marxiste masqué par le subjectivisme de l'économie officielle, 110 - Valeur-travail, valeur-utilité comme expression de subjectivités sociales symétriques, 111 - Lutte de classes et accumulation, 113 - Dialectique économique et étatique du rapport salarial, 115 - Le développement de l'Etat comme fuite en avant, 116.

3. Apories de l'avenir, 117 - Déstabilisation du travail, 118 - L'intellect-tualisation de la production, 119 - La crise des institutions bureaucratiques, 120 - Déréalisation des rapports sociaux et sur-réalisation des symbolismes de séduction objectale, 121 - Réalisme pragmatique et domestication de l'imaginaire, 121.

CHAPITRE 5. - *Transformer le monde ou transformer l'action : réflexions sur l'art, le travail et la politique*

123

1. L'héritage marxiste, 123 - Contre le sujet collectif, 125 - La contrainte de répétition dans le marxisme, 126 - Le refoulement de l'utopie concrète, 127 - L'unité de la théorie et de la pratique en question, 128 - Le refus du non-identique dans la pensée contemporaine, 129 - La science comme modèle mythique de la pratique réussie, 129 - La téléologie dans les relations sociales, 130 - Automatisation de l'objet et subjectivisme de l'individu, 130 - Pour une histoire critique de l'individualité. Conformisme de la spontanéité, 131 - Caractère répétitif des représentations du futur, 131.

2. L'art comme ascèse intellectuelle, 132 - Raison objective contre raison subjective, 132 - La pratique artistique comme dépassement du productivisme et de l'esthétisme, 133 - Les masses et l'industrie de l'imaginaire, 134 - Au-delà de la mercantilisation de l'art, 135 - L'utilitarisme et le puritanisme du marxisme dans l'art, 135 - La sécularisation dialectique, 136 - Rationalité communicationnelle et rationalité instrumentale, 138 - Hédonisme individualiste et automatismes systémiques, 139.

3. Communication et problématique de la valeur, 140 - Le travail abstrait comme détermination de l'expérience du monde et de la vie, 142 - La dynamique totalisante de la forme valeur, 143 - La crise actuelle des identités au travail, 147 - Le désinvestissement libidinal de l'économie, 150 - L'art comme art de vivre, 153 - La politique comme violence, la politique comme découverte de l'inventivité sociale, 155 - La démocratie comme transformation de l'action, 155 - La mutation indispensable du mouvement ouvrier, 158 - La révolution d'Octobre comme révolution passive, 159 - Une autre conception de la révolution, 161.

Avant-Propos

Les lignes que l'on va lire abordent des problèmes de notre temps en cherchant à les cerner au plus près. Pourtant elles ne veulent pas se situer dans les courants dominants à l'heure actuelle, si souvent marqués par la passion réactionnelle et réactionnaire face au passé récent, ou encore si marqués par la résignation désabusée devant les faits accomplis du présent et la marche folle des sociétés actuelles. Certes, la renonciation à la pensée critique se donne des couleurs attrayantes en redécouvrant à peu de frais l'individu et le sujet pour les substituer aux divinités déchues de l'Histoire et de la Société transparentes. Mais cette démarche qui se veut retour en arrière, reconnaissance d'erreurs commises pour retrouver le sûr terrain des droits de l'homme, est singulièrement insensible à la crise récurrente de l'individualité. Sans doute, l'époque n'est-elle plus si nettement dominée par le nihilisme de la volonté de puissance chère à Nietzsche, mais il ne faut pas gratter longtemps la surface pour s'apercevoir que l'individualisme solipsiste se succède à lui-même sous la forme de l'individu narcissique de l'ère du vide, cet individu qui renonce à tout investissement vital tant soit peu significatif pour lui-même et pour les autres¹. On peut évidemment souligner ce qu'il y a de positif dans cette dé-mobilisation, dans cette disparition progressive de l'homme de la performance en guerre perma-

1. Cf. Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse*, Paris, 1981. Voir aussi Thomas Ziehe, *Pubertät und Narzissmus*, Frankfurt-Köln, 1975.

nente avec lui-même et avec autrui. Mais il faut bien voir en même temps que cet individu libéré des grandes abstractions est guidé le plus souvent par ce que Peter Sloterdijk appelle la raison cynique², c'est-à-dire par une conscience étroite de ses propres intérêts et par une pensée d'instrumentalisation des relations sociales. Autrement dit, le désarmement n'est que très relatif, et l'affrontement concurrentiel se perpétue sous de nouvelles formes en engendrant les mêmes effets d'atomisation et de séparation des individus. Ce que l'on nous présente sous le vocable apparemment aseptisé de « compétition » comme la solution à tous nos maux n'a pas grand-chose à voir avec l'émulation ou l'affirmation de différences dans la réciprocité ; c'est purement et simplement une situation de lutte généralisée régulée par des automatismes sociaux (notamment la valorisation du capital). La réhabilitation du marché, c'est-à-dire en réalité des échanges universalisés, sert à justifier la concurrence des capitaux de type oligopolistique et l'allocation des ressources en faveur des plus forts à l'échelle nationale comme à l'échelle internationale. On glisse ainsi d'une critique plus ou moins pertinente de l'étatique hypostasié et du collectif bureaucraté à une apologie d'un libéralisme antédiluvien dans la plupart de ses formulations, mais tout à fait apte à jouer sur le discrédit des doctrines du mouvement ouvrier.

Aussi ne faut-il guère s'étonner si la redécouverte du sujet et de sa liberté s'accompagne d'une ignorance souvent superbe pour la situation qui est faite concrètement à nombre d'individus. On s'efforce de ne pas voir que les tentatives pour revenir à la « libre entreprise » (identifiée à tort à l'initiative individuelle) s'opèrent au détriment de ceux très nombreux qui sont relégués au bas de l'échelle sociale et qui voient bafoués de façon permanente les droits qu'on leur reconnaît sur le plan théorique. On cherche à oublier le fait que les interactions sociales au niveau économique et au niveau politique sont dominées par des mécanismes et des automatismes qui réduisent la plupart du temps les sujets supposés agir à l'impuissance et à la passivité, ou à l'agitation stérile face aux problèmes qui leur sont posés. Les pouvoirs qui se manifestent dans la société ne sont pas simplement capacité d'agir, pouvoir temporaire sur des hommes afin de mettre en œuvre des projets communs, ils ressortissent de dispositifs tout à fait spécifiques où le pouvoir de faire est unilatéralement orienté vers la production de valeurs et devient la présupposition de pouvoirs sur les hommes à la fois perma-

nents et inégalement répartis. La logique des échanges sociaux comme des échanges politiques obéit ainsi à des impératifs qui leur sont extérieurs, plus précisément qui sont étrangers à tout ce que les échanges symboliques et matériels portent de novateur et d'imprévisible. Le pouvoir se présente essentiellement comme puissance, et il est inévitablement perçu comme une substance ou comme une force qui se fraie un chemin sans égards pour ce que pensent ou veulent les individus. Le politique en tant qu'ensemble de formes autonomisées servant à la production et à la circulation du pouvoir étouffe ou pour le moins bride la politique en tant qu'expression libre et en tant que délibération imaginative sur le social. Par là même, le politique remet sans cesse en question le droit le plus fondamental, c'est-à-dire le droit à la participation pleine et entière au jeu politique et à ses possibilités créatrices. Il est par conséquent fallacieux d'en rester à un discours sur la garantie des droits sans se préoccuper des conditions d'effectuation de ces derniers. Une certaine tradition marxiste a sans doute tort de mépriser les droits et les libertés formels, mais pour autant cela ne signifie pas que quelques marxistes n'aient pas eu raison de se préoccuper de leur réalisation et de leur efficacité dans les relations sociales (voir à ce sujet le grand ouvrage d'Ernst Bloch *Naturrecht und menschliche Würde*, Francfort, 1961).

En fait, une problématique trop simplifiée des droits de l'homme ne permet pas de saisir à la racine les tendances à la barbarie propres à l'époque contemporaine, marquées quant au fond par un dérapage du politique allant jusqu'à la négation de toute politique. Derrière la surpolitisation nazie ou stalinienne, c'est en effet le refoulement systématique de la politique qui se produit et se reproduit. L'espace public se vide de toute délibération véritable, de toute confrontation ouverte pour se remplir de pseudo-discours idéocratiques, et surtout du politique comme injonction et administration. Sans doute y a-t-il, par-delà la façade totalitaire, une vie politique souterraine et des mouvements de révolte contenus, mais cette survie précaire de la politique est par trop limitée pour empêcher l'atrophie du social et sa soumission à des processus de domination. Le pouvoir politique s'affirme en définitive comme un médium qui transmet des exigences apparemment objectives, notamment celles de la reproduction de l'Etat et de l'économie (que l'on fasse référence à l'accumulation du capital ou à la planification administrative des prestations de travail à l'Est). Il peut se présenter, de cette façon, comme un pouvoir de gestion qui transpose au niveau de la conduite des hommes les techniques et les technologies de traitement

2. Cf. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt, 1983, 2 t.

des ressources matérielles et des produits du travail. Les hommes déposés de la politique deviennent alors le matériel humain du pouvoir, la matière qu'il peut sacrifier à sa propre logique de puissance, à ses frénésies de mobilisation totale et d'éradication des résistances. Il s'instaure par là des dispositifs politiques machiniques qui manifestent la plus grande indifférence à la vie et à la mort et incitent leurs rouages humains à perpétrer les plus grands forfaits de façon bureaucratique-administrative. Le paroxysme totalitaire apparaît, en ce sens, comme inséparable d'une triple alliance, socialité extérieure aux individus, subordination du pouvoir de faire au pouvoir sur les hommes, développement de la technologie comme maîtrise des choses grâce à la maîtrise des hommes et de leur travail. C'est pourquoi, il faut bien reconnaître que l'ère des catastrophes est loin d'être derrière nous, et surtout que les pays occidentaux ont tort de se saisir comme des havres définitivement sûrs, à l'abri des tempêtes qui secouent les autres zones du monde. A la faveur de la crise de l'Etat-providence, on y observe en effet une montée lente des courants antidémocratiques, notamment de courants néo-conservateurs qui cherchent à réduire encore un peu plus le champ du possible en politique au nom des contraintes du présent et des incertitudes de l'avenir. La tonalité anti-hédoniste qui prédomine chez eux n'est pas simplement un renvoi désabusé aux vieilles valeurs de l'éthique protestante, mais une sorte d'adaptation sans perspective aux occurrences produites par les dispositifs économico-politiques. Les néo-conservateurs savent parfaitement bien que le travail a perdu beaucoup de sa centralité dans les pays économiquement développés, mais ils entendent bien qu'il joue comme un facteur de conformité et de soumission aux exigences du système social, comme un discriminant entre ceux qui se satisfont des gratifications possibles dans le cadre actuel et ceux qui ne peuvent ou ne veulent se contenter de l'état de choses existant. A l'utopie planificatrice abstraite qui a longtemps dominé le monde contemporain, ils opposent la contre-utopie de l'acceptation et de l'affirmation de l'imprévu, du présent comme impossibilité de cumulation et de reprise du passé, et comme attente inquiète du futur. A la crise en profondeur suscitée par les défaillances de la politique, ils répondent par un recours renforcé au politique comme gestion et administration de ce qui advient.

Sur cette voie, il ne peut naturellement être question de faire véritablement face aux menaces les plus pressantes et les plus dangereuses pour l'humanité contemporaine, en particulier la course aux armements et l'état de guerre permanent qui ronge une grande partie de la planète.

Les orientations néo-conservatrices postulent en fait que l'on doit se réconcilier avec les Etats tels qu'ils sont, et dans leur hiérarchisation instable. Face aux conséquences irrationnelles de la rationalité instrumentale de la valorisation, elles s'en remettent ainsi à une rationalité globale affaiblie dans son ambition et ses prétentions, celle qui consiste à tirer le meilleur parti possible de situations acceptées d'emblée dans leurs données essentielles. Le monde n'est plus perfectible, il doit être pris tel qu'il est, en cherchant simplement à limiter ses retombées négatives sur les hommes. La mythification de la raison et de ses pouvoirs fait place à une sorte d'automutilation de la rationalité qui est dépouillée de ses capacités de réflexivité (de retour sur elle-même) et se voit transformée en adjuvant des contraintes et de la nécessité. La raison peut bien multiplier les pouvoirs de l'homme sur l'environnement et les processus naturels, elle ne peut être un guide pour maîtriser ces pouvoirs et en saisir la signification. Elle ne peut prétendre non plus dire le sens des processus sociaux et conduire leur évolution de façon effective, même quand elle peut se prévaloir de mieux connaître ce qui se passe dans le monde social. Pour combattre l'irrationalité (c'est-à-dire surtout les projections irréalistes des hommes sur leur propre société), il ne lui reste qu'à reconnaître sa propre impuissance en modulant les différentes formes d'activité conformément à cette reconnaissance. Raisonner n'est pas légiférer, c'est tout au plus régler des échanges syntaxiques et sémantiques à la superficie des choses de façon à pouvoir réduire dans une certaine mesure la contingence des événements.

Devant cette tendance à restreindre si drastiquement le champ des emplois légitimes de la raison³, on peut être tenté de rapprocher la critique néo-conservatrice de la raison, des thèmes et des thèses dits postmodernistes qui sont, eux, profondément marqués par la critique nietzschéenne de la raison. Procéder ainsi serait toutefois très hasardeux dans la mesure où le néo-conservatisme n'entend rien substituer au règne de la raison (il s'en tient à une raison résiduelle), alors que les courants postmodernistes, dans leur majorité, s'efforcent d'effacer toute trace de l'impérialisme de la raison et de le remplacer par des règnes sans souverain, par exemple la multiplicité des narrations chez Jean-François Lyotard ou l'anarchisme épistémologique chez Paul K. Feyerabend. Dans le premier cas, il s'agit d'une pensée de l'ordre qui, pour faire face à des tendances supposées à l'entropie sociale, passe du discours

3. Voir le volume collectif sous la direction de Herbert Schnädelbach, *Rationalität*, Frankfurt, 1984.

sur la nécessité de la rationalité au discours de la rationalité de la nécessité. Dans le deuxième cas, on est en présence d'une pensée du désordre et de la polysémie sociale qui repousse tout ce qui pourrait ressembler à du sens préétabli ou à un discours unitaire sur les hommes et sur le monde⁴. La rationalité n'est plus, dans ce contexte, que la rationalisation d'un particularisme, l'universalisation de ce qui n'est pas universalisable, universalisation obtenue en jouant sur les équivoques des jeux de langage. Elle n'a, en conséquence, aucune validité ou pertinence pour régler les problèmes humains, et c'est en s'attaquant à ses prétentions que l'on peut trouver ou retrouver la multiplicité du sens ainsi que la diversité éclatée des sujets.

La comparaison ne tourne donc pas à l'avantage de la raison néo-conservatrice, elle en souligne au contraire le caractère dérisoire par rapport aux défis auxquels est confrontée la société contemporaine. Le sarcasme postmoderniste fait ressortir cruellement le manque d'ambition et les petites peurs de cette pensée de l'ordre qui se recroqueville devant tout ce qui pourrait la remettre en question. Il fait comprendre que la recherche désespérée de l'ordre dans un monde en permanent bouleversement n'est qu'une quête sans signification autre que la reproduction illusoire de l'existant. Les penseurs de la postmodernité tendent ainsi aux néo-conservateurs un miroir où ils pourraient voir tout ce qui échappe à leur vue trop basse. Leur mérite est, de ce point de vue, tout à fait indéniable, et l'on comprend qu'ils soient maintenant l'objet de dénonciations de plus en plus nombreuses. Il reste bien évidemment qu'il est assez difficile de se satisfaire de leur position négative sur la raison, confondue pour l'essentiel avec la raison subjective, dominatrice dans ses prétentions, mais dominée dans ses réalisations.

La rationalité n'est pas seulement la rationalité cognitive, instrumentale et stratégique de la conscience individuelle (ou refermée sur elle-même) qui se mesure avec les autres et le monde, elle est aussi et surtout la raison communicationnelle qui se manifeste dans et à travers l'interaction ainsi que dans et à travers les réseaux de langage. Comme le demande J. Habermas avec insistance depuis plusieurs années, il est nécessaire de prendre enfin conscience que la rationalité subjective (ou plus exactement subjectivée) est une rationalité qui se coupe de ses présuppositions sociales (les jeux de langage) et des origines dialogiques

de ses propres développements⁵. Elle n'est pas le tout de la raison alors qu'elle se donne pour telle en s'enfermant par là dans des apories insurmontables (notamment en fonction de l'incapacité de la raison ainsi réduite à penser l'intersubjectivité et les rapports d'échange avec le monde). En d'autres termes, elle est une configuration tout à fait dépassable, parce qu'unitaire, de la rationalité pratiquée dans la société contemporaine. Pour reprendre la thématique de Habermas, elle fonctionne à partir de déformations systématiques et récurrentes de la communication qui isolent les groupes et les individus les uns par rapport aux autres. Et si l'on ne veut pas tomber dans l'idéalisme le plus caractérisé, il faut bien chercher l'origine de ces déformations dans l'organisation des échanges sociaux plutôt que dans la raison elle-même. C'est ce que tente brillamment Habermas dans ses derniers ouvrages en renvoyant à l'orientation prédominante des pratiques sociales vers la production de dispositifs technico-matériels pour dominer et utiliser l'environnement à des fins particularistes (majoration de consommations privées, accumulation de richesses à certains pôles de la société, etc.). Les pratiques sociales à portée normative (fondatrices ou transformatrices de normes) se trouvent par là même, sinon étouffées, du moins entravées dans leurs développements alors qu'elles sont décisives pour le déploiement de la socialité humaine. Reprenant son vocabulaire à Marx, J. Habermas croit même pouvoir affirmer que les pratiques tendent à se coaguler autour d'« abstractions réelles », c'est-à-dire autour de media de l'échange (l'argent, le pouvoir par exemple) qui, autonomisés et transformés en mécanismes régulateurs, imposent aux hommes leurs logiques de fonctionnement. Il se produit un véritable découplage entre le « monde social vécu » (celui de la communication, des normes et de l'expressivité) et les agencements systémiques de la reproduction matérielle. Plus précisément, le monde systémique échappe à tout contrôle véritable du « monde social vécu », ce qui a pour conséquence une pénétration progressive de ce dernier par le premier et ses dispositifs automatisés.

A partir de ces prémisses, J. Habermas se trouve en mesure de critiquer avec efficacité tant les nostalgies réactionnaires que la pseudo-modernité néo-conservatrice. Il lui est également possible de rejeter les illusions des postmodernistes sur la signification du « pluralisme » du monde contemporain, en réalité plus implicite et hésitant qu'explicite

4. Voir Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt, 1985.

5. Cf. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1981, 2 t.; *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985.

et triomphant. Il montre avec beaucoup de pertinence que l'adieu à la raison subjective (la *ratio* dominatrice) et au subjectivisme claironné par les chantres de la postmodernité est plus apparent que réel. Il n'y a certes plus de raison législatrice et légitimante pour s'opposer, dans les théories postmodernes, aux échanges sociaux et aux variations d'intensité qui les caractérisent, mais les cloisonnements, les fragmentations et les fractures qui parcourent le tissu social sont trop facilement pris pour des discontinuités créatrices, voire pour des manifestations de liberté. Le subjectivisme chassé par la porte rentre par la fenêtre sous la forme de substances-agents, multiples et omniprésents qui, sous différentes appellations, transcendent le monde des phénomènes. Aussi bien ne peut-il y avoir de véritable dépassement des contradictions de la modernité — selon Habermas — que si l'on procède à une rupture plus radicale avec les philosophies de la conscience, de la praxis et de la subjectivité, en leur substituant une théorie de l'action communicationnelle. Pour aller dans cette voie, il ne doit plus y avoir, dans la réflexion, de préséance de la conscience et du faire du sujet, il faut au contraire arriver à mettre au premier plan l'émergence concomitante du social et de l'individuel à travers la communication et le langage. C'est dans l'interaction de la communication que se forment les structures de la subjectivité et de l'intersubjectivité de même que les relations qui forment et organisent les activités humaines. Il en résulte bien évidemment que le social ne peut être renvoyé seulement à des prédéterminations par la production et la reproduction de la vie ou encore par le pouvoir et ses multiples modulations, mais qu'il faut toujours essayer de le saisir comme lié fondamentalement à des activités d'interprétation de l'interaction et de l'action.

Cette thématique de J. Habermas a certainement beaucoup de force lorsqu'on la confronte à des explications réductrices de l'individuel ou du social. On peut toutefois se demander si, par suite de glissements successifs, elle n'arrive pas à privilégier indûment le moment normatif dans les activités de communication et d'interprétation. En effet, la « compétence communicationnelle », pour se servir de la terminologie de Habermas, est placée sous le signe de la norme régulatrice du *Diskurs*, c'est-à-dire sous le signe d'un échange idéal-idéal marqué par la réciprocité et exempt de tromperie, d'erreur, de calcul ou de violence. Habermas admet, bien sûr, que cet idéal de transparence communicationnelle n'est à la limite jamais réalisé, mais il le voit à l'œuvre en permanence chez les protagonistes de la communication (comme visée ou comme présupposé), même lorsque, pour une raison ou pour une autre, ils ne s'en inspirent

pas concrètement. La communication empirique est ainsi mesurée à l'aune de cette transparence régulatrice, c'est-à-dire suivant son plus ou moins grand éloignement par rapport à elle. L'incommunicable (ou la finitude de la communication) n'a, par suite, plus de place dans la communication ou l'interaction; il n'est pas présence du monde dans le langage, précompréhension dans ce qui se propose au dire, il apparaît essentiellement comme limite ou comme pathologie et perturbation. La socialité elle-même finit par être absorbée par la tyrannie de la norme régulatrice et se trouve saisie avant tout comme établissement et interprétation de normes pour les interactions et leurs relations. Elle ne peut donc être dialogue avec le monde, constitution d'un horizon pour les réseaux et les séquences d'action; elle n'apparaît donc pas comme une immersion de la communication dans des relations qu'elle ne pourra jamais entièrement cerner. La logique du social devient en ce sens une logique du normatif (du particularisme à l'universalité) et des obstacles qui l'empêchent de se déployer pleinement. Et l'on s'explique aisément que J. Habermas puisse penser les problèmes d'aujourd'hui autour d'une dichotomie simple entre *Soziale Lebenswelt* (monde social vécu) et monde systémique de l'instrumentalité et de la technique. Il y a d'un côté la normativité et l'expressivité, de l'autre des mécanismes et des automatismes que personne ne maîtrise.

C'est pourquoi, aux yeux de J. Habermas, le problème principal de l'heure est celui de la colonisation du « monde social vécu » par le débordement et la prolifération des agencements systémiques. Mais il ne peut avancer une telle perspective qu'en accordant seulement une place de second plan aux affrontements de classe et de pouvoir. Or, il se refuse par là à voir l'imbrication de la normativité et du pouvoir dans les dispositifs technologiques et les processus systémiques. La production et l'interprétation des normes se plient en effet aux contraintes de la mise en valeur du travail (cf. ces derniers temps les incidences de la flexibilisation du travail sur les législations sociales en Europe de l'Ouest). Il est, certes, indéniable que les normes sont vécues et interprétées différemment suivant les groupes sociaux et les situations, mais il faut bien voir également qu'elles ne peuvent trop s'éloigner des particularismes sociaux produits par les différentes logiques de valorisation (valorisation du capital, valorisation du travail salarié, valorisation du sol, etc.). De même le pouvoir, dans un tel cadre, ne peut fonctionner essentiellement comme médium des échanges sociaux ou comme moyen de mobiliser des ressources matérielles et humaines, il est utilisé et réparti de façon à permettre les relations de valorisation.

Cela veut dire qu'il se cristallise déjà dans les rapports de façon asymétrique (asymétrie du contrat de travail, soumission des travailleurs à des systèmes de machines et à des techniques de gestion) et qu'au niveau politique, il reproduit des asymétries de même ordre. En fait, il y a subordination du « monde social vécu » au systémisme de la valeur (ou des « abstractions réelles »), parce que ce « monde social vécu » investit et alimente lui-même les mécanismes de sa subordination. En termes plus précis, cela veut dire que le monde social vécu ne se heurte pas seulement à des obstacles extérieurs, mais à des orientations unilatérales qui lui sont propres et qui se manifestent en tant que communications ou échanges d'informations pour la valorisation (auto-appréciation grâce à la valorisation des autres et des objets), et en tant que normes figées qui protègent et sanctionnent les échanges de valeurs au détriment des autres échanges. Il y a sans doute conditionnement des activités de communication et d'interprétation par des dispositifs technico-pratiques cristallisés, mais en même temps ces dispositifs, quoique perçus en termes de naturalité, ne peuvent se reproduire que grâce à des activités apparemment répétitives mais qui, en réalité, se modifient toujours suivant les mêmes règles. Dans le cadre d'un même horizon (structures de précompréhension et d'appréhension du monde), il y a par conséquent un jeu permanent de détermination réciproque entre le subjectivisme des valeurs et les mécanismes objectifs de la valorisation.

En ce sens, les dispositifs systémiques, les « abstractions réelles », ne peuvent être réduits à de pures cristallisations des activités instrumentales-cognitives, ils renvoient bien plus à des combinaisons complexes matérielles-immatérielles, où se retrouvent des structurations fondamentales de l'activité humaine dans son rapport au monde, notamment des rapports de pouvoir et des réseaux de communication rigides dans leurs modalités de reproduction⁶. Dans ce secteur de la vie sociale, rien, en fait, ne peut se passer sans des déplacements plus ou moins importants dans les relations de pouvoir entre les groupes et dans les flux d'échanges symboliques autour des circularités de la reproduction. Cela veut dire que la lutte des classes naît et renaît sans cesse dans les automatismes sociaux comme une manière de les porter et de les repousser à la fois dans leur dynamique. Le monde social vécu n'est donc pas confronté simplement à la prolifération cancéreuse des

6. Voir à ce sujet Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt, 1985. On peut également se reporter à d'utiles éléments de réflexion dans Dominique Jannicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, 1985.

processus systémiques, il est également directement impliqué dans les redéploiements et les transformations réglés de ces mêmes processus. Les codes auxquels il se plie dans les échanges sociaux et les communications (les différentes faces de la valorisation) le livrent à des contraintes dont il ne peut s'affranchir par de simples mouvements de dénégation. Il est par suite aventuré de saisir le monde des normes et de la communication comme celui de la liberté et de la pluralité dans l'universalité, que des contraintes ou entraves d'origines principalement extérieures viendraient brider dans sa logique de développement. Il obéit en réalité à des contraintes à la fois internes et externes ainsi qu'à une dynamique du dédoublement qui donne aux extériorisations-objectivations de l'action la préséance sur les échanges et les communications.

C'est pourquoi aujourd'hui il ne suffit pas de s'adonner à la dispersion et de cultiver les différences les plus apparentes pour atteindre un véritable pluralisme des échanges. En aucun cas, la juxtaposition des mono-logiques n'a de portée subversive et d'effets de rupture à l'intérieur des dispositifs technico-pratiques : elle est bien plutôt une des conditions du bon fonctionnement des processus systémiques et de leur indépendance relative par rapport aux projets et aux comportements humains. La voie vers la pluralité authentique ne peut être que la voie du retour des actions et des activités communicationnelles sur elles-mêmes pour découvrir la dimension dialogique des rapports aux autres et au monde de l'objectivité. Il ne s'agit pas de se précipiter sur l'extériorité pour s'affirmer, il s'agit au contraire de s'ouvrir au dialogue avec les différentes formes de l'intériorité et de l'extériorité dans leurs fractures et fragmentations pour avoir la révélation d'autres chemins et d'autres liaisons avec elles. Comme l'a bien vu Heidegger dans *Wozu Dichter*, il faut que l'intériorisation cesse d'être une sorte d'incarcération de soi-même et de l'altérité pour que l'extériorisation elle-même cesse d'être capture illusoire du monde et captation trop réelle des hommes.

A l'évidence, le pluralisme comme développement multilatéral et polymorphe des actions et des communications est encore un objectif à atteindre, et il apparaît bien qu'il n'est pas compatible avec un individualisme frileusement ou narcissiquement resserré sur lui-même ou aveugle sur ce qui le fait agir. Mais il faut bien voir aussi qu'il ne peut se concilier non plus avec une société et une culture trop intégrées, que cette intégration relève de formes d'organisation sociale totalitaires ou de mécanismes d'adaptation et d'ajustement des individus à des contraintes sociales en extériorité. Il faut, en fait, renoncer à toute idée

de rapports parfaitement harmonieux entre individus, groupes et sociétés. Et si l'on admet qu'il faut en finir avec l'abstraction ou l'hypostase société, il faut éviter de se donner à bon compte un continuum social, aux coordonnées spatio-temporelles largement invariables, c'est-à-dire constituant un champ parfaitement balisé. La société n'est autre chose qu'une constellation de groupes, de réseaux d'interaction et de normes en mouvements, et elle n'apparaît une ou unifiée qu'en raison de la dominance des dispositifs technico-pratiques de la valorisation (ou de la planification bureaucratique) et des appareils étatiques. Ce qu'il faut rechercher en conséquence, c'est une socialité variable et différentielle qui soit la résultante de communications foisonnantes et de séquences d'activités en perpétuel renouvellement, et qui permette aux individus de cumuler vraiment leurs expériences, d'élargir leur horizon et de se transformer en permanence. Sur ces points, les intuitions des penseurs de la postmodernité apparaissent tout à fait fécondes, à condition, évidemment, de ne pas oublier que rien de tout cela n'est possible tant que socialité et individualité tournent autour du travail et de sa valorisation (terreau nourricier des dispositifs technico-pratiques).

La perspective ainsi esquissée mène très loin des pratiques actuelles, mais elle fait partie aujourd'hui de l'horizon de beaucoup qui aspirent à des activités débarrassées de leurs rigidités et de leur répétitivité⁷.

7. Parmi les publications les plus récentes, il faut signaler l'ouvrage fort intéressant de Costanzo Preve, *La filosofia imperfetta. Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo*, Milano, 1984. L'auteur montre très bien qu'il faut aujourd'hui établir un rapport critique à Marx et surtout à la tradition marxiste si chargée de métaphysique, de naturalisme et de scientisme. Il ressent aussi la nécessité d'un examen sérieux de l'œuvre de Heidegger ainsi que de celle d'Ernst Bloch qu'il étudie toutes les deux avec beaucoup de sympathie et de compétence. On est beaucoup plus réservé, lorsqu'il croit ensuite trouver une clé pour résoudre un certain nombre des problèmes théoriques les plus importants dans l'ontologie de l'être social du vieux Lukács. Comme ce dernier, il entend traiter les problèmes de l'action à partir du travail comme modèle de la praxis sociale, c'est-à-dire à partir de l'action téléologique, sans prendre conscience qu'elle n'est qu'un moment, variable historiquement, dans l'unité sans cesse redéfinie de multiples déterminations.

On peut se reporter aussi à Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt, 1986, pour une critique très argumentée des éléments d'idéalisme présents dans l'éthique discursive et la pragmatique du langage de Jürgen Habermas. Il montre que chez K. O. Apel et J. Habermas la communauté de communication idéale tend à réintroduire l'anticipation d'un langage transparent comme régulateur de toutes les relations intersubjectives, ainsi dévalorisées dans leur finitude. On ne peut donc reconstruire le matérialisme historique comme le voudrait Habermas à partir des seules logiques d'évolution présentes dans les procédures d'établissement, d'élargissement et d'interprétation des normes sociales.

C'est avec cette conviction que les essais que l'on va lire ont été écrits entre 1979 et 1985. Ils ne prétendent pas traiter de façon systématique des thèmes qui, de toute manière, ne se prêtent pas ou peu à la systématisation, mais exigent plutôt des coups de sonde exploratoires. Ils tentent cependant de dire avec le plus de rigueur possible que l'avenir n'a pas besoin de ressembler au présent, et qu'il y a encore beaucoup de chemins à découvrir.

LE PROBLÈME DE L'INDIVIDUALITÉ
ET LA TÉLÉOLOGIE DE L'ŒUVRE
CHEZ LUKACS

« Le devoir tue la vie. »

Lukács.

Le jeune Lukács que l'on commence à mieux connaître grâce aux travaux de l'École de Budapest¹ est sans doute un des grands penseurs de la modernité, de la modernité d'une société bourgeoise qui cesse de se croire le lieu privilégié de la libération des individus et s'interroge sur elle-même. Dans ses écrits prémarxistes, l'idée que l'individu est devenu problématique revient comme un leitmotiv, malgré les variations des thèmes traités et les déplacements des horizons théoriques. Pour lui, l'individu se voit radicalement mis en question parce qu'il ne trouve plus sa place dans un monde qui lui est étranger, parce qu'il ne peut plus se reconnaître dans ses objectivations, parce qu'il n'y a plus de véritable correspondance entre l'âme et l'action. Il n'y a pas en fait de continuité de l'être, c'est-à-dire du sujet et de ce qui constitue son champ d'extériorisation et d'intervention; le sujet n'est qu'un fragment jeté dans un monde lui-même brisé où l'objectivité est chaotique, où les objets sont hétérogènes les uns par rapport aux autres et par rapport aux hommes. L'individu côtoie sans cesse l'abîme dans la mesure où il ne peut trouver un sens dans le monde qui l'entoure, où il se heurte en permanence à la contingence là même où il recherche la nécessité. D'un côté, il fait l'expérience d'une objectivité

1. Cf. Agnes Heller *et al.*, *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Frankfurt, 1977.

hostile, réifiée, et à cause de cela inaccessible, de l'autre il ne peut lui-même s'objectiver de façon satisfaisante dans ses œuvres. Il n'est pas un véritable sujet, parce qu'il ne peut organiser des échanges vraiment significatifs avec le monde extérieur et se déplacer dans un monde d'objets qui lui soient congruents, c'est-à-dire qui représentent une véritable jonction entre la subjectivité et l'objectivité. A proprement parler il n'y a pas d'interaction porteuse de sens entre des sujets emmurés dans leurs problèmes et leur incapacité à communiquer, et un monde objectal qui parle un langage incohérent. Comme beaucoup de commentateurs l'ont déjà noté, le jeune Lukács apparaît donc à bien des égards comme un philosophe de l'existence, pour ne pas dire comme un philosophe existentialiste avant la lettre. Mais il faut bien prendre conscience que chez lui l'interrogation sur l'individu n'est jamais totalement séparable d'une interrogation sur la société. Il y a lutte ou tension insurmontable entre la forme et la vie, entre la forme et la matière, c'est-à-dire lutte pour une culture qui soit une totalité signifiante où les individus puissent s'épanouir en communauté. En ce sens le questionnement sur les objectivations de l'individu, sur la forme et la vie, trouve son prolongement dans un questionnement sur le caractère hostile à la culture de la société bourgeoise et sur la possibilité de son dépassement en direction d'une véritable communauté. Le Lukács qui parle du drame moderne ou d'esthétique est profondément marqué par les courants critiques du capitalisme, qu'ils soient d'origine socialiste ou romantique. Très tôt, il s'est intéressé à l'œuvre de Marx pour y chercher une critique acérée de l'individualisme monadique de la société bourgeoise et l'exigence de nouveaux rapports entre l'individu et la société. Il suit également avec attention les philosophes critiques de la culture bourgeoise comme Georg Simmel (on peut penser en particulier à la *Philosophie de l'argent* de ce dernier). Il est sans doute assez sceptique quant aux capacités du mouvement ouvrier organisé (et se tient, en conséquence, éloigné de ses activités), mais on ne peut l'assimiler à un esthète bourgeois complaisant, enfermé dans le domaine étroit de l'art pour l'art. Sa réflexion, au contraire, tourne sans cesse autour des rapports entre les formes artistiques et la réalité vécue (*Erlebnismwirklichkeit*) et plus précisément autour des contradictions qui les caractérisent. Les formes sont en conflit permanent avec la réalité vécue et l'œuvre d'art n'arrive pas véritablement à participer à la matérialité de la vie, ce qui signifie que l'âme (ou l'esprit humain) ne peut vivre authentiquement. Formes de l'existence et formes artistiques s'opposent sans fin et malgré tous les efforts, s'affrontent de toute

leur hétérogénéité et irréductibilité alors même qu'elles paraissent inextricablement mêlées et liées.

Il est difficile d'être plus rigoureux que Lukács dans l'exploration de cet antagonisme de l'âme et de la vie, des formes et du vécu, de la validité supra-temporelle et du réel². D'ailleurs, dans ses oscillations entre une problématique historique et une problématique transhistorique, qui ne sont en rien des manifestations d'éclectisme, il ne fait en réalité que montrer les difficultés à penser la question jusqu'au bout dans les termes mêmes où elle est posée. Que ce soit dans *L'âme et les formes* ou dans les écrits de la période de Heidelberg il ne cherche absolument pas à dissimuler la crise des valeurs ou la disparition du sens dans un monde du péché et de la culpabilité, il radicalise au contraire toutes les interrogations pour ne pas tomber dans le piège de la mauvaise réconciliation et des synthèses à bon compte. L'art et la vie, l'âme et la vie ne se rencontrent que très épisodiquement, sans jamais vraiment coïncider ou s'associer : le microcosme artistique ne peut jamais synthétiser que des fragments d'une réalité individuelle et sociale irrémédiablement brisée et écartelée. En d'autres termes, la totalité artistique n'est jamais qu'une totalité partielle et en tant que telle formelle qui laisse échapper l'essentiel de la vie et de la matière, son terreau nourricier. L'art dans ses réussites les plus indiscutables est toujours en dehors de la vie dans un « à-côté » qui ne peut pas être inséré dans la trame du quotidien ou devenir le fondement des communications univoques et universellement reçues. Dans *l'Esthétique de Heidelberg* Lukács indique à cet égard qu'il n'y a pas de commune mesure entre la *forma formans* et la *forma formata*, autrement dit entre la création et la réception, entre la production et sa reproduction dans l'appréhension du consommateur d'art. La création artistique a pour tâche de rassembler la dispersion infinie de la vie, mais dans ses plus grands succès elle est confrontée à des échecs sans appel : l'art peut transfigurer la vie, il ne la transforme pas dans la mesure où il ne la touche pas vraiment. L'art et la vie sont des antinomies, des sphères hétérogènes que rien ne peut vraiment rapprocher, même lorsqu'il semble qu'elles se nourrissent l'une de l'autre.

Le paradoxe est pourtant que cette analyse radicale dans ses intentions s'arrête à mi-chemin en ne soumettant pas sa problématique de

2. Il faut se reporter, outre à *Die Seele und die Formen*, Neuwied-Berlin, 1971, à Georg Lukács, *Philosophie de l'art (1912-1914)*, Paris, 1981, ainsi qu'à *Heidelberger Ästhetik*, Neuwied, 1979.

départ — l'opposition de l'art et de la vie — à une critique tout aussi radicale, et cela parce qu'elle ne s'interroge pas assez sur les individus et l'individuation, et corrélativement sur ce qu'est la création dans un monde d'individus monadiques. Lukács saisit l'individu comme profondément problématique dans ses actions, et dans son affirmation, il constate qu'il est en perdition, il ne se demande pas si ses assises en tant qu'individu, si son mode d'installation dans l'intersubjectivité et la socialité ne doivent pas être mis en question. Son point aveugle est en somme de ne pas se demander si ce n'est pas l'individualité elle-même, avec ses caractéristiques d'isolat social, notamment avec sa recherche sans frein de la réalisation ou de l'autoréalisation qui pose le plus profondément question. Qu'on ne se méprenne pas, il ne s'agit pas de reprocher au jeune Lukács un individualisme auquel il n'a jamais sacrifié (même lorsqu'il va dans un sens élitiste). Il s'agit de prendre conscience que sa réflexion reste prisonnière d'une dialectique très traditionnelle du sujet et de l'objet, des limites de l'individu et du monde, de l'individu et de la société. Certes, Lukács comprend très tôt que les rapports qui s'établissent entre les individus ont autant des effets de désocialisation que de socialisation, mais c'est l'individu confronté de façon autonome au monde qui reste son référent essentiel. La fraternité, la participation à la communauté ne se présentent pas comme les effets (à rechercher) de certaines relations sociales, mais comme les valeurs que les individus doivent mettre en pratique (entre autres, dans le but de changer leurs relations sociales). Pour lui, les individus sont des totalités bien constituées ou plus exactement fortement structurées qui ont essentiellement à souffrir du fossé qui sépare leur intériorité de leurs œuvres, leur subjectivité de l'objectivité (surtout de l'objectivité dérivée créée par les pratiques humaines). Les problèmes de la société sont en ce sens les problèmes de l'action, c'est-à-dire les problèmes des retombées sociales des praxis individuelles, entremêlées, du non-sens qui peut naître de la poursuite des significations subjectives. Le Lukács prémarxiste le dit déjà, ce qui est en jeu ce ne sont pas la psychologie des individus, les difficultés de l'intériorité, les déchirements de la conscience, mais bien ce qui est inscription du sens dans le monde. Il ne faut donc pas s'étonner s'il condamne toute forme de subjectivisme et refuse de se complaire dans les affres de la conscience malheureuse, oublieuse des problèmes du faire et de la pratique. Dès ses premiers écrits, il est même persuadé que la progression du subjectivisme chez les individus de la société bourgeoise est une manifestation de décadence, un symptôme de déséquilibre dans les rapports du

subjectif et de l'objectif qui renvoie à l'involution du monde social, à la prédominance des moyens sur les fins, des produits sur les pratiques dans un contexte de relations chaotiques. Aussi bien l'individu qu'il entend défendre n'est-il pas l'individu en proie à toutes les tempêtes du subjectivisme, perdu ou écartelé entre les tentations les plus contradictoires, mais l'individu qui, par-delà toutes les difficultés, sait maîtriser la dialectique de l'extériorisation et de l'intériorisation, et partir à la recherche des œuvres ou des totalités significatives dans le monde. Que ce soit dans *L'âme et les formes* ou dans *La théorie du roman*, la référence à Goethe apparaît tout à fait significative. Pour Lukács, Goethe est l'homme qui refuse de s'accommoder avec l'anarchie des instincts, avec la socialité a-sociale de la société bourgeoise commençante, mais aussi avec l'intériorité pure et en définitive contemplative des Romantiques. Malgré les obstacles et les échecs, les héros goethéens en effet, ne renoncent pas à agir sur le monde, à essayer de modifier les relations qui s'établissent entre les individus et les groupes ainsi qu'à transformer les institutions. Ils ne cessent de rechercher un équilibre entre l'intériorité et l'action avec la préoccupation que l'une puisse renforcer l'autre et réciproquement. Comme le dit *L'âme et les formes*, le culte du moi chez Goethe est le contraire du renoncement romantique à l'action ou du renoncement désabusé à mettre de l'ordre dans la vie et dans le monde. L'individualité des débuts de l'ère capitaliste, celle qui n'est pas encore atteinte jusque dans ses tréfonds par les effets de la division du travail et de la pénétration des valeurs marchandes prend ainsi la valeur d'une norme, d'un instrument de mesure auquel on se réfère pour juger le monde immédiatement contemporain. Jusque dans ses œuvres postérieures à *Histoire et conscience de classe* Lukács reviendra d'ailleurs avec insistance sur cette thématique d'une individualité du passé qui échappait en partie aux tendances destructrices du capitalisme.

Il n'est donc pas exagéré de dire que la perception lukacsienne de la crise de l'individualité est marquée du signe du rétrospectif, notamment par la nostalgie d'époques révolues (largement transfigurées) — nostalgie de la communauté antique, nostalgie de la période où l'homme pouvait s'identifier à son action. Aux errements des individus dans la société capitaliste développée, elle oppose une sorte de devoir-être, une éthique de l'œuvre, plus forte que toutes les autres perspectives morales. L'individu ne devient lui-même, à ses yeux et aux yeux des autres, que par son faire, un faire qui transcende l'immédiateté apparente de la réalité vécue, le chaos des relations entre des consciences individuelles

prisonnières de leur solipsisme. Certes, le Lukács prémarxiste sera tenté d'emprunter d'autres voies, entre autres celle d'une éthique de l'amour et de la charité, mais il reviendra sans cesse au problème de l'œuvre. Le mouvement qui pendant la première guerre mondiale le mène de Dostoïevski à Hegel et à son idéalisme objectif répond de ce point de vue à une logique rigoureuse, et avec quelques corrections, ce qu'Alexandre Kojève dit de l'évolution de Hegel peut s'appliquer à Lukács : « Dans la *Phr G* (la *Phénoménologie de l'esprit*), l'Amour et le désir d'amour sont devenus Désir de reconnaissance et Lutte à mort pour sa satisfaction, avec tout ce qui s'ensuit, c'est-à-dire l'Histoire aboutissant à l'avènement du Citoyen satisfait et du sage. La Reconnaissance mutuelle dans l'Amour y est devenue la Reconnaissance sociale et politique par l'Action. Et la Dialectique « phénoménale » y est donc décrite non plus comme une dialectique amoureuse, mais comme une dialectique historique, où la réalisation objective (*Verwirklichung*) de la reconnaissance dans l'acte sexuel et l'enfant, est remplacée par sa réalisation objective dans la Lutte, le Travail et le progrès historique aboutissant au Sage. » Il est, bien sûr, assez clair que la dialectique historique chez Lukács ne trouve pas son point d'aboutissement dans la figure du Sage. Dès 1918, elle le trouve dans la figure du révolutionnaire, l'homme d'action, capable d'assumer des fautes (au sens éthique du terme), parce qu'il participe à une œuvre de transformation de la société fort éloignée de la lutte du maître et de l'esclave³. Il apparaît toutefois à l'examen que cette dialectique historique qui se veut le dépassement des antinomies de l'âme et de la vie, de l'art et de la vie, du vivre et du faire, reste singulièrement tributaire de ce qu'on pourrait appeler les conceptions classiques de l'action et du travail, puisqu'elle est portée en fait par l'individu qui s'autoréalise en se prolongeant dans le monde objectif. On objectera sans doute que dans *Histoire et conscience de classe* et dans les textes qui sont postérieurs, Lukács renvoie à la lutte des classes et à un acteur collectif qui est le prolétariat, mais à y regarder de plus près, on constate que le prolétariat d'*Histoire et conscience de classe*, celui qui doit devenir le Sujet-Objet identique de l'Histoire est construit sur le modèle de la conscience individuelle. Classe aliénée dans l'objectivité, et par conséquent dépossédée de celle-ci, il lui faut se retrouver en reprenant le contrôle du monde des objets tout comme la conscience doit se retrouver après s'être aliénée.

3. Cf. Georg Lukács, *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I*, Darmstadt-Neuwied, 1975.

Ultérieurement, Lukács prendra ses distances par rapport à cette conception si profondément imprégnée de hégélianisme, mais il ne modifiera pas sensiblement ses vues sur l'action et le travail comme le montre très bien son ouvrage sur le *Jeune Hegel*. Pour lui, la téléologie du travail, c'est-à-dire la logique en marche de l'activité humaine transformatrice de l'environnement, celle qu'on donne et qui se donne pour la manifestation la plus fondamentale de l'autoproduction de la société et de l'humanité, fournit la clé d'une véritable compréhension du marxisme et de la conception dialectique du monde. L'homme se fait dans et par le travail, c'est-à-dire par l'activité qu'on peut définir par la séquence intention - représentation - élaboration - moyen de travail appliqué à l'objet de travail - produit du travail. Il se fait, mais il se défait aussi lorsque les relations entre les différents thèmes ou éléments de la séquence se déplacent et se détériorent. Dans le cadre capitaliste, pour parler plus précisément, le travail est aliéné, parce que, sous la forme du travail salarié et exploité il ne peut être une expression - objectivation satisfaisante pour les individus - sujets qui en sont les porteurs. Bien au contraire, il se retourne contre eux en leur ôtant toute possibilité de maîtriser tant les instruments que les produits du travail. Le travail n'est pas ou n'est plus création, il est déperdition, absorption des manifestations les plus vitales des individus par une objectivité - ogresse, par une objectivité qui se nourrit inlassablement de subjectivités humaines sans jamais parvenir à la satiété. Les produits du travail, les objets et les moyens de travail échappent à ceux qui les produisent ou les utilisent, faisant par là même, des producteurs des instruments de leur propre reproduction en tant qu'éléments subordonnés de la production sociale.

La société capitaliste est en d'autres termes, caractérisée par une téléologie inversée qui met les moyens à la place des fins, les résultats à la place des prémisses, tout en restant dans les limites d'une relation à buts déterminés ou finaliste (c'est le moyen qui finit par vouloir). Dans l'esprit de Lukács, c'est ce sur quoi il faut revenir pour libérer le travail, cette forme originaire de la praxis, pour reprendre les termes de son œuvre posthume sur *L'ontologie de l'être social*⁴. Le travail, d'auto-destruction, doit devenir ou redevenir autocréation permanente, relation consciemment assumée à l'environnement technique comme à l'environnement naturel, par la réversion de l'inversion entre les moyens et les

4. Voir les trois volumes *Ontologie-Hegel, Ontologie-Marx, Ontologie-Arbeit*, Neuwied-Darmstadt, 1972-1973.

fin. Les producteurs directs doivent reprendre en mains les moyens de production et prendre en charge leurs propres besoins en se consacrant à la production de valeurs d'usage. Apparemment, du point de vue d'un certain marxisme « classique », il n'y a donc rien à redire à cette conception qui met l'accent sur le travail comme accomplissement de la personne ou de l'individu (il ne manque même pas de citations de Marx et d'Engels qu'on puisse appeler en renfort). On peut et on doit pourtant se demander si le travail dont parle et reparle Lukács n'hypostasie pas un présupposé anthropologique — les hommes ont forcément un rapport dynamique à leur environnement — en le chargeant d'un contenu historiquement situé et transitoire. Le travail accomplissement dont il fait état à la suite de Hegel et du jeune Marx est de fait une sorte de mixte entre le travail artisanal et le travail de l'ingénieur : il est une totalisation de la conscience individuelle. Sans doute a-t-il des conditions sociales d'exercice, des conditions sociales d'éclosion et d'apparition mais en tant qu'expression et dépense d'énergie, il est essentiellement une réalité qui a ses assises dans les individus. Il n'est évidemment pas le travail salarié, parcellaire et mutilant de la grande industrie capitaliste, mais il ne transcende pas les limites d'une relation instrumentale au monde (correspondant à des projets de maîtrise de la nature extérieure et intérieure). D'une certaine façon, Lukács est et reste fasciné par la deuxième partie du *Faust* de Goethe ou par la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, ce qui revient à dire que — pour lui — le travail est une activité de transformation - assimilation du monde qui a fondamentalement pour but d'accroître les moyens et les pouvoirs dont disposent les hommes. Ce travail est la seule façon de se vivre et de se faire homme, parce qu'il est en même temps participation au tout social, participation à l'accumulation de biens matériels et spirituels qui fait avancer l'humanité. Le travail - réalisation de soi est ainsi un devoir-être ou une valeur qui transcende les réactions égoïstes, individuel dans sa forme ou son expression, il lui faut assumer des contenus supra-individuels dans la mesure où ils doivent être compatibles avec l'intérêt commun. Comme le dirait Adorno, la dialectique du singulier, du particulier et du général n'y trouve pas évidemment son compte : le singulier ne s'intègre pas au général ou à l'universel en fonction de sa particularité, il lui faut au contraire plier sa particularité à un universel abstrait de l'ordre du devoir-être. L'individu n'est socialisé que par des valeurs qui lui sont extérieures, il obéit à une logique de la valorisation qui n'est certes plus celle des valeurs marchandes, mais qui n'exclut pas l'inégalité devant les valeurs sociales, donc la concurrence

pour participer à celles-ci, donc la retombée dans le particularisme. Un individu isolé est toujours confronté à l'hypostase du collectif et du social.

Malgré la très grande pénétration des analyses de *Histoire et conscience de classe* et plus tard du *Jeune Hegel*, force est donc bien de constater que Lukács a laissé échapper des aspects essentiels de la critique marxienne de l'économie politique, notamment tout ce qui tourne autour du travail abstrait. Celui-ci n'est pas, comme beaucoup le pensent, une moyenne sociale, mais pour reprendre la terminologie de Marx une abstraction réelle, le fruit d'une série d'opérations sociales qui transforment le travail concret des individus en activités interchangeables, en parties dépensées individuellement d'un travail social abstrait réparti entre les différentes branches de la production en fonction des lois du marché et de la réalisation de la plus-value. Si l'on reprend la séquence des activités de production, on s'aperçoit bien que, sous le capitalisme, tous les termes en sont profondément modifiés par rapport au présupposé anthropologique et par rapport à l'activité téléologique relativement simple de l'artisan et de l'ingénieur des débuts du capitalisme. Il y a non seulement séparation entre des activités auparavant confondues dans le travail d'un même homme, mais il y a aussi changement de la nature de ces activités. L'élaboration et la conception de la production sont considérablement transformées par l'application systématique de la science, elle-même de plus en plus collectivement produite, tandis que le procès de travail est de moins en moins une confrontation entre des hommes et des outils pour devenir un ensemble de combinaisons mobiles entre des hommes et des flux matériels automatisés, c'est-à-dire un procès de production qui repose sur le travail abstrait, bien qu'il en absorbe tendanciellement de moins en moins. Comme le note Marx dans *Le Capital*, la production capitaliste apparaît de plus en plus comme l'œuvre d'un immense automate social qui impose sa dynamique aux individus, voire les soumet aux lois d'un véritable machinisme social. Dans un tel cadre, la recherche d'une « recomposition du travail » sur le modèle d'une téléologie de l'objectivation individuelle non aliénante n'a plus qu'un intérêt rétrospectif. L'activité de chacun perd à un rythme rapide sa forme individuelle pour devenir un rouage infime dans ses mécanismes collectifs de plus en plus complexes. L'activité du travail de chaque individu pris en particulier n'est à la limite plus mesurable en termes de produits, tout comme on peut constater qu'elle s'applique de moins en moins directement à des objets de travail concrets. Sans doute les

individus sont-ils plus que jamais isolés au milieu de cette montée de la socialisation, mais il faut bien voir que cette tendance à la disparition du travail traditionnel n'a pas que des implications négatives, au moins potentiellement. Dans les pays les plus développés sur le plan capitaliste l'élévation de la productivité du travail met à l'ordre du jour la réduction du temps consacré aux activités de production, c'est-à-dire l'allongement du temps libre. En même temps, l'approfondissement de la séparation entre travailleurs et moyens de production, la disparition des vieux métiers et des vieilles qualifications, augmentent la distance entre prestataires de travail abstrait et production; on s'identifie de plus en plus mal ou seulement très partiellement à ce qui n'est plus qu'un fantôme d'activité individualisée. Il faut, certes, se garder d'en tirer la conclusion que ces évolutions mettent définitivement en crise les rapports de travail capitalistes, mais elles permettent d'entrevoir qu'un au-delà du capitalisme n'est possible que si l'importance sociale de la production se trouve réduite. Selon la remarque de Marx dans les *Grundrisse*, elle ne doit plus être qu'un moment subordonné dans un ensemble d'activités sociales polymorphes et multilatérales du point de vue des individus. La remise sur pied d'un monde qui a la tête en bas, la réversion de l'inversion est une métaphore qui ne doit donc pas être prise au pied de la lettre (même si la notion de monde renversé n'est pas métaphorique pour Marx). Elle montre du doigt, elle indique la nécessité d'un déplacement dans les relations des hommes avec leur environnement, d'abord par une reprise en main des moyens de production par les forces productives humaines, ensuite par une diminution du poids relatif de la production dans les échanges de matière (*Stoffwechsel*) entre les hommes et la nature. Il ne s'agit pas seulement de libérer la production, mais aussi de se libérer de la production en cessant d'en faire l'axe de gravité des activités sociales et de l'action des individus. Le modèle, le paradigme de l'objectivité qu'on construit et maîtrise pour la satisfaction de la subjectivité doit laisser la place à d'autres modèles d'action qui ne sont plus placés sous le signe de la rationalité par trop limitée, unilatérale de l'adaptation des moyens aux fins et de la soumission aux valeurs (le *Zweckrational* et le *Wertrational* de Max Weber). La société n'a plus à être un ensemble fondé sur des relations téléologiques et sur une morale de la téléologie (c'est-à-dire sur des échanges interhumains qui sont surtout fonction d'objectifs posés, de moyens à employer et de valeurs à atteindre). En bref, la socialité doit pouvoir se détacher du technicisme qui l'enferme dans des échanges et des communications trop étroitement banalisés, orientés

de façon prédominante vers l'extériorisation - affirmation d'individus séparés et opposés par la relation sociale elle-même.

C'est bien pourquoi l'analyse lukacsienne qui identifie la crise de l'individualité à une crise de l'objectivation du travail est si réductrice. Elle tend à ignorer la complexité des coordonnées et des corrélations qui situent et définissent les relations mobiles de la subjectivité et de l'objectivité, elle tend à ignorer l'historicité de l'individuation qui est apparue avec la société bourgeoise. Il n'est par conséquent pas étonnant qu'elle soit portée à saisir la crise de l'individualité selon une optique unilatérale de la décadence, en déconnectant largement l'individu problématique d'aujourd'hui de la crise des rapports sociaux, et de ses multiples expressions et dimensions. Lukács, dans les textes de sa maturité, conçoit, de façon très significative, la crise de l'individu comme une crise — négative — de dissolution de la personnalité et non comme une crise — positive — de l'unité du sujet constituée autour du vouloir et de l'activité démiurgique. Il en reste à l'idée directrice d'un individu conscient de ce qu'il est et de ce qu'il fait, c'est-à-dire présent à lui-même, parce que capable de créer le sens à travers son action — prise de possession du monde. L'écartèlement du sujet entre des exigences contradictoires, celles de la valorisation - évaluation des activités sur la scène sociale d'une part, celles de la communication sans domination et sans contrainte, de l'affectivité affranchie de la morale conventionnelle d'autre part, tout cela n'est pas, pour lui, le reflet de l'ambivalence objective des relations entre les individus, de l'ambiguïté des situations dans lesquelles ils se trouvent placés, du malaise, des déséquilibres, des décalages qui en résultent entre eux et leurs rôles, mais bien la manifestation d'une anarchie des sentiments (*gefühlsanarchie*), d'une perte de contrôle de la conscience sur ce qu'elle doit conduire et régler. L'homme, au stade impérialiste de la société capitaliste, parce qu'il ne peut plus se trouver dans des œuvres dignes de ce nom, est exposé à toutes les tentations d'un individualisme déboussolé. Quand il ne s'insère pas dans la lutte des classes du côté du prolétariat, il se perd en effet dans ses impulsions et ses intérêts les plus immédiats sans se préoccuper des prolongements sociaux de ses propres actions, de l'ajustement de ce qu'il fait avec les orientations présentes dans la société. L'intériorité qui n'a plus véritablement de points de repères dans les différentes modulations de l'objectivation, tourne affolée sur elle-même : elle est, comme le répète Lukács après G. K. Chesterton, le mode d'éclairage le plus trouble, c'est-à-dire une façon d'ignorer ce qui se passe réellement dans le monde environnant. Il en découle évidemment que

l'intériorité doit se détourner de ses propres démons et repartir à la rencontre du monde extérieur grâce à une perspective de transformation sociale qui la transcende, définie notamment par une ré-harmonisation des téléologies particulières et de la téléologie sociétale. Il n'est donc pas question dans la perspective lukacsienne de pousser plus loin l'analyse de ce qui se passe à travers cette crise de l'individu et son intériorité, et de s'interroger par exemple sur l'apparition de failles et de béances dans le trop-plein des consciences. Il faut au contraire en rester à ce que Georges Bataille appelle de façon critique l'intelligence positive, c'est-à-dire la discursivité qui unifie l'hétérogène, réconcilie l'inconciliable au nom d'un *Télos* qui ne fait que projeter un passé révolu sur un futur aux connotations normatives. Selon Lukács, la conscience individuelle doit sans cesse rassembler ses *disjecta membra* dans un effort qui ne connaîtra pas d'interruption tant que durera la domination capitaliste. Mais en empruntant cette voie elle ne peut en réalité que méconnaître la portée de l'« expérience intérieure » (toujours au sens de Bataille) qui se refuse à la fascination du projet et du possible (celui qui semble se dessiner dans les relations aux autres et dans l'espace qu'elles délimitent). L'intériorité qui ainsi ne laisse plus travailler le savoir (le savoir fermé sur lui-même de la téléologie) s'ouvre alors à un non-savoir capital, celui du vide, du dénuement, et du non-sens des significations qui cherchent à remplir les consciences. Sans doute, Lukács n'a-t-il pas tort de critiquer avec virulence l'intériorité « pessimiste » qui se protège par le pouvoir afin de jouir de ses états d'âme dans la complaisance de l'isolement égotiste, mais il s'agit là encore d'une intériorité du trop-plein qui se soustrait à l'expérience de la scission, de la disjonction de l'individu et du rapport social, du caractère fallacieux des totalisations qui se proposent dans le champ de la pratique. L'expérience intérieure doit être, au contraire, négative, critique, compréhension du fait que l'individu et sa conscience sont dans la société actuelle en état de survie, sans cesse menacés dans leur autonomie, voire voués à n'être plus que des exemplaires, des reproductions coulés sur un même moule. Elle peut par là faire accepter la fin de l'individu unitaire, unifié et organisé autour de son propre isolement et de sa valorisation dans la compétition universelle. Certes, cette expérience négative ne permet pas encore de voir les contours d'un nouveau mode d'individuation et d'esquisser ce qui serait un individu socialisé (cet individu aux multiples connexions sociales librement assumées dont parle Marx dans les *Grundrisse*), mais elle est fondamentale dans la mesure où elle empêche les individus de coïncider

avec « eux-mêmes » et plus précisément avec leur parcours social. L'individu n'est ni totalement ce qu'il fait, ni totalement ce qu'il lui faut être ou ne pas être en fonction des situations ou des circonstances. Il peut être sa vie durant un support docile des rapports sociaux, il ne s'identifie jamais complètement à ces rapports qui lui sont extérieurs.

Lukács, qui fait tout pour ignorer cette présence du négatif ou ne veut le concevoir que comme déviation par rapport à une norme, ne peut ainsi que se fermer la possibilité d'un examen sans œillères du problème pour lui si important de la vie quotidienne (*Alltagswirklichkeit*) qui, dans les œuvres de la maturité, remplace le concept d'*Erlebniswirklichkeit*. Si pour lui, la vie quotidienne n'est plus la rencontre désordonnée et déstructurante des solipsismes, elle n'est pas ou n'est plus une scène où s'inscrivent les mouvements profonds de la société, mais une superficie où seules les apparences sont perceptibles. Il est naturellement trop opposé à l'idéalisme pour transformer ces relations interindividuelles et cet intersubjectif quotidien en simple illusion, en simple masque de ce que sont les rapports sociaux. Il veut au contraire y voir une réalité seconde, dérivée, à partir de multiples médiations des rapports sociaux fondamentaux, c'est-à-dire des rapports sociaux de production. Il apparaît néanmoins, et à y regarder de plus près, que cette réalité dérivée — en relation de discontinuité ou de disjonction avec ce qui constitue vraiment la trame de la société — est un reflet qui ne reflète plus grand-chose, si ce n'est la séparation des individus par rapport à leurs propres relations. Il y a en quelque sorte rupture de continuité entre le social et l'individuel, passage ou bond entre des sphères hétérogènes. Lukács, bien sûr, n'exclut pas que les consciences individuelles puissent parvenir à la compréhension des grands mouvements historiques, mais cela ne peut pas se faire, selon lui, à partir des difficultés et des contradictions du vécu et du quotidien, de ce qui fait que les individus vivent dans le malaise. La conscience malheureuse doit se dépasser dans une conscience des contradictions sociales qui ne nie certainement pas le mal à vivre des individus, mais ne peut le prendre que comme un symptôme qui ne parle pas de lui-même et qu'il s'agit de faire parler. L'individualité problématique doit se saisir dans sa spontanéité apparemment la plus irréductible comme mue par des forces qu'elle ne maîtrise pas, et donc chercher à poser ses propres problèmes en dehors du champ de son expérience vécue, dans le champ des totalisations et des pratiques transindividuelles c'est-à-dire dans l'universalité du discours et de l'action. L'individu qui est le jouet des

rapports sociaux bourgeois ne peut trouver en définitive son salut que dans la négation de la sphère de « l'immédiateté » individuelle. La dialectique lukacsienne de l'individuel et du social reste, en ce sens, prisonnière tant du social et de son hypostase dans une certaine conception de la pratique politique, que de la réduction du quotidien individuel à des composantes essentiellement psychologiques (ce qui explique, évidemment, qu'elle ne puisse venir à bout de toute la chaîne des médiations). Implicitement, elle doit admettre que l'extériorité du rapport social par rapport aux sujets de la société capitaliste ne peut être analysée comme la conséquence d'un mode de socialisation spécifique des individus, elle tend bien plutôt à faire du vécu individuel une sorte de scorie détachée du social et oublieuse de ses origines. La méfiance de Lukács à l'égard de l'intériorité et du vécu lui interdit ainsi de voir que les vacances et les manques des individus renvoient, au-delà de l'individuel, aux configurations de l'intersubjectivité et aux formes de l'interaction qui supportent cette dernière. L'individu marqué par l'absence et par l'autre dont parle la psychanalyse ne peut être saisi comme un moi isolé même s'il vit dans l'isolement, car c'est l'intersubjectivité enserrée dans des formes d'interaction ossifiées qui le constitue en sujet. Alors même que les individus croient entretenir des relations les uns avec les autres qui ne devraient rien qu'à elles-mêmes et aux échanges qu'elles permettent, ils se soumettent, en fait, à des modes sociaux, d'organisation et d'appréciation des rapports interindividuels. Les relations marchandes, les lois de l'évaluation pénètrent non seulement les habitudes de consommation, mais la majeure partie des processus de socialisation. On naît à la société en apprenant à se valoriser, dans un champ social discontinu et inégalitaire, en apprenant à jouer de significations sociales surimposées en même temps que des formes d'interaction, en faisant sien un certain type de discours sur le monde par l'acquisition de langages et de codes, mais en négatif ces processus d'accession simultanée à l'expression, à la vie sociale et à l'individuation, sont en même temps des processus d'élimination et de mutilation de ce qu'ils prétendent instituer. Les individus ne peuvent symboliser toutes leurs interactions et trouver les moyens d'élaborer tous les échanges qu'ils ont avec eux-mêmes, les autres et leur environnement, avec la nature intérieure et extérieure. Il s'ensuit que la socialisation qui s'opère dans les termes de la téléologie évaluative et valorisante est une véritable progression vers la désocialisation, et que l'individuation qui se perd dans les étapes d'une très hypothétique réalisation est soumission au social comme universel abstrait. C'est

bien pourquoi la crise actuelle de l'individualité, l'éclatement de son unité, sa perte du sens de l'orientation dans les pratiques sociales, ses difficultés à prendre en charge les objectifs socialement licites et légitimes ne doivent pas être interprétés en termes de décadence, mais interprétés comme crise des relations entre individus-sujets et rapports sociaux (dont les individus constituent la matière première), c'est-à-dire de la société et de la présence de la société dans les individus. Cela veut dire en particulier que la reproduction sociale doit vaincre de plus en plus d'obstacles parce que le système des relations sociales ne produit plus que difficilement les « personnalités » qui lui sont indispensables. Crise de la société et crise de l'individualité s'alimentent donc réciproquement à travers des déséquilibres sans cesse renouvelés. De ce point de vue, la « normalité » de la société est rien moins qu'ordonnée, même si elle cherche à être normalisante : pour chaque individu, le vécu quotidien est multiple et contradictoire, partagé entre des espaces et des temporalités souvent opposés et toujours divers, espace et temps du travail abstrait et de la production, espace et temps de la consommation - récupération, espace et temps de l'affectivité, etc. Au-delà des effets d'assourdissement produits par les formes d'interaction fétichisées et répétitives attachées aux mouvements de la valorisation, toutes ces scènes du quotidien résonnent des fausses notes et dissonances des rapports sociaux de production. C'est par conséquent un contresens profond de penser comme le fait Lukács que la perspective de dépassement de la société bourgeoise ne peut s'affirmer qu'en transcendant la sphère de l'*Alltagwirklichkeit*, qu'en haussant les individus au-dessus d'eux-mêmes et de leur concrétude. Elle doit au contraire passer au travers de cette réalité quotidienne fragmentée et brisée, tout comme elle doit passer au travers d'individus qui n'ont qu'une ombre d'existence et d'individualité.

Il n'est, par suite, pas étonnant que la lutte de G. Lukács pour un nouvel épanouissement de l'individualité dans une société libérée se soit manifestée à bien des égards comme une entreprise de restauration, comme une tentative pour refaire Hegel à notre époque, tentative portée par une nostalgie insistante et récurrente de l'unité du sujet autour de la téléologie et des activités positionnelles des individus. Cette méconnaissance des effets de décentrement des sujets, de leur déportement par rapport à la conscience de soi n'est d'ailleurs nulle part plus éclatante que dans le domaine de l'art et de la littérature, domaine qui était pourtant celui où s'exprimait le mieux la modernité du jeune Lukács. C'est en effet à peu près tout l'art moderne que le

Lukács de la maturité condamnée⁵, et cela parce que cet art n'obéit plus à une esthétique de l'œuvre et parce qu'il ne cherche plus à s'affirmer comme connaissance et maîtrise du monde. Le Lukács qui écrit *Problèmes du réalisme* étend de fait à l'art moderne sa conception de la décadence et ne veut voir dans ses tendances destructrices (éclatement des formes et des genres, bouleversement des styles, etc.), dans sa renonciation à peindre les grandes tendances historiques à travers des personnages typiques, que soumission à la désagrégation de l'individualité. Il se refuse par là à comprendre que c'est précisément sa négativité qui donne sa portée subversive à l'art moderne et qui lui permet de marcher du connu vers l'inconnu, c'est-à-dire lui donne la possibilité de briser la circularité de la reproduction et de devenir une antithèse immanente de la société (Adorno). L'art n'est certes pas assuré de sa propre survie; il n'est épargné ni par les tentacules des rapports marchands, ni par les dangers du fétichisme et de la sublimation esthétiques, ni non plus par les tentations de la complaisance élitiste. Il reste cependant que sa complicité profonde avec l'individu qui refuse d'être lui-même, qui ne se fie plus aux instruments de guidage qu'on lui a légués, peut lui permettre d'échapper au piège de la réconciliation avec le réel et donc de poursuivre ce combat de l'âme et des formes, des formes et de la vie que Lukács a voulu clore avant que l'heure ait sonné.

Il n'y a évidemment aucune certitude quant aux effets révolutionnaires de ces déplacements dans le quotidien et dans l'intersubjectif, mais il est certain que leur apport est nécessaire au mouvement ouvrier, c'est-à-dire à l'action collective, pour se sortir de la fascination du travail et de la téléologie et si l'on veut cesser de concevoir la lutte pour une autre société comme une ascèse intramondaine qui trouve trop logiquement son aboutissement dans une paranoïa du pouvoir.

5. Voir à ce sujet Hans-Jürgen Schmitt (sous la direction de), *Der Streit mit Georg Lukács*, Frankfurt, 1978.

Chapitre II

ERNST BLOCH : L'UTOPIE CONCRÈTE ET LE PIÈGE DE L'ONTOLOGIE

La société a de plus en plus de mal à coïncider avec elle-même. Autrement dit, les hommes qui vivent en elle et par elle s'identifient de plus en plus difficilement aux relations et aux pratiques qui leur collent à la peau, mais leur semblent en même temps extérieures, comme imposées d'un dehors qu'ils ne savent pas très bien situer. Une grande partie de la pensée contemporaine témoigne de cet état de choses en se faisant pensée du retrait, c'est-à-dire du désinvestissement par rapport aux pratiques sociales et aux représentations qui les accompagnent. La philosophie de Heidegger, par exemple, après avoir été tentée par le projet d'une ontologie fondamentale passant notamment par l'élucidation des structures de la vie quotidienne, s'est tournée vers un réexamen critique de toute la pensée occidentale, conçue comme pensée de la volonté de puissance et de la domination dans l'oubli du rapport originaire à l'être. L'au-delà du présent inauthentique est une sorte d'en deçà, de retour en arrière, de regard rétrospectif qui renoue avec les vertus de la réceptivité et de l'étonnement ainsi qu'avec l'esprit de méditation. Cette fascination pour le retrait, cette répudiation de l'engagement immédiat ne sont d'ailleurs pas propres aux seuls penseurs qu'on qualifie trop rapidement de réactionnaires, on les voit aussi à l'œuvre chez les théoriciens les plus en vue de l'école de Francfort, tel Theodor W. Adorno. Pour ce dernier, tous les échanges sociaux, toutes les pratiques, marqués par la réification et l'esprit de domination, participent d'une structuration sociale qui aveugle les esprits et nivelle les différences. La société qui prend la consistance d'une seconde nature s'abandonne au vertige de la

répétition-reproduction du même, de l'identification de l'hétérogène au déjà vu, déjà codifié. Elle pourchasse inlassablement le non-identique, tout ce qui pourrait rappeler ou suggérer une relation de l'homme à l'homme, ou de l'homme à son environnement qui ne serait pas une relation d'appropriation ou d'assimilation forcée. Les pratiques qui se veulent révolutionnaires succombent elles-mêmes à cette réification omniprésente, elles ne font que la secouer pour mieux s'y intégrer par la suite. En dehors de l'art, lui-même menacé de mort, il n'y a pas de négation déterminée de l'ordre existant, pas de pratique qui mène à la reconnaissance du non-identique et au renoncement à la violence sur l'homme et la nature.

Il est assez évident que les différentes variétés de marxisme officiel ne sont guère capables de répondre aux interrogations que formulent les philosophies radicales du retrait ou de la critique de l'enfermement contemporain. Chez les marxistes officiels, la critique de l'existant voisine en effet trop souvent avec une apologie des formes actuelles de la pratique, de la technique et des activités sociales. Les marxismes institutionnalisés critiquent l'individualisme bourgeois, mais la plupart du temps ils ne cherchent pas à saisir la complexité des rapports entre l'individu et la société et plus précisément le caractère problématique des relations entre un général ou universel hypostasié (la société) et un particulier enfermé dans son isolement monadique (l'individu). Pour eux, la réconciliation de l'individu et de la société, l'épanouissement de l'individualité comme de la socialité passent simplement par les bouleversements socio-économiques et la transformation morale des individus (en fait l'intériorisation de nouvelles normes sociales). La réalisation du socialisme peut donc renouer avec les valeurs de la bourgeoisie ascendante, héroïsme, ascétisme, culte du travail et de l'autoréalisation dans le travail, c'est-à-dire, en quelque sorte, surinvestir les formes bourgeoises de l'échange social et de l'activité. C'est ce qu'a bien vu Jean-Paul Sartre dans *Questions de méthode*, en donnant malheureusement au problème une solution discutable : compléter le marxisme orthodoxe stalinisé par une philosophie existentialiste de la pratique (et de ses fondements subjectifs). La publication d'*Experimentum mundi*, d'Ernst Bloch (en version française), vient toutefois montrer qu'il est possible de mettre en question du dedans la solidarité du marxisme avec le vieux monde qu'il entend combattre¹. E. Bloch, en effet, ne part pas d'un homme déjà constitué

1. Les œuvres d'Ernst Bloch sont publiées en 17 volumes chez Suhrkamp à Francfort. Sur l'œuvre de Bloch on peut consulter : Burghart Schmidt (sous la direction de),

qu'il suffirait de mettre dans de meilleures conditions dans un monde lui-même déjà habitable, il part au contraire d'un homme inachevé dans un monde fait d'interruptions et de discontinuités, d'un homme qui ne se possède pas et n'est encore qu'un vouloir dire sans véritable qualification ou prédication. La non-coïncidence de l'homme avec lui-même, avec la société et ses pratiques, ne renvoie pas, en ce sens, à un oubli de l'être ou à un enfermement totalitaire (soumission des individus à un universel abstrait), mais à l'insatisfaction du manque à être, au dérangement d'un vouloir-plus qui n'est pas encore réalisé. L'homme n'est pas ce qu'il est, ni complètement ce qu'il fait, il est autre par ses projections au-delà de l'immédiat et de ce qui veut le rendre prisonnier. Bloch en veut pour preuve tout ce qui est dépassement du donné dans la vie quotidienne comme dans les œuvres de l'esprit humain, mythologies, religions, œuvres d'art, etc., le plus souvent par une transgression implicite de ce qui est explicitement dit. Le rêve diurne, comme le préapparaître dans l'œuvre d'art, orientent vers ce qui n'a pas encore existé, vers ce qui mûrit sous les apparences de l'engourdissement, transformant ainsi sans cesse les conditions de l'action, bouleversant les faits accomplis, et les situations les mieux acquises.

C'est pourquoi, selon Ernst Bloch, il ne peut y avoir de clôture idéologique, d'enfermement dans une présence à soi illusoire et satisfaite d'elle-même. Il y a au fait toujours quelque chose qui excède l'idéologie, la circularité du déjà vu et du déjà connu et permet d'aller vers l'inconnu en faisant éclater les frontières du « maintenant » trop circonscrit. Le monde doit, par suite, être conçu sous l'angle de la possibilité objective, des latences, des tendances inscrites dans tous les contextes où triomphe apparemment l'irréversible. Autrement dit, ce qui se fait et s'accomplit n'est qu'une partie de la réalité objective, ne représente qu'une des actualisations possibles à un moment donné des processus et des mouvements qui constituent le champ du réel. La temporalité, pour être véritablement comprise, doit être placée sous le signe et la primauté du futur afin qu'au-delà de la perception bornée de la succession chronologique, on saisisse — comme le dit Bloch — que le devenir est antérieur au passé. En ce sens, le dépassement du présent inauthentique ne relève pas d'une « anamnèse », d'une redécouverte de ce qui a été perdu, mais d'une utopie concrète qui se nourrit des tendances à l'œuvre dans la réalité. L'utopie, telle que la conçoit Bloch, est à la fois proche et éloignée de la

Materialien zu Ernst Blochs « Prinzip Hoffnung », Frankfurt, 1978; Hans Heinz Holz, *Logos Spermatikos*, Darmstadt-Neuwied, 1975; Arno Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, 1985.

négarion déterminée selon Hegel, proche dans la mesure où elle n'est pas une négation abstraite, un refus purement moral de ce qui se donne pour la seule réalité possible, éloignée dans la mesure où elle n'est pas une résolution quiétiste, au fond prédéterminée, des contradictions qui traversent le présent. L'utopie concrète n'est pas pure transcendance, elle se manifeste par l'intermédiaire d'une dialectique des objectifs proches et lointains, qui se nourrissent réciproquement et se corrigent sans cesse. L'utopie concrète, de ce point de vue, n'a rien à voir avec la planification technocratique qui fait de l'avenir le lieu d'une reproduction élargie du même (croissance quantitative), pas plus qu'elle ne se confond avec les utopies abstraites qui bâtissent les sociétés parfaites de l'avenir en mettant entre parenthèses non seulement les difficultés à surmonter, mais aussi ce qui est susceptible de se développer. Bouleverser en profondeur la société, ce n'est pas lui imposer d'en haut des normes abstraites, c'est au contraire lui permettre de nouvelles relations et de nouvelles formes d'activité dans un climat de libération des forces productives humaines. L'utopie concrète, Bloch ne craint pas de l'affirmer, ressortit de l'imagination objective, c'est-à-dire d'un imaginaire social qui tire sa force de la critique qu'il fait de l'étroitesse et de l'unidimensionnalité du réel cristallisé.

On ne s'étonnera donc pas que Bloch refuse de penser la rigueur intellectuelle dans le cadre d'une totalisation circulaire ou d'un système clos qui prétende se soumettre le monde des étants. Le système comme il le dit est un ordre de route, un ensemble de perspectives de transformation qui décide, épouse les tensions anticipatrices dans la réalité. C'est par excellence un système ouvert à son propre mouvement et au dépassement des frontières que la pensée se met à elle-même lorsqu'elle se veut contemplative et dominatrice d'un présent réifié. Il s'ensuit que les catégories qui soutiennent son architecture ne peuvent pas ne pas être des figures processuelles, tendues et tournées vers le non-encore-être par opposition aux concepts des théories traditionnelles de la connaissance. Bloch insiste particulièrement sur la catégorie de « front » qui cerne la situation temporelle de l'avant où les choses se décident et sur la catégorie de *novum* qui cherche à saisir ce qui n'est pas encore conscient et n'a pas encore été selon sa possibilité objective. La véritable connaissance ne doit donc pas être perçue comme une adéquation illusoire à une objectivité figée : elle est plutôt une expédition sans repos, ni trêve vers ce qui est proche, mais non encore appréhendé. Elle procède par l'exploration systématique de ce qui n'a pas été ou n'est pas encore questionné, elle s'ouvre à l'expérimentation inventive, celle qui ne s'enferme pas dans

les protocoles d'expérience, mais accepte l'étonnement et l'ébranlement des certitudes péniblement établies. La conceptualisation et la réalité font mouvement l'une vers l'autre dans la mesure où les concepts se remettent en question dans et par l'extension de l'horizon balayé et travaillé, dans la mesure aussi où la réalité qui fait éclater les catégories vieilles exerce elle-même une pression pour que se produise une autre conceptualisation. La philosophie au sens où l'entend Bloch ne peut donc être une façon d'ordonner et d'organiser le monde en s'appuyant sur des certitudes ontologiques, c'est-à-dire sur des références à la permanence de l'être. De manière tout à fait explicite il place au contraire sa réflexion sous le signe d'une ontologie du pas-encore-être pour qu'il soit bien clair qu'il n'y a pas de fondement immuable à la pensée et à la pratique. L'ontologie du pas-encore-être (de la faille, de la béance dans les fondations les plus solides) ne peut être pour lui qu'une incitation sans cesse renouvelée à la transformation des pratiques et de leurs relations unilatérales à la fermentation de la société. La réflexion ontologique sur les insuffisances de l'être social comme des relations de celui-ci à la nature doit en effet mettre crûment en lumière l'incertitude des contenus sur lesquels reposent les rapports sociaux apparemment les plus assurés. Par contrecoup, le bouleversement des pratiques et leur dynamisation doivent empêcher la réflexion ontologique de se laisser aller à une statique de la tranquillité ou du changement bien tempéré.

C'est, bien entendu, dans cet esprit, que Bloch se propose d'étudier la société pour lui restituer son caractère de *multiversum*, sa multidimensionnalité occultée par les aplatissements idéologiques. La société, pour lui, est traversée de discontinuités spatiales et temporelles, c'est-à-dire tissée de chevauchements et d'enchevêtrements appelant, en fait, une théorisation multilatérale qui mette en relation ou en communication tout ce que les discours abstraitement universels sur le social veulent ignorer. Il faut d'abord et surtout prendre conscience que les formations sociales concrètes ne vivent pas selon des temporalités uniques, c'est-à-dire selon les mêmes synchronies dans leurs différentes composantes et selon les mêmes ordres de succession pour ce qui concerne les épisodes socialement significatifs. Les couches sociales dans leurs divergences et leurs oppositions n'ont pas les mêmes rapports à la mémoire collective, à l'imaginaire social et aux diverses façons de concevoir le passé, le présent et le futur de la société. Et cela, non pas parce que les vécus sociaux seraient hétérogènes, mais parce que les relations des classes et des groupes aux rapports sociaux de production dominants ne sont pas systématiques et ne se font pas jour dans les mêmes conditions. Si

certaines couches plus ou moins proches de la bourgeoisie peuvent indéniablement se satisfaire du présent capitaliste, d'autres vivent nécessairement dans la nostalgie du passé précapitaliste, alors que les travailleurs de la grande industrie, eux, aspirent à un futur autre. Ces décalages temporels induisent des déséquilibres idéologiques permanents qui rendent particulièrement aléatoires et fragiles les périodes de stabilité. Derrière les façades normalisées de l'ordre social et étatique, la société est perpétuellement en bouillonnement, voire en proie à des glissements et à des déplacements idéologiques majeurs qui traduisent l'impossible conciliation d'enracinements spatio-temporels contradictoires et de pratiques sociales aux fondements opposés. Il est vrai que les individus comme les ensembles collectifs formés dans le giron de la société capitaliste se caractérisent par leur rigidité, rigidité dans l'isolement monadique d'une part, rigidité dans les mécanismes de soumission des individus au groupe d'autre part, mais cet éloignement du singulier et du général, cet enfermement de la dialectique du singulier, du particulier et de l'universel dans des relations de pouvoir et des relations marchandes réifiées ne sont pas à l'abri de la fonction utopique et de ses débordements. Ni les individus, ni les groupes ne sont à l'aise dans l'individualisme solipsiste ou dans le collectif totalitaire, ils aspirent constamment à un être autre, à des « moi » qui n'aient pas sans cesse à se protéger des autres, à des « nous » qui ne reposent pas sur des mécanismes régressifs d'identification, aux chefs et la négation de soi-même. L'individualité est ainsi à la recherche d'une autre socialité, d'une socialité qui permette à la fois une participation intense et un quant-à-soi conscient de ses conditions et de ses implications (par une sorte de réinvention de la solitude). La socialité, pour sa part, qui ne s'épuise pas dans l'extériorité et les contraintes du social abstrait, tend à créer de nouvelles formes d'association et de relations interhumaines. Aussi bien faut-il se garder de tomber dans des vues réductrices sur la lutte des classes qui ne voudraient retenir que les oppositions d'intérêts matériels immédiatement constatables ou à l'inverse des intérêts historiques abstraitement conçus. Le conflit de classe doit au contraire être analysé en tenant compte des multiples déterminations de l'individuel et du social, bien au-delà de l'économique et du politique étroitement compris.

Il faut toutefois bien se pénétrer de l'idée que l'enrichissement de la notion de lutte de classes opérée par Bloch ne se confond pas avec l'ajout d'un complément culturel à la notion traditionnelle. Chez lui la lutte des classes est avant tout travail en profondeur du pas-encore-conscient sur le conscient figé, travail des nouvelles formes sociales en voie de

développement sur les formes sociales fétichisées. La lutte autour de l'exploitation et de l'oppression n'est pas seulement affrontement de type guerrier, affirmation de stratégies et de tactiques, elle est tout autant lutte pour de nouvelles médiations entre le sujet et l'objet, ré-organisation progressive des relations entre les consciences, les pratiques et l'environnement technico-social, prise de distance par rapport à l'immédiat aveuglant qui empêche de s'orienter vers de nouvelles liaisons entre les hommes et le monde. Elle est par conséquent lutte pour la conscience de classe comme chez le Lukács de *Histoire et conscience de classe*, par le dépassement du fétichisme de la marchandise comme du fétichisme de l'étatique. Mais, à la différence de ce qui se passe chez Lukács, cette conscience de classe en cours de développement n'est pas une conscience attribuée ou à attribuer en fonction d'une conception préétablie. C'est au contraire une conscience qui ne peut se définir *a priori* et se présenter comme compréhension au préalable de la tâche historique à accomplir. Elle est, en fait, arrachement au quotidien routinier, découverte dans la lutte de possibles insoupçonnés et plus profondément re-création, ré-ouverture de l'histoire en fonction, non d'une brusque illumination, mais en fonction d'une ré-élaboration pratique - critique du champ des représentations du monde et de la société. La lutte des classes doit donc se penser comme lutte contre la pré-histoire, contre la primauté du passé fermé, ce qui signifie aussi lutte pour la ré-actualisation des potentialités inexplorées et inutilisées du passé occulté et enfoui. Il ne peut y avoir, en ce sens, de linéarité du progrès social et de dépassement d'un présent non réussi sans reprise de ce qui n'a pas trouvé autrefois sa validation. Le front du progrès transcende par là les limites habituelles de la temporalité, il s'établit comme le constate Bloch dans une temporalité élastique qui traverse les époques. Rien n'a vraiment été définitivement joué, parce que rien pour le moment n'est vraiment joué. Le *novum* qui apparaît à l'horizon du futur peut encore sauver ce qui s'est apparemment perdu corps et biens dans la nuit des temps, car le *novum* peut toujours s'enrichir, au-delà des poussées concrètement utopiques du présent le plus immédiat, de toutes les virtualités qui, formellement laissées en arrière par le cours chronologique du temps, recherchent toujours leur actualisation. L'hétérogénéité des histoires et des traditions propres aux différentes couches de la société, leur apparente incommunicabilité ne peuvent être véritablement des obstacles insurmontables, puisque l'unification du monde humain sous l'égide du capitalisme contraint les opprimés et les exploités à faire converger leurs efforts (et les moyens qui leur sont spécifiques) vers des objectifs communs. Ernst Bloch ne

souscrirait sans doute pas entièrement aux vues de Walter Benjamin sur la Révolution comme rédemption de toutes les souffrances du passé, mais il ne désavouerait certainement pas l'idée d'une transversalité spatio-temporelle qui transposerait sans interruption vraiment définitive l'essentiel de l'expérience subversive d'une époque vers une autre. La lutte des classes comme les pratiques authentiquement révolutionnaires se révèlent polyphoniques, c'est-à-dire porteuses de partitions écrites dans des circonstances et dans des lieux très différents. Elles vivent et se vivent sur des registres très différents, dans la non-simultanéité, dans une synchronie a-synchrone qui fait coexister et intervenir des préoccupations originellement très éloignées les unes des autres. Mettre en question la domination de la bourgeoisie, rassembler des opprimés autour du noyau de la classe ouvrière, ce n'est pas fondamentalement faire la sommation d'intérêts matériels (même si cela doit être fait), c'est faire se rejoindre des visées vers le tout autre, dissemblables par leur origine, mais conciliables par leur non-soumission au présent satisfait de lui-même. Les alliances qui se nouent dans la lutte politique ne peuvent de ce fait avoir de solidité — au-delà d'une conjoncture très limitée — que si elles permettent la fusion d'horizons divers et de structures temporelles qui font éclater la notion habituelle de la contemporanéité.

C'est bien pourquoi la pensée révolutionnaire n'a pas le droit de négliger ce qui vient des luttes d'autres lieux et d'autres temps et ne peut évidemment porter l'estampille du lieu que l'on foule et du jour d'aujourd'hui. La primauté du futur exige au contraire que l'excédent extra-idéologique, le pas-encore conscient, l'im-pensée de traditions banalisées à souhait (pour reprendre le vocabulaire de Heidegger) soient repris et réinterprétés pour faire céder les résistances d'un certain passé, le passé de l'immobilité et de la reproduction du même. Le monde de l'esprit objectif, des formes intellectuelles ainsi que des interprétations de la société et de l'univers est derrière une façade de sérénité, et dans un climat apparent de lente maturation, des savoirs et des cultures, un monde plein de malaises et d'affrontements, de tensions vers le nouveau et de retours en arrière. C'est un monde qu'il faut déplacer, faire sortir de ses gonds en recourant à une herméneutique de la percée et de l'avancée au travers de la tradition. Dans l'optique d'Ernst Bloch, le progrès de l'esprit humain ne s'opère pas en effet par la sélection progressive ou naturelle des meilleures théories et des meilleures formations culturelles, encore moins par des cumulations successives, mais bien par des luttes très souvent obscures quant à leurs objectifs, luttes qu'il s'agit d'éclairer pour mieux voir le futur et qu'il s'agit en même temps de faire s'exprimer

selon d'autres conventions et codes que ceux qui leur furent imposés à l'origine. De ce point de vue, il ne saurait être question au vu de leur rôle dans certaines phases historiques, d'ignorer la portée des luttes et des affrontements religieux en adoptant à leur égard une attitude méprisante dictée par un athéisme vulgaire et borné. La religion n'est pas qu'une projection dans un au-delà insaisissable des désirs insatisfaits des hommes et conjointement soumission à un *Deus absconditus* censé donner des réponses à cette insatisfaction, elle est tout autant recherche de l'homme inachevé, de l'*homo absconditus* et de l'*humanum absconditum*. Cela est particulièrement vrai lorsqu'elle se présente comme recherche du royaume de Dieu sur terre, comme messianisme qui ne peut s'en tenir au règne du père transcendant et ne peut se contenter de l'état de choses existant dans la société. Autrement dit, dans les religions, il faut être attentif à tout ce qui met en question l'inaccessibilité du divin et va dans le sens de son humanisation, notamment à tout ce qui rompt avec les mythes apologétiques et statiques de la divinité pour se tourner vers des mythes eschatologiques profondément travaillés par des problèmes humains. Il y a presque toujours eu une religion d'en bas pour s'opposer à la religion d'en haut, celle des prêtres et de la théocratie, et chercher dans la mystique et l'hérésie les moyens de desserrer les contraintes théologiques et ecclésiastiques. Dans ces combats et par ces combats, la religion se fait athéisme authentique, sécularisation et transformation des inquiétudes et des protestations adressées à la divinité en pratiques subversives. Cette sécularisation n'est ni une adaptation - réinterprétation de la religion pour faire face au désenchantement et à la désacralisation du monde moderne dominé par le capitalisme, ni non plus la négation abstraite et aveugle de la religion au nom de la lutte contre la théocratie, mais une révélation du religieux - eschatologique à lui-même grâce au dialogue de la tradition et de la révolution. Comme le dit Bloch dans *L'athéisme dans le christianisme*, il faut lire la Bible avec les yeux du *Manifeste communiste*, tout comme il faut lire Marx en ayant présentes à l'esprit les interrogations pressantes venues des textes et des traditions religieux. Pour transcender l'existant, il est nécessaire de rompre avec la transcendance, mais pour ce faire il est tout aussi nécessaire de se faire l'héritier de tout ce qui a été affrontement concret avec la transcendance. On ne dépasse pas la religion comme domination de l'au-delà, comme système hiérarchisé des relations du spirituel et du temporel sans utiliser les forces qui les rongent de l'intérieur.

Sans ce rapport vivant à l'eschatologique et au sacré subversifs l'athéisme profane est forcément appelé à dépérir, voire à se transformer

dans la religion et dans la religiosité conservatrices de l'athéisme repu et obtus. La phrase provocante de Bloch selon laquelle « seul un athée peut être un bon chrétien, seul un chrétien peut être un bon athée » n'a pas d'autre sens. Elle appelle d'ailleurs à s'interroger sur le marxisme d'aujourd'hui qui, comme les religions établies, s'est voulu horizon indépassable, c'est-à-dire a eu tendance à se transformer en une transcendance qui ne peut transcender vraiment l'existant. L'hérésie de la théorie s'est ainsi faite théorie de l'orthodoxie, identification à l'adversaire au nom de la lutte efficace contre l'adversaire. Contre ce marxisme du quiétisme et de l'immobilité théoriques, il faut, selon Bloch, rétablir dans ses droits, voire réimputer au marxisme une théorisation de la mobilité et de l'anticipation, de l'inquiétude et de l'espérance. Le marxisme n'est certainement pas un prophétisme qui serait irruption de l'irrationnel dans une société sclérosée, mais il n'est pas non plus une explication totalisante du monde ou une *Weltanschauung* porteuse de vérités premières et dernières. Le marxisme n'a pas à être une théorisation positive de la société et du monde, mais une théorie critique et autocritique, constamment en train de déplacer son objet et de se décaler elle-même par rapport à lui pour être une nouvelle pratique de la théorie. Afin de travailler dans l'horizon du futur et de contribuer à transformer le monde, la théorie marxiste doit être transformatrice d'elle-même, répudier toute relation contemplative au monde. Il n'y a pas seulement va-et-vient entre la théorie et la pratique; réciprocity de la visée et de sa mise en œuvre, de la fin et du moyen, il y a dans le travail de la théorie et de la pratique l'une sur l'autre une mise en question permanente des contraintes à l'harmonie et à l'équilibre. La théorie anticipatrice détruit les certitudes des pratiques aveugles, de même que les pratiques irréductibles aux orientations préétablies et aux téléologies institutionnalisées, bousculent les édifices théoriques. Le marxisme, comme unité de la théorie et de la pratique, ne procède pas selon une pragmatique de l'adaptation et de l'ajustement, mais par des permutations et des jeux de bascule incessants qui déplacent les ordres de préséance. Il y a primauté du théorique lorsque la pensée anticipatrice libère des énergies emprisonnées dans des pratiques réifiées et routinières, mais il y a priorité de la pratique lorsqu'elle secoue sans remords ni précautions le bel ordonnancement de la présomption théorique. Théorie et pratique ne peuvent être qu'en relations de tension permanente, pour ne pas dire d'affrontements, entrecoupées de très rares armistices. La théorie révolutionnaire se doit donc de combattre l'illusion théorique par excellence, celle qui se croit en mesure de diriger la pratique par décret d'en-haut et, ce faisant, de

s'approprier le monde. La représentation logique n'emprisonne jamais complètement l'intensité a-logique, et, comme Bloch ne cesse de le répéter depuis *Esprit de l'utopie*, le marxisme ne peut se réduire à une « critique de la raison pure », c'est-à-dire à une théorie purement cognitive qui suffirait à fonder la nécessité du socialisme. Plus précisément, « la critique de la raison pure », c'est-à-dire en l'occurrence la « critique de l'économie politique », ne peut être saisie dans toute sa rigueur critique que si on la lit sur la toile de fond d'une autre éthique, une éthique sans propriété rendue possible par les manques et les failles de la société capitaliste. La nouvelle éthique en gestation ne fonde certainement pas l'appareil conceptuel de la critique de l'économie politique, mais elle introduit dans le champ de l'économie des éléments de rupture tels qu'elle ôte à l'activité économique son caractère de naturalité en ouvrant la voie à d'autres orientations épistémologiques. Les catégories de la critique de l'économie ne cherchent pas à épouser la réalité socio-économique comme croient le faire les catégories de l'économie politique classique, elles l'exposent dans sa spécificité et son historicité en prenant leurs distances par rapport à elle. Il faut donc retenir que la théorie marxiste est multiple et qu'elle correspond à l'unité conflictuelle de moments divers, souvent difficilement conciliables, le moment de l'impensé et des questions informulées, le moment des projections vers l'avenir, le moment de la critique scientifique, le moment aussi du regard de détective qui est à l'affût des trous, de l'imprévu et de l'inattendu, du secondaire qui renvoie à de l'essentiel.

Le marxisme n'a évidemment pas de centre fixe, de noyau dur définitivement cristallisé, il est parcouru de courants froids (la rigueur critique et scientifique) et de courants chauds (la recherche d'un monde meilleur) qui mêlent leurs eaux sans règles préétablies, en fonction des mouvements et des ébranlements de la société. Il trouve, certes, un principe d'unité et d'unification dans l'espérance fondée et argumentée en une société sans classe, la *docta spes* comme la nomme Bloch, mais il ne s'agit pas là d'une référence à une certitude ou à un déterminisme historiques. La nécessité de la société sans classe ne renvoie pas à un sens préétabli, comme on l'a déjà vu, mais à la possibilité objective du socialisme. Cela signifie en particulier que la *docta spes* ne doit pas s'appuyer seulement sur les pulsions vers le tout à fait autre et sur l'insatisfaction avec le manque et le pas-encore-être, mais doit être capable de concrétiser la fonction utopique sans tomber dans le fatalisme et une lecture fidéiste des contradictions sociales. Comme Bloch en a parfaitement conscience, le marxisme compris de cette façon doit être capable de lire

dans les mouvements objectifs de la société, ce qui la contredit, la transcende, et traduit l'irréductibilité des pratiques et des relations humaines aux formes sociales qu'elles prennent temporairement. Il se situe par là aux antipodes du refus purement moral de la réalité présente, puisqu'il lui faut faire naître des pratiques subversives-transformatrices, de la rencontre et de la fusion des contradictions objectives et d'innombrables révoltes. La *docta spes* doit, en quelque sorte, devenir le point de convergence des moments divers de la critique marxiste de l'existant, pour apporter aux différents « vouloir-agir » le moment de la prédication et de la détermination. Pour cela, il faut évidemment arriver à spécifier les oppositions à l'ordre social existant, c'est-à-dire découvrir leurs sources, leur insertion spatio-temporelle et leur dynamique. L'horizon du futur, lui-même, doit entrer dans un mouvement de détermination et d'apparition de nouvelles possibilités concrètement repérables. Formulé négativement, le problème est de mettre au jour ce qui empêche un libre jeu des formes sociales, c'est-à-dire leur détermination par des activités individuelles et sociales qui ne soient ni pétrifiées, ni automatisées. Il s'agit de comprendre pourquoi la société capitaliste, malgré son apparente non-directivité et la permissivité que certains lui attribuent, ne tolère pas, voire proscriit très ouvertement la prédication-qualification des activités et des communications à partir d'elles-mêmes et des questions dont elles peuvent être porteuses.

Sur ce point précis, E. Bloch ne manque pas de se référer aux analyses de Marx sur la valeur qui s'autovalorise en tant que substitut du sens et en tant que carcan des différentes formes d'activité sociale, mais, et c'est là un point aveugle de sa théorisation, il ne l'utilise pas dans toute sa radicalité. On peut noter en particulier qu'il tire très peu de choses des développements de Marx sur la société capitaliste comme monde renversé (la tête en bas), où le Capital, dans le déploiement de ses formes et de leurs métamorphoses, se donne pour le vrai sujet des processus sociaux et le moteur de la socialité. Les formes sociales (en tant que formes des relations humaines) n'apparaissent pas dans leur dépendance par rapport à des sujets porteurs (individus et groupes sociaux), mais au contraire dans leur autonomie et leur présence par rapport à ces sujets en tant qu'elles se donnent à voir et à pratiquer pour des formes naturelles et donc obligatoires. La prédication-qualification des activités à partir des automatismes de la valorisation se fait sujet par rapport à des sujets, réduits eux à l'état de prédicats de leurs prédicats. La relation activité sociale productrice - production sociale se renverse et se verrouille; le produit domine et impose sa loi aux producteurs. Cela signifie

que les cristallisations matérialisées de l'activité humaine, les formes des échanges des hommes avec leur environnement et avec la nature prennent une consistance propre par rapport aux volitions et aux projets des participants au jeu social. C'est ce que Marx expose dans ses œuvres de la maturité comme un renversement des rapports entre forces productives humaines et forces productives matériellement cristallisées (ou travail mort), ces dernières asservissant les premières. Mais cette exposition est en même temps critique, mise en évidence de l'incomplétude de ce processus de captation des échanges humains qu'est la marche en avant du capital. L'exposition décrit et reconstruit la dialecticité du capital, ses mouvements de différenciation et de retour à lui-même (de reproduction élargie), en même temps elle construit des cercles de cercles en montrant que les processus apparemment autosuffisants du capital ne peuvent jamais s'affranchir de leurs présupposés substantiels ou de leurs contenus et trébuchent sur eux presque à chaque pas. La matérialité rétive des activités et des échanges humains ne peut être assimilée par le matérialisme idéal ou l'idéalisme spéculatif de la dynamique capitaliste, elle lui oppose au contraire des limites qui ne peuvent être franchies que par des crises multiformes et récurrentes. La possibilité d'un renversement de l'inversion est par conséquent inscrite dans l'équilibre instable et précaire de la reproduction des formes sociales capitalistes et l'utopie concrète se trouve ainsi avoir partie liée avec la tendance à une permutation des relations entre les formes sociales et leurs producteurs, c'est-à-dire avec une négation déterminée, la remise sur pied qui n'est ni retour à l'origine, ni retour en arrière, mais effectivement ouverture sur d'autres modalités de production des formes sociales et donc des sujets.

L'horizon du futur n'est plus simplement déterminé ou qualifié par les projections vers un être autre qui naissent des manques du présent, il est investi, pénétré par les perspectives d'éclatement du système fermé des pratiques et des formes sociales ainsi que par les possibilités de reformulation et de redistribution des activités humaines qui en résultent. En ce sens, ce n'est plus seulement l'homme inachevé ou *homo absconditus* tendu vers le tout autre qui apparaît au seuil de l'avenir, c'est aussi, comme le dit Marx, l'individu multilatéral, riche de multiples connexions avec les autres et avec le monde et qui joue consciemment avec elles. La socialité et l'individualité, sans cesser d'être des terrains d'exploration et de découvertes, se présentent sous cet angle, dans leur complémentarité potentielle, à des distances infinies de leurs relations d'hostilité ou d'opposition dans le monde d'aujourd'hui. La réversion de l'inversion il est vrai n'apporte pas par elle-même de solutions à tout

ce qui tourmente les hommes et la société, mais elle laisse entrevoir et espérer des échanges matériels et symboliques délivrés des contraintes et des automatismes de la réification. C'est en fait sa proximité, sa latence qui permettent de définir avec rigueur les termes de ce dialogue de la tradition et de la révolution qui hante E. Bloch. Le futur à la fois déterminé dans ce qu'il rejette et écarte, et ouvert dans ce qu'il autorise, peut se mettre à l'œuvre concrètement dans le présent, le tarauder dans tout ce qu'il a d'ossifié et de routinier, et le faire sortir de sa temporalité statique comme de sa logique de la fermeture. Cela veut dire que la tradition n'a plus besoin d'être saisie comme un monde de sédimentations figées, caractérisé par des règles de transmission (et de déperdition) rigides et qu'il faut accepter comme poids du passé sur le présent ou rejeter avec violence. Elle peut au contraire être questionnée sans arbitraire à partir de ce que la réversion potentielle de l'inversion laisse ou fait découvrir sur les exploitations et oppressions du passé. Plus précisément, la réversion donne la possibilité de déconstruire toute la construction fétichiste du monde de l'esprit objectif et notamment de désarticuler toute la logique forcée qui fait d'éléments spatialement et temporellement hétérogènes des parties homogènes et subordonnées de la reproduction théorico-culturelle du capital. Le « troisième monde », pour reprendre la terminologie de Popper dans *Objective knowledge*, n'est plus alors cette cumulation autonome et continue de productions culturelles qui produisent les relations symboliques des hommes. Il n'est plus cette objectivité de la culture et des liens symboliques qu'on peut en permanence opposer aux subjectivités qui en sont porteuses, mais bien le monde en voie de réappropriation par les hommes qui libère et suscite de multiples constructions culturelles aptes à vivifier les pratiques, le lieu où se nouent de nouvelles liaisons entre formes intellectuelles et formes sociales. Le dialogue du passé et du futur à travers la mise en question du présent (ou de sa fausse immédiateté) interroge précisément les possibilités de déplacement-renversement des rapports entre activités de pensée et pensé, il interpelle tout ce qui peut s'opposer au développement conscient des formes sociales. Il ne s'agit pas seulement de parvenir à de nouvelles généalogies qui détruisent l'être-là de catégories réifiées et leur apparente indiscutabilité, il ne s'agit pas seulement de mettre fin à des téléologismes rétrospectifs, il s'agit par le questionnement et la qualification réciproques du passé et du futur, de rendre possibles de nouvelles déterminations de l'existence sociale. Ce ne sont pas n'importe quelles questions venues du passé ou venant de l'anticipation du futur qui concourent à l'élaboration pratico-collective des nouvelles catégories et formes sociales,

mais bien celles qui prennent en compte l'universalisme capitaliste, son universalisation-synthétisation des formes de l'exploitation et de l'oppression, et l'unification contradictoire du temps et de l'espace du monde qui en découle. On peut d'ailleurs ajouter que c'est à travers ce passage dans le monde réifié que les hypothèses et les modèles de transformation gagnés dans la confrontation entre les discontinuités spatio-temporelles peuvent se développer en hypothèses et modèles réels mis à l'épreuve, c'est-à-dire insérés dans l'expérience même du monde, pour parler comme Ernst Bloch.

Cette tentative de précision de la dialectique de l'utopie concrète et de la négation déterminée n'est évidemment pas incompatible avec une part très importante de la pensée blochienne, celle, très riche, qui fait ses comptes avec un certain positivisme marxiste. Il ne faut toutefois pas se dissimuler que la théorisation d'E. Bloch ne s'arrête pas à une théorie historiquement située de la production des formes sociales, mais qu'elle s'élargit à une dialectique du monde (*Weltdialektik*) fondée sur un matérialisme d'un type très particulier, celui de la matière inachevée, l'*ens imperfectissimum* tendu vers sa réalisation. La possibilité objective, si décisive dans la conceptualisation sociale de Bloch, trouve ainsi son origine dans la dynamique de la matière, dans son mouvement de production de formes, ou si l'on veut dans son activité entéléchique. L'expérience du monde, par conséquent, se définit aussi comme le devenir sujet de la nature et de la matière. Le sujet social à naître, le procès de son effectuation, ne peuvent être interprétés autrement que comme la pointe extrême d'un mouvement qui parcourt la nature tout entière. La que-impulsion à la recherche de son quoi ne renvoie pas seulement aux sujets mutilés anxieux de trouver une insertion sociale qui les sorte de relations atrophiées avec eux-mêmes, les autres et le monde, mais à la non-réussite du monde, aux échecs de son apparaître (*Erscheinen*) ou de ses modes d'apparition. On voit bien, à ce propos, ce que Bloch peut faire valoir contre des conceptions déterministes et positivistes de la nature, la réduction de la matière à un ensemble de relations quantitatives et fixistes, à un « en soi » mort qui n'est plus qu'un champ d'intervention sans doute résistant, mais très passivement résistant pour les hommes. A cela, il oppose l'impossibilité du déterminisme poussé jusqu'à ses extrêmes limites, ce qui veut dire notamment que l'objectivité ou la matière ne sont pas des substrats indifférents pour les activités subjectives (pas plus qu'ils ne sont d'ailleurs de simples corrélats de la conscience). Dans la nature, comme dans la société, il y a des sujets à l'œuvre pour dépasser leur

pas-encore. Aussi bien la réconciliation de l'homme avec la nature doit-elle se concevoir non comme une absorption de l'objectivité naturelle par la subjectivité humaine, mais comme la fonction, la fécondation réciproque de subjectivités en voie de développement. E. Bloch, il est vrai, se garde d'affirmer que cette réalisation en cours du monde est assurée de la réussite, il admet que la passion qui se consume elle-même, autrement dit l'impulsion qui ne trouve pas de « quoi » peut conduire au néant et à la vanité totale (*totales Umsonst*). Mais le fait de circonscrire le monde à cette alternative de la réussite tendancielle et de la catastrophe (les interruptions temporaires étant, bien sûr, secondaires) pose on ne peut plus clairement problème dans la mesure où elle réintroduit subrepticement un finalisme ou plus exactement une téléologie que Bloch croyait pouvoir éviter. En effet, si l'on veut aller au-delà de la constatation d'une relative indétermination de la nature, on est obligé de lui imposer un sens (ou un non-sens), ce qui est une façon de lui attribuer un destin. E. Bloch affirme, certes, que le « commencement est à la fin », que le monde naturel est en suspens, mais il est lui-même forcé d'ajouter qu'il est agité de « marées utopiques » qui sont le pendant naturel des « utopies concrètes » qu'on trouve dans la société. Par là, il place le thème de « l'humanisation de la nature et la naturalisation de l'homme », qu'il reprend au jeune Marx, sous le signe de l'anthropomorphisme. L'herméneutique objective-réelle qui prétend découvrir ce qu'ont à dire les allégories ou les chiffres du monde naturel se modèle, en réalité, sur l'herméneutique qui déchiffre le préapparaître utopique dans la société. Elle se situe dans un contexte où l'identité tendancielle de but entre l'homme et la nature renvoie quant au fond à l'identité de l'être et de la pensée, comme l'a fort bien montré le théologien Alfred Jäger. Il y a coproductivité de la nature, c'est-à-dire participation de la nature à l'histoire humaine, parce qu'il n'y a pas d'affinités profondes entre processus matériels chiffrés et processus sociaux mal déchiffrables, ou pas encore déchiffrables.

Quoi qu'il en ait, E. Bloch se retrouve donc par le biais de cette identité à venir (le but non fini), dans le cadre d'une dialectique du fini et de l'infini, du manque et de la plénitude qui tend à mettre l'infini de la Raison (l'Evidence utopique) au commencement et à la fin des processus humains et naturels. L'ontologie du pas-encore, au lieu de fonctionner comme mise en garde contre la tentation ontologique, se referme sur elle-même et se dévoile comme une ontologie de la Raison utopique qui peut à terme tout expliquer et mettre en place dans la nature et la société, au détriment du non-identique et du non-conceptuel.

De ce point de vue, il n'est pas interdit d'affirmer que la pensée d'Ernst Bloch se meut constamment dans de profondes contradictions, prise qu'elle est entre sa volonté de faire valoir les droits des intensités a-logiques et sa tendance à soumettre la non-logique à des téléologies d'ordre conceptuel. On peut retenir en particulier que la téléologie naturelle qualitative qu'il applique aux réalités extra-humaines l'empêche d'analyser dans toute sa riche complexité la dynamique des rapports entre formes sociales et formes des relations humaines à la nature. La solution « matérialiste » empruntée à une certaine tradition aristotélicienne (d'Aristote à Vico) masque en quelque sorte la matérialité des relations entre les hommes et la nature. Elle voile ce qu'on pourrait aussi appeler la relationnalité matérielle et suprasensible des échanges humains-naturels, si l'on veut bien ne pas oublier qu'il n'y a pas appréhension directe de la nature par les hommes, mais enchevêtrement des formes humaines de précompréhension et de préhension des milieux naturels avec les modes d'insertion et d'immixtion des processus naturels dans les formes sociales. Il y a en fait production sociale de la nature, et plus précisément des formes naturelles, parallèlement à la reproduction des rapports sociaux, et dans la reproduction des rapports sociaux. Cela signifie en particulier qu'il n'y a pas de face-à-face entre la société et la nature, entre l'homme et la matière, mais élaboration - révolution permanente du naturel à partir des matériaux légués par les générations passées et des questions posées par les pratiques sociales nouvelles. L'histoire de la nature ne peut donc être séparée de la production des formes naturelles en tant que formes de préhension et de contact avec le naturel. Les temporalités et les modulations spatiales de l'élément naturel ou de la matérialité sont évidemment irréductibles aux manifestations temporelles et spatiales de la société, mais pour percevoir vraiment cet accompagnement plus ou moins discordant et distant, plus ou moins proche et harmonieux, pour recevoir et accepter la matérialité dans sa non-socialité, encore faut-il être capable de saisir que le mode de production des formes sociales et des formes naturelles peut produire ces dernières comme formes de séparation entre l'homme et la matérialité, c'est-à-dire comme formes négatrices des différences et de la non-conformité du matériel-naturel. Dans un tel contexte, l'objectivation (la rencontre du social et du naturel) se présente et se développe comme une projection subjective du social, comme une annexion unilatérale des processus matériels qui laisse de côté de nombreuses déterminations des pratiques. Cette objectivation-occultation a, sans doute, atteint son point culminant avec la société capitaliste qui transforme le matériel-

naturel au champ de valorisation et d'exploitation. Les connaissances accumulées dans les béances de la nature deviennent considérables, mais les relations au naturel se font de plus en plus utilitaires (matières premières, recherche de lieux et de moyens de récupération pour la force de travail), c'est-à-dire rendent de plus en plus difficile la compréhension du métabolisme homme-nature comme relationnel-processuel impliquée dans de nombreuses activités productrices de formes. Le naturel-matériel s'autonomise, prend la consistance de la matière indifférente, passivement réceptive ou résistante face aux opérations humaines technicisées pour la valorisation, tout aussi passivement elle s'insère dans le jeu des forces productives matérielles qui soumettent les hommes à leur joug.

Sans vouloir épuiser la question, on peut par conséquent se demander si, dans sa tension vers l'avant, la pensée de Bloch est assez attentive à la finitude de l'homme, de la temporalité et de l'histoire, et si elle ne cherche pas à franchir à bon compte ce qui n'est pas franchissable en tout état de cause. N'est-elle pas tentée dans sa dialectique de la Nature comme sujet de prétendre à la possession de l'absolu, à l'image du sujet humain – divinité ? N'est-elle pas encore prisonnière des projections de la conscience subjective, c'est-à-dire toujours en deçà de l'inventivité des relations de communication entre les hommes, des dépassements dont elles sont toujours capables, dans la finitude, par rapport au pseudo-infini de la confrontation solipsiste du sujet et de l'objet ?

HEIDEGGER AVEC MARX LA POLITIQUE DANS L'ÉLÉMENT DE LA FINITUDE

On ne peut comprendre Heidegger et son « archaïsme supposé » (la hantise des origines) que si on l'insère dans un contexte plus général de retrait par rapport aux modalités habituelles de la pensée. Heidegger, et toute une série d'autres philosophes n'acceptent plus de faire de la théorie selon les normes, c'est-à-dire de se conformer aux canons d'une rationalité théorique qui ne se pose pas de questions radicales sur elle-même. Le bien-penser pour le bien-agir, le bien-penser en fonction de ce que sont l'organisation et la logique habituelles du monde intérieur et extérieur représente précisément ce qu'ils se refusent à pratiquer dans une satisfaction aveugle. Il n'y a pas de relation innocente de la pensée au monde, de relation de maîtrise de l'objectivité qui n'ait à s'interroger bien au-delà de la problématique de la connaissance sur les « évidences » de la subjectivité et de l'objectivité, de la pensée et du réel, de ce que sont les délimitations communément admises du pensable et de l'impensable, du réel et de l'irréel. La notion d'homme elle-même est à cet égard problématique, parce que la dialectique de la théorie et de la pratique, de l'extériorisation et de l'intériorisation devient elle-même suspecte dans ce qui constitue son noyau fondamental, l'affirmation du sujet dans et par ses œuvres, dans et par son action.

Ce mouvement de retrait de la pensée rationnelle par rapport à elle-même ne peut, bien sûr, être détaché de ce qui se passe dans la société. C'est le désinvestissement de certaines couches bourgeoises (notamment

intellectuelles) par rapport aux pratiques sociales qui conduit à ces différentes formes du désenchantement d'abord théorisées par Max Weber. La recherche du sens dans le monde social, à partir de ce que sont les thèmes, les instruments et les points d'application de l'action (ou de la praxis), devient problématique. Le sens que l'on croit produire par la confrontation des fins et des moyens, de l'individuel et du social fraye en réalité la voie à du non-sens, à une société qui échappe à ce que ses membres disent vouloir lui assigner. Individu et société, sujet et objet, théorie et pratique entretiennent des rapports qui relèvent autant de l'incohérence que de la cohérence, de l'inconsistance que de la consistance, ce qui veut dire en d'autres termes qu'on ne peut trouver sens, cohérence et consistance que dans des mécanismes sociaux extra-humains (quoique insérés dans les rapports interindividuels et dans les rapports à l'environnement).

Il faut cependant remarquer que les penseurs du retrait (Heidegger, Wittgenstein, Musil *et al.*) n'abordent pour la plupart pas vraiment l'arrière-plan social. Ce qui les préoccupe fondamentalement, ce sont les erreurs d'orientation de la pensée (ou de la théorie de la connaissance) qui, à leurs yeux, peuvent être responsables du rapport manqué des hommes au monde. Leur façon de poser les problèmes est par conséquent limitée et unilatérale, mais elle peut être très féconde de par leur refus de la compromission théorique, de par leur volonté de dépasser les différentes variétés de criticisme postkantien qui ne font qu'affiner sans les décapier les instruments traditionnels de la connaissance. La destruction phénoménologique de Heidegger, qui est essentiellement une déconstruction critique de l'histoire de la pensée occidentale, permet ainsi de s'interroger sur la pensée avant la pensée, c'est-à-dire sur les structures de précompréhension qui déterminent et préorientent la connaissance. Elle permet en outre le développement d'une phénoménologie de la quotidienneté (*Alltäglichkeit*) qui attaque le monde des significations figées, le monde des étants substantifiés, coupés de leurs connexions en profondeur avec le *Dasein* (ou présence humaine et son être-dans-le-monde). Le monde de la physique, celui de la *res extensa* de Descartes, mais aussi celui quotidien du « on » soumis à l'altérité et à la réification, peuvent être par-là dépouillés de leur fausse consistance et remis en relation avec ce qui les sous-tend au-delà des apparences. La dialectique du sujet et de l'objet perd dans ce contexte tout caractère fondateur, puisqu'elle apparaît comme une dérivation des structures de l'être-dans-le-monde (être jeté, être possible, souci d'être en avant de soi, discours) et non simple manifestation d'une

conscience qui plane au-dessus du monde en le connaissant¹. Le problème de la temporalité prend lui-même un éclairage tout à fait particulier, il ne peut plus être réduit à celui d'un temps linéaire et cumulatif, dans la continuité simple d'un infini abstrait et sans contours précis, il se dévoile, au-delà des vues habituelles sur la succession de l'avant, du pendant et de l'après, comme celui de la mise en relation et de la compénétration des « extases » temporelles, passé, présent, futur, sous le signe de l'avenir et des modifications incessantes qu'il fait subir à ce qui a été (*gewesenheit*) et à ce qui est présent. Le temps chronologique image de l'éternité statique qui est celui auquel s'adapte la vie inauthentique selon l'espace public du « on » (dérivation en fait de structures plus originaires) ne fait que masquer la temporalité d'un être-pour-la-mort, qui n'est possible qu'en fonction de la mort et de la finitude, c'est-à-dire découvre dans la mort et la finitude sa propre possibilité et son authenticité. Toute mise en question de la succession linéaire au contraire, c'est-à-dire du maintenant comme moment de l'éternité, fait ressortir, par contraste, la retombée du *Dasein* et de son existence, son emprisonnement dans un monde de l'étant-donné (*Vorhandenheit*) où prédominent les rapports entre substances, les disjonctions abruptes entre le sujet et l'objet, entre la pensée et la matière, et surtout le subjectivisme qui s'engage dans la quête infinie d'une maîtrise du monde des étants qui ne sont plus que des étants entraînés dans des chaînes interminables de conditionnements réciproques.

On a beaucoup raillé cette conception heideggerienne de l'authenticité et de la temporalité finie dans l'être-pour-la-mort en lui attribuant d'ailleurs une attirance pour la morbidité et le néant qui n'a aucune pertinence dans l'affaire. Par ces critiques trop vite venues, on s'est ainsi mis hors d'état de comprendre certains des points les plus forts de ce retour sur soi-même de la pensée contemporaine, notamment la prise de distance par rapport aux significations sociales inscrites dans les objets et les relations de la vie quotidienne, la tentative pour faire échapper la pensée à la fascination d'une objectivité qui ne serait là que pour les subjectivités, le mouvement en recul par rapport au trop-plein et à l'agitation du monde de l'affirmation volontaire et de l'action, le refus de poursuivre le sens dans le faire et dans la créativité en tant que recherche effrénée de la réalisation de soi-même. On ne

1. Sur tous ces points, il faut naturellement se reporter à *Sein und Zeit*, Tübingen, 1957, dont on est encore loin d'avoir saisi toutes les implications, et notamment ce qu'il peut apporter à la connaissance critique des modalités contemporaines d'existence.

doit pas sous-estimer en particulier la portée révolutionnaire qui revient à la mise en évidence de la volonté de puissance ou encore du vouloir du vouloir comme relation unilatérale au monde, comme rapport de domination qui échappe à tout contrôle et se nourrit de ses propres automatismes et de ce point de vue ne peut se présenter que comme éternel retour du même, c'est-à-dire circularité et répétition infinies. Le monde, en effet, n'apparaît plus ou ne se donne plus à la volonté de la volonté que comme un ensemble de valeurs qu'il faut créer ou dont il faut s'emparer pour permettre aux sujets de se donner l'illusion de la maîtrise. La vérité ne réside plus par conséquent que dans la conformité du monde objectif aux visées egologiques des hommes, elle n'est pas ou n'est plus ouverture, découverte de ce qui n'est pas donné immédiatement, éclaircie pratiquée dans ce qui est obscur et voilé pour le regard inattentif et le comportement purement appréciatif. Elle ignore l'histoire secrète de l'être, celle qui se trouve en dehors de la vision de la conscience de soi, de la présence totalisante à soi, et qui seule peut dire que l'homme ne coïncide pas avec lui-même et avec ses propres relations, qu'il est à la fois en deçà et au-delà de ce qu'est son inscription-insertion actuelle dans le monde. A l'encontre de cette vérité qui se résume et plus encore se réduit à une adéquation, obtenue dans un climat de force et de violence, de l'esprit et de la chose, l'orientation sans direction reconnue, le questionnement sans but précis de la pensée heideggerienne apparaît comme une volonté de préserver les possibilités d'appréhension de ce qui est refusé par une fixation exclusive sur l'ensemble de l'étant-donné, de ce qui se donne pour transparent à la conscience. L'élucidation phénoménologique de la quotidienneté (*Alltäglichkeit*) ne correspond pas du tout à une façon simpliste et démagogique de faire valoir les droits de la subjectivité, elle renverse, subvertit le point de vue du trop-plein pour permettre de voir la vacuité, le manque à être qui caractérisent l'être-dans-le-monde (de l'humanité présente).

Il est vrai qu'il ne saurait être question d'accepter l'analytique existentielle de *Sein und Zeit* comme une formulation préalable ou préparatoire à une ontologie fondamentale (à la validité transhistorique). Malgré toutes ses ambiguïtés et les impasses dans lesquelles elle se fourvoie, la pensée de Heidegger ne nous y invite d'ailleurs pas dans la mesure où elle se veut dépassement de l'onto-théologie (et de la métaphysique), c'est-à-dire remise en question d'une opposition-complémentarité entre un monde de la *res extensa* (du spatio-temporel) et un monde de la *res cogitans* (de l'intelligibilité), c'est-à-dire d'une opposi-

tion-complémentarité entre des substances de second ordre et la substance fondement. La notion d'oubli de l'être, dont parle Heidegger, repose sur des analyses profondément ambivalentes, mais dans sa façon de tourner délibérément le dos aux investissements des individus dans les formes actuelles de l'interaction sociale (investissements libidinaux, cognitifs, etc.), il y a le reflet d'un rapport de plus en plus critique entre individu et société, individuation et socialisation, subjectivité et objectivité. Le mouvement de retrait par rapport à l'espace public (*Öffentlichkeit*) du « on », le désinvestissement des pratiques sociales peuvent, bien entendu, conduire à un solipsisme réactionnaire, mais en s'appuyant sur les analyses de l'être-avec-les-autres (*Mitsein*), on peut très bien en faire à l'opposé les premiers moments d'un retournement critique sur la socialité, sur les hypostases du collectif et de l'individuel. Et il faut bien voir que cette critique de la quotidienneté des relations intersubjectives et des relations propres à l'être-dans-le-monde du *Dasein* n'est pas du tout un aspect secondaire de la mise en question de la société capitaliste (et plus généralement des sociétés actuelles), mais au contraire la condition nécessaire d'une critique efficace du rapport social de production pris dans sa globalité et dans sa séparation-dérivation de ce que sont les structures du quotidien (des échanges interindividuels les plus divers aux rapports avec l'étant-donné). La socialité capitaliste n'est pas seulement la connexion-opposition de catégories sociales aux intérêts divergents, l'affirmation abstraite de principes sociaux par-dessus la tête de ceux qui les rendent vivants (la propriété, le Capital), elle est faite aussi d'une myriade de réseaux capillaires qui entrelacent les individus les uns aux autres ainsi qu'aux choses, selon des modalités tout à fait particulières, notamment dans l'oubli de la multilatéralité de ces connexions et relations. Le somnambulisme du quotidien, les lignes de fuite qu'il emprunte à chaque instant pour ne pas avoir à revenir en arrière sur son immersion-dispersion dans le monde des valeurs sont autant d'éléments porteurs de la reproduction capitaliste qui est en même temps nécessaire au renouvellement de la volonté qui se veut et de son univers répétitif.

C'est cette potentialité critique de l'analytique existentielle et de ses prolongements dans le Heidegger de la maturité que le marxisme (sous sa forme prédominante) s'est refusé de reconnaître jusqu'à présent. On peut sans doute incriminer à ce propos le dogmatisme d'origine stalinienne, mais on ne doit pas se rassurer à trop bon compte en absolvant la tradition marxiste d'un défaut majeur de cécité, d'un aveuglement à bon compte qui la fait s'investir massivement dans les formes sociales

d'un monde historiquement situé qu'elle entend pourtant dépasser ou détruire. Le marxisme qui appelle au remplacement des relations sociales capitalistes partage en fait beaucoup des valeurs du monde auquel il s'oppose. En tant qu'inspirateur du mouvement ouvrier, il défend contre la bourgeoisie, ou croit défendre contre la bourgeoisie la valeur exemplaire du travail, c'est-à-dire sa contribution décisive au maintien ou au renforcement des liens sociaux. Il y aurait d'un côté la bourgeoisie avec son goût de l'argent et de l'enrichissement, de la rapine et de l'exploitation, de l'autre il y aurait le prolétariat et les couches opprimées porteurs de l'essentiel, les activités créatrices de richesses de la société et les capacités de réaction solidaire face aux événements et à l'inconnu. Cette présentation ingénument dichotomique de la lutte des classes néglige évidemment le fait que la bourgeoisie elle-même n'est pas étrangère aux valeurs qu'on prétend lui opposer, qu'au cours de certaines phases de son existence, elle sacrifie avec volupté à l'éthique du travail et à l'idéal du bien commun censé résulter des efforts individuels. A la limite, on peut même affirmer qu'elle ne peut s'adonner aux jouissances du parasitisme et de l'oisiveté, de la prodigalité et de l'oubli du lendemain qu'en raison des ressources en énergie et en volonté dont elle sait pouvoir disposer de façon plus ou moins permanente en son propre sein. C'est pourquoi la critique moralisante du mouvement ouvrier, son attachement à des conceptions qu'on pourrait qualifier de « victoriennes », son idée même de la libération de la société par le travail ne peuvent être pris pour des manifestations de la supériorité morale des travailleurs sur la bourgeoisie, mais bien pour le reflet du monde critiqué sur ses propres contestataires. Dans une étude magistrale, l'historien communiste italien Ernesto Ragioneri a montré qu'au tournant du siècle, la social-démocratie allemande avait succombé, sans s'en rendre compte à vrai dire, à un véritable culte du travail². Depuis les choses n'ont fait que s'aggraver avec les développements de ce qu'il n'est pas exagéré d'appeler une théologie du travail et du labeur dans les pays et les partis communistes. Le travail salarié, et avec lui tout ce qui concourt à l'augmentation quantitative des biens produits et de la production en général est sinon explicitement, du moins implicitement considéré comme le fondement à partir duquel il est possible de réorganiser toute la société. On est ainsi placé devant le paradoxe d'un mouvement d'émancipation qui entend supprimer le

2. Cf. Ernesto Ragioneri, *Il marxismo e l'internazionale*, Roma, 1968. Notamment l'étude « Alle origini del marxismo della seconda Internazionale », p. 47-162.

capital tout en conservant ce dont il se nourrit et tire sa force, le travail tel qu'il s'est développé à partir de la révolution industrielle. Certes, on ne peut oublier que la tradition marxiste, par opposition au lassallisme et au fabianisme, demande la suppression du salariat et de l'exploitation, montrant par-là que, pour elle, le travail n'est pas en totalité une réalité non problématique. Cela ne l'empêche pourtant pas de se représenter la transformation du salariat sous des couleurs par trop idylliques. L'activité libérée du futur ressemble à peu de chose près à un travail qui ne serait plus soumis à des contraintes trop astreignantes et ne serait plus appliqué aux objets de travail en vue d'une production de plus-value. Son but ne serait plus une accumulation de marchandises et de richesses, mais une production maximale de valeurs d'usage pour la satisfaction des besoins de l'humanité. Si la perspective qui est dessinée n'est plus celle de la valorisation au sens capitaliste du terme, on voit bien qu'elle reste marquée, sous de nombreux aspects, par une thématique de la mise en valeur des ressources rares et du primat de la production-consommation par rapport aux autres activités sociales. L'idée chère à Marx, qui veut qu'une société socialiste développe des forces productives supérieures à celles de la société capitaliste est interprétée ici très étroitement en termes de progrès qualitatif des forces productives matérielles (alors que les textes de Marx font aussi explicitement référence aux forces productives humaines et aux progrès qualitatifs que recèle leur développement). La restructuration du monde social, conçue essentiellement comme nouvelle organisation des forces productives et non comme une redistribution-transformation de celles-ci ressemble ainsi fort à une réappropriation de la société présente par ceux qui en sont dépossédés aujourd'hui, sans que ses assises soient bouleversées pour autant de fond en comble. En ce sens, il n'est pas exagéré de dire que la majorité du mouvement ouvrier se trouve prise, comme malgré elle, dans des tendances qui lui font très souvent épouser les formes vitales du monde qu'elle croit condamner sans appel. Les relations intersubjectives, les rapports des individus aux formes de l'interaction et aux rapports sociaux, les formes de l'action collective et individuelle, les conceptions habituelles de la réalisation de soi-même par l'autoproduction, rien de tout cela n'est éclairé de façon critique ou perçu comme problématique. Les rapports propres à la société capitaliste ne sont pas compris et analysés dans leurs enchaînements et dans leur logique incontournable, de la base au sommet. On croit pouvoir au contraire séparer l'irrationalité des formes globales d'organisation — qu'il faut transformer — d'un monde quotidien et individuel largement intangible.

Au moment même où commence à se poser de façon pressante la question du retrait et du désinvestissement, la tradition marxiste, et avec elle une partie décisive du mouvement ouvrier organisé en sont donc toujours à revêtir les vieux oripeaux, engagés qu'ils sont dans un jeu d'attraction-répulsion et d'imitation-compétition avec la classe dominante.

Faut-il alors en conclure que la cause est entendue et admettre, avec l'Ecole de Francfort, que Marx et le marxisme sont secrètement mais profondément marqués par un positivisme qu'ils ne veulent pas s'avouer ? Faut-il se dire en termes plus heideggeriens que le marxisme est hors d'état de comprendre l'essence de la technique et d'y voir autre chose qu'une relation instrumentale à l'environnement, c'est-à-dire se trouve hors d'état de questionner tout ce qui se présente comme une relation en soi non problématique des moyens aux fins ? Ce serait sans doute suivre la mode intellectuelle d'aujourd'hui, mais en même temps passer à côté des développements les plus forts et les plus originaux de la pensée de Marx, plus précisément du Marx de la maturité. Dans la *Lettre sur l'humanisme* Heidegger reproche à Marx et au marxisme de ne saisir l'homme que comme autoproduction, en ne voulant voir en lui qu'une sorte de démiurge ou de génie qui s'empare du monde des étants. La plausibilité de ce reproche ne peut toutefois être défendue et affirmée que si l'on s'en tient aux conceptions hégélianisantes des *Manuscrits de 1844* et des œuvres de jeunesse. La « praxis », qui est, dans les thèses sur Feuerbach, une clé universelle pour la compréhension de la société, dépasse très largement la problématique d'une production de l'homme par lui-même dans et par la maîtrise du monde environnant. Dans les œuvres qui tournent autour du complexe de la *Critique de l'économie politique*, l'activité de production, même si elle est indispensable à toute vie en société, perd tout privilège explicatif, elle devient elle-même un problème central qu'il s'agit d'élucider. Le travail que l'on connaît à l'heure actuelle, pour Marx, n'est pas une réalité transhistorique, la manifestation d'une tendance naturelle des hommes à l'activité, qu'on pourrait cerner à partir de quelques notions simples, instrument de travail, objet de travail, produit de travail (dans leurs rapports à celui qui travaille). En tant que travail sans phrase, généralisé dans l'ensemble de la société, il se présente comme un travail abstrait qui ignore avec superbe son support, le travail concret (à caractéristiques et à finalités concrètes) ainsi que les individus. Il doit donc être saisi comme le point d'aboutissement de toute une série d'opérations sociales sans cesse renouvelées, qui produisent des travailleurs libres, égalisant leurs travaux pour en faire les moyens de valorisation du capital à

travers la production et la réalisation de marchandises. Le travail, dit Marx, prend la forme valeur, ce qui revient à dire que ce n'est pas en tant qu'activité téléologique primaire qu'il est socialement sanctionné. Le travail des uns et des autres en tant que partie intégrante du travail social a comme fin essentielle la reproduction élargie du Capital, c'est-à-dire une fin en extériorité par rapport aux fins ou aux volitions des individus et il utilise à cet effet des moyens possédés comme du Capital qui transcendent ou dépassent les capacités et les habiletés individuelles. Le procès du travail socialisé par le capitalisme est moins une combinaison en actes de multiples facteurs qu'un procès de séparation, séparation entre les travailleurs d'abord, ensuite entre les travailleurs et les moyens de production, entre les travailleurs et ce qu'ils produisent. Le travail qui permet à la valeur qui s'autovalorise (le Capital) de se perpétuer ne réunit les individus dans la production sociale que pour mieux les diviser et les atomiser, que pour mieux les réduire à l'état de masques de caractère, ou de supports de fonction dans des mouvements qu'ils ne maîtrisent en rien, alors qu'ils croient maîtriser les circonstances et la matière à laquelle ils sont confrontés. Il est, par suite, assez évident que la technique (ou division du travail dans les manufactures et les entreprises en général) ne peut être saisie comme un ensemble de procédures socialement neutres (relations simples des fins concrètes aux moyens concrets de leur réalisation). L'emploi capitaliste des machines dont parle Marx dans *Le Capital* va bien au-delà d'une adaptation des moyens aux fins (production de valeurs d'échange et de valeurs d'usage) dans le cadre de la grande industrie; il est en réalité combinaison-intrication de procédés matériels de production avec le procès sensible suprasensible de valorisation des produits du travail. La technologie capitaliste n'est pas seulement combinaison optimale des moyens en fonction des fins, recherche du moindre coût à partir de paramètres connus, elle est en même temps et surtout mise en place de rapports socialement conditionnés entre les agents et les conditions de la production sociale. La relation technologique aujourd'hui n'a plus grand-chose à voir avec ce pourquoi elle se donne, à savoir une mise à jour permanente des modes d'utilisation des ressources matérielles et humaines, elle est, quant à son fond, relation sociale au monde objectif dans un contexte de subordination d'une partie décisive de la société à cette relation. Du point de vue de Marx, l'essence de la technique déborde donc de très loin la technique, comme le dirait Heidegger lui-même, mais ce débordement ne renvoie pas à une pure et simple déviation de la pensée et de l'action, à une occurrence histo-

rique imputable à la métaphysique occidentale (et aux développements de la volonté de puissance), mais bien à une perte de contrôle de la société sur les relations instrumentales à l'environnement. Il y a non seulement empiètement du royaume des moyens sur celui des fins, absorption des fins dans une logique de la production pour la production, mais les moyens eux-mêmes cessent de pouvoir être de purs instruments forgés pour satisfaire des besoins directement exprimés, ils sont bien plus des moyens de valorisation, des valeurs qui transmettent de la valeur dans les moments mêmes de leur utilisation par la force de travail. L'introduction des innovations technologiques n'est pas fonction d'une efficience qui se mesurerait en diminution de la pénibilité du travail ou en maximisation des satisfactions pour le plus grand nombre, elle est fonction de l'accumulation du Capital, de sa rentabilité et de la reproduction du rapport social de production (il faut reproduire le salarié en tant que travailleur subordonné et parcellaire tout comme il faut reproduire la position dominante des capitalistes). Comme Marx l'a très bien montré dans *Le Capital*, le machinisme, au-delà de la réduction des coûts, a pour but de soumettre plus complètement les travailleurs au commandement capitaliste en les dépouillant des puissances intellectuelles de la production et de la force sociale qu'ils développent dans la coopération. Dans la machinerie se cristallise le rapport Capital-Travail comme s'il se coulait dans les choses transformées en moyens de production, comme s'il n'était que la domination des moyens sur les agents de la production, des forces productives matérielles sur les forces productives humaines. C'est donc à travers la technique que se réalise cette inversion de l'objectif et du subjectif dont parle Marx et que s'étend sur la société ce voile technologique (Adorno) qui fait prendre les apparences de la relation instrumentale pour la relation substantielle (tout en lui attribuant l'impuissance des hommes dans la vie sociale). La subjectivité isolée et dominatrice succombe ou plus exactement semble succomber sous le poids de ce qu'elle crée alors qu'elle ne fait que se débattre dans les arcanes de rapports qui la dépassent et prolifèrent selon une reproduction circulaire, mais élargie.

On ne peut en conséquence interpréter la dialectique des forces productives et des rapports de production, telle qu'on peut la trouver dans les *Grundrisse* ou *Le Capital*, selon la fausse clé du déterminisme technologique. Sous son enveloppe matérielle, la technologie est rapport de rapports, suite de processus apparemment autonomes dans leur objectivité instrumentale, mais liés à la dynamique du Capital et du travail dans leurs mouvements profonds. Les rapports de production,

en ce sens, ne se heurtent pas à la technique, à ce que les théoriciens du « capitalisme monopoliste d'Etat » appellent la révolution scientifique et technique, puisque cette technique est une de leurs manifestations essentielles, mais bien aux forces productives humaines asservies et à l'usage différentiel et différent qu'elles tentent de promouvoir des forces productives matérielles. Dans sa marche forcée à l'accumulation, le Capital tend à se développer de façon illimitée, c'est-à-dire sans tenir compte des limites qui lui sont opposées par les hommes au travail et par les relations que ces derniers doivent établir avec leur environnement en fonction d'une production en progression quasi continue. Il est par suite inévitable que pour faire face aux crises qu'il engendre il soit amené en tant que Capital à nier les obstacles en utilisant la technique pour briser les résistances humaines et matérielles, dans le but de faire reculer sans cesse les frontières du monde qui peut être mis en valeur. La technologie et les techniques ne sont donc pas seulement des moyens employés pour élever la productivité du travail, elles sont aussi des moyens systématiquement développés pour faire violence à la matérialité concrète des relations et des échanges entre les hommes et la nature. La matérialité sensible suprasensible du Capital, c'est-à-dire la matérialité morte et abstraite des marchandises et des valeurs se donne toutes les apparences de la vie en captant les forces vives de ses supports, en les soumettant à des systèmes de machines qui sont en même temps des machineries sociales en extériorité par rapport au flux des échanges interhumains. C'est bien pourquoi la révolte contre les rapports de production, leur mise en question radicale, ne peut être le fait que de forces productives humaines perpétuellement bousculées et transformées par les révolutions technologiques, et non celui de créatures techniques, aussi raffinées soient-elles. Les forces productives humaines sont à l'étroit dans les rapports de production capitalistes, précisément parce qu'on les réduit à l'état d'appendices des moyens matériels de production et qu'on les empêche de se donner un champ d'action autre que celui de la production de valeurs. Comme Marx l'a noté, le caractère unilatéral du développement capitaliste entre en contradiction avec l'élargissement de l'horizon vital et l'extension des connexions sociales qu'il induit chez les individus et dans les groupes sociaux. Dans la production pour la production, les producteurs directs ne peuvent pas ne pas avoir des préoccupations, sinon diamétralement opposées, du moins irréductibles aux orientations qui leur sont imposées pour rendre possibles les automatismes de la valeur qui s'autovalorise. Autrement dit, leurs capacités d'action et d'intervention ne peuvent pas ne pas

déborder la notion même de production et s'étendre, au moins potentiellement, à des échanges et à des activités qui n'ont pas pour but la maximisation des objets ou des prestations (services) susceptibles d'être valorisés. Dans l'esprit de Marx, les forces productives asservies ne sont pas simplement à la recherche d'une meilleure correspondance avec les rapports de production, dans une sorte de jeu infini de la correspondance et de la non-correspondance, elles sont bien plutôt aiguillées vers la transformation des rapports sociaux de production en rapports sociaux autres et vers leur propre disparition-transfiguration en tant que forces productives porteuses de travail abstrait. Cela ne veut évidemment pas dire que la production matérielle est appelée à disparaître, mais cela implique qu'elle pourra et devra être subordonnée à des impératifs ou à des orientations autres que ceux de la valorisation sous ses formes patentes ou dérivées (accumulation de biens et de services en fonction d'appréciations sociales qui échappent aux individus et aux groupes qu'ils peuvent former).

Dans le contexte d'une perception aussi critique de la technique et du développement des forces productives, il n'y a pas et il ne peut y avoir de toute évidence de culte de la science. Le Marx de la maturité est d'ailleurs parfaitement conscient de ce qui relie les sciences et les techniques les unes aux autres dans le cadre de l'accumulation du Capital. C'est seulement grâce à l'application systématique des découvertes scientifiques que la technologie peut effectivement devenir cette puissance apparemment irrésistible qui pousse en avant les rapports de production et les forces productives en bouleversant toutes les routines et les inerties propres aux pratiques sociales. Mais c'est aussi grâce aux exigences croissantes du développement technologique que la science prend une place aussi importante dans la vie sociale et devient le modèle de l'activité théorique. On ne peut rien lui opposer, parce que rien ne semble pouvoir lui résister, si ce n'est en se réfugiant dans le domaine de l'irrationnel, du suprasensible ou du surnaturel. Le scientifique prend tout le poids de tout ce qui est économique dans tous les sens du terme et de ce qu'on ne peut refuser sous peine de multiplier les difficultés et les faux frais. Mais c'est précisément ce poids du donné, de ce qui se présente comme immédiatement positif, que Marx refuse de reconnaître. Les développements scientifiques pour lui ne sont pas séparables des finalités inhérentes aux rapports de production, aux commandes sociales qui en résultent, et surtout de la division du travail sociale qui en fait des instruments de la valorisation et de reproduction des rapports sociaux. Les sciences, qu'elles soient expérimentales ou purement théo-

riques (mathématique), ne sont pas isolables des relations de connaissance que les hommes établissent avec leur environnement et avec eux-mêmes. Elles s'insèrent dans un contexte social où les dissymétries et les différences hiérarchiques entre les positions sociales sont soigneusement occultées, où, en conséquence, des questions très importantes ne sont pas traitées et même n'arrivent pas à être formulées. Les sciences avancent en ignorant leurs propres conditions de production et les règles de constitution de leur discours, parce qu'elles ne croient relever que des théories et pratiques de connaissance, et parce qu'elles définissent leurs objets de façon restrictive. C'est ce que Marx montre très bien en traitant de l'économie politique et en soumettant tous ses présupposés à un examen critique sans complaisance. L'économie politique classique qui se donne pour l'élucidation des lois de la production et de la consommation en général, au-delà de toutes les variations historiques, est en fait prisonnière d'un point de vue unilatéral qui lui fait prendre pour du naturel ce qui est historiquement déterminé. A la recherche d'une explication des rapports de valeur entre les marchandises ou les produits, elle croit trouver une solution dans la théorie de la valeur-travail telle qu'elle est formulée en particulier par Ricardo, théorie qui est censée expliquer aussi bien la répartition du travail entre les différentes branches de la production que les proportions de l'échange. Mais, ce faisant, elle ne s'aperçoit pas qu'elle naturalise la notion de travail et absolutise la forme qu'il prend dans la société bourgeoise. La forme valeur des produits du travail qui en elle-même pose problème est ainsi prise pour une forme transhistorique, rationnelle par excellence, de régulation de la production et de la répartition. Marx, parce qu'il ne se laisse pas enfermer dans les limites tracées par l'objet de l'économie politique, parce qu'il sait reconnaître dans une problématique de connaissance une problématique sociale beaucoup plus large, peut par contre s'interroger sur la forme valeur et toutes ses dérivations. Parler de la valeur du travail, c'est comme parler d'un logarithme jaune, fait-il remarquer dans le livre III du *Capital*, ce qui revient à dire que mesurer les choses par le travail ou le travail par les choses et le temps est une entreprise impossible à moins de présupposer des interventions sociales récurrentes (et passées dans le domaine du trivial) qui réduisent l'hétérogène à l'homogène, les divers à l'équivalent, les échanges interhumains à des échanges de valeurs inscrites dans des produits étalonnés. La critique de l'économie politique à laquelle Marx se consacre pendant des décennies n'est, de ce point de vue, pas une simple refondation de l'économie politique, une définition plus rigoureuse de son objet et de son champ d'investi-

gation. Elle n'est pas non plus une condamnation morale du cynisme des grands économistes qui décrivent les souffrances humaines en les disant inévitables. Elle est subversion tant des fondements théoriques de l'économie politique que de la réalité dont cette dernière est le reflet, elle est, pour se référer à une thématique chère à Marx, réversion de l'inversion, remise sur pied d'un monde qui a la tête en bas, par un travail de dissolution des catégories, de décapage de ces abstractions réelles qui gouvernent la vie sociale en extériorité, par-dessus les volitions individuelles et les réactions des groupes. La critique de l'économie politique transcende ainsi les limites d'une discipline scientifique théorique ou d'une science expérimentale à la fois parce qu'elle se refuse à n'être qu'une élaboration-mise en ordre de concepts et parce qu'elle ne s'arrête pas à la positivité apparente du donné. Elle est simultanément déconstruction des concepts et destruction des illusions objectives sur lesquelles se fondent les pratiques sociales les plus établies, ce qui lui permet de s'interroger en profondeur sur le rôle dévolu à la théorie et à la pratique. Il n'y a plus de théorie au sens traditionnel du terme, puisque la tâche essentielle de la réflexion n'est plus de mettre le monde en catégories, mais de montrer que les catégories sur lesquelles s'appuie habituellement la pensée doivent être bouleversées et remises en question dans leur prétention à emprisonner le réel. La critique de l'économie politique n'a pas et ne peut avoir pour but la construction d'un corpus d'affirmations ou d'énonciations indiscutables sur l'être de l'économique, elle cherche à mettre en lumière le caractère problématique de la réalité économique elle-même, de son autonomisation par rapport aux autres modes d'activité et par rapport aux sujets-supports. Il n'y a pas non plus de pratique au sens traditionnel du terme, puisqu'il ne peut s'agir de mettre en œuvre une théorie positive, et de lui trouver des applications, mais bien de désagréger le monde quotidien de la téléologie de l'action et de la valorisation pour l'ouvrir à d'autres possibilités. La corrélation entre une théorie ordonnatrice et une pratique d'exécution fait place au moins tendancielle à des liaisons multiples et réversibles entre des activités réflexives qui prennent leur distance par rapport au donné et des interventions qui secouent les pratiques routinières. La théorie critique ne s'insère plus dans une division sociale du travail, dans une séparation entre fins et moyens, entre élaboration et réalisation des activités humaines, entre porteurs de la théorie et exécutants, elle participe d'une entreprise de multiplication des connexions, de mise en relation de ce qui est apparemment éloigné ou disjoint. En même temps, elle distend ou rompt les liens qui s'établissent entre les choses, les

significations et les relations sociales, tout ce qui, dans le cadre actuel, permet ces passages récurrents du social dans les choses, c'est-à-dire la substitution des relations entre les choses aux rapports sociaux dans les représentations collectives et les pratiques quotidiennes.

La conceptualisation du capitalisme chez Marx est par conséquent tout à fait étrangère au scientisme, à cette idée d'une prise de possession du monde grâce à une progression irrésistible de la formalisation scientifique. Marx ne veut pas du tout circonscrire le réel dans un réseau serré de lois, afin de mieux le dominer et mieux le soumettre aux visées des hommes et aux automatismes de la valorisation. Il s'interroge au contraire sur les fondements mêmes du mode de travail de la pensée au sein des rapports capitalistes et sur le statut réel de la théorie de la connaissance et de tout ce qui ressortit de la logique. Il ne s'oppose évidemment pas à l'ascèse scientifique, à ces processus d'épuration qui tentent sinon d'éliminer, du moins de réduire considérablement la part d'équivoque dans l'élaboration théorique, mais il se garde de croire que les processus de connaissance se font jour dans une sorte de tête à tête permanent entre la ou les consciences subjectives et le monde objectif. La connaissance n'est pas un « reflet du réel » ou une recherche de correspondance entre l'objet et l'intellect, c'est, dans le cadre de la société d'aujourd'hui, un rapport social de production, une mise en rapport des hommes avec leur environnement qui fait intervenir des mécanismes sociaux multiples et complexes (le langage, les modes de perception, l'organisation de ceux qui produisent les connaissances, etc.). De ce point de vue, le théorique (non critique) ne peut échapper aux limites qui lui sont assignées par le cadre d'ensemble des rapports de production. Le discours scientifique, en particulier, restreint considérablement son champ d'investigation en ne s'interrogeant pas sur ses conditions de production, c'est-à-dire sur ses moyens de production (matériels et humains), sur ses méthodes et sur les objets de connaissance qu'il lui faut produire. En absolutisant ses propres procédures, en leur conférant une validité extra-sociale et extra-temporelle, il se présente comme un discours universaliste qui traite toutes les régions du réel selon les mêmes canons. Le discours théorique de Marx au contraire se veut un discours de la spécificité (de l'abstraction déterminée et des multiples déterminations) qui n'hésite pas à recourir à des méthodes de prime abord surprenantes. La logique hégélienne de l'identité est appliquée aux métamorphoses de la valeur de la marchandise, malgré ses aspects mystiques, parce que les relations de permutation et de substitution entre les différents moments de la forme valeur (les diverses

formes de la marchandise, de la monnaie et du capital) sont cernées au mieux par une dialectique du concept, de la substance et du sujet. Pour autant, cette dialectique n'est jamais prise pour une dialectique qui se suffit à elle-même, son apparente circularité est sans cesse perturbée par une logique différentielle des échanges et des flux matériels entre les hommes et leur entourage naturel. La valeur qui s'autovalorise (le Capital) ne peut jamais totalement s'abstraire de ce qui alimente ses forces vives (les hommes qui échangent et qui travaillent dans des conditions matérielles déterminées) parce qu'elle n'est en définitive que le fonctionnement en extériorité des relations sociales et que la dynamique qui lui est propre est au fond une dynamique qu'il lui faut emprunter à d'autres. L'objet de la critique de l'économie politique n'est en fait pas unifié, il est divisé en lui-même, partagé en des champs d'investigation contradictoires qui appellent des méthodologies elles-mêmes radicalement distinctes, voire opposées. Si la notion de loi dans *Le Capital* est si déroutante, c'est bien parce qu'elle repose sur des niveaux d'analyse hétérogènes (valeur et matérialité) que l'économie politique est incapable de différencier, et qu'elle fait appel à des causalités multiples, insaisissables selon une logique prématurément unitaire. Méthodologiquement *Le Capital* est polyphonique et c'est par-là qu'il échappe aux élaborations réductrices, au nivellement qui peut résulter d'une dynamique scientifique aveugle dans ses procédures de constitution de l'objet³. A la construction scientifique habituelle, Marx oppose une architecture beaucoup plus complexe qui ne prétend pas refermer le théorique sur lui-même, mais entend au contraire le laisser ouvert à de nouvelles directions et à de nouvelles problématiques. Malgré toutes les pressions des événements et des circonstances, Marx a d'ailleurs toujours résisté à la tentation de concevoir la critique de l'économie politique comme une œuvre achevée ou comme un horizon indépassable de la pensée. Elle était pour lui un moyen de court-circuiter les automatismes des développements scientifiques, notamment ceux qui concernent l'étude de la société, en faisant jouer contre eux l'irréductibilité de ce qu'ils croient réduire et tout ce qui est à l'œuvre derrière la surface trop lisse des relations sociales ritualisées. Elle n'était certainement pas un appel au repos de la pensée, dans la satisfaction d'elle-même.

Ces réflexions préalables montrent qu'un dialogue entre la pensée

3. Toute référence au *Capital* est en réalité référence aux travaux qui s'échelonnent entre 1857 et la mort de Marx. On est encore très loin d'en apprécier la diversité et l'originalité et, au-delà des querelles d'interprétation, il y a encore tout un travail d'appropriation à effectuer sur ces milliers de pages.

de Marx et celle de Heidegger, malgré tout ce qui, apparemment, les éloigne l'un de l'autre, doit être possible. Plus précisément, il apparaît que les divergences qui les séparent n'empêchent pas la confrontation et le travail de l'une sur l'autre pour aboutir à de nouveaux résultats et leur faire dire ce qu'elles ne peuvent pas toujours dire, prises isolément. Le premier moment de la confrontation doit évidemment porter sur la thématique de la métaphysique occidentale, de son histoire et les perspectives de son dépassement. Elle est tout à fait centrale chez Heidegger puisque intimement liée au problème de l'historicité de l'être dans sa différence avec l'étant. De façon moins visible elle est très importante chez le Marx de la maturité et de la critique de l'économie politique comme problématique du rapport à Hegel et à la philosophie classique allemande. Marx on le sait se propose dans *Le Capital* de remettre la dialectique hégélienne sur ses pieds, c'est-à-dire place son entreprise de renversement de l'économie politique sous le signe d'une reprise critique et d'une transposition de la philosophie hégélienne, notamment de la « Logique ». Ce propos trouve, bien sûr, son origine dans la conscience qu'a Marx de se trouver devant un système qui tente non seulement de saisir son époque en pensée, mais aussi de ramasser et de reconstruire toute la philosophie occidentale. Ce qui lui donne toutefois toute son ampleur, c'est que Hegel lui-même, comme l'a très bien montré M. Theunissen⁴, s'est posé de façon indiscutable la question du dépassement de la métaphysique. La *Science de la logique* n'est pas qu'un traité de logique substituant la dialectique à la logique formelle. C'est avant tout, sous la forme d'un discours spéculatif, une critique de l'ontologie et des théories de la connaissance. Le mouvement dialectique a moins pour but de disqualifier la rigidité des catégories logiques que d'établir de nouveaux rapports entre le concept et la réalité en mettant fin aux rapports d'indifférence entre le sujet et l'objet, entre le sujet et l'altérité qui cèdent si facilement la place à la domination de l'un sur l'autre, c'est-à-dire à des rapports de subsumption. La dialectique est par conséquent mise en question de la pensée qui isole et sépare en croyant pouvoir faire fond sur l'immédiateté de ce qui est

4. Cf. Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main, 1980. Ainsi que la discussion de ces thèses dans H. F. Fulda, R. P. Horstmann, M. Theunissen, *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels Logik*, Frankfurt am Main, 1980; voir également Michael Theunissen, *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs*, in Rolf-Peter Horstmann (sous la direction de), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main, 1978, p. 324-359.

donné. Elle se veut déstabilisation de l'être qui se manifeste dans l'apparence, en même temps elle est dépassement des illusions transcendantales de la conscience subjective dans sa confrontation avec le monde de l'objectivité. Elle est ainsi déplacement de la pensée au-delà de ses formes figées vers d'autres horizons. Elle est en particulier recherche d'une autre conception de la vérité, d'une vérité qui ne serait plus adéquation de l'esprit à la chose, mais correspondance de l'objectivité à l'esprit, c'est-à-dire rapprochement de l'objectivité et de la substance-sujet par le franchissement des barrières de l'objectivation et de la conscience refermée sur elle-même. Le mouvement dialectique comme mouvement de la pensée se mesurant à l'être et à elle-même serait par-là, marche vers l'unité de l'autorelationnalité et de la relation à l'altérité, du rapport à soi-même et du rapport à l'autre. Il n'y a, en ce sens, aucune raison de se laisser enfermer dans les fausses oppositions de l'idéalisme et du réalisme, de l'esprit et de la matière, de la théorie et de la pratique, de l'intelligible et du sensible telles qu'on peut les trouver dans la tradition métaphysique. Il faut au contraire transgresser les limites des théories de la connaissance pour aborder une théorisation des formes ou des déterminations de la pensée comme formes de relations dynamiques au monde, comportant des figures et des moments divers qui s'engendrent les uns les autres à partir de leurs manques et de leurs défaillances. C'est pourquoi la *Science de la logique*, particulièrement dans ses parties traitant de l'être et de l'essence est à la fois exposition (*Darstellung*) et critique des catégories de la logique (conçue en termes kantien), afin de trouver dans le concept la réconciliation de la pensée et de l'être, de l'universel et du singulier à travers l'action qui retourne à elle-même. Cette victoire sur l'indifférence et la domination se révèle toutefois être un leurre dans la mesure où elle est absorption du fini (de l'être) dans l'infini du discours et de la proposition spéculative. La critique de l'ontologie se renverse en onto-théologie pour reprendre les termes de Heidegger.

La dialectique hégélienne reste donc une critique de la métaphysique à l'intérieur des limites de la métaphysique. Comme toute la philosophie classique allemande postkantienne elle est hantise de l'unité et tentative de réalisation de l'unité dans un monde marqué par déchirements et oppositions⁵. L'unité de l'homme avec lui-même et avec

5. Voir à ce sujet l'ouvrage de Panajotis Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, 1979. Par rapport aux ouvrages de H. Marcuse, *Reason and Revolution*, et

le monde apparaît en effet très problématique dans la société bourgeoise commerçante. Le développement de la division du travail sépare les hommes les uns des autres et les soumet en même temps à des processus de parcellisation des activités. L'Etat qui s'autonomise par rapport à la société se conduit, dans son activité de gestion et d'administration, comme une machine qui tient fort peu compte des réactions humaines. Le commerce multiplie les échanges de marchandises et les communications entre les hommes, en même temps il transforme ces derniers en rouages d'activités qui les dépassent. La dissolution de la féodalité et l'affirmation progressive du capitalisme ne peuvent par conséquent être appréciées en termes simples. L'enfantement de la nouvelle société se fait dans la douleur, au milieu de nombre de phénomènes négatifs. Aussi bien la philosophie ne peut-elle se contenter de penser l'époque : il lui faut, en réalité, trouver un au-delà du présent et de ses déchirements. Hölderlin, Schelling, Hegel dans leur jeunesse s'efforcent de découvrir les conditions qui permettraient le retour à la cité antique démocratique où public et privé, politique et social ne sont pas vécus dans la séparation ou l'exclusion réciproque. Dans leur esprit, il s'agit de rendre possible une véritable communauté humaine s'exprimant notamment par une très forte vie éthique et religieuse. Dans « Le plus ancien fragment du système de l'idéalisme allemand » (1796)⁶ Hegel cherche des solutions passant par la suppression de l'Etat, le développement d'un art populaire comparable à celui des Grecs anciens et l'instauration d'une religion porteuse d'une mythologie de la raison autorisant la réconciliation de l'homme et du monde. L'évolution de la Révolution française et de la société européenne font évidemment comprendre à Hegel tout ce que cette orientation a d'abstraction utopique. A partir du moment où il commence à s'approprier l'économie politique classique et pousse plus loin sa réflexion politique, il ne lui est plus possible de chercher l'au-delà de la séparation dans une sorte de retour en arrière. Il lui faut au contraire penser l'unité du sujet et de l'objet ainsi que l'unification de l'homme et du monde à partir des tendances du présent, à partir de tout ce qui est à l'œuvre dans la société bourgeoise commençante. Il découvre notamment que déchirements et séparation sont accompagnés par un développement tumultueux de

G. Lukács, *Der junge Hegel*, le travail de P. Kondylis a l'avantage de restituer l'importance chez ces penseurs de l'héritage de la métaphysique et de la religion.

6. Voir l'édition critique *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, publié sous la direction de Christoph Jamme et Helmut Schneider, Frankfurt am Main, 1984.

l'individualité et de la subjectivité qui dépasse largement tout ce qu'a pu connaître l'Antiquité. La cité grecque se réalise facilement en tant que communauté (sur le plan politique et sur le plan religieux) parce que les individus y sont peu développés subjectivement et ne posent que peu d'exigences dans leur commerce et leurs institutions communs. Il en va tout autrement à l'époque moderne où la recherche de la communauté ne peut pas ne pas se préoccuper des problèmes de la particularité et de l'universalité, du singulier et du général, c'est-à-dire des problèmes de leurs décalages et de leurs oppositions. L'unité de l'homme et du monde ne peut s'affirmer immédiatement, il lui faut au préalable se perdre dans les méandres du subjectivisme (de l'affirmation abstraite de soi) et de l'objectivisme (la perte dans l'altérité), de la dissociation des individus et de leur soumission à un ordre répressif abstrait. Il faut en quelque sorte que la conscience individuelle fasse l'expérience de sa non-coïncidence avec la réalité et se découvre peu à peu partie prenante d'un procès qui la dépasse, celui de l'esprit qui se différencie pour retourner à lui-même. La marche à la communauté se manifeste par suite comme marche vers la communauté éthique de l'Etat représentatif (l'Esprit objectif), première étape vers l'Esprit absolu, et cela grâce à la réalisation de la Raison dans l'histoire par le Christ et la religion révélée. La présence du Christ dans l'histoire (particulièrement sous les traits de la Réforme) garantit par conséquent l'unité de l'homme et du monde, de la théorie et de la pratique, de l'être et de l'étant sous la forme de l'unité du concept et de la réalité et d'une religion de la rationalité. Mais cette unité postulée se dévoile dans les formulations qu'elle se donne, par exemple celle de la coïncidence du sujet et du prédicat dans la copule, comme l'unité de la pensée et de l'être sous l'égide de la pensée. Elle est au fond fuite en avant de la conscience, recherche sans point d'application qui ne fait que sublimer les institutions de la société bourgeoise. Selon le mot de M. Theunissen l'onto-théologie devient théologie de la domination : l'esprit comme Esprit absolu qui englobe tout est formé sur le modèle de l'autoconscience (*Selbstbewusstsein*) qui, dans l'autoréflexion, se comporte à l'égard d'elle-même comme à l'égard d'un autre pour mieux se reprendre dans les termes mêmes d'une dialectique de la maîtrise et de la prise de possession⁷.

La théorie hégélienne se révèle ainsi infidèle à un de ses thèmes les

7. Cf. Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970.

plus intéressants, celui de l'identité et de la différence, de l'impossibilité de leur dissociation complète ou de l'élimination définitive de l'un des deux termes. L'unité de l'identité et de la différence, au niveau de l'esprit absolu, ne se présente plus en effet comme historicité et temporalité, comme passage incessant de l'une dans l'autre, mais comme recouvrement de la différence par l'identité dans la négation des dimensions dialogiques de la conscience et de l'activité humaines. L'unité de la relation à soi et de la relation à l'autre comme condition du dépassement du déchirement et de la scission est subrepticement remplacée par l'idée de la maîtrise de soi et du savoir qui se sait. La différence de l'être et de l'étant est, par suite, appréhendée, dans une veine platonicienne comme un rapport entre l'infini et le fini, entre l'intemporel et l'éphémère, et non comme un rapport différentiel dans lequel les deux termes pas plus que le rapport ne sont stables et invariables. Comme Marx l'a très bien compris, la critique hégélienne des formes de l'objectivation et de l'objectivité, de l'indifférence et de la domination dans les rapports aux autres et au monde se mue en un jeu décevant de la réconciliation, parce qu'elle ne s'appuie pas sur une véritable compréhension des origines sociales de l'isolement et de la séparation des consciences ainsi que de l'occultation des relations dialogiques des hommes à eux-mêmes et au monde. Le recours à une eschatologie du « logos » chrétien rationalisé se trouve par-là remplacée par une dialectique sociale spécifique de l'ère bourgeoise. On est apparemment très loin de la critique heideggerienne de la métaphysique, avec son renvoi aux origines et sa thématique de l'oubli de l'être. Pourtant, si l'on veut bien se souvenir que l'analytique existentielle du *Dasein* est critique de l'autoconscience comme présence à soi et critique des formes de l'objectivité qui en résultent, les points de convergence apparaissent non négligeables entre l'auteur du *Capital* et celui de *Sein und Zeit*. Malgré des points de départ très différents, ils se rejoignent dans une entreprise de destruction de l'ontologie qui va bien au-delà de la critique hégélienne de la métaphysique classique, puisqu'elle cherche à échapper aux problématiques traditionnelles du fondement. La critique du monde dans lequel vivent les hommes n'a pas pour but de déconstruire certaines figures illusoire de la conscience pour retrouver ensuite un soubassement plus solide, c'est-à-dire un socle de certitude pour l'activité conscience aménageant le monde. La visée est bien plus radicale; elle interroge toutes les formes historiques de rapport au monde qui constituent en même temps la conscience séparée, en vue de rendre possibles de nouvelles relations et de nouveaux horizons

au-delà de ce qui a pu être pensé et codifié. Dans le livre I du *Capital*, les passages sur le fétichisme de la marchandise ne font pas que mettre en lumière la transmutation de rapports sociaux en rapports entre les choses. Si l'on y prête bien attention, ils tentent à la fois d'éclaircir les investissements de la pensée dans les choses (un certain mode de fonctionnement du symbolique) et les lignes de fuite chrétiennes bourgeoises qui en résultent pour arriver à déceler les pièges du solipsisme et les conditions d'une libération communicationnelle de l'action et de l'activité consciente⁸. En filigrane, Marx s'efforce de dépeindre des relations sociales qui permettent l'épanouissement de l'intersubjectivité dans un contexte de dépassement du rapport d'indifférence-domination à l'altérité et au monde. La remise sur ses pieds de la dialectique hégélienne apparaît, en ce sens, comme le prolongement au niveau de la logique du concept de l'œuvre critique accomplie partiellement au niveau de la logique objective (de l'être et de l'essence). Il ne s'agit plus de mettre fin à la distance entre la réalité et le concept ou encore de réintégrer l'altérité de l'autre dans l'Esprit, il s'agit au fond de redonner explicitement à la conceptualisation toutes ses dimensions relationnelles (d'ouverture aux autres et au monde). A ce niveau, Marx préfigure donc la critique heideggerienne de la fermeture logique et des dispositifs cognitifs qui empêchent de penser les rapports au monde et l'activité de la pensée elle-même. A sa manière, souvent indirecte, il met en question toute une conception de la rationalité et par contrecoup toute une tradition théorique en invitant par là même à la retravailler. Sans doute ne trouve-t-on pas chez lui la vigueur que met Heidegger à dépister dans des temps très reculés l'emprisonnement ontique de la pensée, on peut toutefois apprécier qu'il donne des armes contre tout déterminisme historique rétrospectif (rétro-projection du présent sur le passé) en montrant comment les antécédents (historico-génétiques) de la société bourgeoise sont intégrés et redimensionnés dans l'ensemble organisé du capitalisme. L'histoire de l'oubli de l'être, pour reprendre le vocabulaire de Heidegger, n'est pas linéaire, elle est au contraire pleine de failles, déroutante et déconcertante, ce qui permet justement de la questionner sans se laisser

8. Pour éviter toute méprise, il faut signaler ici qu'il ne s'agit pas de remplacer le sujet par la communauté de communication et son *a priori*, comme chez Karl Otto Apel, in *Transformation der Philosophie*, 2 vol., Frankfurt am Main, 1976, mais de retrouver la présence-absence de l'autre et de l'horizon mondain dans toutes les manifestations de l'individu. Voir à ce sujet Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, 2^e éd., Berlin, 1981.

prendre à la réélaboration systématique qu'opère sur elle la société capitaliste pour la faire autre.

Par des voies qui leur sont tout à fait propres la critique de l'économie politique et la destruction de l'ontologie en arrivent à la même mise en question des modes de fonctionnement réifiant de la pensée. Aussi bien n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que l'on rencontre simultanément chez Marx et Heidegger une théorisation critique de la représentation (*Vorstellung*) et de son rôle dans l'organisation des rapports aux choses et au monde. Heidegger montre que la représentation est une manifestation du subjectivisme qui tend à donner aux étants un statut d'objectivité et de positivité destiné à en faire des choses existantes pour le vouloir du vouloir, à la fois rassurantes dans leur inertie ontique et utilisables à loisir. La représentation se présente ainsi comme un moyen de conquête et de mise en ordre des étants dans le but de les enfermer dans des systèmes totalisants. La représentation se donne, certes, pour une activité de rapprochement de l'objet, d'assimilation de ses caractéristiques, mais derrière cette modestie apparente elle procède à des classements et des appréciations (*Wertschätzung*) renvoyant aux valeurs du vouloir (ou de la volonté de puissance). La représentation ne doit pas être saisie comme pure activité de connaissance, elle a des aspects pratiques qui la reliait à l'activité *poïétique* des hommes et à leur recherche nihiliste de l'exploitation du monde. Le travail de la représentation participe par conséquent d'une entreprise d'occultation de la vérité comme dévoilement, comme éclaircie de l'être ou comme avènement (*Ereignis*). Il clôture l'espace et le temps en les réduisant à des successions et à des séries homogènes où se déploient les activités humaines et les étants qui leur correspondent. La conception marxienne de la représentation part, elle, de prémisses sensiblement différentes puisqu'elle interroge d'emblée la synthèse sociale (pour reprendre un terme d'Alfred Sohn Rethel)⁹ qui sous-tend l'activité de représentation. L'intentionnalité de la conscience individuelle et ses projections représentatives sont saisies essentiellement comme la manifestation des relations marchandes en tant que relations réunissant les individus par l'intermédiaire de leur opposition et de leur séparation dans l'échange de valeurs. La synthèse sociale coupe par-là l'activité consciente de ses sources communicationnelles et la conduit elle-même

9. Cf. les ouvrages d'Alfred Sohn-Rethel, *Waren und Denkform*, Frankfurt am Main, 1978 ; *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthese*, Frankfurt am Main, 1972 ; *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main, 1985.

à se situer comme prestation subjective isolée dans des échanges réifiés. Comme le dit Marx, ce sont les choses (les marchandises) qui semblent entretenir des relations sociales par-dessus les sujets de l'échange, parce que la socialité est extérieure à ceux qui la portent. Subjectivisme et objectivisme se conditionnent réciproquement dans les développements infinis de représentations décalées par rapport à leurs propres conditions de production. Aussi bien, ces représentations subjectives sont-elles largement impuissantes à cerner le jeu des relations des rapports sociaux dans lequel elles sont entraînées. Elles doivent se soumettre selon Marx à des schémas d'orientation qui sont de véritables mises en scène, cristallisées et récurrentes des rapports sociaux entre les hommes et des rapports sociaux entre les choses : la *Vorstellung* cède la place à la représentation d'un théâtre d'êtres enchantés, Monsieur le Capital, Madame la Terre *et al.*, la *Darstellung* de la *saga* de l'accumulation du Capital. Selon les termes d'A. Sohn-Rethel, c'est l'abstraction de l'échange qui porte la socialisation. Les régularités de l'interaction, les régulations des communications se conforment moins à des normes socialement contrôlées qu'à des automatismes nécessaires aux échanges de valeurs, ce qui signifie en réalité que les normes s'adaptent non à la multilatéralité des échanges symboliques, mais à l'unilatéralité des appréciations de valeur. L'activité ne se manifeste pas dans sa polymorphie et dans ses caractéristiques dialogiques (dans les relations au monde et à l'altérité), mais comme polarisation autour du travail, comme activité instrumentale s'assimilant la valeur en tant que finalité et comme *modus operandi*. Sous cette dominance, la société apparaît comme marquée par l'action et la combinaison d'abstractions réelles, de formes intellectuelles objectives qui se donnent pour les coordonnées dynamiques, mais « naturelles » des actions individuelles. La pensée abstraite des consciences individuelles (la *Denkabstraktion*) qui repose sur la représentation (*Vorstellung*) sépare et réifie parce qu'elle ne peut que se soumettre, dans ce contexte, aux abstractions réelles en les prenant pour le champ de la conceptualisation.

Après cette reconstitution des vues de Heidegger et de Marx sur la représentation, il serait tentant de conclure à la supériorité de la conception marxienne et de chercher les raisons des limites de Heidegger dans l'absence d'une problématique de la société. Il faut, toutefois, se garder d'aller trop vite en besogne, car plutôt que d'une absence du social dans la thématique heideggérienne il faudrait parler de sa présence ambiguë. A partir du tournant (la *Kehre*) Heidegger est tout à fait conscient que l'être-là (*Dasein*) dans son rapport aux

étants et au voilement-dévoilement de l'être ne peut être interprété selon des modèles inspirés de près ou de loin par l'individualisme méthodologique¹⁰. La conscience humaine ne peut être saisie comme réflexivité ou autoréflexion (*Selbstreflexion*) qui, se prenant elle-même comme objet, se donne elle-même les moyens de prendre possession du monde objectif en le constituant. C'est pourquoi l'herméneutique heideggérienne se présente essentiellement comme travail dans et sur le langage en tant que sédimentation des rapports au cèlement-décèlement de l'être au-delà de toutes les illusions de la présence à soi¹¹. C'est la langue qui parle à travers les hommes et non ces derniers qui en s'unissant constituent la langue. Plus précisément, par l'intermédiaire de la langue, l'être se manifeste et se dérobe aux hommes en des énoncés qu'ils ne peuvent jamais s'approprier définitivement, ni saisir univoquement dans leurs significations. La langue, bien que frappée au coin par l'ontisme de la métaphysique, véhicule en fait une activité symbolique qui déborde les confrontations du sujet et de l'objet et la pensée substantialiste. Le symbolique apparemment le plus figé, déposé dans les choses et fixé dans les consciences, peut toujours être renvoyé à l'imaginaire, notamment à l'invention langagière, qui en constitue le terreau nourricier¹². En d'autres termes, il peut être déconstruit dans sa

10. Voir en particulier la *Lettre sur l'humanisme* et le livre sur Nietzsche.

11. La critique de l'illusion de la présence à soi et de l'autoréflexion n'est pas pour autant négation complète de toute forme de conscience individuelle, de familiarité avec soi-même ou de spontanéité. Elle est essentiellement mise en question de la prétention de la conscience à se prendre originairement comme son propre objet et à fonder sur cette transparence supposée du sujet à lui-même et sur la maîtrise de soi qui en résulterait, les relations aux autres et au monde. Le sujet ne possède pas sa propre conscience, il lui faut la mettre à l'épreuve comme individu jeté dans le monde qui doit se saisir et se projeter dans la confrontation avec les autres. Comme l'a très bien montré Ernst Tugendhat dans *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main, 1981, la conscience individuelle n'est pas principalement intentionnalité, mais activité propositionnelle liée à l'interaction et au langage : elle ne peut se développer que dialogiquement dans la trame de la langue. Il ne faut toutefois pas en conclure qu'elle est un pur produit de la communication et des systèmes de différences qui s'expriment au niveau du signifiant dans les codes langagiers. Ni la communication, ni les codes ne peuvent produire le sens à eux seuls, ils ont besoin pour cela de l'intervention sauvage, extra-linguistique des individus qui reprennent en le modifiant ce qu'on leur transmet pour en faire des sujets socialisés. C'est en ce sens que Heidegger peut faire référence au langage comme dit poétique qui révèle les hommes à eux-mêmes en tant qu'étants et rapports aux étants (cf. 3 : *Der Ursprung des Kunstwerkes*, dans *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1980, 6^e éd.).

12. Voir à ce sujet Hermann Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant*, 2^e éd., Tübingen, 1970. Si la langue parle à travers les hommes, il faut bien faire attention à ne pas transformer la langue en substitut du sujet en oubliant que les hommes aussi font parler la langue en inventant et en réinventant sans cesse le symbolique dans leurs échanges.

consistance et dans sa réalité massives et restitué à la dramaturgie sociale et aux relations au monde qu'il prétend clôturer. Heidegger, de ce point de vue, invite à explorer encore un peu plus loin les thèmes marxistes du fétichisme de la marchandise et de la fantasmagorie sociale en combinant à cet effet une analytique de l'imposition du sens par le capital avec une archéologie de la distorsion des significations dans le langage. Les abstractions réelles, c'est-à-dire les représentations sociales cristallisées et solidifiées peuvent être ainsi comprises dans leur pluri-dimensionnalité latente et donc remises en mouvement dans une temporalité qui n'est plus linéaire (simultanités complexes au lieu de simples rapports de succession et de reproduction élargie du même). La fascination qu'exercent les choses sociales (sensibles, suprasensibles selon Marx) peut par-là être pensée comme relevant d'une pluralité d'investissements sans cesse réélaborés pour les aligner les uns sur les autres. L'importance de la réflexion heideggerienne sur tous ces points est, il est vrai, trop souvent masquée par l'ambiguïté qui caractérise sa conception de l'histoire. A la limite, l'histoire de l'oubli de l'être ou l'envoi historial apparaissent comme inaccessibles à des échanges entre l'imaginaire social et les mises en rapport à l'être (à ses différences avec les étants), c'est-à-dire inaccessibles à ce que Marx essaie de cerner comme le métabolisme des hommes et de la nature. On risque sur cette voie de considérer que seul l'être fait l'histoire et d'en faire de nouveau une substance absolue qui régit la marche de l'humanité. La critique de l'ontologie traditionnelle peut donc se renverser, si l'on y prête pas suffisamment attention, en ontologisme, cet ontologisme satisfait que dénonce Adorno dans la *Dialectique négative*. Certes, que cela aille contre les intentions avouées de Heidegger, il suffit pour s'en convaincre de voir à quel point ce dernier est soucieux de ne pas tomber dans une thématique générale de l'être en se déplaçant conceptuellement de l'être vers l'*Ereignis* (l'avènement ou l'événement approprié). Mais cela n'empêche pas que l'ambiguïté se reproduise sans cesse en raison d'une interprétation du langage qui exclut largement ses aspects propositionnels et communicationnels, imaginatifs et normatifs, c'est-à-dire les aspects qui le lient le plus directement aux activités sociales. Le langage est bien appréhendé dans ses caractéristiques supra-individuelles, mais celles-ci ne sont pas rapportées à leurs composantes dialogiques, ni non plus aux relations socialisées au monde de façon explicite, ce qui laisse la porte ouverte à des équivoques ontologistes et à des notions ambivalentes ou chatoyantes.

Pour autant, il faut le répéter, il n'y a pas à proprement parler oubli

de la société dans la pensée de Heidegger, mais trop souvent présence allusive et fugitive par le biais d'une réflexion sur les relations de pouvoir et domination qui transparaissent dans le langage et se manifestent dans les pratiques. C'est pourquoi la pensée de Heidegger, alors même qu'elle enrichit et met en perspective la critique marxienne, doit être corrigée et rééquilibrée à l'aide de cette dernière dans une relation de dynamisation et de transformation réciproques. Cela est particulièrement important, lorsqu'on aborde un des points les plus intéressants de la réflexion heideggerienne, la question de la technique, si décisive pour saisir certains développements contemporains. De façon très radicale, Heidegger invite à voir dans la technique autre chose qu'une pure et simple figure de l'instrumentalité ou qu'une systématisation de moyens pour dominer les processus naturels et les faire servir à des objectifs humains. La technique est fondamentalement une façon de se poser dans le monde et face au monde pour en prendre possession dans les meilleures conditions. Elle est une concrétisation d'une vision du monde qui veut s'emparer de la totalité des étants, les organiser en système pour mieux les enfermer dans des identités rigidelement fixées. Poussée à l'extrême, la technique se fait formalisation et application de connaissances dans tous les domaines explorables par la subjectivité humaine dans un contexte où sont évacuées toutes les questions tant soit peu inquiétantes sur les rapports de l'être et des étants. Comme le montre très bien Heidegger, la technique qui induit de cette façon un rapport particulièrement unilatéral et aveuglant au monde n'est en réalité pas à la disposition des hommes Elle contribue à mettre en lumière certains aspects ou manifestations de l'être des étants en excluant du champ de la vision tout ce qui peut renverser les perspectives et instaurer d'autres relations. Elle est par conséquent arraisonnement des hommes par ce qu'ils croient maîtriser, dispositif-maître qui dicte sa loi à tous les dispositifs que la société peut développer pour se situer et se dire (de la science à l'esthétique) en s'adonnant à l'illusion de suivre une progression infinie. La technique qui se présente comme la plus grande réussite de l'anthropomorphisation du monde devient, en fait, pour les hommes source permanente d'incertitude, d'étrangeté, voire de dangers. L'exploitation du monde se mue en mobilisation totale des individus, en renonciation de la pensée à rechercher l'impensé et le non-conforme. Aussi bien l'ère de la technique, caractérisée par la réduction progressive des horizons vitaux, et une restriction croissante du rapport à la tradition, est-elle par excellence l'ère du nihilisme. Il n'y a pas seulement renversement des rapports entre les fins et les

moyens, entre les sujets qui se croient pleins et présents à eux-mêmes et le monde de la téléologie, il y a érosion ou destruction des fondements ontologiques ou éthiques donnés à l'action de façon traditionnelle. L'ère de la technique se fait ère du décisionnisme : les domaines de l'action de plus en plus fragmentés et spécialisés sous le signe de la rationalité ne paraissent plus relever que de décisions subjectives. Mais, à travers le triomphe apparent de cet arbitraire subjectiviste, c'est un destin techniciste qui s'affirme de plus en plus comme histoire fermée et répétitive, contradictoire à toute historicité réellement assumée. Les appuis technologiques de l'activité se transforment en contraintes de plus en plus rigides pour l'action et finissent par délimiter très étroitement le champ où elle peut avoir lieu. La décision qui semble donner du sens à ce qui se fait n'a en elle-même pas d'autre signification que de prolonger la technique et de lui permettre de s'épanouir.

Heidegger, toutefois, se garde bien d'excommunier purement et simplement la technique. Il n'est pas nostalgique d'un retour à l'artisanat ou à la nature comme on le croit trop souvent, mais s'interroge au contraire sur ce que pourrait être un au-delà de la technique. Il ne se dissimule pas l'acuité du danger qui pèse sur la planète, il ne se dissimule pas non plus que la technique pénètre peu à peu tous les pores de la société et de la quotidienneté. Mais précisément l'extrémité de la menace lui paraît recéler des possibilités de mutation, un peu comme si le caractère insupportable de la relation au monde qu'exprime la technique pouvait produire le désir de la changer. La technique ne peut être le dernier mot, puisque les hommes peuvent arriver à penser l'oubli de l'être et une autre façon d'habiter le monde¹³. Aller au-delà de la logique de la pensée scientifique et retrouver les cheminements de la pensée comme médiation et comme attention pour l'éclaircie de l'être, c'est par conséquent préparer le dépassement de la technique sans tomber dans les pièges de l'activisme et des solutions immédiatement « positives ». Face au danger Heidegger se contente ainsi d'une sorte d'attentisme inquiet qui correspond très bien à sa répugnance pour toute prise en considération de la dialectique sociale et de son impact sur les relations au monde. En d'autres termes, la technique n'est jamais interrogée comme relation

13. A ce propos voir les réflexions intéressantes de Gianni Vattimo dans *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milano, 1980.

sociale alors que de l'aveu même de Heidegger elle est au cœur des problèmes de la société contemporaine. Son statut en tant que puissance destinale reste par suite très équivoque. Il n'est pas question de parler de démonie de la technique, mais on ne peut savoir si la technique, dans son omniprésence massive, ressortit d'une déviation de la pensée (et des attitudes qu'elle induit par rapport au monde) ou d'une cristallisation de pratiques sociales ou encore d'une combinaison de ces deux ordres de phénomènes. Ce chatolement constant des analyses heideggériennes ne peut pas ne pas entraîner une incertitude de la théorie qui, elle, peut que renforcer l'attentisme pratique et les interdits portant sur l'action. C'est pourquoi il apparaît nécessaire à ce niveau d'analyser, de revenir à certains thèmes marxistes, notamment celui de la technique comme rapport social au monde. Marx n'a sans doute pas la radicalité heideggérienne dans la mise en question de la technique, mais il saisit bien un certain nombre des mécanismes sociaux qui sont à l'œuvre dans les développements technologiques. Il voit en particulier très bien que les systèmes de machines servent de supports à une chosification des relations à l'environnement et aux relations de production entre les hommes, c'est-à-dire permettent d'établir les rapports sociaux extérieurement aux hommes qui en constituent la trame. Les relations sociales fonctionnent dans et par les systèmes de machines dont les flux sont réglés par la production et les échanges de valeurs. Elles prennent par-là la forme d'agencements systémiques qui se subordonnent les relations interindividuelles et les relations intersubjectives. Dans un tel cadre, bien entendu, les pratiques sociales ne peuvent se déployer librement, elles sont au contraire orientées, dirigées, canalisées par la dynamique à l'œuvre dans les systèmes de machines. A la limite les pratiques sociales se laissent même absorber par les pratiques technologiques, c'est-à-dire par l'action des systèmes mécaniques les uns sur les autres pour satisfaire aux exigences de la valorisation. En ce sens, la technique ne relève pas d'une croissance et d'une prolifération cancéreuses de la « techné » originaire, mais bien d'un mode d'utilisation spécifique (capitaliste) de l'instrumentalité, lui-même fonction d'un mode d'organisation spécifique des rapports interhumains et des rapports humains au monde. La raison instrumentale, celle qui se préoccupe de l'usage des choses, est mise au service de desseins rationnels qui, au-delà des choses, cherchent à faire du monde le prolongement artificiel des représentations évaluatives. Le monde se fait milieu technique en se subordonnant le milieu naturel, simple domaine du pré-traité et du prétravaillé pour des abstractions réelles. La raison (ou la

pensée) se livre ainsi à des automatismes de formalisation et de rationalisation qui lui dictent ce qu'elle doit faire alors même qu'elle se croit en mesure de dominer les problèmes posés. C'est pourquoi l'évolution technologique ne peut que pousser à l'extrême la scission apparue dès les débuts de l'ère bourgeoise entre les extériorisations rationalisées, formalisées et autonomisées des hommes et leur intériorité. Ce ne sont plus seulement des objectivations comme l'Etat et l'économie qui se dressent face aux individus en tant que puissances indépendantes, ce sont aussi les réseaux d'interaction et de pratiques sociales, et surtout les opérations et les productions de la raison elle-même. L'individu, en tant que subjectum ou substrat du monde technico-naturel, entre en crise, parce qu'il se trouve confronté sans cesse à l'évanescence de sa propre autonomie. Dès qu'il pénètre le domaine de l'action, il lui faut faire l'expérience du peu de poids de son intentionnalité et de sa volonté, et, bien sûr, de sa dépendance par rapport à des circonstances et à des dispositifs qui le dépassent.

Il apparaît ainsi que le problème posé par la technique est moins de la mettre à distance pour se tourner vers la pensée méditative que de libérer l'instrumentalité et la socialité l'une à travers l'autre, en desserrant l'étreinte des processus de valorisation. C'est qu'en effet, si l'instrumentalité cesse d'être soumise aux artefacts de la valeur, elle peut se faire ouverture sur le monde, expérimentation pour la mise en forme des relations sociales. De même, le dépassement du solipsisme des relations d'appréciation et de compétition propres aux divers champs de la concurrence capitaliste peut mettre au jour de nouveaux rapports à l'objectivité en les plaçant sous le signe de la dialogique. Les échanges entre les hommes, et plus précisément les échanges symboliques dans leurs dimensions dialogiques et imaginaires sont susceptibles de devenir alors les manifestations de rapports dynamiques et interrogatifs au monde. Les hommes comme les choses deviennent disponibles pour des changements de dispositifs et pour des confrontations multilatérales. Dans un tel contexte, il devient possible au *Dasein* de vivre autrement la temporalité, en la dépouillant de son aliénation à un progrès indéfini ou en mettant fin à sa subordination à des successions linéaires et quantifiées. L'éclaircie de l'être (ou l'événement appropriant) n'a plus besoin d'être saisie comme occurrence impréparée ou comme récompense imméritée d'une attente contemplative. Dans son imprévisibilité même, elle apparaît comme liée à des processus de modification des perceptions et des traitements des étants qui bouleversent les visions arrêtées du monde, bousculent la production de représen-

tations (et de signes abstraits comme substituts de sens). Elle apparaît liée également à une déstabilisation des formes ossifiées de la socialité (à la fois extérieures aux individus et données comme le prolongement de leur dialogue intérieur) qui rend possible un redéploiement dialogique de cette socialité. Par-là, les autres et le monde deviennent effectivement des parties constitutives de ce que sont les hommes comme être-là (*Dasein*), au lieu de se présenter à l'état de créations abstraites et de fantômes à des consciences isolées. Le dévoilement-voilement de l'être n'a pas, en ce sens, à être conçu comme une sorte d'illumination due à la plénitude d'une présence irrécusable et totale : il est dévoilement de constellations nouvelles de l'être et des étants, mais il est aussi voilement dans la mesure où s'annoncent à chaque étape de nouvelles énigmes. Comme on le voit, il ne s'agit pas simplement de mettre les machines au service des hommes, ou de développer de nouvelles technologies (douces et non oppressives) pour être sur la voie de la libération de l'instrumentalité et de la socialité. Le dépassement de la technique, dans l'implicite des analyses de Marx, requiert en fait de nouvelles pratiques de la matérialité et de nouveaux rapports entre culture et nature, au-delà des thèmes de la réorganisation sociale¹⁴. La thématique marxienne de la nouvelle société ne peut donc être réduite à celle du passage d'un mode de production à un autre ou d'une forme de production dominante à une autre forme de production dominante. Elle implique bien plutôt un déplacement du centre de gravité des activités sociales de la production vers les activités non productives au sens strict du terme. La production matérielle et immatérielle de valeurs n'a plus à être le modèle des autres activités, elle doit au contraire devenir production informée et vérifiée de façon permanente par les autres activités sociales en plein renouvellement.

Il n'est pas exagéré d'affirmer que, de ce point de vue, Marx s'oppose par anticipation au diagnostic wébérien sur le désenchantement du monde, c'est-à-dire s'oppose à l'idée qu'il serait irréversible. Marx n'est, certes, pas l'homme à vouloir revenir aux dieux du passé ou aux grands mythes religieux pour rendre le monde habitable. Il sait très bien que le décentrement de la culture par rapport à la nature est la condition même de relations plus distancées et plus médiatisées des hommes à eux-mêmes et au monde. Il sait aussi que ces relations médiatisées sont indispensables pour que se développe la polymorphie

14. Le livre de Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, 1982, souffre de ne pas aborder ces problèmes essentiels.

de l'action et des échanges symboliques. Mais il sait en même temps que l'articulation du milieu technique sur l'environnement naturel crée une organisation spatio-temporelle rigide pour l'expérience et le vécu. L'accroissement des médiations accessibles à l'action s'accompagne d'une extension, elle-même très rapide, de mécanismes autonomisés de sélection des actions qui appauvrissent considérablement la sélectivité humaine. La rationalisation selon les abstractions réelles finit par limiter le champ des possibles alors même qu'elle se donne pour une promesse d'élargissement de ce champ des possibles. Mais elle n'est pas à proprement parler la cage d'acier dont parle Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, dans un cadre de temporalité entropique (le futur étant de plus en plus déterminé par l'artificialité complexe du passé immédiat et du présent en train de fuir), puisque l'expérience négative que l'on fait avec la culture technicisée pousse à rechercher une autre culture, une autre organisation de l'expérience. Tous ceux qui sont confrontés à l'emprisonnement progressif des projets et des programmes humains, au renversement de la téléonomie en réseaux d'interdépendances rigides peuvent de fait être tentés à un moment ou à un autre par le fragmentaire et le discontinu, le dissymétrique et le non-intégrable. Ils peuvent en effet y trouver l'occasion de mises en relation inattendues, de synthèses partielles qui bousculent les pratiques et les dispositifs techniques en permettant d'entrevoir d'autres façons de voir et de vivre le monde. Les médiations autonomisées sous la forme d'abstractions réelles ne peuvent, certes, être retournées contre elles-mêmes, c'est-à-dire devenir des médiations de l'expérience, faisant rebondir l'expérience, qu'au bout d'une transformation radicale de l'action collective. Mais il suffit au fond que se développent certains espaces inassimilables par les automatismes sociaux pour que s'éclairent peu à peu autrement les rapports au monde. Ce dernier n'est plus alors fait seulement d'individus et de groupes entraînés par des agencements systémiques, il commence à se peupler différemment et à voir s'établir des relations d'invention, d'écoute et de concordance entre les hommes et leurs multiples environnements. Il reste sans Dieu — créateur ou architecte suprême — mais il n'est plus à l'abri de l'émerveillement devant l'imprévu et l'éphémère, ni non plus à l'abri de la résurgence de l'enfoui et de l'occulté, au croisement du passé, du présent et du futur. Il devient par-là plus disponible et réceptif pour la redécouverte du sacré dans les activités profanes, et du poétique dans le quotidien. Aussi bien la culture qui s'ouvre à ces nouveaux champs d'expérimentation ne s'abandonne-t-elle plus à un

rêve de domination de la nature, elle se fait elle-même interrogation, étonnement permanent devant tout ce qui devient possible. Le Marx qui réfléchit sur la signification de l'art grec à l'époque contemporaine n'est au fond pas si loin de Heidegger commentant Hölderlin pour retrouver le sens du sacré et, cela, même s'il sacrifie encore trop souvent à une vision linéaire - planificatrice du futur. Il ne cherche pas, en effet, à définir les contours d'une société parfaitement rationnelle, il cherche au contraire à déterminer les conditions d'apparition d'une société novatrice de par la variété de ses horizons. Marx, en ce sens, n'est pas éloigné d'une conception polymorphique de l'action et l'*umwältzende Praxis* (la pratique transformatrice) à laquelle il fait référence ne peut être confondue avec les téléologies de la prise du pouvoir que si on lui ôte toutes ses dimensions, non secondaires, de mise en question des activismes de la valorisation. La conception marxienne de la pratique n'est pas à la recherche de nouvelles théologies ou théodicies fondatrices : avec plus ou moins de force et de clarté elle cherche à poser autrement les rapports entre *praxis* et *poiesis*, entre agir et faire. De ce point de vue, elle est proche des vues de Heidegger condamnant la soumission de l'action à des impératifs organisateurs, à des systèmes de totalisation des étants et à des cosmogonies figées. Pour tous les deux, l'action n'a pas à être réalisation, incarnation de principes métasociaux, mais façon de vivre et d'exister dans la diversité du monde. Marx, toutefois, et en cela il va plus loin, ne fait pas preuve de la même répugnance que Heidegger à traiter franchement les formes téléologiques de l'action et de la rationalité instrumentale. Les passages du *Capital* sur le despotisme d'entreprise et sur la coopération tendent en effet à montrer que la division du travail capitaliste privilégié, dans la production, une téléologie de la subsomption et du commandement qui agence les moyens et les actions par en haut. La combinaison des fonctions et des opérations, leur adéquation aux objectifs posés s'effectuent selon une logique de la verticalité qui veut tout emprisonner. La téléologie se présente ainsi comme refus ou manipulation des interdépendances horizontales, comme refus des interactions entre fins et moyens (et entre moyens eux-mêmes). La coopération, c'est-à-dire la communication entre les hommes dans le faire avec les choses est reléguée au second plan, c'est-à-dire mise au service de programmations réglementées. Malgré sa complexité, elle n'est qu'exécution et placement des individus, ce qui interdit qu'elle puisse servir de cadre à un dialogue permanent sur le faire dans le monde et interdit que les individus puissent s'en servir pour réinventer les réseaux d'échanges

symboliques et matériels qui les constituent. Par contre, si l'on renverse les priorités entre verticalité et horizontalité, et c'est ce à quoi invite la critique marxienne, la téléologie peut se faire expérimentation et s'ouvrir aux autres dimensions de l'action en leur permettant de s'épanouir. Il n'est plus besoin de craindre une tyrannie de l'adaptation des moyens aux fins et des fins aux moyens, puisque les projets ne ressortissent plus d'une mécanique des vouloirs et que les moyens ne sont pas séparés brutalement de leur environnement. Il n'y a pas non plus à craindre une sorte d'incompatibilité permanente entre action collective et action individuelle, puisque l'assouplissement téléologique donne précisément plus d'autonomie et plus d'espace aux pratiques individuelles d'appropriation-expérimentation du monde. Les actions stratégiques, c'est-à-dire celles qui prennent comme points d'appui les interactions et les échanges interindividuels pour les faire contribuer à des desseins qui les dépassent, perdent, elles-mêmes, dans une large mesure, leur caractère de pratiques de subsomption : elles s'intègrent dans des confrontations permanentes sur les objectifs et sur les moyens, sur les orientations et leur inscription dans le contexte social.

On comprend alors pourquoi Marx, contrairement à Heidegger¹⁵, repousse tout scepticisme (ou attentisme) politique, et se propose de transformer le monde par la transformation de la politique. Dans la société capitaliste contemporaine, elle se présente sous de multiples facettes : elle est art de la direction rationnelle, poursuites systématiques d'objectifs, échanges et égalisation des intérêts entre les groupes (et les individus). Elle apparaît comme une sorte de capacité de maîtrise de la société par elle-même, d'une société susceptible d'autoréflexion qui trouve son point d'aboutissement et son couronnement dans l'Etat rationnel, conscient des problèmes et des tâches à affronter. La politique élevée au niveau de l'étatique peut par suite être donnée pour une condensation - concentration des pouvoirs humains sur les multiples dispositifs qui canalisent leurs activités. La politique ainsi conçue est jeu de puissance, mise en ordre des hommes, de leurs pratiques et de leur environnement,

15. Cf. Martin Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris, 1977. Il serait trop simplificateur, et par conséquent faux d'attribuer cette méfiance face à la démocratie à une position politique fondamentalement réactionnaire, en continuité avec les positions prises en 1933-1934. Il serait sans doute plus juste de dire que Heidegger ne veut voir dans la démocratie qu'une méthode ou une formalisation dans la mesure où elle lui paraît liée à la technique et à la politique technicienne (ou technocratique). Il ne veut pas voir la démocratie comme irruption de l'inattendu et destruction de la routine des échanges.

c'est-à-dire apogée de la relation démiurgique au monde. En même temps, la politique se manifeste comme sa propre négation, comme croissance de l'impuissance dans le jeu de la puissance. Plus précisément, les dispositifs mécaniques dont elle se dote finissent par absorber et déformer les impulsions dont elle croit se nourrir et vivifier des confrontations stratégiques et tactiques. Au lieu de vraiment diriger, la politique est dirigée par tous les processus qu'elle est censée prendre en compte et ajuster les uns aux autres. Loin de transcender les automatismes économiques, parce qu'elle en supplée les défaillances, elle finit par en épouser la logique et la dynamique. C'est qu'en effet, elle n'est pas le point d'aboutissement d'une socialité pleinement assumée dans ses discontinuités et ses failles, mais la sanction d'une socialité désarticulante couplée avec une individualité désocialisante. La prolifération du politique comme institutionnel-bureaucratique et comme institutionnel-représentatif n'est pas la preuve du triomphe de la rationalité politique, mais bien plutôt l'expression de la langueur permanente du social derrière les apparences d'une exubérance incontrôlable (celle des processus et des dispositifs). Marx, par conséquent, ne peut être un chantre de l'Etat et de la raison étatique au point d'en faire une nouvelle mythologie de la raison. Mais il ne peut se faire non plus le héraut de la revanche du social, d'un social sans vigueur propre (autre que celle des formes objectives et des abstractions réelles) et sans capacité autonome de renouvellement. Ni l'absorption de la société par le politico-étatique, ni à l'inverse l'absorption du politico-étatique par le social ne peuvent apparaître comme des solutions à la technicisation-chosification du social et du politique. Le Marx de la maturité qui combat à la fois l'anarchisme et le socialisme d'Etat lassalien le comprend très bien et s'efforce de découvrir les voies et les moyens d'une reconstruction simultanée et interdépendante du politique et du social. La politique comme pratique transformatrice (ou révolutionnaire) ne peut donc se réduire à la destruction de dispositifs de pouvoir. Elle est pour l'essentiel réarticulation du social et du politique en vue de réanimer les échanges symboliques et matériels des hommes en les soumettant au contrôle de tous ceux qui agissent. Aussi doit-elle se manifester comme réappropriation progressive des moyens de l'action, ainsi que des formes politiques et des formes sociales, par les participants à la société. Elle n'est pas sacrifice du présent en vue d'un futur hypothétique et infini, mais au contraire transformation de la temporalité sociale, notamment par la prise en charge du caractère fini des entreprises humaines. Sans doute Marx n'a-t-il pas cerné de très près les contours de cette nouvelle théorie politique et s'est-il laissé souvent

entraîner vers des métaphores énigmatiques et équivoques (dépérissement de l'État, dictature du prolétariat, phase de transition). Il a toutefois le mérite de faire toucher du doigt que la référence à la démocratie ne suffit pas à résoudre tous les problèmes de la politique, mais qu'en même temps la méfiance dubitative de Heidegger devant la démocratie est mauvaise conseillère (particulièrement à notre époque). La politique et la démocratie sont à réinventer de façon permanente et l'heure n'est pas au retrait ou à la retraite.

Chapitre 4

LE FÉTICHE TRAVAIL ET SON EMPIRE : LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE COMME CRITIQUE DE LA FORME VALEUR ?

Les problèmes du travail sont au centre de l'œuvre de Marx, de la jeunesse à la maturité. C'est pourquoi, il peut être tentant d'en faire le principe d'unité d'une pensée diverse et foisonnante. Il y a, bien sûr, beaucoup de différences entre les analyses des *Manuscrits de 1844* sur le travail aliéné et les analyses du *Capital* sur l'exploitation du travail salarié, mais ne s'agit-il pas quant au fond de la même interrogation sur la centralité du travail dans la société contemporaine, sur son sens ou son absence de sens ? Marx serait ainsi beaucoup plus tributaire qu'il ne le croyait de l'économie politique classique de son temps, véritable reflet de la place de plus en plus capitale prise par les activités de production dans l'ensemble des activités sociales de l'ère bourgeoise. Il resterait également tout au long de son œuvre très prisonnier de la conception hégélienne faisant du travail l'extériorisation du sujet, de la conscience dans un contexte où elle menace sans cesse de se faire aliénation et perte de la maîtrise de l'action. Sa théorisation serait donc marquée à la fois par l'« économisme », c'est-à-dire par la priorité donnée aux rapports de production sur les autres relations sociales, et par un modèle simplificateur de l'action privilégiant l'action transformative du monde matériel, au détriment notamment de la communication et des différentes formes de l'interaction. De la jeunesse à la maturité, le travail conçu comme expression des forces propres et de l'être générique de l'homme serait le principe fondateur de l'organisation sociale, de ses manifestations positives comme de ses manifestations négatives au cours

de l'histoire. On se trouverait par là confronté à un monisme du travail qui reléguerait à l'arrière-plan toutes les autres dimensions du jeu social (imaginaire, normativité de l'action, pluralité des jeux de langage, etc.), en interdisant de les prendre vraiment en charge¹.

Ces accusations qu'on peut retrouver avec beaucoup de variations chez des penseurs très différents (Heidegger, Habermas, K. Axelos, J. Baudrillard *et al.*) sont en partie étayées par une indéniable continuité thématique et terminologique dans les écrits de Marx. Le vocabulaire de l'aliénation des écrits de jeunesse se retrouve avec quelques variantes dans les œuvres de la maturité, particulièrement dans une œuvre comme les *Grundrisse*. On peut aussi noter que Marx utilise jusque dans ses derniers textes des thèmes dialectiques et des références hégéliennes qui ne militent guère en faveur de la thèse d'une rupture avec l'anthropologie du travail esquissée dans les *Manuscrits de 1844*, sous l'influence directe de Hegel. C'est l'aliénation du travail, la perte de sa maîtrise comme fil conducteur, qui expliquerait tout l'édifice théorique du *Capital* ainsi que les développements sur le fétichisme de la marchandise et les redoublements des forces sociales réifiées à partir de la forme marchandise et du travail abstrait. Malgré sa volonté de pratiquer une critique de l'ordre existant reprenant les choses à la racine, Marx ne ferait en réalité que poursuivre la chimère d'une société transparente où les hommes régleraient de façon harmonieuse et entièrement consciente leurs relations avec eux-mêmes et avec le monde. Pour reprendre les termes de Kostas Axelos, il serait le penseur par excellence de la technologie². « La technologie détient les clés du monde, c'est par le devenir technologique que l'homme se produit en tant qu'homme, la nature devenant l'histoire et l'histoire se transformant en histoire universelle du monde. » En d'autres termes, Marx resterait un penseur de la domination sur le monde comme prolongement de la volonté de puissance des sujets, et cela au-delà de son rejet de l'exploitation de l'homme par l'homme. L'unité de la théorie et de la pratique comme fin de la scission de l'homme et du monde, comme fin du déchirement des hommes eux-mêmes serait, en ce sens, la venue à soi-même de l'espèce humaine.

1. Dans ce sens on peut se reporter aux ouvrages de Ernst Michael Lange, *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der Kritik der politischen ökonomie von Karl Marx*, Frankfurt am Main, Berlin, Wien, 1980 ; et Jean-Luc Petit, *Du travail vivant au système des actions. Une discussion de Marx*, Paris, 1980. Dans un sens différent qui restitue mieux la complexité des positions marxistes, on peut consulter Jose Arthur Giannotti, *Origines de la dialectique du travail*, Paris, 1971.

2. Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique*, Paris, 1961.

Il est pourtant légitime de se demander si ces interprétations qui font du travail selon Marx une sorte d'extase (eks-tase) du sujet font bien justice à l'œuvre de ce dernier dans ses élaborations les plus avancées, fruits de corrections successives et de déplacements successifs de problématiques. Le jeune Marx est, certes, marqué profondément par un modèle du travail qui renvoie tant à l'artisan qu'au savant-ingénieur, mais ce modèle va être peu à peu abandonné au profit d'une conception beaucoup plus complexe des activités humaines. Les textes de jeunesse, *L'Idéologie allemande* comprise, sacrifient largement à une dialectique du sujet et de l'objet, de la conscience et de la matérialité, de la subjectivité et de l'altérité qui tente de rompre avec Hegel et Feuerbach sans vraiment y réussir. Marx s'efforce de démontrer dans ses écrits que l'objectivation n'est pas indissolublement liée à l'aliénation qui n'est au contraire qu'une figure transitoire du rapport à l'objectivité. Pour cela il conçoit une dialectique sociale fondée sur les transformations des relations entre les hommes au travail, leurs instruments et leurs produits. L'homme se fait lui-même en perdant, puis en reprenant enrichies dans ce combat, ses forces collectives. Il se perd socialement quand il perd la maîtrise de son travail et de ce qu'il produit, il gagne la partie quand il fait du travail une autoréalisation (de l'individu comme de l'espèce). C'est dans *L'Idéologie allemande* que cette dialectique trouve sa forme la plus achevée en se donnant pour une dialectique trans-historique des forces productives et des rapports de production. Dans cette dernière œuvre, contemporaine des thèses sur Feuerbach, Marx apparaît soucieux de rompre avec toute survivance idéaliste et particulièrement avec les conceptions essentialistes (fondées sur des vues statiques de la nature humaine). Mais les références qu'il fait aux modes ou aux formes de l'échange (*Verkehrsformen*) comme à des modes historiquement situés ne l'empêchent pas de renvoyer positivement ou négativement au travail comme « manifestation de soi » au-delà de ses configurations particulières. L'histoire de l'humanité est saisie, dans cette veine, comme une histoire unitaire relevant dans sa diversité des mêmes critères d'explication et des mêmes principes d'organisation. Le Marx « antispéculatif » et « réaliste » de *L'Idéologie* présuppose une continuité spatio-temporelle du social qui justifie un véritable monisme historique. Cette phase d'élaboration de nouveaux concepts ne se laisse toutefois pas réduire à cette métaphysique subtile de la « réalisation ou manifestation de soi ». Marx, en cherchant à cerner au plus près les figures du travail, se trouve contraint d'affronter l'économie politique, objet qui se dérobe sans cesse alors même qu'il croit le tenir. Cela est d'autant plus vrai que,

pour Marx, la critique de l'économie politique n'est pas seulement la critique d'une théorie ou d'un courant théorique, mais bien la critique simultanée de relations sociales et de théorisations qui les laissent échapper en croyant les saisir.

En fait, Marx se voit toujours entraîné plus loin qu'il ne le croit nécessaire. Le règlement de comptes définitif avec l'économie est perpétuellement repoussé à plus tard, parce que les limites de la théorie reculent sans cesse, faisant peu à peu disparaître les référents « naturels » sur lesquels s'appuyer solidement. Les notions de travail, de production, d'économie au lieu de s'épurer peu à peu deviennent de plus en plus complexes lorsqu'il s'agit de l'époque contemporaine, au point qu'elles s'éloignent jusqu'à la rupture de leurs présupposés anthropologiques généraux. Dans l'espace et dans le temps, le travail, la production et l'économie adoptent en effet des configurations difficilement commensurables et s'organisent dans des champs socialement hétérogènes. La division du travail, comme séparation entre les groupes et les individus et comme différenciation des tâches dans la production, ne peut donc être une sorte de clé d'interprétation universelle de l'histoire et des sociétés, elle demande elle-même à être expliquée dans ses différentes modalités et discontinuités. C'est ce que Marx commence à entrevoir dans *Misère de la philosophie* où il prend pour cible la nostalgie du travail artisanal chez Proudhon, nostalgie qui porte ce dernier à rechercher dans l'industrie les conditions de la « réalisation de soi » en des termes largement hérités du passé. Marx perçoit assez nettement que le travail de la société capitaliste est une réalité sociale, supérieure à ses manifestations individuelles qui implique des relations de production complexes, dépassant la combinatoire quadrangulaire du producteur direct, des instruments et objets de travail, et du produit. Le travail se socialise à travers des processus universels de valorisation tant au niveau de la production que de la circulation. Dans ce cadre, l'« objectivation » du travailleur dans un produit n'apparaît plus que comme une manifestation secondaire, et pour tout dire profondément problématique, des relations sociales du capital et du travail. A proprement parler, elle ne ressortit pas d'une analyse en termes d'aliénation (perte de la maîtrise du produit et des instruments de travail) parce qu'elle n'est pas isolable d'opérations sociales interdépendantes et souvent indissociables les unes des autres. Les relations sociales sont elles-mêmes enchevêtrées dans des agencements matériels complexes et on ne peut les saisir dans des oppositions simples aux produits du travail (possession - non-possession, maîtrise - non-maîtrise). Contre Proudhon, Marx fait ainsi valoir que la

machine ne peut être considérée comme le moyen d'une nouvelle synthèse du travail parcellaire, parce qu'elle est au fond une catégorie économique et un rapport social et non un simple objet ou instrument de production. Le travail salarié apparaît donc comme un ensemble de relations qui trouve sa véritable objectivité dans des réseaux de liens multiples au niveau de la circulation, de la production, de la distribution et de la consommation. Il est, à cet égard, significatif que le Marx de *Misère de la philosophie* se sente très proche de Ricardo et de sa valeur absolue et s'éloigne au contraire d'Adam Smith et de ses conceptions trop subjectives du travail (« travail commandé » et « travail incorporé »), c'est-à-dire trop liées à l'activité des individus.

Ce rapprochement n'est pas un ralliement. Ricardo est essentiellement préoccupé par le problème d'un étalon invariable de la valeur alors que Marx s'attache lui surtout à déterminer ce qu'est vraiment la valeur, c'est-à-dire ce qui donne aux produits de l'activité humaine leurs caractéristiques de marchandises qui ont une valeur propre dans l'échange. Marx ne cherche pas en effet une nature intemporelle de la valeur transcendant les époques, mais au contraire une spécification de l'activité productive attribuable à la société capitaliste et marquant d'une empreinte indélébile les échanges qui y ont lieu. Son propos n'est pas de retrouver la « naturalité » des activités économiques derrière les artifices propres aux organisations sociales particulières (dans l'espace et dans le temps), mais bien de discerner ce qui, au-delà des présuppositions générales à toute époque, distingue la société capitaliste sous l'angle de la valeur et du travail. L'historique ne se donne plus comme un stade d'évolution dans un parcours prédéterminé dès l'origine, il se présente comme l'opposition de systèmes de différences entre des formations sociales. Il n'est par conséquent pas réductible au développement ou à ce qui est génétique, il est bien plutôt fait de liaisons entre des déterminations concrètes qui se différencient par rapport à d'autres déterminations concrètes. Comme Marx le montre bien dans *L'Introduction de 1857* l'historique et le logique ne sont pas radicalement hétérogènes l'un par rapport à l'autre, mais au contraire indissolublement liés, le logique étant situé par ses coordonnées spatio-temporelles, l'historique étant caractérisé par ses déterminations et prédictions au-delà de ses positions dans la chronologie ou les successions temporelles. Le présent, en ce sens, ne peut plus être compris comme une retombée du passé ou une déviation par rapport à une origine, pas plus qu'on ne peut en faire la médiatisation d'une immédiatisation de départ. Dans son combat singulier avec l'économie politique, Marx découvre ainsi que l'origine doit être saisie comme

complexe de problèmes, et non comme la promesse d'une immédiatisation dans le futur qui garantirait la transparence des activités. Le recours à la thématique de la valeur travail tel qu'on le trouve chez Ricardo n'est, par suite, pas la recherche d'une solution miracle de l'énigme sociale, mais bien l'ouverture d'un champ d'investigation qu'il s'agit d'explorer en profondeur. Faire œuvre critique, ce n'est plus montrer qu'un ensemble de relations et d'activités sociales est en rupture avec ce qu'est et devrait être la vie en société avec ses manifestations « naturellement » communautaires, c'est interroger un contexte situé dans ce que peuvent être ses failles et ses contradictions, ses bévues et son mal à se dire. Critiquer, ce n'est pas comparer un état réel avec un état souhaitable, c'est rompre dans la mesure du possible avec les *a priori*, avec les vues qui s'imposent de l'extérieur du champ étudié pour faire surgir à l'opposé des problèmes non formulés ou ignorés.

Cette nouvelle entreprise critique qui œuvre pour l'essentiel dans l'immanence et ne veut transcender le donné immédiat que par un travail de médiatisation et de dé-construction du « simple » ou du « naturel » soulève évidemment bien des difficultés. Il lui faut trouver des points d'attaque solides et des critères de mise en ordre du matériel qu'elle entend étudier. Il lui faut également délimiter le statut des connaissances qu'elle entend produire. Elle ne peut donc se passer d'une réflexion épistémologique sur son propre travail, et les hésitations de Marx à ce sujet témoignent du caractère ardu de cette aventure intellectuelle inédite. Il semble d'abord céder à une tentation économiste et scientiste, qui, dans le prolongement de certaines thèses de *L'Idéologie allemande*, l'orienté vers une science sociale positive, supérieure à l'économie politique classique par sa scientificité même. La science critique se présente comme une science des modes de production et de leur succession qui permet la formulation d'un certain nombre de lois très générales (voir la Préface à la *Contribution de l'économie politique*). Marx, pourtant, qui continue à s'interroger sur la « positivité » de l'économie, suit simultanément d'autres voies. Il questionne en particulier le statut d'objectivité des rapports économiques, c'est-à-dire leur « naturalité », non pour leur attribuer une quelconque artificialité, mais pour saisir ce qui leur donne aux yeux des hommes ces caractéristiques naturelles et intemporelles. Il est ainsi conduit à concevoir une réalité socio-économique organisée en plusieurs niveaux et à plusieurs détentes, c'est-à-dire plurielle et contradictoire dans des manifestations, qui se nient souvent les unes les autres. Il est donc nécessaire d'appréhender l'« objectivité » de la société capitaliste et de l'économie avec des instruments autres que ceux

d'Adam Smith ou de Ricardo, en substituant aux abstractions générales, lourdes et statiques, les instruments plus souples susceptibles de produire les complexes de multiples déterminations et de dissoudre les hypostases (les présupposés généraux de l'économie transformés en catégories opératoires). C'est ce qui explique le renouveau d'intérêt que Marx montre pour la logique hégélienne au cours de 1858. Les catégories de la *Science de la logique* lui permettent de suivre au plus près les mouvements qui agitent l'économie capitaliste et de comprendre la valeur moins comme un rapport que comme un procès de valorisation. Le capital, la valeur qui s'autovalorise, peut ainsi être analysé dans les métamorphoses qui le nient pour le ramener à soi, en lui donnant la possibilité d'assimiler ce qui au départ lui semble étranger (notamment la valeur d'usage et le travail vivant). Comme l'esprit hégélien, le Capital, forme achevée de la valeur, après des séries de transformations peut s'affirmer comme autorelation, comme substance-sujet des processus sociaux.

Bien entendu, cette utilisation de la logique hégélienne n'est pas une pure et simple reprise, elle est une transposition qui se fixe des objectifs tout à fait différents de ceux de son modèle. Contrairement à Hegel, Marx n'entend pas néantiser le fini, c'est-à-dire la matérialité des relations sociales, pas plus qu'il n'est prêt à reconnaître au Capital le statut de substance-sujet. Il veut, en fait, au-delà des mouvements dialectiques de la valeur, appréhender les apparences d'autosuffisance du Capital comme des apparences qui ont un certain degré de consistance (ou de réalité), mais jusqu'à un certain point seulement. L'autorelationnalité du Capital doit être comprise dans les limitations de ce qui la produit et la prétend autosuffisante. C'est pourquoi la logique dans son expression hégélienne originale ne peut être totalement adéquate à l'objet auquel Marx la destine. Il faut par conséquent la corriger, la déplacer de ses assises théoriques vers d'autres horizons, à partir desquelles la conceptualisation dialectique apparaîtra dans son insuffisance, c'est-à-dire dans sa nature largement illusoire. C'est ce que Marx vise explicitement en parlant de sa remise sur pied et de sa réduction à un noyau rationnel. Il ne peut toutefois procéder sans précaution ou de façon purement formelle, il lui faut prouver qu'il existe un domaine délimité où la contradiction dialectique peut se considérer comme légitimement chez elle. Dans un premier temps, pour l'essentiel dans les *Grundrisse*, il croit pouvoir déceler l'origine de la « dialecticité économique » dans la négation capitaliste des présuppositions sociales des activités humaines et dans la nécessaire revanche de la « socialité » sur les rapports de production. La « socialité » encore peu développée des premières sociétés

humaines se retrouverait considérablement enrichie de connexions et de relations nouvelles après avoir passé par les affres de la privatisation bourgeoise³. Cette thèse qui subrepticement substitue l'entité Société à l'Esprit hégélien est toutefois abandonnée dans la *Contribution de l'économie politique*. Selon toute vraisemblance, Marx se rend compte que, ce faisant, il est infidèle à son principe méthodologique essentiel, ne pas transformer les présuppositions générales ou proto-conditions en hypostases, c'est-à-dire en matrices universelles d'explication. C'est pourquoi il s'efforce par la suite de localiser la sphère de la « dialecticité » dans des domaines où les activités humaines sont autonomisées par rapport à leurs supports ou porteurs et par rapport aux autres domaines d'activité (où ne règne pas la dialecticité). Les métamorphoses dialectiques de la valeur et de ses formes (marchandise, argent, capital, etc.) ressortissent ainsi moins d'une dynamique de la déviation sociale (infidélité aux origines) que d'automatismes sociaux liés à des agencements spécifiques des activités et des relations humaines. Les mouvements dialectiques sont les mouvements d'abstractions réelles qui règlent et déplacent échanges et pratiques par-dessus la tête des acteurs. C'est en fonction des impératifs de la valorisation que les hommes orientent leurs efforts, ils trouvent en eux des cadres pour leurs interactions, des indicateurs pour leurs comportements et des obstacles objectifs à leur propre arbitraire. En d'autres termes, dans ce secteur « dialectique » de la vie sociale, ce ne sont pas des normes qui s'imposent aux individus, mais des procès et des relations cristallisés dans des dispositifs matériels et dans des procédures automatisées. Les échanges sociaux ne sont plus au premier chef des échanges entre échangistes, mais des mises en relation les unes avec les autres de formes sociales en mouvement pour concourir à la reproduction élargie de la valeur par excellence, le Capital. C'est pourquoi la valeur comme réalité sensible suprasensible qui s'assimile les activités humaines pour mieux les nier dans leur concrétude et leur matérialité se présente comme une sorte d'incarnation de la substance-sujet hégélienne.

Pour Marx, il s'agit d'un monde renversé, la tête (en l'occurrence, les hommes agissant) en bas, dans lequel les rapports sociaux, séparés de leurs supports vivants, ont lieu entre les choses, ces choses particulières que sont les marchandises. Le mort l'emporte sur le vif, le suprasensible sur le sensible : la dialectique est en quelque sorte le

3. C'est ce que défend Antonio Negri dans *Marx au-delà de Marx*, Paris, 1979. A. N. fait des *Grundrisse* la clé de toute l'œuvre de Marx.

résultat d'un renversement qui met toute la société sens dessus dessous. Mais qu'on y prête bien attention, Marx n'affirme pas que cette inversion est perversion, qu'on peut l'analyser en simples termes de déperdition, de perte de contenu, il essaye de montrer qu'elle est contraire ou opposée à un certain nombre de processus (entre autres le métabolisme humaine, les communications humaines et les échanges symboliques, etc.), dont la dialectique de la forme valeur ne peut jamais totalement se séparer ou s'affranchir. Une dualité irréductible marque fondamentalement la société capitaliste, mais il serait erroné d'y voir la scission d'une unité originaire et le résultat d'une histoire continue et homogène dans ses composantes essentielles. La dualité doit plutôt être interprétée comme une duplicité, comme une incompatibilité latente et récurrente entre l'idéalisme de la valeur et du Capital (le dépassement permanent des limites, la négation idéale des obstacles matériels) et la rationalité (la détermination finie) des interactions concrètes entre les hommes et des échanges avec le monde. La société capitaliste peut ainsi être comprise comme le lieu de déséquilibres et de désordres incessants sans que pour autant le sens de son dépassement soit donné une fois pour toutes, car il dépend au fond des déplacements qui se produisent entre monde sensible suprasensible et monde sensible. C'est dire l'importance de leur articulation, des formes de leur jonction et de leur disjonction que Marx n'aborde jamais de façon systématique, mais de façon tout de même relativement explicite tant dans les *Manuscrits de 1861/1863* que dans *Le Capital*, notamment en traitant des problèmes de la circulation et de la superficie phénoménale de la société. Comme il le remarque dans le chapitre II « Des échanges » du livre I du *Capital*, pour que les marchandises entrent en rapport les unes avec les autres, il faut que les volontés de leurs conducteurs ou possesseurs les habitent en tant que choses et se rencontrent pour aboutir à des actes volontaires communs. Les mouvements de la valeur passent en ce sens par les échanges de volonté subjectifs des représentants des marchandises et « l'objectivité » du monde de la marchandise trouve sa présupposition dans le subjectivisme d'échangistes qui ne se préoccupent que de leurs propres prestations. Cela revient à dire que l'extrême d'une objectivité supra-humaine, prenant les apparences de la valeur comme substance-sujet, trouve ses conditions de possibilité dans les subjectivités monadiques de volontés qui n'ont plus de points d'application privilégiés, mais se veulent elles-mêmes pour se valoriser par rapport aux autres volontés. La dévalorisation du sensible et de la matérialité sociale au niveau de l'universalité des échanges de marchandises trouve son pendant

et son répondant au niveau des individus dans l'ascèse particulière qui leur fait nier de façon récurrente le caractère sensible-matériel de leurs relations et connexions pour se retrouver dans le monde de la valeur. Toutes proportions gardées, l'insertion de l'individu dans l'abstraction de la valeur est analogue à l'odyssée de la conscience telle que Hegel la décrit dans la *Phénoménologie de l'esprit* : dépassements successifs des stades de la certitude sensible, de la perception, de l'entendement pour arriver au moment où tout bascule, où le monde suprasensible de la loi et de la mise en ordre du multiple cède la place au deuxième monde suprasensible, celui de la conscience qui se sait elle-même dans son être-autre, qui est égale à elle-même dans cet être-autre⁴.

Le monde renversé, celui de la « dialecticité », est donc inséparable de processus spécifiques de socialisation qui dédoublent l'individu ou plus exactement le font vivre sur un double registre : le registre de la valorisation dans la compétition et la concurrence recouvrant celui de la communication, des échanges multiples et de l'ouverture au monde. L'individu qui doit se valoriser, c'est-à-dire se faire apprécier dans les relations sociales, utilise ainsi ses enracinements concrets, ses réseaux de mise en contact avec les autres et toutes les qualités qui lui sont propres comme des moyens de se faire valoir dans une quête généralisée de richesses abstraites et des signes sociaux de la réussite dans les compétitions pour la valorisation. La progression de sa conscience (ou son autodécouverte) est liée, dans ce contexte, à la négation toujours recommencée d'une partie de lui-même et de son environnement pour transformer le monde en un espace de représentation où il se met en scène lui-même comme acteur de la valorisation. Et c'est parce qu'il se représente lui-même comme voulant la valorisation pour se valoriser en même temps que les valeurs en mouvement qu'il devient ce représentant des marchandises dont parle Marx. Il s'insère dans le monde des marchandises et des valeurs en le vivant, en l'investissant comme le substrat à partir duquel il s'autoréalise ou plus exactement il se pense comme se réalisant soi-même. Ce mouvement de la pensée représentative est en même temps épuration de l'action, répudiation de sa polymorphie potentielle ou latente pour en faire l'arme de la valorisation. L'action-travail se représente son œuvre comme soumission des données sensibles et maîtrise technique des processus, elle y voit le fondement de sa propre

4. Le commentaire le plus éclairant sur ces aspects de la *Phénoménologie de l'Esprit* se trouve dans Martin Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, t. 32, Frankfurt am Main, 1980.

élévation au-dessus des contraintes matérielles. Mais c'est précisément à ce moment-là que tout bascule de nouveau, la subjectivisation du monde par le travail, la représentation qui se projette au-delà du sensible dans le sensible suprasensible se dévoile comme la condition de l'objectivation des rapports sociaux et de l'autonomisation de la valeur. Le travail qui, dans ses conditions privées d'exercice, et dans ses représentations solip-sistes, nie sans cesse sa propre socialité déporte cette dernière vers les formes de la valeur. Il leur donne la force motrice qui leur permet d'animer les choses sensibles suprasensibles que sont les marchandises, l'argent, le Capital. Comme le dit aussi Marx, le travail se représente dans la valeur, comme s'incorporant dans ses propres produits en leur donnant l'estampille qui leur permet de circuler et de s'échanger. Mais il s'échappe ainsi à lui-même en devenant, à travers ces processus mêmes, travail abstrait indifférent à son contenu, aux dépenses concrètes d'énergie et d'intelligence. Le travail représenté en valeur ou si l'on veut la valeur en représentation devient par là la condition de possibilité sociale de la transformation de la puissance ou force de travail en marchandise. Après que le travail s'est représenté dans la valeur, la valeur à son tour se représente dans le travail en tant qu'efforts humains concrets. La valeur en procès est en quelque sorte une suite de permutations entre représentants, représentations et représentés, ceux qui représentent finissant par être les représentés de leurs représentations. C'est bien pourquoi la théorie de la valeur ne peut être une théorie de la valeur-travail comme Marx à juste titre s'efforce de l'exprimer dans *Le Capital*, mais une théorie de la forme valeur des acteurs et des relations sociales. Le travail en tant que représentation de l'activité humaine tournée vers la valeur informe les opérations sociales les plus essentielles, orientation de la production sociale, allocation des ressources humaines et matérielles de la société, et surtout régulation des rapports entre prestataires de travail abstrait et superviseurs du procès du travail délégués dans ces fonctions par le travail mort. En se déposant dans les choses sensibles suprasensibles le travail ne fait pas que se mettre en scène lui-même, il cristallise de façon unilatérale des relations sociales et intersubjectives en les ordonnant selon des formes intellectuelles « objectives » (*objektive Gedankenformen*), c'est-à-dire en les réifiant et en les fétichisant.

Si l'on fait abstraction de tous ces jeux de miroir entre représentations et opérations sociales, parler de valeur de travail a, comme le dit Marx, autant de sens que de parler d'un logarithme jaune. C'est dire que la représentation ou l'exposition de la « dialecticité » de l'économie ne peut se passer d'une dimension critique coextensive à l'élucidation des mou-

vements de la valeur qui s'autovalorise. La *Darstellung* ne peut se contenter de suivre le mouvement de déduction des formes de la valeur à la lumière de la *Science de la logique*, elle doit démontrer en même temps que la « réalité » des enchaînements dialectiques est seconde, à la fois en tant qu'apparence phénoménale qui renvoie à une essence (négation de l'immédiat), et surtout en tant que déploiement de catégories qui ne peut s'abstraire de ses présupposés matériels sensibles. La circulation simple renvoie par exemple à la circulation du Capital qui elle-même renvoie au procès de production où les travaux concrets devenus supports du travail général abstrait produisent de la plus-value, négation fondamentale des rapports d'équivalence. La *Darstellung* adéquate à son objet, la critique de l'économie politique, se doit en fait de saisir le procès d'ensemble de la production capitaliste, c'est-à-dire simultanément son unité dialectique entre circulation et production, et les oppositions réelles ou incompatibilités qui la marquent de façon permanente. Cette double exigence est particulièrement apparente dans le livre III du *Capital*, lorsque Marx aborde le problème des crises et de la baisse des taux de profit. Il apparaît en effet particulièrement soucieux de montrer que l'accumulation du Capital reproduit sans cesse des oppositions entre l'illimitation idéale du procès de valorisation et les limitations-déterminations des procès matériels-techniques de production et d'échange. C'est par suite un contresens de voir dans l'œuvre marxienne de la maturité une démonstration de la fin inéluctable (déterminée une fois pour toutes) de la fin du capitalisme : la conceptualisation à laquelle il a recours, bien que rigoureuse dans sa visée et ses formulations, est polysémique dans sa portée et ses usages. Les catégories de la critique de l'économie politique ciment les formes intellectuelles objectives, elles décrivent leurs relations dynamiques comme des processus d'histoire naturelle, mais par une sorte de réflexivité permanente elles mettent aussi le doigt sur l'unilatéralité et la partialité de ce qu'elles avancent dans un premier temps. La « dialecticité » du capitalisme trouve son contrepoint dans la mise en lumière de tout ce que son effectuation a de problématique et de tout ce qui peut la remettre en question. L'avenir de la société ne s'inscrit donc pas dans des systèmes de lois conformes au déterminisme classique, mais dans la confrontation de mouvements qui peuvent se concilier, mais jamais se confondre les uns avec les autres. Aussi est-ce à tort qu'on chercherait à fermer la théorie, à lui assigner un objet définitivement délimité. Il lui faut bien plutôt être prête à se remettre continuellement à l'ouvrage pour appréhender les translations ou itérations de la dialecticité capitaliste ainsi que les résistances que lui

opposent les rapports matériels-techniques et matériels-sensibles sur la toile de fond de la reproduction sociale élargie (en intensité et en extension). Elle n'a pas à présupposer une essence invariable du capitalisme, mais à suivre ses variations en un patient travail de déconstruction des catégorisations sociales spontanées et des systèmes de représentation à l'œuvre dans les pratiques et dans les institutions qui encadrent ces dernières. C'est dire que la critique de l'économie politique ne peut en tant que théorie revendiquer le statut classique d'une science (supra-historique) critique-pratique et pratique-critique des relations sociales⁵. Elle est notamment mise en mouvement du champ figé des représentations sociales et de leurs cristallisations dans les pratiques les plus diverses. Elle met par là en question l'objectivité première de la société capitaliste, celle qui fait de l'économie un substrat sur lequel tout se construit, afin de lui opposer une objectivité seconde, dynamique et plurielle, faite de continuités et de discontinuités. Elle ne traite pas à proprement parler d'un objet Société, mais d'articulations entre des relations ou des pratiques, et de structurations en cours de groupes et de leurs environnements. Elle cherche moins à classer et à ordonner qu'à briser des obstacles au travail de connaissance présents dans les démarches apparemment les plus rigoureuses. Potentiellement au moins la critique de l'économie politique se fait en tant qu'elle est critique des théories économiques, critique de la pensée théorique et de ses procédures face au social. Elle ne se veut plus pensée représentative d'objets sociaux posés là, mais interrogation sur leur constitution, sur les représentations et les métabolismes hommes-techniques-nature qui leur donnent leur forme d'existence (ce qui devrait la mettre en mesure de saisir tout ce qu'il y a de domestication de l'imaginaire social dans l'agitation et l'activisme de la société capitaliste). Fondamentalement, elle se refuse à être une pensée du donné ou de la positivité pour s'ouvrir aux remises en question dont la société est prodigue derrière les apparences de la reproduction du même.

Cet antipositivisme qu'on rencontre si fréquemment chez le Marx de la maturité n'est toutefois pas exclusif de retombées dans des ornières très pratiquées de son temps. Le modèle de la critique voisine avec celui d'une science explicative traditionnelle, la circonspection théorique cède souvent la place à l'impatience révolutionnaire et la conception d'une

5. C'est-à-dire d'une science conçue selon les termes de Popper et du rationalisme critique, et qui veut avoir des distances à la pratique sans en transcender les limites.

transformation sociale complexe peut se faire prophétie sur l'écroulement rapide du capitalisme. Ces tensions irrésolues qu'on retrouve dans les textes les plus novateurs (du *Capital* aux *Théories sur la plus-value*) font toucher du doigt les dangers que comporte la canonisation de l'œuvre marxienne. Cela est particulièrement vrai pour ce point fort de la théorie de Marx qu'est la théorie de la valeur. Dans de nombreuses polémiques contre des économistes de son temps (notamment Ricardo) Marx insiste beaucoup sur ce qui le sépare de la théorie de la valeur-travail de Ricardo. Or, force est de constater qu'il se rapproche de cette théorie « naturaliste » de la valeur, lorsqu'il essaye de comprendre certains phénomènes et mouvements de l'économie capitaliste. Pour expliquer les prix de production en relation avec le taux de profit et sa péréquation entre les multiples capitaux, les grandeurs de la valeur (temps de travail cristallisé dans les produits) deviennent ainsi un instrument privilégié, au point de reléguer au second plan la valeur comme représentation et comme forme. Le temps de travail socialement nécessaire n'est plus alors un rapport social complexe entre les hommes, leurs activités et les moyens de production, rapport réfléchi, inversé et figé, dans des représentations sociales récurrentes, mais une sorte d'étalon de mesure naturel (à la limite aussi concret que le travail concret). Les grandeurs de valeur ne sont plus secondes, c'est-à-dire déterminées par autre chose qu'elles-mêmes, elles deviennent premières, c'est-à-dire déterminantes. C'est à partir de ces glissements théoriques et de ces méprises que Marx se fourvoie, sans pouvoir en sortir, dans l'impasse du problème dit de la transformation des valeurs en prix de production. Il donne au problème une solution qui n'en est pas une (en faisant abstraction de la nécessaire transformation de la valeur des capitaux en prix de production), et croit pouvoir égaliser masse globale de la plus-value et masse globale du profit à partir de ces prémisses. Il lui est de cette façon impossible de saisir que les prix de production ne dérivent pas des grandeurs de valeur, mais des conditions de production (effectivité des techniques de production) et des variations contraires ou opposées du profit et des salaires. Il ne peut par suite renvoyer les grandeurs de valeur (l'homogénéisation et la quantification du travail abstrait) à leur véritable origine, la polarité des rapports de classe et la productivité physique du travail. Les grandeurs de valeur ne sont pas prises pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des variables dépendantes (au-delà du temps de travail socialement nécessaire et de l'égalisation abstraite de travaux multiples au niveau de la production et de l'échange), des rapports de force cristallisés entre les classes et des rapports technico-cognitifs aux

moyens de production impliqués dans ces rapports de classe. Les grandeurs de valeur sont en quelque sorte substantifiées, dans l'oubli de leur nature relationnelle, comme si elles étaient l'expression quantitative d'une substance « naturelle » temps de travail⁶.

Engagé sur cette voie, Marx se trouve involontairement, mais inévitablement déporté vers une conception quelque peu « naturaliste » des contradictions économiques du capitalisme. Sans jamais disparaître complètement, les problèmes de compatibilité et d'incompatibilité entre les niveaux dialectiques et sensibles de la réalité sociale sont peu à peu relégués au second plan, et cela au profit des oppositions ou des contradictions jouant pour l'essentiel au niveau de l'accumulation. Le mouvement de la valorisation tend par là à être analysé comme produisant lui-même et de façon linéaire ses propres limites; les contradictions économiques s'engendrant les unes les autres selon une dynamique qui accentue les difficultés du capitalisme. Un bon exemple de cette orientation, jamais vraiment explicitée, est donné par la loi de la baisse tendancielle du taux de profit (et son présupposé l'élévation de la composition organique du Capital). En la formulant, Marx essaye, à l'évidence, d'approcher au plus près le mouvement d'ensemble ou la logique de l'accumulation du capital en évitant les prévisions trop mécanistes ou déterministes. Dans la mesure où il reste toutefois étroitement centré sur le niveau économique et sur les variations des grandeurs de valeur, il lui échappe que les tendances à la baisse du taux de profit ne sont pas seulement contrebalancées ou temporairement mises hors jeu par des contre-tendances, mais qu'elles peuvent être complètement invalidées à un moment donné par l'établissement de nouveaux rapports entre la valorisation et le matériel sensible. Comme le disent dorénavant beaucoup d'économistes marxistes, il n'y a pas sur longue période de loi d'évolution du profit à la baisse, et on ne peut pas non plus y trouver l'élément fondamental d'explication des crises économiques (il faut à ce propos chercher des théorisations complexes et pluralistes)⁷. Aussi faut-il bien constater que Marx, malgré sa volonté de contribuer à une économie politique en acte de la classe ouvrière, n'arrive pas à formuler clairement le projet d'une économie politique de la reversion de l'inver-

6. Sur ces problèmes la littérature est immense. On renverra ici à Ian Steedman, *Marx after Sraffa*, London, 1977 ; Gilles Dostaler, *Marx la valeur et l'économie politique*, Paris, 1978 ; Pierangelo Garegnani, *Marx e gli economisti classici*, Torino, 1981 ; David Harvey, *The limits to Capital*, Oxford, 1982.

7. Voir à ce propos Christian Barrère, Gerard Kébadjian, Olovier Weinstein, *Lire la crise*, Paris, 1983.

sion, c'est-à-dire une discipline qui restitue l'ensemble des mouvements matériels-sensibles qui supportent la valorisation, en démontant en même temps les mécanismes de représentation sociale qui fonctionnent comme des mécanismes de rigidification du sens, de détournement de significations par substitution des unes aux autres (certains mouvements et relations devenant les manifestations de ce qu'ils ne sont pas et ne peuvent être). En bref, dans les énoncés marxistes, la critique de l'économie politique n'apparaît pas encore comme un déchiffrement de flux matériels et immatériels entrelacés qui puisse conduire à une mise en question radicale des dispositifs les plus fondamentaux (cognitifs, pratico-éthiques, pratico-techniques, sensuels-libidinaux, etc.), des rapports des hommes entre eux et au monde. La critique de l'économie politique, au-delà de ses points d'application immédiats, se doit pourtant d'être critique des formes sclérosées de l'intersubjectivité (communications déviées par la valorisation) qui, en faisant des individus des sujets-Robinsons, les rendent incapables de penser leurs liens aux autres, à l'action et à la matérialité autrement qu'en termes de volonté et de domination. Elle ne peut pas ne pas être destruction de l'ontologie sous-jacente au monde des valeurs (spirituelles comme matérielles) et de la volonté, non par une quelconque prédilection rétrospective pour les univers hiérarchisés antérieurs au polythéisme des valeurs, mais pour reposer de façon radicalement différente les relationnalités hommes-nature, voire pour instaurer de nouveaux rapports entre l'action et l'imaginaire social. En suivant cette orientation, elle devrait, entre autres, montrer que la technique (y compris sous la forme d'élaborations scientifiques) n'est pas à la disposition des hommes, mais se montre tout à fait soumise à la logique du travail abstrait comme rapport social à reproduire et comme rapport social à l'objectivité et à la subjectivité. La technique n'est en effet pas pure instrumentalité (adéquation des moyens aux fins), elle véhicule des représentations et des conceptions du monde qui prédéterminent la façon d'aborder et de connaître les processus et les échanges matériels. Elle n'est pas par elle-même domination ou oppression, mais elle transmet dans son « objectivité » la plus détachée (respecter les processus extra-humains pour mieux les canaliser) de fortes charges de subjectivité unilatérale qui nient ou occultent une partie des relations au monde. Il ne peut donc être question de réduire les questions qu'elle soulève à celles qui sont inhérentes à l'emploi capitaliste des machines comme Marx semble le laisser entendre dans *Le Capital*. Elle pose plus fondamentalement le problème de la nature et de la forme des forces productives, en tant qu'imbrication de forces produc-

tives humaines et matérielles. A ce propos, les textes de Marx ouvrent effectivement des perspectives intéressantes, notamment celle de forces productives humaines libérées, c'est-à-dire affranchies des contraintes de la mise en valeur du capital, mais sur ce point aussi ils donnent l'impression de ne pas aller assez loin dans le questionnement. On peut se demander en particulier si les difficultés rencontrées pour maîtriser les processus technologiques et reconstruire sur d'autres bases la symbiose hommes-machines ne sont pas sous-estimées ou ramenées à des considérations trop étroitement afférentes à la production matérielle et à la production en général. La libération des forces productives humaines qui est forcément libération par rapport au travail abstrait et à sa domination envahissante a, par suite, une dimension extra-productive qu'il peut être dangereux de vouloir ignorer. Aussi est-ce seulement à condition de se soustraire à une dialectique sujet-objet réductrice que l'imaginaire social peut faire naître de nouvelles façons de pratiquer la société et le monde tout en permettant d'utiliser des systèmes de machines et des agencements systémiques (automatismes sociaux) comme prolongement véritable des actions humaines.

Les imprécisions, les hésitations et les incertitudes dans la critique marxienne de l'économie politique ont évidemment obscurci ou masqué l'audace de son dessein et le caractère novateur de beaucoup de ses aperçus. Après la mort de Marx la discipline critique de l'économie devient pour l'essentiel une variante de l'économie politique dont la préoccupation première est de formuler les lois d'évolution du capitalisme. Cela se manifeste d'abord par une acceptation a-critique d'une théorie « naturaliste » de la valeur qui doit plus à Ricardo qu'à Marx. Les marxistes, il est vrai, prennent leur distance par rapport aux socialistes ricardiens qui proclament le droit au produit intégral du travail et considèrent l'exploitation comme une atteinte à l'intégrité physique et morale du travailleur. Mais, à y regarder de plus près, les disciples de Marx ne s'éloignent pas tellement de la thématique ricardienne lorsqu'ils font du travail une sorte d'élément premier — supra-historique — de l'organisation sociale. Le travail abstrait n'est pas conçu par eux comme une substance-sujet produite par des relations et des représentations sociales, mais bien comme une substance commune à tous les produits de l'activité productrice humaine, au-delà des différences de sociétés. Le socialisme comme maîtrise collective des processus de travail et comme disposition démocratiquement décidée du surtravail est ainsi révélation du travail à lui-même et révélation de la société à elle-même. La société socialiste met le travail à sa vraie place et le dépérissement de la loi de la

valeur se fait jour comme disparition progressive des mécanismes de marché (marché des biens de production et marché du travail) et progression de l'allocation planifiée du travail social direct entre les différentes branches de production. C'est bien pourquoi on peut critiquer l'économie capitaliste comme une économie de l'utilisation irrationnelle du travail (gaspillage, chômage, etc.), et de l'anarchie a-sociale au niveau économique. Les contradictions économiques, insuffisance de la consommation solvable par rapport à la production, disproportions de l'accumulation entre les différentes branches de l'économie, baisse du taux de profit, suraccumulation, etc., sont là pour démontrer que le capitalisme comporte des vices de fonctionnement irrémédiables. Sans doute, les esprits se séparent-ils sur les issues possibles, écroulement du système sous le poids de ses contradictions, prise de conscience des plus larges masses devant les effets négatifs de la perpétuation des rapports capitalistes, transformation progressive des mécanismes socio-économiques pour faire face à des difficultés récurrentes. Cela n'empêche pourtant pas l'immense majorité des marxistes de croire que la fin du capitalisme est, sinon programmée dans le détail, du moins inscrite dans ses caractéristiques les plus fondamentales en tant que système économique. La théorie critique du capitalisme n'a, en ce sens, pas besoin d'aller au-delà d'une théorie du déclin ou de la décadence des relations capitalistes de production. Ce qui, en clair, veut dire qu'elle n'a pas à être élucidation de ses conditions de développement et de reproduction élargie. Encore moins doit-elle se préoccuper des mutations qui peuvent se produire dans les relations sociales, dans les champs d'action offerts aux individus et plus généralement dans l'horizon des pratiques sociales. Faire la critique du capitalisme, ce n'est pas déplacer sans cesse les problématiques théoriques, découvrir ce qui se dérobe sous les apparences de la continuité ou être attentif aux failles qui se creusent dans le bel ordonnancement des rapports sociaux, c'est seulement enregistrer ce qui se passe sous le regard pour y trouver les raisons d'un avenir abstraitement autre. Il est au fond très significatif que la critique de l'économie politique soit devenue chez la plupart des marxistes une théorie pleinement positiviste de l'économie, de ses mouvements nécessaires, de son évolution et de ses cycles selon des lignes prédéterminées, c'est-à-dire une discipline présentant beaucoup d'analogies avec son adversaire, l'économie politique « bourgeoise ». Chez les uns et chez les autres, il y a le même attachement à un modèle étroit de science sociale et à la méthodologie qui en découle. Sans doute, les prémisses ou les références de base tendent-elles à différer beaucoup après l'adoption par la plupart des économistes

« bourgeois » de théories « subjectives » de la valeur, ce qui explique que de nombreux marxistes puissent croire de bonne foi qu'ils font œuvre critique en opposant leur conception « objective » de la valeur au subjectivisme des marginalistes. Mais cela ne doit pas cacher le fait que les antagonistes ne font que s'opposer sur les substrats « naturels » de la valeur, travail ou utilité, c'est-à-dire sur la façon de juger les activités qui se confrontent dans la circulation et la production, travail de supervision et de surveillance d'un côté; travail salarié d'exécution de l'autre. Dans un cas, le recours à la psychologie rationaliste de l'utilité marginale et de la combinaison optimale des facteurs de production reflète et justifie les rôles capitalistes (accumulation, innovation, etc.), dans l'autre cas l'affirmation du rôle primordial du travail dépendant dans la production des richesses exprime au niveau théorique les efforts d'auto-appréciation des salariés dans leur résistance à l'exploitation. Il s'agit bien de deux « subjectivités » sociales qui cherchent à trouver des fondements « objectifs » à leurs pratiques; les points de vue divergent indéniablement, mais ils n'empêchent pas les économistes des deux camps de se rejoindre dans la fétichisation de l'économie, de cette économie qu'ils partagent, même en s'affrontant durement. On peut être tenté, il est vrai, de récuser cette analyse en rappelant l'historicisme résolu des marxistes qui soulignent presque tous l'inachèvement ou l'imperfection du capitalisme comme mode de production. Mais n'y a-t-il pas là un historicisme naturalisé ou un naturalisme historicisé qui prétend élucider une dynamique sociale à partir de quelques matrices de base, aisément repérables et identifiables? Il serait, certes, injuste de réduire les marxistes à un naturalisme borné dans leurs meilleurs développements et intuitions, mais force est d'admettre que les percées au-delà de la théorie ricardienne de la valeur-travail sont rares et irrégulières, et ne sont jamais sérieusement exploitées. Aussi bien la critique de l'économie politique est-elle encore aujourd'hui une discipline en filigrane, plus potentielle que véritablement constituée en tant que discours articulé et systématique. A partir des premières indications données par Marx, il reste toujours à mettre au point ses grandes lignes de force, ses modalités d'attaque des deux niveaux du réel social (dialectique et non dialectique). Il lui faut notamment saisir les mouvements de l'économie dans leur duplicité, dans la série de dédoublements successifs qui les caractérisent au niveau des relations comme des pratiques. Mais, pour aller plus au fond, il lui faut surtout comprendre l'interaction des deux mondes, leur façon de s'influencer et de se conditionner réciproquement dans un jeu apparemment sans terme, bien que dominé par la dialectique des formes sociales objectives.

On est en particulier obligé de dépasser les oppositions simples entre le monde « ensorcelé » de la valeur et de la marchandise d'un côté, le monde « authentique » des métabolismes matériels et sensibles de l'autre. Chacun des deux pénètre l'autre, se représente et s'affirme grâce à l'autre. En ce sens, les abstractions réelles ont pour fonction de faire passer d'un niveau de réalité à l'autre avant même que d'être des barrières ou des obstacles à une perception globale des processus. Les flux de la production et des échanges en tant que combinaison matérielle sensible de transformations et de translations trouvent direction et sens dans les codes et les signes qui informent les relations marchandes entre équivalents. De même les rapports dialectiques entre les formes de la valeur se nourrissent de déplacements et de mutations matériels mis en œuvre par les hommes, tout cela en vue de s'affirmer contre eux. Il s'opère en permanence des permutations et des substitutions qui transfigurent la scène sociale en jeux en trompe-l'œil, pleins de quiproquos et de télescopages, où la réalité se dérobe comme toujours autre et toujours double. La valeur d'usage est une condition de possibilité de la valeur d'échange, mais elle-même ne peut être produite que grâce au mouvement des valeurs d'échange. Le travail concret porte le travail abstrait, mais c'est la répartition de ce dernier entre les différentes branches de la production et de la circulation qui dicte au travail concret ses caractéristiques concrètes. Ces relations d'inséparabilité ne s'épuisent pas toutefois les unes dans les autres. Les codes et les signes de la valeur qui se valorise ne peuvent dire toutes les significations attachées aux flux matériels et immatériels des pratiques sociales et ces dernières ne se coulent qu'imparfaitement dans les moules des formes sociales. Les abstractions réelles en tant que points de passage ou de communication entre ces mondes homogènes/hétérogènes ne peuvent convertir parfaitement, terme à terme, le matériel-sensible en sensible-suprasensible, et *vice versa*. Il subsiste toujours, du côté dialectique comme du côté non dialectique, des excédents difficilement assimilables, une plus-value de sens du matériel-sensible comme des valeurs qui ne peuvent se valoriser dans la sphère du suprasensible. Il en résulte des séries quasi ininterrompues de pressions et de contrepressions d'un monde sur l'autre. Les forces d'attraction semblent engendrer dans leur mouvement même de vigoureuses forces de répulsion dans un climat général de reproduction instable. Les processus d'intégration l'un dans l'autre des niveaux du réel sont concomitants de tendances au rejet et à la désintégration qui marquent la plupart des manifestations sociales du sceau de l'ambiguïté et de la tension avec

soi-même. Cela est particulièrement vrai de la lutte des classes qui, chez les travailleurs, est à la fois résistance aux impératifs de la mise en valeur du capital, et lutte pour la valorisation de la force de travail contre les différentes formes de sa dévalorisation. Elle peut aussi bien entraver l'accumulation du capital que la stimuler de façon remarquable. Elle est, par conséquent, susceptible de véhiculer des significations, sinon diamétralement opposées, du moins non superposables, ce qui ne peut pas ne pas avoir de répercussions sur les modes de fonctionnement de la société. Pour les acteurs individuels et collectifs, les significations des pratiques, des relations et des institutions sociales ne sont jamais définitivement données, et, à partir des abstractions réelles, s'élèvent des abstractions secondaires qui tentent, au prix d'une très rapide usure, de mettre de l'unité dans l'ondoyant et le divers, de l'harmonie dans le conflit. Dans les agencements systémiques autour des abstractions réelles, l'univocité et la permanence du sens ne sont pas en fait assurées une fois pour toutes : la société se fait et se défait selon des séquences discontinues. On peut trouver çà et là des isolats sociaux où la valeur n'a qu'un poids limité (les relations de parenté par exemple), et il n'est pas rare que certaines formes de sociabilité (l'amitié, la camaraderie, la sexualité, etc.) soient au moins partiellement contraires aux exigences de la reproduction. Aussi bien est-il indispensable que la primauté du monde dialectique soit réaffirmée matériellement et idéellement par les institutions de niveau sociétal, par-dessus le bouillonnement et les incongruences dans la confrontation du suprasensible et du sensible. L'État, en particulier, doit mettre au point des mécanismes complexes de compensation des défaillances (multiformes) de la valorisation, au besoin en contredisant la logique immédiate de celle-ci (correction des mécanismes de marché, intervention publique dans l'économie, protection sociale, etc.). Comme l'a très bien montré l'école dite de la régulation⁸, le rapport capital-travail ne peut jamais être statique, mais doit au contraire se perpétuer par des réorganisations successives du rapport salarial (mode d'insertion des travailleurs dans la production, la répartition et la consommation). La réglementation juridique elle-même ne peut en rester à la seule régulation des rapports d'échange, elle se doit peu à peu de déborder sur le domaine de la conflictualité sociale et de participer à sa pacification relative. La sphère de la naturalité sociale (la valeur) se trouve ainsi complétée par une

8. Cf. Michel Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme. L'expérience des États-Unis*, Paris, 1976.

sphère de l'intérêt général, point de suture entre les deux mondes, qui s'affirme comme conciliation rationnelle des « contraintes naturelles » de la valeur (les lois de l'économie) et des besoins humains. Cet intérêt général se représente et il est représenté dans ses formes d'apparition comme la force d'équilibrage du dialectique extra-humain et de l'humain, donc comme la force qui fait se recouvrir ou se rejoindre des significations en voie de s'écarter.

Il est impossible évidemment de se dissimuler que c'est l'ambivalence qui caractérise le fonctionnement des institutions étatiques, ambivalence par rapport aux lois économiques de la valorisation, ambivalence par rapport aux lois sociales de la compétition et de l'appréciation différentielles des individus et des groupes. L'Etat n'est pas une simple dérivation des rapports marchands capitalistes, il doit au contraire les nier partiellement pour pouvoir les préserver, et loin de mettre fin à l'hétérogénéité des deux mondes, il la reproduit à son échelle comme dysfonctions récurrentes et contradictions internes. Pour conserver un minimum de possibilités d'action, les institutions étatiques doivent se donner une façade d'unité, voire s'affirmer comme l'émanation d'une entité suprasociale dotée d'une claire conscience de ses objectifs et de ses tâches, mais leur vie au jour le jour est faite de tâtonnements et de compromis boiteux, d'orientations vite abandonnées et de pratiques qui s'enlisent. Plus les appareils étatiques et les réglementations qu'ils mettent en œuvre s'étendent et pénètrent dans les rapports sociaux, plus les activités étatiques s'exposent aux allées et venues de courants et de tendances difficilement conciliables. L'Etat n'a jamais fini de se définir et de se redéfinir face aux injonctions qui lui parviennent de la sphère dialectique comme de la sphère non dialectique. Son développement est largement fuite en avant, succession de tentatives pour échapper aux effets pervers de ses actions et de ses décisions (par exemple, aux atteintes imprévues à la dynamique de valorisation). L'Etat qui assiste, subventionne et protège, est aussi l'Etat qui dérange et bride de nombreuses activités. Cela explique que son rôle, mais également l'extension de ses interventions n'aillent jamais de soi. Après la grande expansion des Etats-Providence, beaucoup de groupes sociaux réclament maintenant moins d'Etat et plus d'espace pour les régulations monétaires et marchandes, sans être capables de dire vraiment comment on peut mettre en œuvre une telle orientation. Apparemment, il y a une dynamique contradictoire du « plus d'Etat » et du « moins d'Etat » qui domine l'économie et la politique en des mouvements où il n'y a pas de termes prévisibles. En réalité, la marche en avant de la régu-

lation étatique n'est jamais arrêtée véritablement par les campagnes de dénationalisations ou de déréglementation entreprises comme des croisades contre la prolifération bureaucratique-étatique. Il y a plus exactement des déplacements subreptices, des modifications de direction dans l'intervention étatique, c'est-à-dire plus ou moins d'aide au secteur privé, plus ou moins de capitalisme d'Etat, suivant les problèmes posés par la dynamique économique et sociale. Quant au fond, il n'y a jamais de recul significatif (sur une longue période) de l'« économie mixte » qui combine l'intervention publique multiforme à des initiatives privées de moins en moins individuelles dans leurs assises. Comme Max Weber et Joseph Schumpeter l'ont très bien vu, l'étatisation et le déclin de l'esprit d'entreprise à caractéristiques très personnalisées dominant l'évolution de la société contemporaine, reléguant dans un passé de plus en plus lointain le capitalisme des petites et moyennes unités économiques. Pour autant, il n'y a pas de transformation insensible du capitalisme en un autre système social (la dialectique ne se résorbe pas dans le non-dialectique). L'étatique, en effet, subit lui-même l'empreinte de la valorisation et de la compétition au point de les transposer en son sein comme règles de son propre comportement dans nombre de ses interventions. Sur le plan intérieur, comme sur le plan extérieur, l'Etat doit se valoriser à sa façon, c'est-à-dire faire que son activité minimise ses coûts et maximise ses effets utiles sur la dynamique de la valorisation. Il lui faut par conséquent entrer de plus en plus directement dans ce qu'il est censé réglementer et réguler d'en haut. L'Etat national aujourd'hui est plus que jamais inséré dans la concurrence internationale et ne peut prétendre maîtriser les mouvements erratiques du capital tant au niveau de la circulation (instabilité monétaire) qu'au niveau de la production (dynamique de l'investissement). Il est entraîné dans une sorte de course-poursuite avec les autres pour faire face aux exigences et aux conséquences de l'accumulation du capital.

La socialisation-étatisation est, par suite, une socialisation à contre-cœur, c'est-à-dire une socialisation qui va à l'encontre de ce qu'elle prétend opérer, à savoir le refoulement des particularismes au profit de généralisations rationnelles ou de mesures d'égalisation des intérêts. C'est qu'en effet les formes politiques — institutions, modes de répartition et de circulation des pouvoirs, formes de l'échange politique et de la représentation — se plient elles-mêmes à la logique de la valorisation selon des voies plus ou moins directes. En tant que complément ou prolongement des abstractions réelles de l'économie, elles fonctionnent selon des schèmes d'interprétation de la réalité et des codes langagiers

qui proscrivent de leur champ d'activité et d'intérêt ce qui, en temps normal, s'écarte des relations d'appréciation-dépréciation et de valorisation-dévalorisation entre les individus et les groupes. La politique ne se nourrit évidemment pas que d'intérêts matériels exprimables en termes rationnels, elle se noue très souvent autour d'enjeux symboliques et se concrétise tout aussi souvent dans des rites et des mises en scène. Mais cela ne contredit en rien le fait qu'elle soit pour l'essentiel exaltation des valeurs, promotion des valeurs sensibles-suprasensibles de l'économie, culte de la possession des appareils de pouvoir, défense de valeurs nationales ou de groupe (prestige, honneur, réputation, etc.). Dans le domaine de la politique, il n'y a pas de solution de continuité entre la gestion bureaucratique et les grands mouvements de masse apparemment irrationnels, entre la croyance dans les vertus de la technologie politique et la croyance dans les vertus des chefs charismatiques. La participation à la politique n'est donc pas entrée dans des confrontations multidimensionnelles, ouvertes aux changements sociaux, mais participation à des jeux de représentation où des processus de substitution de personnes et de places s'accompagnent de transposition et de transfiguration d'expériences vécues, d'aspirations inassouvies et de frustrations inavouées. Contrairement à ce que pense Talcott Parsons, le système politique n'est pas le système qui met en œuvre les buts de la société, c'est-à-dire mobilise ses ressources (humaines et matérielles) pour lui permettre de réaffirmer ses valeurs culturelles profondes. Il est en fait un système visant à réduire la réflexivité (comme possibilité de distance au donné) dans les relations sociales et dans les relations à un environnement complexe. Il est là, non pour favoriser les virtualités transformatrices des autres sous-systèmes de la société, mais pour limiter leurs possibilités de variation, d'adaptation et de restructuration. L'Etat souvent analysé comme cristallisation de la conscience sociale, comme incarnation de la rationalité se dévoile paradoxalement comme ensemble de forces conscientes travaillant dans l'inconscience à perpétuer l'absence de prise en charge d'une grande partie des relations et connexions des hommes. Le politique, dans la société capitaliste, loin d'être un trop-plein de conscience, se manifeste le plus souvent comme vide et comme béance, comme manque et défaillance de certaines dimensions de ce que font les hommes ou tentent de faire. La politique est ainsi déficit et déficience du politique dans la plupart de ses manifestations, dans ses orientations stratégiques comme dans ses modulations tactiques, dans ses activités de gestion de l'existant comme dans ses activités de préparation de l'avenir. Pour garder son efficacité, c'est-à-dire sa capacité

à maîtriser la répartition et la circulation inégalitaires des pouvoirs nécessaires aux rapports de valorisation, il lui faut, inévitablement, recourir à différentes formes de mythe, mythe de l'unité et de la continuité de l'Etat, mythe de la Raison d'Etat supérieure au sens commun, mythe des grands hommes d'Etat, mythe de l'opinion publique (pour faire oublier son caractère réactionnel et inarticulé). Par là, la politique reconnaît elle-même qu'elle renonce à se faire création de nouvelles possibilités sociales et qu'elle se subordonne à des contraintes qu'elle ne questionne pas ou même ne veut plus voir. Elle ne peut être que reproduction élargie du même ou innovation partielle alors même qu'elle se donne pour élargissement de la contingence à partir de la nécessité. La politique telle que la connaît la société capitaliste est faite de promesses qui ne peuvent être tenues, en tant que réflexivité sociale elle se nie au moment même où elle prétend s'affirmer. En conséquence elle ne peut être travail de la société sur elle-même, recherche systématique de nouveaux agencements sociaux et de nouvelles relations au monde. Elle participe sous ses formes fétichisées à la fuite en avant de la valeur qui s'autovalorise.

L'avenir se présente, de ce fait, comme une dimension temporelle particulièrement difficile à cerner. Il fait obligatoirement partie de l'horizon des capitalistes, puisque l'accumulation (l'investissement, l'innovation, etc.) attend ou escompte des résultats futurs des efforts du présent. Mais l'avenir probable de la reproduction élargie du capital comme reproduction élargie des rapports sociaux de production est aussi un avenir aléatoire, exposé à des dérèglements, des déséquilibres plus ou moins imprévisibles. Il est à la fois répétition, redoublement de ce qui constitue la production et la circulation du capital, mais aussi menace contre la continuité des processus en cours. Succession chronologique des phases, de la production et de la reproduction du capital, report vers des périodes indéterminées des oppositions du dialectique et du non-dialectique, il est également interruption, brisure de continuités temporelles linéaires. L'avenir de la prévision et des élargissements quantitatifs est, par intermittence, contraint de se confronter à l'avenir de la remise en question ou de l'incertitude. Cela devient tout à fait évident, si l'on s'interroge tant soit peu sérieusement sur l'avenir du travail en fonction même des succès remportés par l'accumulation du Capital. Rien ne paraît pouvoir ébranler la soif de travail vivant que manifeste le capital, comme travail mort, mais le résultat le plus apparent des efforts entrepris pour étendre la main-d'œuvre salariée est de diminuer l'importance relative du travail vivant par rapport au travail

mort dans la production. Chaque travailleur met en œuvre de plus en plus de travail accumulé (en valeur comme sur le plan technique). Toutes proportions gardées, cela veut dire qu'il faut des rythmes de croissance très soutenus pour que l'emploi continue lui-même à croître et que la domination du travail abstrait ne cesse de s'affirmer sur les corps et les esprits. Or, la croissance, en exigeant des rythmes de plus en plus rapides de renouvellement technologique, ne fait que reproduire la difficulté ou l'approfondir. Le progrès technique ouvre certainement des échanges nouveaux à l'activité humaine (et à l'accumulation du capital); en abaissant le coût des marchandises, il facilite aussi l'expansion de la production, mais il ne garantit pas par lui-même que les créations d'emploi seront supérieures aux suppressions. Dans la phase actuelle, il est même de plus en plus probable que la rapidité de l'obsolescence des équipements dépassera notablement la dynamique de la croissance économique. Il est vrai que la suppression massive d'emplois dans les secteurs directement productifs peut être au moins partiellement compensée par la création d'emplois dans les secteurs indirectement productifs, mais cela ne peut avoir qu'un temps, puisque la pénétration des méthodes d'élévation de la productivité du travail devient également très vite une nécessité dans ce secteur (pour abaisser les coûts). Le chômage permanent devient, au moins pour plusieurs décennies, le sort réservé à une partie de plus en plus importante de la société. Il en résulte une situation tout à fait paradoxale : la logique sociale du travail abstrait et de l'accumulation du capital apparaît portée ou supportée par une partie décroissante de la société malgré ses tendances à l'universalisation. Et le capitalisme fonctionne à l'économie de temps, non pour permettre à la société de disposer plus librement d'un temps disponible croissant, mais pour élargir des masses de travail mort possédées comme du capital. Il n'exclut, mais au contraire implique un gaspillage de plus en plus grand de ressources humaines, ce qui, par contrecoup, entraîne la marginalisation d'une grande partie de la société par rapport aux processus sociaux dominants.

Il n'y a donc rien d'étonnant à voir se développer certaines formes de désadhésion ou de désinvestissement par rapport au travail en tant qu'activité subordonnée. En effet, aux yeux de tous ceux qui sont voués au travail précaire, ou au chômage, le travail abstrait ne peut plus apparaître directement comme le centre organisateur de la vie des individus ou comme le moyen privilégié d'intégration dans la vie sociale. Certes, son absence relative n'est pas disparition de l'horizon : il reste présent sous la forme du manque et marque d'une empreinte négative

ceux qui ne participent pas à ses mécanismes. Mais, cette présence, plus ou moins éloignée et menaçante, ne peut avoir une valeur régulatrice, c'est-à-dire ne peut suffire à orienter ceux qui sont concernés vers des trajectoires sociales entièrement conformes aux impératifs du capital et de l'accumulation. A première vue, il en va différemment pour ceux qui travaillent de façon permanente et sont soumis à des systèmes hiérarchisés de qualification. Beaucoup d'entre eux acceptent des perspectives plus ou moins aléatoires de promotion sociale au cours de la vie de travail. Toutefois, à regarder les choses plus attentivement, on s'aperçoit que les différences sont moins grandes qu'il n'y paraît. On peut d'abord noter que les travailleurs permanents subissent de très fortes pressions pour se transformer en prestataires de travail flexible, flexible du point de vue de sa localisation et de sa qualification, de ses conditions d'exercice et de sa durée. Les processus d'identification au travail deviennent, par suite, beaucoup plus difficiles et complexes que lors de la longue période de prospérité postérieure à la deuxième guerre mondiale. A cela, il faut ajouter les effets de la crise des systèmes de formation; il n'y a plus de rapport évident, univoque entre les efforts ou sacrifices consentis pour se former et les emplois disponibles sur le marché du travail. La vie de travail en tant que trajectoire sociale ne peut donc plus se donner comme quelque chose que l'on peut diriger ou gérer raisonnablement. Les dirigeants des entreprises l'ont bien compris qui cherchent à « personnaliser » le parcours des travailleurs dans les établissements (par des dossiers spécifiques, des prestations particulières, etc.), afin de rétablir un rapport plausible entre travail fourni et position dans le système d'organisation. Ces tentatives se heurtent cependant à la difficulté de mesurer l'apport individuel dans les grandes unités modernes de production dominées par la dynamique technologique et la dynamique du travailleur collectif. On peut d'ailleurs constater que si le capital s'approprie toujours les puissances intellectuelles de la production et les puissances collectives du travail, il ne peut plus le faire aussi facilement qu'à l'époque du taylorisme. Pour capter la science à son profit, il lui faut à la fois autonomiser la production scientifique et recourir à des couches intellectuelles salariées de plus en plus nombreuses, ce qui ne manque pas de faire pénétrer la lutte des classes dans ce domaine. Mais surtout, il lui faut de plus en plus s'appuyer sur l'initiative publique (organismes étatiques et para-étatiques) pour susciter et stimuler la production de connaissances appliquées, sans que les retombées en soient vraiment prévisibles. On assiste, bien sûr, à des privatisations et reprivatisations dans ce secteur comme dans

d'autres, mais elles sont bien impuissantes à enrayer tous les processus à l'œuvre. Pour maîtriser la science et la technologie, le capital doit les répandre, les socialiser à sa façon, et bien au-delà de ce qui lui est strictement nécessaire. Sans doute restent-elles dépendantes dans leurs finalités, dans leur mise au point et dans leur utilisation de la dynamique de la valorisation, mais elles s'inscrivent dans des hommes (les forces productives humaines) qui, justement, ne se réduisent pas à cette dynamique. Vouloir tout faire passer par le chas étroit de l'aiguille du travail abstrait apparaît bien, en ce sens, comme une entreprise qui n'est jamais définitivement assurée.

Pour faire face à ce défi fondamental — la généralisation, la systématisation des échanges et des processus socialisants — les mécanismes de défense du capitalisme ne sont pas négligeables. Les relations collectives sont le plus souvent placées, non sous le signe de relations communicationnelles intenses, mais sous celui de régulations et de réglementations bureaucratiques. Autrement dit, on ne substitue pas, dans le cadre de la valorisation, aux relations de concurrence des relations de confrontation démocratique, mais des relations de hiérarchisation et de compétition qui fragmentent les réactions et les pratiques du plus grand nombre. Les entreprises collectives, dans ce contexte, apparaissent liées à des contraintes majeures qui, par contraste, transfigurent et font apprécier le monde des initiatives essentiellement individuelles ou des initiatives prises par les groupes primaires. Il y a pourtant un revers à cette extension des sentiments anti-étatiques, revers qui est la crise de légitimation rampante des institutions les plus diverses dans les grands Etats contemporains. Les thématiques du « moins d'Etat » et de la « créativité » individuelle ne peuvent en effet suffire à affronter les problèmes de la prolifération bureaucratique et de la mise en tutelle (comme administrés et souvent assistés) de l'immense majorité des citoyens. La plupart du temps, c'est la résistance collective qui apparaît comme l'arme la plus efficace pour faire reculer l'arbitraire bureaucratique. Aussi bien, malgré les idéologies du « nouvel individualisme », observe-t-on dans de très nombreux secteurs du monde du travail une aspiration à une authentique légitimité démocratique qui changerait les conditions de fonctionnement de la vie institutionnelle. Pour beaucoup, le dilemme, bureaucratie oppressive ou individualisme (qualifié de libérateur), apparaît comme un faux dilemme qui ne correspond pas à leur pratique des antinomies du monde actuel.

On ne s'en étonnera pas, les mécanismes de défense contre la socialisation rampante se doivent d'ailleurs de déborder largement le domaine

institutionnel pour investir celui de la production des objets (des objets comme environnement et prolongement du monde de la subjectivité). Les sujets qui ne peuvent développer librement leurs relations ou leurs connexions aux autres et au monde (ils ont surtout rapport à la valorisation) se voient proposer un peuple foisonnant d'objets en perpétuel renouvellement. Il n'y est plus seulement question d'utilité au sens étroit du terme (satisfaction de besoins matériellement et biologiquement constatables), mais question d'intérêts et de besoins plus ou moins fantasmagoriques. Les individus deviennent des « sujets » pour les objets, des « sujets » à la recherche de satisfactions objectales qui leur donnent l'impression d'étendre leurs capacités relationnelles grâce à des jeux de permutation et de substitution entre des excitations éphémères. L'objet est là pour donner à des sujets largement enfermés dans des pratiques routinières et réactionnelles le sentiment d'être des moi en expansion dans un contexte d'autorelationnalité, c'est-à-dire de relations aux objets en vue de se les assimiler. Le sujet se perd dans des objets — plus ou moins accessibles — dans l'espoir de se trouver et de trouver sa place au-delà des contraintes des rapports sociaux de production. Derrière les apparences d'une relation à soi et d'une prise de possession symbolique du monde, il se produit ainsi un processus de réfraction des réalités sociales et naturelles à travers des objets chiffrés. Cette déréalisation des rapports sociaux couplée avec une surréalisation de significations sociales de séduction et d'illusion est évidemment à son apogée dans le domaine de la production et de la circulation des objets de culture. Les mass media les diffusent comme des façons de dire et de vivre autrement le monde, tout en restant immergés en lui et tout en participant aux péripéties réelles de la valorisation. Aussi n'y a-t-il pas, à ce niveau, de rupture totale avec la sphère de la pratique, mais plutôt une sorte de balancement incessant entre un réalisme à courte vue et un imaginaire vite domestiqué. Ce n'est pas l'audace qui préside à cette invention sociale des objets et de la culture, mais bien un conservatisme caché qui cherche à retrouver dans l'environnement et dans les produits de la fantaisie l'univers des valeurs qui valorisent des sujets solipsistes. Il n'y a pas là d'incitation à l'expérimentation, ni non plus d'ouverture à ce qui se dissimule sous la superficie des rapports sociaux et des pratiques dominantes, et n'est donc pas identifiable à la valorisation (le non-identique aux représentations valorisantes). C'est pourquoi le monde hybride de la culture de masse ne peut, en définitive, pas faire disparaître les mouvements qui veulent donner cours à d'autres expériences du monde et à une autre relationnalité avec les individus, leur

environnement et le quotidien. La danse des objets pour les sujets et des sujets pour les objets ne peut effacer ou faire oublier les liens renouvelés qui se tissent entre les hommes et leur environnement en deçà et au-delà des réseaux dialectiques de la valeur. La fuite vers les objets ne verrouille pas l'univers de la valeur.

Chapitre 5
TRANSFORMER LE MONDE
OU TRANSFORMER L'ACTION :
RÉFLEXIONS SUR L'ART,
LE TRAVAIL ET LA POLITIQUE

Le procès du marxisme a commencé il y a fort longtemps, mais il semble bien qu'il soit entré désormais dans une phase historique nouvelle. Le poids des accusations s'est fait plus lourd, à l'Est comme à l'Ouest. Les réquisitoires se font plus insistants et plus pressants, plus incisifs aussi. A l'évidence un très grand combat idéologique est en train de se dérouler autour de la postérité de Marx. Les uns pensent que l'éradication, pratique et théorique du marxisme est l'enjeu principal du xx^e siècle finissant, les autres, ceux qui le défendent, le font dans la mauvaise foi ou dans la mauvaise conscience, dans l'incertitude et, le plus souvent, dans le désarroi. Les reproches qu'on peut lui opposer sont effectivement innombrables. Sous la forme des « marxismes-léninismes », il se fait justification de régimes oppressifs et rétrogrades, incapables de s'engager sur la voie de l'autoréforme et de l'émancipation des masses. En tant qu'idéologie dominante dans le mouvement ouvrier, il apparaît désarmé devant les derniers développements du capitalisme (notamment devant les phénomènes de crise économique). Même les marxismes minoritaires et critiques donnent l'impression d'être saisis par la paralysie, et de se trouver hors d'état de redresser la barre. Dans les débats intellectuels des dernières décennies, on ne peut dire qu'il fasse bonne figure, en raison même de ses oscillations entre l'éclectisme et le dogmatisme. En général ce n'est pas de l'intérieur du marxisme que viennent les nouvelles problématiques et les grandes découvertes. Les marxistes, pour tout dire, sont à la traîne et la plupart

d'entre eux ne peuvent se renouveler, en partie, qu'en utilisant le travail des autres.

La bataille se déroulerait-elle alors autour d'une grande absence, camouflée elle-même par des formules vides? Il n'en est rien. Le paradoxe est que ce marxisme, apparemment moribond, occupe une place sans pareille dans notre horizon culturel contemporain. En fait, on ne peut penser notre temps sans l'œuvre de Marx et des marxistes, sans se servir des instruments qu'ils ont forgés pour comprendre l'histoire et la société et pour rendre compte des conflits qui la traversent. On peut le constater, les antimarxistes, eux-mêmes, sont imprégnés de marxisme, souvent pour pouvoir mieux le combattre. La lutte autour du marxisme est donc une lutte pour un héritage (c'est-à-dire une tradition largement diffusée), et pour déterminer ce que l'on doit en retenir pour le présent et l'avenir. Plus précisément, il s'agit de savoir si ce qui en subsiste se limite à quelques instruments intellectuels cognitifs (par exemple, l'importance des formes de production et de reproduction de la vie dans toute société) ou s'il reste un outil de subversion théorique et pratique, c'est-à-dire une arme pour l'émancipation des opprimés et des exploités. On ne peut le nier, la réponse qui prédomine en ce moment est la première. Dans le sillage des théories sur le totalitarisme, beaucoup tendent à situer les aspects négatifs et pervers du marxisme dans ses théorisations sur la société future et l'homme nouveau. Le marxisme en tant que théorie de la Révolution serait une façon de forcer le cours des événements et de l'histoire. De la critique de l'existant, il passerait subrepticement à l'utopie totalitaire et destructrice. Il faudrait par conséquent purger ce qui vient de la tradition marxiste de tous les discours sur l'avènement nécessaire du socialisme, et sur la dialectique de la Révolution. Mais est-il besoin de le dire? Cette thématique apparemment forte est, quand au fond, irrecevable, car elle jette la suspicion, au-delà du marxisme canonisé, sur tout ce qui peut contribuer à la transformation en profondeur des relations sociales.

Pour autant, il ne peut être question de s'en tenir à une simple thématique de la mise à jour et du renouvellement. La tradition marxiste, sous ses différentes formes, doit être interrogée sur ses échecs les plus fondamentaux, notamment sur son incapacité à se faire théorie et pratique de l'émancipation au cours des crises du xx^e siècle. Les appuis massifs que certaines thèses marxistes ont pu obtenir chez les travailleurs salariés, chez les paysans et les intellectuels ne doivent, de ce point de vue, pas tromper sur les limites de leurs succès : l'orthodoxie marxiste ne se sent pas tenue de prendre véritablement en charge les ferments

d'insatisfaction qui sont à l'œuvre dans les relations sociales quotidiennes. Le passage de la révolte à la révolution est analysé moins comme un élargissement et un approfondissement du refus critique et lucide de rapports sociaux ou interindividuels dégradants et avilissants que comme le passage d'un état d'incertitude et de désarroi à un état où l'on reconnaît le sens et les lois de l'histoire. Cela revient à dire que la lutte des classes est perçue pour l'essentiel, non comme un devenir autre des relations sociales et intersubjectives à travers des modifications processuelles des pratiques, mais comme une suite de transformations et de réajustements de dispositifs stratégiques (de pouvoir), de modifications de formes sociales (rapports de propriété, structures de direction des processus économiques et politiques). Sans doute, les marxismes « orthodoxes » postulent-ils un bouleversement global de la conscience de classe, mais celui-ci se présente comme une rupture à peu près complète avec la vie et les aspirations réelles des travailleurs, un peu comme une accession brusque à la vérité, transcendant les limites individuelles et prescrivant ce qu'il est nécessaire d'entreprendre contre la classe dominante. La conscience de classe ainsi conçue se donne comme l'entrée dans la clarté du savoir d'un sujet collectif (hypostasié par rapport à ses composantes) jusqu'alors maintenu dans l'ignorance et le semi-aveuglement sur ses intérêts. Elle n'est surtout pas la manifestation des processus par lesquels les travailleurs mettent progressivement fin à l'esprit de compétition et de concurrence entre eux, tissent de nouveaux liens de solidarité en construisant des collectifs composés d'individualités sociales fortes de leurs connexions avec les autres et de leurs capacités pratiques au développement.

Les pratiques induites par la pénétration du marxisme dans les conflits sociaux présentent pour toutes ces raisons un double visage. Elles sont d'un côté mise en question de l'autorité des capitalistes dans l'économie ainsi que revendication d'un élargissement des processus démocratiques à tous les niveaux de la société (par opposition au nihilisme politique des anarchistes). Elles ont indéniablement des effets déstabilisateurs sur la reproduction sociale en aiguissant les conflits de classe, en mettant à nu certaines relations d'exploitation et d'oppression. Toutefois, d'un autre côté, elles se conforment à des conceptions des actions de masse qui subordonnent ces dernières à des jeux de force, à des compétitions autour du pouvoir en place, à des rivalités avec les appareils de la bourgeoisie. La lutte n'est pas elle-même émancipation, elle est lutte pour les préalables supposés de la libération (prise du pouvoir, maîtrise des moyens de domination, etc.). L'action collective

à visée anticapitaliste se modèle ainsi inconsciemment sur les actions de l'adversaire, même lorsqu'elle croit s'affirmer comme violence de classe et négation radicale de l'ordre existant. On s'efforce de faire mieux que les organisations de la classe dominante sans employer des moyens vraiment différents, parce que le mieux en l'occurrence est interprété en termes de plus grande efficacité, de meilleure utilisation des moyens et des ressources existants. Aussi bien, les grandes organisations politiques du mouvement ouvrier, le Parti social-démocrate de masse, le Parti communiste de type nouveau, anticipent-elles les grands changements bureaucratiques que va connaître le xx^e siècle, dans un climat d'encadrement idéologique. La bourgeoisie et ses organisations vont se mettre à l'école du mouvement ouvrier d'inspiration marxiste pour produire les instruments de maîtrise sociale et politique indispensables. Le marxisme, en ce sens, sert d'aiguillon à la réforme permanente de la classe dominante, par toute une série de ses caractéristiques apparemment les plus novatrices, et entre par là dans ce que Ulrich Sonnemann a appelé la « contrainte de répétition » (cf. son livre *Negative Anthropologie*, 2^e éd., Frankfurt am Main, 1981), c'est-à-dire dans la circularité de la reproduction dynamique de l'ordre social. Les tournants stratégiques, les changements de lignes et de programmes n'empêchent pas le mouvement ouvrier et socialiste de fonctionner à la manière de Sisyphe, essayant vainement de pousser son rocher vers le sommet. L'alternance des succès et des échecs, voire le travail du négatif au sein des plus grands succès (la dégénération des révolutions victorieuses) ne semblent pas dans le contexte devoir entraîner de réélaboration de la mémoire collective, de reprise des éléments d'utopie concrète (au sens d'Ernst Bloch) présents dans les sédimentations pratiques les plus diverses comme ferment d'insatisfaction et d'inquiétude. La temporalité historique est saisie comme continuité et succession, mouvement et cumulation, c'est-à-dire comme une temporalité séquentielle où la problématique de l'échec est ramenée à une double origine, l'erreur stratégique-politique et le retard de la conscience de classe sur la maturation objective (la socialisation des forces productives par exemple). Il n'y a par conséquent pas de place dans cette conception pour une temporalité du renouvellement et de la rupture qui serait introduite par l'établissement de nouveaux rapports entre passé, présent et futur; les promesses non accomplies du passé joignant leurs effets aux possibilités à accomplir du futur pour dépouiller le présent de son unidimensionnalité et de sa conscience repliée sur elle-même. Sur cette voie, l'histoire ne peut devenir, malgré les références

révolutionnaires, réalité simultanée et discontinue, mise en communication de réalités spatio-temporelles discrètes, hétérogènes les unes par rapport aux autres, mais susceptibles de créer par leurs collisions de nouveaux champs pratiques. Elle n'apprend pas à devenir autre, à se faire historicité différente, elle reste ce qu'elle est dans des affrontements et des catastrophes récurrents.

Il faut bien en conclure que le marxisme s'identifie encore par trop, notamment au niveau de l'action, au monde qu'il entend combattre. En d'autres termes, les notions de pratique et de praxis que la plupart des interprètes considèrent comme centrales pour le marxisme posent effectivement problème dans ce qu'elles ont d'évident et de séduisant. C'est ce que permet de comprendre une pensée trop négligée par les marxistes, celle de Martin Heidegger, dans sa critique radicale de la volonté de puissance et du subjectivisme de l'action téléologique propres aux sociétés contemporaines. Heidegger montre bien, en effet, que l'action est conçue et posée comme la réalisation de représentations et d'objectifs affirmés par des consciences individuelles, dans l'illusion de la présence à soi et au monde. L'action est censée actualiser des valeurs, qui proviennent des individus et reviennent à eux, grâce à l'utilisation et à la transformation du monde. Elle est, de ce point de vue, intimement liée à la technique en tant que prolongement de la pensée dans la choseité des moyens, en tant que démultiplication des forces humaines en mouvement vers la mise en pratique des valeurs. Dans un tel cadre, l'action est manifestation démiurgique, démonstration de puissance unilatérale qui ne perçoit les autres relations aux étants et à l'être que comme des quantités négligeables ou des obstacles à écarter. Aussi l'action est-elle, même sous sa forme collective (agrégation des volontés de puissances individuelles), fondamentalement solipsisme, confrontation de pouvoirs qui cherchent à s'annihiler dans l'ignorance les uns des autres. Les rapports sociaux, le monde et l'être comme irréductibles à la pensée sont absents de la scène des pratiques, ils ne sont plus que les corrélats d'une activité pensante qui ne se pense pas elle-même dans sa finitude. La pensée qui se croit infinie et maîtresse de l'action devient en fait prisonnière de la technique et du nihilisme engendré par l'anarchie des recherches de valorisation (de soi et de ses sphères d'activité). Le problème n'est pas fondamentalement, comme beaucoup de marxistes l'ont cru, de mettre fin à une division permanente entre une théorie contemplative, parce que satisfaite de sa position dans le monde, et des pratiques aveugles, parce que dénuées de capacités d'autoréflexion. Il n'est pas non plus

celui de la séparation entre travail intellectuel et travail manuel, bien que cette dernière soit tout à fait négative en reléguant la *poiesis* au second plan, en la transformant en pure activité instrumentale incapable de s'ouvrir à l'expérience. Plus profondément la question posée est celle du principe d'unité de la théorie et de la pratique (comme *poiesis* et comme *praxis*), de ce qui, au-delà des permutations transitoires de priorité et de rôle favorisant tantôt l'une tantôt l'autre, les cimente dans leur fermeture et les rend sourdes à ce qui n'est pas réalisation, objectivisme effréné dans l'obsession des affirmations subjectives. Ne faut-il pas se demander chaque fois que paraît acquise l'unité de la théorie et de la pratique, par exemple sous la forme d'une concordance entre projections sur l'avenir et pratiques politico-sociales, s'il n'y a pas en même temps occultation de la pensée comme écoute de ce qui est non-correspondance, discontinuité par rapport à ce que nous voulons programmer, s'il n'y a pas en même temps négation de l'action comme ouverture à l'inédit, comme élargissement, diversification des connexions avec le monde et avec les autres par-delà leurs dimensions restreintes de sujets théorético-pratiques? Comme le remarque Heidegger, faire progresser la connaissance, ce n'est pas aller de l'inconnu vers le connu, mais au contraire, aller du connu vers l'inconnu, de la pensée satisfaite au questionnement. C'est pourquoi il ne suffit pas de transformer le monde, comme on serait tenté de le croire à la lecture des thèses sur Feuerbach, il faut aussi transformer l'action et ceux qui sont appelés à la transformer.

Il ne faut naturellement pas confondre cette perspective critique avec les références, fréquentes chez les marxistes, à la création d'un homme nouveau qui relèvent en réalité d'un appel à une ascèse morale pour se conformer à une norme idéale (projection forcée sur l'avenir qu'il s'agit d'éviter). Elle doit être comprise bien plutôt comme une interrogation sur la violence inhérente aux relations sociales et aux relations intersubjectives, c'est-à-dire sur les modalités d'organisation du pouvoir de faire quelque chose (découvrir, s'exposer à la nouveauté, transformer, etc.), qui font que le pouvoir sur les hommes et sur les choses se manifeste comme oppression permanente, voire comme négation et destruction. Heidegger, sur ce point, est rejoint par un de ses adversaires les plus décidés, Th. W. Adorno¹, qui discerne dans les

1. Sur ce rapprochement voir les deux livres fondamentaux de Hermann Mörchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, 1980; *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, 1981.

formes contemporaines de la pensée et de l'action toutes les marques et les stigmates d'un refus du non-identique (à la pensée et à soi) et d'une négation de la nature par la culture. La pensée contemporaine qui se plie à la loi des échanges d'équivalents (de valeurs) et se soumet aux contraintes identificatrices qui en résultent (rendre homogène ce qui est hétérogène), se fait de plus en plus absolutisme logique, emprisonnement du monde et de l'expérience dans la formalisation conceptuelle. Cette tendance est particulièrement évidente dans l'extension de l'impérialisme scientifique qui prétend régir l'essentiel du monde humain à partir de constructions réductrices des objets du savoir, en l'occurrence à partir d'une organisation du champ des pratiques qui ne s'intéresse pas à leurs présupposés ou aux précompréhensions sociales dont elles dépendent. Les lois scientifiques, les liaisons nécessaires auxquelles elles font référence sont en fait détachées, éloignées des contextes situés qui leur donnent leur validité. Les énoncés scientifiques peuvent ainsi être perçus comme partie intégrante d'un langage scientifique à prétentions universelles qui articule peu à peu le domaine des connaissances, sinon certaines, du moins non contestables en fonction de leur suprasubjectivité (intersubjectivité des langages scientifiques). Dans ce cadre, l'objectivité tend à se confondre avec la méthode, avec son application rigoureuse en toutes circonstances et en tous lieux alors que le savoir se présente comme une accumulation positive de connaissances rendue possible par la généralisation scientifique. Les succès de la science deviennent, malgré les incertitudes des savants, tout à fait déterminants pour une partie très importante des pratiques sociales en tant que modèles mythiques de pratiques réussies, c'est-à-dire de pratiques conformes à l'atteinte de l'effectivité, à la prise de possession progressive du monde. La science, et tout son sillage de nouveautés, s'insère par là dans des démarches complexes de négation de la réalité, de refoulement de ce qui n'est pas efficience, au nom de la réalité supérieure de ce qui est effectuable. Le marxisme en tant qu'il se veut « socialisme scientifique », participe, bien entendu, de cette restriction pratico-théorique, parce qu'il vient se fonder pratiquement sur le « terrain solide » des relations bien établies, des passages ou des transitions inévitables entre formes sociales, voire entre formations sociales. Il concourt dans cet esprit au renforcement et à la reproduction de la dichotomie si caractéristique du monde contemporain entre rationalisation apparente au niveau praxéologique et irrationalité des comportements au niveau privé et, lors de moments de crise, au niveau public. L'omniprésence de la téléologie de l'action dans les relations sociales,

la suprématie des pratiques d'évaluation et d'appréciation (pour la mise en valeur qui se manifeste à travers elle) rendent en effet de plus en plus difficiles les processus d'identification collective et individuelle. La socialité tout aussi bien que l'individualité se trouvent en perpétuel déséquilibre dans leurs relations réciproques, le social est tantôt un social-objectif qui s'impose aux pratiques par le jeu d'automatismes divers (par exemple le marché), tantôt l'effet de rassemblements ou de réunions massifiés autour d'orientations échappant à des contrôles collectifs conscients. L'individuel, quant à lui, est tantôt affirmation de la subjectivité dans un champ social qui apparaît comme son champ d'action tantôt soumission du sujet à des contraintes qui le pénètrent de toutes parts et le dépassent pour le laisser isolé et démuné.

La société en tant que culture, c'est-à-dire en tant que monde des créations de l'esprit humain, en tant que monde de l'environnement technico-téléologique édifié pour vaincre les contraintes naturelles, ne peut, par suite, être autre chose qu'une seconde nature dotée d'une force coercitive bien souvent supérieure à celle de la première. L'intrication des processus sociaux forme une totalité négative, une superposition de contraintes générales particularistes qui pèsent sur toutes les activités. Il n'y a pas seulement asservissement des forces productives humaines par des rapports de production ayant la force de puissances étrangères, il y a socialisation dissociante de ces forces productives humaines, c'est-à-dire production d'individus mutilés comme matériau de base de la construction sociale. En conséquence, la critique de la dynamique sociale capitaliste ne peut être complète sans ce qu'Adorno appelle une histoire critique de l'individu (ou de l'individuation), de son développement et de son non-développement dans les rapports sociaux. Sans doute faut-il reprocher à Adorno de recourir à une philosophie de l'histoire régressive pour expliquer la dialectique de la socialité et de l'individualité : dialectique qui devient celle de la raison subjective, de son retour au mythe après en avoir apparemment triomphé. Mais cela ne doit pas dissimuler tout l'intérêt de sa critique de l'individualité bourgeoise en tant qu'individu monadique qui, au nom de l'affirmation ou de la conservation de soi, est conduit à nier ses propres connexions sociales pour se soumettre dans un deuxième temps à des réalités collectives hypostasiées. Comme le dit Adorno, le sujet tend à devenir un exemplaire alors même qu'il s'accroche à ce qu'il croit être son originalité par rapport aux autres : l'individualité a-sociale succombe face aux déterminismes sociaux, en raison même de son isolement. La conscience subjective, cette forteresse de l'intériorité,

ne peut, elle-même, arrêter l'irruption en force de la société comme totalité négative dans les domaines les plus reculés de l'individuel, dans la mesure où elle est, pour une très grande part, négation, oppression de la nature dans l'homme, violence mise au service d'activités unilatérales. L'individu qui se réalise dans l'action, c'est-à-dire se fait lui-même valeur, s'exclut lui-même de toute une série de relations et d'identités possibles par le dialogue avec les autres et avec le monde. Il lui faut tout rapporter à ce qui peut le renforcer dans sa capacité à se promouvoir lui-même dans des processus de compétition évaluative au détriment de ce qui l'entoure et de ce qui constitue sa propre diversité. Même lorsque les pratiques individuelles semblent s'ajuster les unes aux autres, on ne peut considérer vraiment qu'elles se répondent les unes aux autres, en suscitant ondes de choc et échos dans un jeu incessant de correspondances. Il en résulte que l'action collective elle-même est soliloque multiple, coalition précaire de volontés qui ne se rencontrent que pour s'ignorer, identification à des projets collectifs de discrimination et d'exclusion. Les mois faibles d'individus désorientés ne s'unissent que pour chercher des sécurités illusives et trouver des satisfactions éphémères à leurs hantises. Aussi bien, pour Adorno, les pratiques, dans leur spontanéité, sont-elles suspectes, et cela, même lorsqu'elles s'assignent explicitement des objectifs de libération. La plupart du temps, les visées qui se veulent révolutionnaires ne font que tomber dans l'activisme en prétendant se frayer une voie par les modalités habituelles de l'action : l'abandon de soi dans la pratique postulée comme transformatrice se dévoile à l'usage comme affirmation de contraintes sur soi-même et les autres, recherche de l'autovalorisation par identification à des tâches collectives hypostasiées et impératives. Dans un tel contexte, les représentations du futur ne font que contribuer à la reproduction du présent, parce qu'elles n'en sont que la négation abstraite et le prolongement obsessionnel. Toute théorie critique se doit en conséquence de proscrire les images-projections sur l'avenir qui ressortissent d'insatisfactions et de frustrations mal maîtrisées. Le futur libéré ne peut être esquissé qu'au négatif et montré pour ce qu'il ne doit pas être ou ne peut être.

Ce *Bilderverbot* (interdiction des images) n'implique toutefois aucune apologie de l'abstention et de l'inaction chez Adorno. La quiétude du repos permanent est aussi inacceptable pour lui que la fièvre de l'activisme. Ceux qui refusent le fait accompli et sa répétition ne sont en rien dispensés de rechercher l'action autre ou la pratique différente, ne serait-ce qu'en pratiquant la théorie de toute autre façon (notam-

ment en la débarrassant de ses traits affirmatifs). Mais il leur faut surtout explorer le domaine de l'art pour arriver à cerner peu à peu les contours de pratiques qui ne soient plus violence identificatrice ou assimilatrice, car l'art, dans ses meilleures manifestations, produit des formes qui épousent le non-identique sans le nier. L'art, bien sûr, peut se vouloir totalité harmonieuse, production d'œuvres organiques sanctionnant la prise de possession du monde par l'esprit humain ou sa capacité à se mesurer avec ce monde, il est alors complicité culturelle avec l'ordre existant. Mais il peut être aussi mise en question de l'ordonnement de la vie et de la société, destruction du sens et des valeurs qui s'imposent aux activités humaines par la pénétration en force du non-intentionnel, par la mise en évidence de la polysémie et des ambivalences présentes dans toutes les activités. Cet art de la disruption n'a plus besoin de se conformer à des buts déterminés et de sacrifier à la paranoïa de l'œuvre à réaliser, il est libération des éléments par rapport au tout, association de ce qui a été dissocié, découverte de béances dans les sols les plus solides, rupture des continuités trop pleines, éclairages fulgurants et fragmentaires. Naturellement il ne peut vivre que dans les apories, aporie entre la diversité des significations à dégager et la solidarité expressive des parties reliées sans être liées, aporie entre le retour sur ce qui a été enfoui et oublié, et la production de formes toujours nouvelles, aporie entre la rigueur dans l'utilisation du matériau et la nécessité de favoriser l'irruption du chaos dans les mondes figés. Mais ce sont précisément ces relations aporétiques qui, malgré les menaces de mort pesant sur lui, donnent à l'art de l'opposition radicale sa fécondité. Les techniques qu'il emploie ne sont plus celles de l'instrumentalisation au service de la signification, mais celles du laisser parler, de l'ouverture à ce que la réalité fétichisée rend muet pour que se développent de nouveaux rapports à la nature et à l'objectivité. La mimésis artistique n'a plus à se plier à des règles d'imitation serviles qui lui feraient reproduire des rapports de domination-jouissance au monde, elle joue sur la multiplicité des champs du réel et sur la variété des relations qu'ils permettent pour se faire elle-même multiple. Elle se fait ainsi avancée de la raison objective (présence acceptée et assumée de la nature comme de la corporéité) contre la raison subjective (de la possession du monde et des réalisations individuelles), c'est-à-dire reconnaissance de la présence de l'objectif non instrumentalisé. C'est pourquoi, malgré son irréalisme (son opposition à l'état de choses existant) l'art se fait porteur *hic et nunc*, c'est-à-dire concrètement, d'autres rapports aux êtres et aux choses. Il transforme

une partie du présent en y faisant apparaître des moments de rejet du trop-plein individuel et social qui annoncent sans le préfigurer un devenir-autre du monde. L'utopie n'est plus seulement comme chez Bloch besoin, insatisfaction et projection, elle prépare la négation déterminée de l'ordre établi en déployant sa critique de l'insupportable dans toutes les relations qui le supportent. La pratique artistique-esthétique ne reste, par là, pas purement esthétique, elle déborde sur ce qu'on pourrait appeler l'art de la vie, sur la façon d'habiter le domaine vital humain. Adorno en a l'intuition qui relie les mutations de l'art contemporain au développement de forces productives esthétiques sans doute liées à l'évolution des techniques et des technologies, mais marquées par une dynamique propre de la découverte et de l'expérimentation d'une objectivité en mouvement. Implicitement, cela veut dire que les échanges avec la nature (ainsi que leur répercussion sur les pratiques sociales) dépassent le niveau étroit de la production matérielle de richesses (de marchandises) pour investir des aspects essentiels des conduites et du mode de vie. Les forces productives esthétiques ne connaissent naturellement pas de progression cumulative, mais elles se renouvellent par leur capacité à favoriser des symbioses inédites entre les hommes et l'environnement qu'ils vivent, par leur capacité à susciter de nouveaux jeux de symbolisation du monde par-delà le quotidien pesant. La précarité de ces forces productives esthétiques est indéniable, tout comme est indéniable la place restreinte qu'elles occupent dans les relations et les échanges sociaux, mais elles n'en représentent pas moins des éléments permanents de bouleversement des forces productives humaines dans leur ensemble parce qu'elles sont une rébellion en acte contre la valorisation et son utilitarisme.

L'échappée esthétique, toutefois, ne donne pas la clé de la transformation sociale, car, selon les termes d'Adorno, elle n'apparaît possible que par une ascèse intellectuelle forcément réservée à une infime minorité de la société. Ce sont en effet des individus critiques par rapport à leur propre individualité, et bien décidés à en vivre toutes les crises qui peuvent seuls pratiquer l'art comme négation déterminée de l'ordre. Pour la grande masse, par contre, l'art se présente sous la forme dégradée et dégradante de l'industrie culturelle dont les produits visent précisément à écarter les problèmes. L'industrie culturelle joue beaucoup sur le rêve et l'imaginaire, mais c'est pour mieux emprisonner les individus dans les images du monde tel qu'il se donne. Elle transfigure les formes vitales et les apparences, non pour les faire exister autrement, dans ce qu'elles peuvent avoir d'inconci-

liable avec les relations pétrifiées de la société bourgeoise, mais bien pour gommer les aspérités, les failles et les non-sens auxquels les individus sont confrontés. La virtuosité dans l'adaptation aux changements de conjoncture morale, et dans le renouvellement des thématiques abordées dont fait preuve l'art de masse, lui permet de redoubler et de compléter la société avec une redoutable efficacité. Il peuple et repeuple la vie quotidienne avec d'innombrables fétiches qui sont autant de substituts aux rencontres et aux rapprochements inattendus que prohibe le royaume de la marchandise dans sa recherche de la nouveauté répétitive. Il y a d'ailleurs une interpénétration croissante entre l'art massifié et l'esthétique qu'on peut voir à l'œuvre dans le conditionnement et la mise en valeur des marchandises (publicité, présentation, emballage, etc.); dans les deux cas, il y a renonciation à la force de l'expression, à la multiplicité des significations qu'elle peut porter en faveur de la production en série de signes-stimuli éphémères qui ne peuvent en aucun cas servir de catalyseurs à l'enrichissement des expériences individuelles et collectives. La mercantilisation de l'art comme l'art de la marchandise dans leur progression apparemment inexorable jalonnent l'appauvrissement des relations humaines, leur réduction à une fantasmagorie réaliste faite d'hommes-signes et d'objets-signes, porteurs de valeurs et de jouissances qui s'évanouissent sous les doigts quand on croit les tenir. Il semble donc bien qu'il faille se méfier des espoirs mis par certains, notamment Benjamin, dans la reproductibilité technique des œuvres d'art (de l'art critique). En devenant accessible au grand nombre, l'œuvre d'art entre dans des circuits de banalisation et de nivellement de la jouissance esthétique qui en font une consommation passive, largement indifférente aux caractéristiques de ce qu'elle consomme. On consomme du grand art, de la grande musique ou de la grande peinture, on ne se met pas en position d'affronter les arcanes d'une œuvre particulière et sa façon de parler du monde. Il faut se méfier également des espoirs mis dans un art qui refuse de s'identifier à la reproduction a-critique du réel et recherche par exemple, chez Brecht, des effets de didactique politique. La pesanteur pédagogique, malgré tous les efforts entrepris pour le compenser par des processus d'auto-apprentissage chez le spectateur ou l'auditeur, centre les œuvres, non sur l'expérience et l'expression problématiques des hommes et du monde, mais sur la lutte idéologique ou l'illustration d'une conception du monde. L'art, ainsi compris, ne peut être art d'agir et de vivre autrement.

Le scepticisme adornien, quant à la possibilité de réunir l'art

authentique et les masses, est-il pour autant inévitable? Faut-il en rester à l'aporie d'un art élitiste et d'une industrie culturelle massifiante? Si l'on ne dépasse pas les conditions actuelles de participation à la production artistique et de réception, il faut naturellement s'en tenir à l'absence de solutions d'Adorno. Par contre, s'il apparaît que ces conditions peuvent entrer en mouvement, la réponse peut se faire différente. A cet égard, une première constatation s'impose : la tradition du mouvement ouvrier et la tradition marxiste sont marquées profondément par une conception utilitariste de l'art et des vues tout à fait réductrices sur les formes esthétiques. L'art n'est considéré ni comme un mode de vie, ni comme un mode de connaissance, mais comme une partie de la sphère culturelle idéologique où s'affrontent des valeurs de classe différentes en tant que contenus sociaux hétérogènes. A la limite, il reflète la lutte des classes politique et économique avec plus ou moins de bonheur. A cela, qui est déjà très fortement discutable, il faut ajouter que l'esprit victorien et le cynisme si ancrés dès le départ dans le mouvement ouvrier opposent des obstacles considérables à une perception véritable des forces productives esthétiques à l'œuvre dans l'art. L'esprit victorien ne fait pas que nier ou rabaisser la sexualité, il est aussi méfiance devant la sensibilité et la sensualité qui traversent toutes les capacités de symbolisation et de compréhension du monde (ainsi que des autres). Le puritanisme de facture marxiste se présente volontiers comme esprit de sacrifice au service d'une religion séculière, bien qu'il soit plutôt, quant au fond, attitude rétractile devant les présuppositions naturelles des activités des hommes, peur aussi devant la remise en question des relations patriarcales, et de la division sexuelle du travail. Chaque fois qu'il est effectivement confronté à des comportements critiques des pratiques vitales, il se dérobe derrière sa *Weltanschauung* ou derrière une prétendue inactualité des problèmes dits subjectifs par rapport à l'actualité de la lutte politique de classes. Le marxisme de la dénégation ne peut pas ne pas adopter, par suite, le masque du cynisme, de l'indifférence par rapport à ce qui se passe quotidiennement entre les hommes, de l'indifférence par rapport aux échanges avec le monde. Il ne veut voir dans le monde social comme dans le monde objectif que l'arène où s'échangent des coups entre des acteurs dépassés par les véritables enjeux : la matérialité (celle des hommes comme celle de la nature) n'est plus qu'un matériau entre les mains de principes ou de figures abstraits (la lutte des classes, la Révolution, etc.). Les marxistes qui suivent cette voie s'accrochent on ne peut plus facilement de l'hétéronomie de la culture, c'est-à-dire

de tout ce qui en fait une réalité dépendante, seconde : ils ne se préoccupent donc pas de lui donner un autre statut dans le futur et de lui voir jouer un rôle libérateur des énergies et des imaginations. Ils en font une sorte d'illustration plus ou moins fidèle des rapports sociaux et de leurs transformations. Par définition la culture est dominée : elle est fondamentalement pour eux un produit des pratiques sociales et de leur structuration. Ils acceptent par là que l'imbrication de la nature et de la culture, elle-même, se fasse sous le signe de l'hétéronomie et d'une dynamique qui leur est étrangère à toutes deux, à savoir la dynamique de la production et des échanges marchands qui transmute le sensuel-sensible du monde objectif dans le sensible suprassensible des marchandises tout en réduisant l'inventivité symbolique de l'esprit humain à des capacités de plus en plus unilatérales de calcul rationnel de la valorisation et de combinaison des moyens. Aussi l'opposition de ces marxistes à l'exploitation, au règne de l'argent, ne va-t-elle pas jusqu'à remettre en question ce que Max Weber appelle le désenchantement du monde, c'est-à-dire la réduction fétichiste de celui-ci à des relations téléologiques — instrumentales — valorisante entre les hommes ainsi qu'entre les hommes et les choses. A la limite, la transformation socialiste de la société n'est qu'un aménagement de ces rapports désenchantés, une façon jugée plus rationnelle de les organiser (en mettant fin à l'anarchie de la concurrence capitaliste) sans que soit posé le problème de l'autonomie de la culture, ni non plus celui d'une redécouverte de la sensualité². Le socialisme se situe dans le prolongement d'un mouvement de sécularisation qui détrône les dieux, dissipe les mythes, affaiblit les traditions au profit de la prose sèche de systèmes d'évaluation et d'appréciation des activités sociales et de l'environnement naturel. Il n'est par conséquent pas accompagné par un mouvement de sécularisation dialectique, tel qu'il est défini par Ernst Bloch, comme mouvement de ré-appropriation de tout ce que le mythologique-religieux contient et condense d'aspirations inassouvies, d'intuitions non explicitées sur des rapports non contraignants à l'existence, de refus de l'oppression et de la domination à l'encontre du théologique-théocratique³. La sensualité vive, la sensibilité subtile que

l'on peut trouver dans les rituels, dans les pratiques culturelles populaires, dans les formes artistiques religieuses, sont purement et simplement considérées comme dépassées, comme relevant de la superstition et de perceptions erronées du monde alors qu'elles témoignent de tentatives souvent audacieuses pour créer et développer des échanges chaleureux entre les hommes et le monde qui les entoure et les investit au plus profond d'eux-mêmes. Les créations collectives qui cherchent à s'élever au niveau des dieux sont rabaisées par cette critique condescendante au niveau d'œuvres de musée ou de documents ethnologiques qui ont peu de choses à dire à un présent qui ne veut connaître que l'immédiat et ses problèmes les plus apparents. Le désenchantement, le détachement par rapport aux modalités de construction de la réalité vitale et quotidienne venues du passé et de la tradition, en ce sens, ne sont pas seulement refus de l'inaccompli et du prometteur légués au maintenant de la société et des individus, ils sont aussi proscription anticipée de tout ce qui pourrait ébranler une objectivité et une matérialité fétichisées (l'objectif signifiant pour la valorisation) et mettre en question la centralité emblématique de l'individu monadique, avec son corollaire l'anthropomorphisation subjectiviste de la marche des événements et des rapports aux choses. Dans cet esprit, la production de valeurs par des individus qui s'y reconnaissent et qui s'y perdent se doit d'être en même temps immunisation contre le divers et l'hétérogène, excommunication des formes de *mimesis* qui n'imitent pas servilement le donné, mais dans leurs mouvements mêmes de rapprochement avec le sensible, le dépassent et lui font perdre son immobilité. En effet, c'est la condition même de l'emprisonnement des forces productives esthétiques en tant que forces de déplacement du réel, susceptibles de faire rebondir sans cesse les unes sur les autres et de métamorphoser les éléments, que l'on croit invariants, d'agencement du monde. Il ne faut pas que l'élargissement de l'horizon vital des individus (richesse des connexions, multiplication des rapports et des combinaisons possibles entre les hommes dans le temps et dans l'espace) puisse entraîner parallèlement une véritable multiplication des expériences ainsi qu'un approfondissement des relations au monde.

Contre cet alignement sur des structures désenchantées, des philosophes de filiation marxiste comme Jürgen Habermas s'engagent en faveur d'une libération des échanges interhumains. Ils opposent à la rationalité instrumentale, aujourd'hui omniprésente aussi bien dans la production de la vie que dans le domaine de la connaissance, une rationalité communicationnelle à l'œuvre, de façon latente, dans des rela-

2. On peut trouver une très riche réflexion sur ces problèmes dans Alfred Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt am Main, 1981.

3. On peut renvoyer ici surtout à *Atheismus im Christentum*, Frankfurt am Main, 1973.

tions et dans les pratiques sociales⁴. C'est dans et par l'intersubjectivité ou la communication que se constitue le *Lebenswelt* (le monde vécu) des individus et des groupes en tant que lieu où ils accèdent à eux-mêmes et déploient leurs qualités spécifiques. La communication avec ses modalités de validation (sa logique), ses règles et pratiques langagières et linguistiques a la préséance, si ce n'est pas toujours la priorité, sur l'activité instrumentale, solipsiste par son horizon restreint et ses implications (focalisation sur les moyens et religion du succès). La rationalité communicationnelle discursive, celle de l'échange dans la réciprocité, devrait en droit l'emporter sur la rationalité cognitive-instrumentale dominante dans les faits. Comme il n'en est rien, il faut donc rechercher tout ce qui peut ossifier, au-delà du commerce concret des hommes, les formes routinisées de la communication et de la compréhension. Dans le monde actuel, il y a, bien sûr, prédominance de la valeur d'échange sur la valeur d'usage, mais cette prédominance demande à être replacée dans le cadre plus large de la privatisation des activités et de la multiplication des automatismes sociaux pour ajuster ces activités. Les sociétés contemporaines tendent à se présenter comme des ensembles fonctionnels, comme des systèmes ouverts réduisant la complexité de leurs relations à leur environnement parce que, précisément, beaucoup de rapports et d'échanges sociaux se cristallisent par-dessus la tête des hommes en « abstractions réelles », en principes d'organisation coagulés obéissant à des mécanismes complexes d'autorégulation. Il n'y a en conséquence plus à se préoccuper des problèmes de la transformation sociale, mais à faciliter les différenciations et les agencements systématiques en développant une technologie sociale efficace, pensent ceux qui ne veulent voir que cette réalité. Ils ne se rendent, toutefois, pas compte que la réduction des communications à des échanges et à des stockages d'information et l'insertion des actions dans des réseaux et des voies prédéterminés se heurtent au fur et à mesure qu'elles progressent au monde vécu ou vital (*Lebenswelt*) structuré par la communication. Cela se traduit notamment par les difficultés de légitimation que rencontrent les grandes institutions bureaucratiques : elles cherchent à imposer des logiques systémiques (celles des processus et des procédures apparemment autoréglées) sans renoncer pour autant à obtenir des appuis de masse dans le respect des

4. Dans la production de Jürgen Habermas, il faut se référer ici avant tout à *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt am Main, 1981; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1983; *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1984.

règles démocratiques formelles. Elles ne peuvent donc ni prendre complètement en charge les impératifs fonctionnels de relations sociales pétrifiées, ni se soumettre complètement aux poussées communicationnelles démocratiques, universalistes dans leurs implications, venant du « monde vécu ». Aussi ne faut-il pas s'étonner si, dans les grands Etats contemporains, confrontés aux ratés des mécanismes d'accumulation depuis une dizaine d'années, on voit surgir de façon récurrente des crises de « gouvernabilité » marquées par les défaillances des instruments de pouvoir, la mortalité rapide des stratégies et des orientations, la difficile cohérence des décisions et des actions étatiques. Les « media » de direction et de communication que sont l'argent et le pouvoir (voir à ce sujet les vues de T. Parsons et N. Luhmann) n'arrivent plus à assurer la régularité des échanges sociaux, notamment l'intégration des échanges intersubjectifs, et des interactions qui se produisent dans les groupes, dans les échanges sociaux automatisés et standardisés. Sans doute, la société des automatismes et de la privatisation détruit-elle de plus en plus de formes et de normes sociales héritées des périodes précapitalistes en faisant preuve d'un bel impérialisme. Ces victoires remportées sur certains domaines jusqu'alors réservés de la convivialité (famille, groupes de voisinage, loisirs collectifs) sont toutefois à double tranchant, parce qu'elles favorisent un peu partout l'éclosion de solidarités précaires, mais moins particularistes face aux exigences technocratiques-systémiques. Contrairement à ce qu'affirment les néo-conservateurs, les contradictions du capitalisme du troisième âge (*Spätkapitalismus*) ne naissent pas principalement du décalage qui existe entre une culture hédoniste et un système socio-économique de la prestation et de la performance, mais bien principalement du décalage qui se fait jour entre l'organisation à la fois bureaucratique et individualiste-solipsiste des échanges et flux « matériels » d'un côté, la tendance à l'universalisation et au rejet des contraintes dans le monde des normes et des échanges symboliques de l'autre côté.

En suivant ces analyses, séduisantes à bien des égards, on peut être tenté de voir dans la fétichisation-pétrification des échanges, c'est-à-dire dans la circulation sans cesse élargie de biens et d'informations se substituant aux activités communicationnelles proprement dites, la source principale du « désenchantement » du monde. On peut effectivement constater que la rationalité instrumentale tire sa force apparemment irrésistible de relations d'échanges où les hommes se doivent de majorer les flux qui passent entre leurs mains (accumulation de richesses par l'intermédiaire d'échanges-évaluations qui ne

veulent pas connaître des barrières). On peut constater également que la dynamique des relations entre biens et services ou encore entre signes porteurs d'information étend son influence aux rapports sociaux en ne laissant plus qu'une place secondaire et dégradée aux différentes formes de l'interaction. Faut-il pour autant en conclure que la solution des problèmes est à rechercher dans la subordination du monde de l'instrumentalité à celui de la communication grâce à de nouveaux réseaux institutionnels et à de nouvelles normes sociales⁵? Non, car le monde de l'instrumentalité doit lui-même être mis en question, ce qui conduit à s'interroger sur la fétichisation des échanges bien au-delà de simples considérations sur l'exclusion de la communication et la rigidification du sens. A ce niveau, quoiqu'en ait Habermas, il faut retourner à la problématique marxienne de la valeur en tant que théorie de la forme valeur du travail et non théorie de la valeur-travail. Le grand mérite, souvent méconnu, de Marx est, en effet, non pas d'avoir cherché à expliquer la grandeur de la valeur, mais sa nature, c'est-à-dire son enracinement dans les rapports sociaux et dans les rapports à l'environnement. Marx ne présente pas l'abstraction du travail, le travail sans phrases de la société capitaliste comme une spécification d'une activité instrumentale générique, mais bien comme une configuration particulière du métabolisme homme-nature. Le travail compris de cette façon n'est pas simplement activité de transformation et de reproduction de la vie sociale, il est regroupement, coordination d'activités multiples en une constellation de rapports à la vie et au monde objectif et social. La dépense de travail dans la production implique tout un jeu de perceptions, de réactions affectives, de processus d'identification, d'affirmations et de négations qui en fait beaucoup plus qu'une simple dépense physique et nerveuse. Le travail est à la fois valorisation individuelle, participation à des processus de reconnaissance sociale, insertion dans des courants de répartition des ressources. En tant que travail abstrait qui échappe à ses auteurs et se manifeste comme une énorme masse de cristallisations matérielles pesant sur toutes les conditions générales d'activité, il détermine les échanges sociaux à la fois dans leurs orientations générales et dans leurs dynamiques sectorielles. Le travail accumulé ou travail mort se reproduit en effet sur une échelle élargie en absorbant ou en rejetant des masses énormes de travail vivant abstrait, c'est-à-dire de travail

5. On peut aussi discerner chez Habermas une tendance à idéaliser la communication ou plus précisément à postuler qu'elle doit forcément tendre vers la transparence. C'est faire bon marché de l'inconscient individuel et de la production différentielle du sens qui en résulte dans le dialogue et la pratique du langage.

humain conditionné et normalisé dans ses modalités de formation et d'exercice. Les activités concrètes des individus, leurs capacités à s'exprimer et à s'extérioriser dans des situations diverses servent par là de supports aux automatismes sociaux de l'accumulation du capital, comme accumulation de richesses et de puissance socialement non maîtrisés. Dans ce cadre, la dépense individuelle de force de travail perd de plus en plus les caractéristiques artisanales qu'elle avait encore dans les débuts de l'ère bourgeoise. Elle est de moins en moins transformation d'une matière (ou objet de travail) grâce à des outils afin d'aboutir à un produit concret, pour devenir travail sur des signaux et des signes à partir de codes plus ou moins complexes. Comme Marx l'a déjà noté dans *Le Capital* la prestation de travail se présente de moins en moins comme un ensemble d'activités multilatérales soumises sur le seul plan formel au commandement du capital, mais se présente au contraire de plus en plus comme une activité unidimensionnelle obéissant à des mouvements mécaniques de nature matérielle et informationnelle. Le travail s'apprécie de plus en plus en fonction de la contribution qu'il apporte à la marche de systèmes apparemment autorégulés de production et d'échanges, c'est-à-dire en fonction de la contribution qu'il apporte à la reproduction du travail mort et de sa puissance sur le travail vivant. En tant qu'activité concrète il n'est plus qu'une réalité résiduelle, la réalité de l'adaptation des individus à des contraintes externes, notamment à des conditions d'activité strictement contrôlées, ce qui ne l'empêche pas d'être un investissement vital fondamental pour les prestataires. La centralité du travail, la valeur qui s'autovalorise en se soumettant les autres valeurs, interdit, en effet, qu'on puisse la prendre comme un moment parmi d'autres de la vie quotidienne. Il est bien plutôt le point nodal autour duquel s'agglomèrent et prennent consistance (plus ou moins) les autres activités. Loisirs, activités cognitives, relations affectives, etc., n'ont de réalité que par comparaison (ou opposition) avec le travail abstrait et sa dynamique totalisante au niveau sociétal : ils doivent rendre possible, et notamment supportable, sa tutelle sur les rapports sociaux et les relations intersubjectives. Ils ne peuvent en somme se développer pour eux-mêmes, c'est-à-dire trouver en eux-mêmes leurs principes de déploiement et de modulation, puisqu'ils entrent dans les mécanismes régulateurs des échanges généralisés de travail.

Il faut en outre bien voir que le travail ne fait pas que jouer ce rôle de point de référence obligatoire, mais qu'il s'insinue aussi au cœur d'activités tout à fait décisives. Il est en particulier déterminant pour les

échanges symboliques avec l'environnement et avec la nature intérieure (la sensualité) auxquels il donne forme en fixant leurs orientations et largement leurs manifestations les plus singulières (la perception des domaines habitables par l'homme et des objets qui ont une consistance pour eux). Le travail loin d'être une pure activité instrumentale (relations fins-moyens) dit le monde à sa façon, l'évalue dans ses réserves les plus reculées et le conditionne pour les hommes : il est, en un mot, inséparable de l'expérience du monde et de la vie. C'est pourquoi, mode de communication avec l'extra-humain dans l'humain, il ne peut pas ne pas retentir sur les activités communicationnelles dans leur ensemble. L'abstraction du travail comme forme privilégiée d'expérience des relations aux situations et aux multiples étants est de fait une façon de préjuger du sens qui s'attache aux relations vitales. Elle s'installe dans les champs d'action les plus divers, instaure entre eux des continuités de significations, des permanences de conditions de perception. Elle s'affirme en même temps comme refoulement, dénégation des relations qui se situent en deçà et au-delà de la valorisation, c'est-à-dire de l'édification de la réalité comme processus interdépendants d'évaluation et de classement des objets et des êtres : réciprocité affective, gratuité et imagination dans l'échange symbolique, etc. Cela veut dire qu'elle ne fait pas que produire de la présence, les objets porteurs de significations sociales unilatérales, mais aussi de l'absence par aveuglement. Les échanges de travail abstrait comme relations entre des choses croissant à l'infini, les échanges de marchandises comme confrontations de subjectivités isolées en tant qu'elles se différencient par la valorisation, effacent des processus sociaux essentiels pour faire de la société une arène abstraite pour des sujets abstraitement équivalents. Il en résulte que la communication ne souffre pas seulement de sa mise à l'écart dans certains mécanismes sociaux, des contraintes institutionnelles et de l'instrumentalisation des relations interindividuelles dans la production et la circulation des biens, elle se heurte encore plus aux limites de la production du sens dans les échanges symbiotiques avec la nature et entre les hommes. Le sens ne jaillit pas dans des dialogues multilatéraux, mais surgit apparemment de monologues croisés, contre lesquels la rationalité communicationnelle, comme idéal contrefactuel de la communication libre, est largement impuissante. Pour vaincre cette réalité monologique, il ne suffit pas de renvoyer la rationalité instrumentale à ses limites pour faire avancer la question. C'est en effet seulement parce que la dynamique des moyens est elle-même poussée et dirigée par une logique de calcul de la valorisation que la

communication cède sans cesse la priorité. A proprement parler, il n'y a pas de duel entre la rationalité communicationnelle et la rationalité instrumentale, mais mise en tutelle de ces dernières par la rationalité de la valeur qui médiatise la plupart des relations communicationnelles et instrumentales. La raison se présente comme exclusion et proscription (d'une grande partie des capacités symboliques des hommes) non pas parce qu'elle serait telle intrinsèquement, mais parce qu'elle se fait, sous la houlette de la valeur, rationalité de la subsomption, de l'équivalence homogénéisante, et de la mesure hiérarchisante. La rationalité instrumentale-cognitive procède à des découpages réducteurs du champ des pratiques et du champ intellectuel parce qu'elle suit la direction de la valorisation, et non parce qu'elle recèlerait en elle-même une tendance irrésistible à la domination. Son universalisme est celui de la valeur qui cherche en même temps à reléguer dans l'irrationnel (l'émotion, la décision non motivée) tous les fondements communicationnels des activités humaines. La rationalisation propre au monde contemporain n'est donc pas le triomphe d'une raison infidèle à elle-même, mais celui de sa particularité et de sa déformation comme rationalité du travail abstrait.

C'est ce que met très bien en lumière le livre d'Ernst Jünger *Le travailleur* (*Der Arbeiter*, Herrschaft und Gestalt, Hambourg, 1932) qui, dans sa démesure même et son parti pris, saisit très bien la dynamique totalisante de la forme valeur du travail. Le monde d'après la première guerre mondiale, qui a rompu avec l'ère de la sécurité bourgeoise, y est analysé essentiellement comme le monde en gestation d'une nouvelle culture planétaire, celle du travail, de la planification et de la technique. Dans un contexte de mutations massives, le travail cesse d'être une manifestation de l'autoréalisation de l'individu, il devient unité de l'homme avec les moyens de son activité, effort total pour la mobilisation du monde⁶. Réalité omniprésente, puisque chacun est concerné en tant qu'il travaille ou contrôle le travail des autres, le travail est aussi ou se fait réalité élémentaire, volonté de puissance en absorbant les énergies vitales des individus tout en les intégrant dans des desseins supra-individuels et dans des entreprises collectives. Il est ainsi au fondement d'un nouvel ordre élitair qui laisse loin derrière lui le libéralisme et donne une nouvelle vigueur à l'organisation étatique. Comme le dit Ernst Jünger, l'Etat du travail s'affirme comme démocratie

6. Voir les réflexions, à partir de Jünger, dans *Grundbegriffe* de Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 51, Frankfurt am Main, 1981.

ouvrière (*Arbeiterdemokratie*) dans la mesure où il n'essaye plus de faire fond sur des individualités bourgeoises et des masses atomisées, mais sur des « types », fortement intégrés à des plans de travail hiérarchisés. L'Etat retrouve par là une grande autorité et des capacités organiques de mobilisation qui lui faisaient défaut sous l'ère de la démocratie bourgeoise. Dans l'espace et le paysage planifiés de la nouvelle figure de la société, il est un élément saillant et décisif dont l'importance ne fait que croître en fonction des affrontements inévitables entre nations (avant qu'apparaisse un nouvel ordre mondial). Ce monde, possédé par la puissance et la passion de la mobilisation de toutes les virtualités présentes et à venir, ne peut évidemment trouver un langage adéquat que dans la technique qui est une façon de multiplier les énergies, de les faire parler plus haut et de bousculer sans cesse les résistances et les forces d'inertie. La technique, dans le monde du travail, est par conséquent plus qu'une logique des moyens et des processus efficaces, elle est expression et style de vie, modèle de comportement et attitude profonde. Elle imprègne à ce point tous les aspects de la vie sociale qu'on retrouve sa voix dans l'art en tant que construction organiquement liée aux irrptions et aux poussées élémentaires du travail en même temps qu'aux mises en ordre qu'il implique. Elle est en fait consubstantielle à une nouvelle forme de liberté qui se donne et dit comme exigence du travail, comme exaltation d'une vie tendue vers des objectifs tout à fait circonscrits et en même temps illimités. Il n'y a pas, sauf dans des rêveries rétrogrades, de malédiction de la technique en tant qu'elle déposséderait les hommes d'eux-mêmes, mais affirmation à travers la technique de nouveaux pouvoirs sur le monde et la société.

Ce type idéal élaboré par Ernst Jünger, au moment de la crise économique mondiale, pour aller au-delà du capitalisme classique, ne s'est trouvé nulle part réalisé à l'état pur. Il est cependant significatif qu'un certain nombre de ses caractéristiques essentielles puissent être repérées dans des régimes politiquement aussi divers que le nazisme et le New Deal dans les années trente. Plus remarquable encore est le fait que la construction de Jünger préfigure à bien des égards le système sociopolitique de l'URSS stalinienne à laquelle continue de s'identifier une partie du mouvement ouvrier. L'URSS de l'industrialisation accélérée et des plans quinquennaux est effectivement un pays où l'on défie le travail et la technique en même temps que l'ordre et la hiérarchie. L'Etat y connaît aussi un nouvel épanouissement, particulièrement en tant que gestionnaire des rapports de travail (répartition des moyens de production et de la force de travail, établissement des proportions

entre accumulation et consommation, détermination de la hiérarchie des rémunérations, etc.). Comme le dit la doctrine officielle l'Etat ne peut avancer vers son dépérissement (la gestion sociale, l'auto-administration) qu'à travers son renforcement continu et le perfectionnement de son fonctionnement. Le travail soustrait au commandement du capital reste par là même un travail non libéré : même s'il n'est plus soumis à la reproduction élargie du capital, il est subordonné à la reproduction élargie de moyens de production et de pouvoir contrôlés bureaucratiquement par l'Etat-parti. La planification qui prétend assurer la transparence des processus économiques et sociaux et prédéterminer leur dynamique se manifeste essentiellement, dans ce contexte, comme une immense machine sociale à produire et à reproduire l'impuissance des travailleurs dont les prestations (la dépense de la force de travail) ne sont socialement reconnues que dûment estampillées et utilisées par les hiérarchies planificatrices. Pas plus que dans le cadre capitaliste, les activités concrètes des individus et des groupes ne servent de référents aux mécanismes de régulation sociale, elles sont au contraire prises comme des matériaux à traiter pour alimenter la marche des différents appareils qui dominent la société.

Les puissances anonymes et impersonnelles du marché et de la concurrence des capitaux ne jouent plus sur les pratiques individuelles et collectives, mais elles sont remplacées par des systèmes de commandement articulés eux-mêmes sur des systèmes de compétition autour des conditions de vie (prime au conformisme) qui entendent ne pas laisser aller les membres de la société à leurs propres pesanteurs. La croissance des liens d'interdépendance est inévitablement accompagnée de la multiplication des règles et des injonctions auxquelles il faut se plier dans les relations sociales. Comme Jünger l'a bien entrevu, le travailleur n'est pas très loin du soldat, et l'idéologie dominante tend à interpréter la société comme une armée de travail (cf. l'abondance des comparaisons militaires dans le « socialisme réel »). Le règne du collectif n'est en définitive que la négation abstraite des oppositions individuelles et le dépassement volontariste de l'atomisation des groupes et de la massification. Il est vrai que le système stalinien a perdu, aujourd'hui, beaucoup de sa force d'attraction et aussi de son efficacité socio-économique. On ne saurait ignorer, en particulier, que des fractions de plus en plus importantes du mouvement ouvrier tendent à le critiquer et à le rejeter. Pourtant cela ne règle en rien le problème de l'influence des thèmes évoqués par Jünger sur les organisations du mouvement ouvrier, puisqu'ils survivent par l'intermédiaire de la thématique de

l'Etat-Providence. L'idée d'un Etat du travail, c'est-à-dire fondé sur la promotion du travail — point d'aboutissement logique de l'Etat-Providence — continue, malgré la crise présente, d'être effectivement au centre de la réflexion programmatique de ceux qui se réclament du socialisme et du communisme. En clair, cela veut dire que c'est à partir d'une meilleure valorisation du travail (et du rapport salarial) qu'on se représente la transformation sociale. On ne s'oriente plus vers la suppression ou la disparition du salariat, mais bien vers son aménagement et sa régulation (par le contrôle de certains mécanismes de marché, entre autres). La société est censée pouvoir se réorganiser autour des besoins et des problèmes des prestataires de travail abstrait, notamment en leur permettant de produire dans de meilleures conditions les différents éléments de leur force de travail. Pour cela, l'Etat se doit de devenir le véritable organisateur d'une démocratie du travail, à travers l'extension de la représentation et des contre-pouvoirs des travailleurs à tous les niveaux de la vie économique et sociale, mais aussi à travers la limitation partielle et progressive des prérogatives du Capital en matière d'accumulation, d'emploi et d'organisation du travail. La restriction du champ de l'exploitation (réduction de la durée du travail, extension du rôle des organisations syndicales dans les rapports de travail, etc.), ainsi que la prise en charge par l'Etat de certaines fonctions du capital (socialisation rampante de caractère bureaucratique) s'inscrivent ainsi dans le cadre d'une dialectique où le Capital subit l'aiguillon du travail organisé, mais où par contrecoup il impose à ce dernier les impératifs de sa reproduction élargie (nationale et internationale) par de multiples mécanismes (étatiques, financiers, monétaires, etc.), eux-mêmes en perpétuelle réadaptation.

Il faut en fait se garder de prédire une rapide disparition du travail (de la production et de l'utilisation de travail abstrait) par suite de l'extension rapide des systèmes de machines (informatisation, automatisation, robotisation). Il y a sans doute déplacement constant du partage des tâches productives entre hommes et machines, au point que de plus en plus de salariés se retrouvent dans des secteurs qui ne sont pas directement afférents à la production. Il y a également déplacement constant des qualifications et des modalités pratiques de dépense de la force de travail au point que de plus en plus de travailleurs ne traitent plus que des signes ou signaux (informations) dans des entourages techniques de plus en plus complexes. Il y a même croissance très rapide de la production immatérielle (services, connaissances appliquées, etc.), par rapport à la production industrielle. Mais, rien de tout cela ne vient boule-

verser l'essentiel; la subordination du travail vivant à la reproduction élargie du travail cristallisé ou encore la socialisation des activités concrètes d'individus dominés par le truchement des impératifs de reproduction dans la concurrence de capitaux en inégal développement. Le fait que la notion concrète de moyens de production comme la notion concrète de travail ne soient plus aujourd'hui ce qu'elles étaient à l'époque de Marx ne change rien à l'affaire. Point n'est besoin qu'il y ait matérialité immédiate pour qu'il y ait Capital et Travail. On serait au contraire tenté d'affirmer qu'il ne peut y avoir plein développement du rapport social de production capitaliste que là où il tend à s'affranchir d'une matérialité trop étroitement limitée des besoins et des fins, des activités et des moyens (héritée des formations précapitalistes). Il est vrai que le travail saisi comme un ensemble de processus enchevêtrés de transformations de matériaux et de situations reste, d'une façon ou d'une autre, échange matériel (*Stoffwechsel*) avec l'environnement et la nature, mais une de ses caractéristiques essentielles aujourd'hui est précisément de multiplier les prestations et les détours techniques dans la confrontation ou la symbiose homme-nature. Le travail en tant que rapport entre travail abstrait et travail concret se modifie constamment : il s'évanouit sous la forme qu'on lui connaît à un moment donné pour réapparaître massivement sous d'autres formes. Pour reprendre le langage de la linguistique, compétences et performances s'étendent et se diversifient dans des relations d'interdépendance croissantes, mais aussi dans des conditions — la suprématie des moyens de production capitalisés — qui reproduisent à des niveaux supérieurs la subordination des hommes aux systèmes techniques. Le travail est toujours en mouvement, mais il est en même temps prisonnier de voies prédéterminées, ce qui donne apparemment raison aux intuitions de Jünger, même pour la période présente.

Il s'en faut pourtant de beaucoup pour qu'on puisse tabler sur la stabilisation de l'Etat ou de la démocratie du travail, et qu'on puisse surtout considérer que la culture du travail s'est cristallisée de façon définitive : le travail en mouvement met inévitablement la société en mouvement, et plus précisément en son sein les hommes qui sont au travail. Les transformations des activités productives et para-productives entraînent en effet des redéfinitions des identités individuelles et collectives pour les différentes catégories de travailleurs. Sans reprendre à Alain Touraine la périodisation des phases industrielles (et les considérants théoriques qu'elle implique), on peut admettre avec lui que les ouvriers de métiers, les o.s. et les ouvriers polyvalents des ensembles

automatisés n'ont pas la même représentation d'eux-mêmes, de leur rôle dans la société et de l'action collective. Quant au fond cela veut dire qu'ils ne se situent pas de la même façon par rapport au travail, et par rapport aux places et aux positions qui leur sont consenties dans les rapports sociaux, autrement dit qu'ils n'ont donc pas la même façon de lutter contre l'image négative que leur renvoie la société d'eux-mêmes. On passe de l'identification au métier portant un mouvement ouvrier faiblement structuré face à l'Etat, à des identifications plus problématiques à la condition ouvrière compensées et sublimées par un fort attachement à des organisations syndicales et politiques de plus en plus concernées par l'intervention étatique. Aujourd'hui on se trouve apparemment dans une phase de transition où sont mises en question les vieilles certitudes sur la promotion du travail, sur le droit au travail, sur l'Etat défenseur des travailleurs, ce qui par voie de conséquence entraîne un scepticisme assez répandu quant à la vie de travail comme trajectoire sociale possible et souhaitable (voir les problèmes dits de la société duale). Les identités individuelles et collectives entrent en crise, parce que le travail ne semble plus être une réalité stable et palpable, mais une sorte de force mobile et imprévisible, susceptible de remodeler sans avertissement ses propres conditions d'exercice, voire ses propres assises. On essaye bien sûr d'opposer à cette crise du vieux monde ouvrier, marqué par le labeur et la continuité, les contours d'un nouveau monde de liberté et de création qui naîtrait d'une redécouverte de l'initiative privée et de l'inventivité individuelle, mais ceux qui veulent croire à une nouvelle jeunesse du capitalisme sont également très prompts à parler des contradictions culturelles du capitalisme (notamment la contradiction entre l'hédonisme des mentalités et les nécessaires contraintes de la vie économique) et de la difficulté à gouverner les sociétés politiques modernes. Ce qui domine, c'est bien la crise du mouvement ouvrier occidental en tant qu'agence de socialisation (réconciliation partielle des individus avec eux-mêmes), et en tant que promoteur d'actions collectives orientées apparemment vers un dépassement de la société présente. Que ce soit sous sa forme politique ou syndicale le mouvement ouvrier qui depuis ses origines se voulait porteur d'avenir, se débat avec de plus en plus de peine dans un présent qui se fait de plus en plus sombre.

Cette crise, dont on ne voit pas la fin pour le moment, a au moins l'avantage de mettre cruellement en lumière la part de l'hétéronomie qu'il y a eu et qu'il y a dans la dynamique du mouvement ouvrier et plus précisément tout ce qui l'attache aux figures successives du travail (à la

limite à son corps défendant), parce qu'il y trouve ses principes d'unification autant que ses raisons d'opposition au capitalisme. Le mouvement ouvrier se construit certes, à partir de la résistance des travailleurs à l'exploitation, mais aussi autour du travail comme forme principale d'activité (d'individus ou de groupes) qu'il n'est pas toujours possible de considérer négativement. Cela est si vrai que c'est à partir de leur expérience du travail, dans ce qu'elle a d'exaltant (la solidarité), mais aussi de mutilant (la concurrence, la dépossession des puissances intellectuelles de la production) que les militants ouvriers se représentent la société autre ou l'avenir socialiste. La discipline industrielle, la coopération qu'elle rend possible servent très souvent de référents à l'organisation ouvrière et par extension à la réorganisation de la société. Sans doute, la charge anticapitaliste est-elle perceptible dans la majeure partie des représentations et des projets du mouvement ouvrier. Les situations concrètes de travail, et les schèmes d'organisation dont elles dépendent sont très souvent critiqués avec vigueur, et parfois rejetés avec violence. Pour autant, le développement capitaliste n'est pas repoussé dans sa logique globale dans la mesure où il semble assurer l'autodéveloppement de la classe ouvrière elle-même, c'est-à-dire sa reproduction sur une échelle élargie (cf. la soif de travail que manifeste le capital en dehors des périodes de crise). En théorie et en pratique, on s'attaque surtout à ses effets négatifs; croissance des inégalités sociales, gaspillages, irrationalité du choix des investissements, sans remonter à sa source, les opérations qui produisent le travail abstrait, et à son corollaire le surtravail sous sa forme de plus-value. De leur côté, les batailles pour promouvoir la formation et la qualification de la force de travail ne sont pas non plus dépourvues d'ambiguïtés dans la mesure où elles s'insèrent dans une dynamique de division du travail, c'est-à-dire de réfraction et de diffusion au sein de la classe ouvrière de la division du travail social. L'économie politique des travailleurs en tant que critique en actes de l'économie politique du Capital que Marx appelait de ses vœux, en ce sens, n'apparaît pas si simple à mettre en œuvre au-delà de ses premiers débuts d'affirmation. Il est, certes, indéniable que les poussées revendicatives et que les mouvements contestataires du monde ouvrier ont sérieusement influé sur l'évolution du capitalisme, mais les conditionnements en retour venant du Capital sont eux-mêmes beaucoup plus profonds par leurs répercussions sur la structuration même du monde du travail. La classe ouvrière qui agit est sans cesse modifiée et transformée tant par les innovations technologiques que par les déplacements et les glissements dans les rapports de pouvoir, notamment en fonction de l'institutionna-

lisation des procédures de règlement des conflits sociaux. La lutte des classes ne se déroule pas dans un champ non labouré et non balisé, mais au contraire dans un espace fortement marqué par des systèmes bureaucratiques qui régulent et canalisent les échanges ayant trait au travail abstrait dans la production et les services. Cela tient pour l'essentiel au fait que la défense de la force de travail en tant que lutte autour des conditions de sa reproduction ne peut s'opérer sans recourir à des garanties juridico-étatiques qui se situent au-delà de la confrontation directe des adversaires et partenaires sociaux. Les armistices ou les compromis ne se suffisent, en effet, pas à eux-mêmes, mais doivent être reliés aux conditions générales de la production, et aux conditions de l'équilibre dynamique du système social, s'ils sont destinés à être plus ou moins durables. Le mouvement ouvrier, sur cette voie, se subordonne de lui-même au politico-étatique, c'est-à-dire subordonne la politique qu'il produit à celle qui s'impose à lui dans le contexte sociétal. C'est pourquoi il faut bien conclure que la critique en acte de l'exploitation et de l'oppression au travail n'est pas exclusive d'une reconnaissance au moins indirecte du travail abstrait dans la plupart des démarches du mouvement ouvrier. L'ordre existant comme ordre du travail est nié abstraitement, sans que les pratiques laissent vraiment présager la négation déterminée des caractéristiques fondamentales du rapport social de production.

Pour faire les comptes avec lui-même, le mouvement ouvrier en crise n'en a donc pas fini avec le travail, son thème principal depuis l'origine. A vrai dire, il lui faut même reprendre le problème à la racine et avec une radicalité nouvelle. Il lui faut aller plus loin qu'il n'est jamais allé non seulement parce que la fixation sur la dynamique du travail industriel entraîne de plus en plus de mécomptes, mais aussi parce que le décalage qui se fait jour entre travail et travailleurs offre de nouvelles chances à une critique concrète des rapports centrés autour du travail abstrait. La plasticité des systèmes techniques du point de vue de leur localisation et des tâches qu'ils sont susceptibles d'accomplir, leur autonomie relative par rapport à l'intervention humaine, tout cela rend possibles des relations plus souples et beaucoup moins rigides entre les ensembles automatisés et ceux qui les servent. L'idiotisme de l'emploi répétitif ne disparaît pas, pas plus que ne disparaît la négation de l'intelligence dans les processus de travail subordonnés, mais la diversité des occupations possibles qui donne une nouvelle extension à la notion d'interchangeabilité (des opérateurs autant que des tâches) ne fixe plus ou ne rive plus les individus de la même manière à la vie de travail. Beaucoup des réalités ambiguës

du monde de la production et des services, les horaires variables, la rotation des tâches, le travail à temps partiel, les changements d'emplois précaires s'inscrivent dans un contexte général de décentrement du travail c'est-à-dire de diminution de son poids dans les relations et les pratiques quotidiennes. Chez beaucoup, le travail n'est plus aujourd'hui l'empreinte d'un manque fondamental, la marque en creux d'une absence de sens centrale pour la vie. Il s'identifie de plus en plus rarement à la réalisation de soi (comme aspiration) ou à l'absence de réalisation de soi, il ne mesure donc plus des efforts significatifs pour l'expression des individus dans ce qu'ils sentent ou veulent essentiel. Il apparaît de plus en plus comme un point de passage obligatoire pour une vie qui se situe essentiellement ailleurs et perd beaucoup de ses caractéristiques de simple temps de récupération de la force de travail. Comme Marx le montre très bien dans les *Grundrisse* l'horizon des individus de la société capitaliste se déplace et s'élargit sans cesse sous les effets mêmes de la reproduction élargie du rapport social de production. Les connexions interindividuelles se multiplient, les distances et les relations temporelles se rapprochent et s'éloignent simultanément alors que s'intensifient et s'étendent les échanges entre les hommes, la technique et l'environnement. Beaucoup de traditions entrent dans la voie du dépérissement, notamment celles qui ordonnaient ou ordonnent encore les perceptions du monde et de la vie; réglaient ou règlent encore les conduites. Le monde vécu se disperse et s'émiette dans la variété kaléidoscopique d'offres toujours renouvelées de marchandises et de messages aux significations évanescences et éphémères. La séduction par la consommation immédiate se substitue à la recherche de valeurs permanentes et de pratiques vitales, marquées du sceau de la cohérence et de la continuité. Il n'y a apparemment plus d'unité qu'au niveau d'une sorte d'esthétique généralisée de la marchandise jouant sur la fascination, sur la mutation infinie des apparences, c'est-à-dire sur la production ininterrompue d'une réalité seconde reléguant à l'arrière-plan la réalité des relations sociales. Le monde ainsi produit se donne pour un monde du recul des limites, des possibilités inconnues que ponctuent des discours plus ou moins délirants sur la liberté, et de la jouissance mais il fait place brutalement et irrégulièrement à un monde de la crise et de la dureté que ponctuent des discours de la contrainte et de la nécessité. Il n'y a apparemment plus de rapport bien établi, c'est-à-dire étalonné selon des critères stables, entre la participation à la jouissance sollicitée et l'effort consenti pour échapper à la société des exclus ou des mis à l'écart. Dans un monde devenu schizoïde, les individus n'ont plus de points d'ancrage solides,

la recherche de la performance comme la soumission passive apparaissant également aléatoires du point de vue de leurs résultats, on voit régresser ou s'étioler leurs sentiments d'appartenance à des groupes ou à des ensembles culturels. L'environnement naturel comme la réalité sociale ne sont plus perçus à partir de représentations fixées et univoques, correspondant elles-mêmes à des pratiques orientées de façon déterminée vers la maîtrise supposée de l'action et des événements. Le rapport entre l'individu et la société se fait lui-même plus ténu dans la mesure où les champs d'action se font trop instables et les parcours sociaux particulièrement incertains pour un nombre croissant d'individus. La société est toujours là avec ses contraintes incontournables, sa force incommensurable, mais elle n'offre plus les points de repère qui permettent de tracer des chemins qui mènent vers des objectifs reconnus et reconnaissables. Aussi, sans arrière-plan assuré, les individus perdent-ils cette impression de présence à eux-mêmes et au monde qui les fait participer « naturellement » au jeu social.

Par elle-même cette tendance à la distension, voire à la dissolution des vieilles attaches et des vieilles dépendances, ne conduit pas à l'homme multilatéralement développé que Marx appelait de ses vœux. Elle met toutefois en danger, et cela en profondeur, les vieilles cristallisations de la réalité sociale autour de travail, des éthiques de l'effort et de la maîtrise. Elle dépouille en même temps de leur hyper-réalité, c'est-à-dire de leurs significations sociales impérativement unilatérales, les objets-emblèmes, les lieux-refuges, les marchandises fétichisées qui encombrant et dépeuplent simultanément la sociabilité humaine. Le monde sensible suprasensible décrit par Marx, celui de la métamorphose des formes de la valeur (marchandise, argent, capital) semble s'épurer et s'intellectualiser en renforçant ses propres caractéristiques d'ubiquité, de commutativité accélérée. Dans une certaine mesure, il se déréalise en déréalisant les rapports sociaux et les relations intersubjectives qui trouvent en lui leur justification et leur point d'appui. La valeur qui s'autovalorise garde toujours un grand pouvoir de fascination et de suggestion sur les esprits. En tant que faisceau de formes intellectuelles objectives (*objektive Gedankenformen*), elle n'affronte d'ailleurs pas de concurrence notable dans la construction de la réalité sociale (des principes associatifs d'organisation sociale, par exemple). Mais elle ne peut plus susciter des investissements vitaux en profondeur comparables à ceux de l'ère capitaliste classique, c'est-à-dire structurer de façon satisfaisante une économie libidinale résistante et ramifiée dans toutes les relations humaines. La déconstruction du travail — soubassement de la valorisation — peut

ainsi être mise à l'ordre du jour, et cela en tant que mise en question des formes dominantes des pratiques sociales. Plus précisément, on peut commencer à s'intéresser au travail (l'opposition travail abstrait - travail concret) comme à l'obstacle toujours remis en place sur la voie des pratiques en expansion et en renouvellement, comme à l'horizon qui prétend dicter leurs perspectives à tous les autres horizons. Comme les surréalistes l'ont très bien compris, il y a déjà plusieurs décennies, de nouvelles perceptions sont à l'ordre du jour qui court-circuitent les vieilles liaisons et les vieux courants d'échanges habillés de neuf selon les canons de l'esthétique de la marchandise en donnant des places incongrues à l'inattendu, au déprécié, à l'arrangement perturbateur, etc. Mais il faut bien voir que cette subversion du quotidien doit pénétrer le monde du travail pour montrer qu'il est la négation de l'action et de sa polymorphie, qu'il est la non-action sous le couvert de l'activisme. C'est à ce point que l'on retrouve le thème adornien des forces productives esthétiques, avec une nouvelle charge critique. Il ne s'agit plus seulement de mettre en lumière la correspondance du développement des forces productives et de l'évolution des pratiques artistiques ou encore le parallélisme entre l'accroissement des savoir-faire matériels et la diversification du matériau et des formes artistiques. Il s'agit de saisir comment les différents mouvements de retrait par rapport aux structures de production ou de désinvestissement des pratiques répétitives et trop balisées ne font pas que nier ce qu'ils refusent, mais au contraire expriment le plus souvent, non pas le repliement sur le primitif et l'archaïque, mais l'aspiration à un autre usage des acquis et des pouvoirs matériels comme des conquêtes de l'esprit humain. L'art comme pratique autre s'alimente et revient à la production pour mieux s'en détacher et la dépasser, non seulement en vue de contester ses finalités et son organisation, mais aussi afin de lui opposer d'autres manières de faire. L'art, en ce sens, est directement concerné par le travail, et plus particulièrement par le travail abstrait, car il lui faut en dénouer les fils pour trouver sa voie vers de nouvelles formes d'habitabilité du monde et de déploiement des actions humaines. Sans doute l'art peut-il être tenté par bien des impasses, celle de la création solipsiste, celle de la contemplation et de la jouissance des réalités épargnées apparemment par la marchandise et la production, mais l'épuisement rapide des formes (et surtout des formalisations) artistiques par suite de leur banalisation et de leur intégration au jeu d'échanges sociaux marqués par la valeur, rend le choix des voies quiétistes particulièrement aléatoire. L'art ne peut conserver son caractère exploratoire et ses vertus critiques que s'il s'attaque sans cesse aux

coagulations du travail, aux cristallisations régressives de l'action qui enferment les hommes dans des schémas opératoires simplificateurs. Les pratiques esthétiques ne peuvent en effet avoir de portée que si elles répondent de façon précise aux procès effectifs et aux conséquences concrètes du travail abstrait. L'art qui s'enracine en art de vivre est une suite de défis aux défis qui naissent de la technique et de la pénétration de nouveaux instruments de valorisation dans le monde des relations quotidiennes.

Il est au premier chef remise en mouvement des images et des représentations qui nous entourent, particulièrement de celles qui prétendent fonder un monde stable dans sa façon de faire vivre l'espace et le temps et de recevoir les projections/aspirations des individus. Il est ainsi mise en question des dispositifs qui réduisent la croissance des forces productives à une croissance des maîtrises de processus objectifs et objectivants dans l'oubli des capacités de jeu dans et avec le monde. L'art qui ne se fétichise pas lui-même n'est plus pour l'essentiel recherche d'œuvres achevées (prétendument autosuffisantes), ni simple invention de formes, il est avant tout découvertes des possibilités d'action que recèlent les relations enfermées dans le travail. Il se fait exaltation de forces productives humaines libérées en tant qu'elles échappent à des applications étroites à la production et à un usage restrictif des prolongements techniques du corps et de l'esprit humain. Il se fait aussi démultiplication des perspectives, rejet des processus identificatoires sclérosants par l'adoption de pratiques mimétiques attentives pour tout ce qui est insoupçonné. Il ne se laisse pas enfermer dans les dilemmes du monde du travail, ceux de l'activisme et de la passivité; de l'hédonisme et de la performance, de la concentration et de la dispersion, de l'intentionnel et du fortuit, du réalisé et du déchet, etc. Sans doute l'art comme subversion n'est-il présent que dans les marges de la société et des individus, comme un ensemble d'instruments qu'on ne sait pas très bien utiliser et dont on redoute les effets. Mais il est justement un recours contre ce qui rend supportable l'insupportable en faisant entrevoir derrière toutes les formes de l'art domestiqué et derrière toutes les transfigurations de la réalité, des percées vers des déséquilibres dynamiques qui sont autant de remises en question du présent borné. Il est à la fois partout et nulle part, partout dans la mesure où il n'est pas de lieu où il ne puisse apparaître — nulle part dans la mesure où il n'a pas de domaine réservé où il serait à l'abri des menaces du monde. On peut le trouver sans le chercher consciemment, mais il faut évidemment une forte aspiration à une autre vie de l'en-deçà pour pénétrer les voies qui conduisent à lui. Il n'est donc pas

erroné d'affirmer que la pratique artistique suppose aussi bien *l'Einfühlung*⁷ qui permet d'épouser avec fougue les êtres et le monde, que la *Verfremdung*, la distanciation qui refuse les faits accomplis et les proscriptions de l'avenir autre. Elle se lie très profondément au sensible tout en le démultipliant dans l'imaginaire pour lui ôter son caractère unidimensionnel. Ce serait par conséquent en restreindre considérablement la portée que de la réserver aux « avant-gardes » empêtrées dans des querelles de préséances ou dans la critique de formalismes dépassés. Il faut en réalité considérer que des pratiques artistiques plurielles naissent à tous les étages de la société, souvent éphémères et ténues, mais constituant une réalité latente qui, de façon intermittente, fait irruption dans les chasses gardées de l'esthétisme et de l'industrie culturelle. Il n'y a, en ce sens, aucune raison de se laisser emprisonner par l'antinomie apparente entre culture élitiste ou savante et culture de masse, qui, toutes deux, doivent, pour survivre et se renouveler, se nourrir en les dénaturant des productions de l'art non domestiqué. Il ne s'agit naturellement pas de se représenter les choses comme s'il existait aujourd'hui un art populaire comparable à celui des formations précapitalistes (cf. particulièrement les traditions orales), mais bien de comprendre que l'art est une réalité discontinue, toujours prête à apparaître pour exprimer l'élargissement des horizons vitaux des individus en même temps que la protestation contre leur soumission aux échanges et aux relations sociaux fétichisés. On voit par là que l'art devient indispensable à toute entreprise de transformation de la société, ce qui signifie aussi que les pratiques politiques transformatrices doivent se préoccuper de favoriser l'expression artistique. En l'occurrence toutefois, il ne peut être question de protéger l'art ou de voir en lui l'illustration ou le commentaire épique de la politique révolutionnaire. Il est au contraire force anticipatrice, dépassement des rapports immédiats qu'il faut écouter pour secouer les routines politiques et rassembler les énergies sur autre chose que les intérêts les plus directement perceptibles.

Il ne faut pourtant pas s'y tromper, cette mise en relation des pratiques artistiques et de la politique n'a rien à voir avec une esthétisation du jeu politique, en particulier avec tout ce qui pourrait être transfiguration-sublimation de la violence politique et de sa puissance destructrice. Cette mise en relation est bien plutôt une mise en perspective de la poli-

7. Il ne faut pas interpréter *Einfühlung* dans un sens psychologue, mais l'interpréter comme relation de sympathie et d'ouverture qui permet aux étants d'exister. L'*Einfühlung* ainsi comprise n'est pas l'*Einfühlung* prise de possession dénoncée par Heidegger dans *L'origine de l'œuvre d'art*.

tique et sa critique comme pure pensée et pratique des rapports de force, dans l'oubli de ses dimensions transformatrices et innovatrices. Dans cette perspective la politique comme échange de prestations symboliques et matérielles en vue d'obtenir l'équilibre ou la stabilisation des relations sociales est sans cesse refusée dans ses tendances à pérenniser des relations d'asymétrie et de dépendance. Elle est saisie au contraire comme déplacement incessant des limites sociales et des cristallisations institutionnelles et comme moyen de permutation des places ou positions occupées à un moment donné par les individus et les groupes. Plus précisément, elle est conçue comme un noyau conscient du changement, de diminution des contraintes sociales, de majoration des possibilités d'autonomie et d'ouverture du champ d'action des uns et des autres. Il ne s'agit plus simplement de mettre des adversaires hors de combat et d'occuper des forteresses supposées inexpugnables, il s'agit, à travers la dialectique des rapports politiques, de transformer les rapports et les pratiques des hommes entre eux, de façon à rendre possibles des changements d'ensemble. Les modifications capillaires de l'action entraînées par l'inquiétude et la subversion esthétiques, par les aspirations à un au-delà du travail, doivent trouver leurs prolongements dans les affrontements politiques, notamment pour leur donner d'autres objectifs que ceux de la domination et de la subordination. La politique n'est plus — pour l'essentiel — stratégie et tactique en vue de la conquête de positions de pouvoir, elle devient plus encore lutte pour de meilleures conditions d'action, pour des relations de communication plus libres permettant une plus grande inventivité sociale. Les individus et les groupes ne se subordonnent plus à des objectifs qui sont censés les dépasser, ils découvrent à travers des confrontations avec les pouvoirs organisés et les structures de domination de nouvelles possibilités d'autodétermination. La politique, en quelque sorte, ne se sépare plus des activités qui transcendent les routines, elle ne se laisse plus réduire à des recettes techniques ou à des échanges codifiés une fois pour toutes. Elle ne se confond pas non plus, bien sûr, avec l'affirmation utopique abstraite de l'autre société, encore moins avec la réalisation immédiate d'un monde sans contrainte et sans violence, au contraire elle transforme tendanciellement l'extériorité des rapports sociaux par rapport aux groupes et aux individus. La pratique politique, qui ne prend plus pour argent comptant la primauté et la domination du travail abstrait, les modes actuels d'habitabilité sociale ainsi que la hiérarchisation des fins et des moyens, cherche à aller, en effet, à l'encontre de la reproduction sociale. Elle ne se reconnaît plus dans les enjeux et les priorités habituels — réassurance

des pouvoirs en place, production de rituels et de thématiques symboliques pour intégrer les différentes couches de la société aux réseaux étatiques⁸ — elle s'identifie en réalité à ce qui est élargissement des horizons, diversification et intensification des échanges sociaux, glissements dans les sens attribués aux activités sociales. Dans un tel cadre, les orientations politiques ne peuvent plus se résumer à des programmes ou à des « lignes générales » défendus et proposés par des organisations, elles doivent largement se confondre avec les préoccupations des groupes qui en sont porteurs, notamment avec leurs tentatives pour développer en leur sein des liens de solidarité par-delà les tendances à la privatisation. La politique véritablement innovatrice n'atomise pas les citoyens en s'adressant à des individus isolés, habitués à considérer la société comme lourde de dangers, elle cherche à rassembler des individus et des groupes qui s'auto-organisent en recréant le tissu social. Ainsi elle n'a pas besoin de se présenter comme réponse à des réactions de peur ou d'angoisse devant le changement social en s'habillant des oripeaux de la tradition. Elle n'affronte pas les fondamentalismes en les flattant, mais en montrant leur incapacité à faire face aux problèmes du futur à partir des conceptions sclérosées du passé. Elle fait fond, avant tout, sur les initiatives que peuvent prendre dans les situations les plus diverses ceux qui sont trop souvent réputés ne pas pouvoir en prendre. Il n'y a plus, à proprement parler, de fossé entre politique et vie quotidienne, parce que l'une et l'autre se renforcent réciproquement et se complètent sans jamais se confondre. La politique se nourrit des aspirations au changement d'une quotidienneté qui perçoit le mensonge du repli sur des relations par trop restrictives, alors que le monde vécu s'ouvre à de nouveaux champs d'action grâce à la confrontation politique d'expériences multiples.

Conçue et pratiquée de cette manière, la politique perd peu à peu ses aspects lourdement pédagogiques, notamment ses références paternalistes à des guides éclairés qui possèdent et mettent en pratique les normes conduisant à la transformation sociale. Elle se fait elle-même élaboration progressive de nouvelles normes, de nouvelles règles de vie en société, elle produit de nouvelles relations aux modes de régulation et aux agencements systémiques qui caractérisent certains domaines de la vie sociale. Elle ne devient pas autoconscience de la société ou transparence des rapports sociaux, mais elle élargit le champ des interventions conscientes sur les mécanismes des régulations en récusant toute unidi-

8. Voir à ce sujet le livre de S. Nair, *Machiavel et Marx*, Paris, 1984.

mensionnalité fonctionnaliste. En tant que politique révolutionnaire, elle ne peut donc être assimilée à l'accession, plus ou moins subite, des masses à une conscience historique de leurs tâches présupposées. Elle n'est ni révélation, ni illumination, mais elle est déplacement, à la fois discontinu et irréversible, des axes de gravité des échanges sociaux entraînant l'établissement de nouveaux réseaux de communication et de nouvelles possibilités d'agir. Ce n'est pas la conscience de classe qui vient à la politique pour la subvertir, c'est la politique qui vient à la conscience de classe (conscience d'exploitation et d'oppression dans les rapports de travail et les rapports étatiques) pour lui montrer les voies de la transformation de la vie. Il n'y a plus à projeter hors des temporalisations réelles un « homme nouveau » sur fond de morale sociale abstraite, il s'agit au contraire de s'efforcer de saisir les mouvements qui se dessinent contre la tyrannie du travail abstrait aussi bien dans les rapports sociaux que dans l'intersubjectivité, aussi bien dans les rapports des individus à leur environnement vital qu'à leur action. La lutte politique est moins affaire de conviction (convaincre le plus grand nombre) qu'un combat immédiat contre les effets désocialisants des échanges marchands et de la concurrence entre les prestataires de travail. Il ne suffit pas en effet de revendiquer de meilleurs salaires, de meilleures conditions de travail et un meilleur cadre de vie, encore faut-il que ces revendications pour être anticapitalistes s'intègrent dans des mouvements visant au-delà du salariat, la resocialisation des exploités et des opprimés. Coalitions, rassemblements, manifestations de démocratie directe ne doivent pas avoir seulement pour but le renforcement du camp des non-privilegiés, ils doivent se donner également pour objectif la transformation de l'action et la transformation dans et par l'action collective.

Ces différentes formes de mobilisation politique ne peuvent, bien entendu, pas avoir d'effets miraculeux, c'est-à-dire produire à brève échéance de nouveaux rapports entre les individus et la société et mettre fin à toutes les causes de désagrégation des liens sociaux et de l'inter-individualité. Elles sont pourtant capitales, dans la mesure où elles font apparaître la reconstruction sociale comme concrètement possible et comme faisant partie de l'horizon du présent. C'est ce qui commence à transparaître à travers les thématiques mises à l'ordre du jour par ce que l'on appelle « les mouvements sociaux » (pour l'essentiel le féminisme, et les mouvements « verts » pour une vie différente). La notion traditionnelle de « mouvement ouvrier » se trouve par là remise en question, parce qu'elle est accrochée à la figure emblématique de

l'ouvrier d'industrie et à sa promotion sociale, et qu'elle est en même temps fermée à la crise actuelle des rapports de travail ainsi qu'à l'analyse des nouvelles formes de travail ou des nouveaux processus d'inclusion dans et d'exclusion de la production. Paradoxalement, le mouvement ouvrier est très profondément atteint dans ses capacités d'initiative, car il se refuse à prendre contrairement à ce qu'il croit les dimensions actuelles de la « centralité » du travail abstrait (notamment les différenciations dans ses modes d'apparition par suite de sa pénétration dans de nouvelles couches de la société). Dans de nombreuses circonstances il lui arrive ainsi de se placer en porte à faux dans les débats politiques en ignorant les aspirations à de nouvelles pratiques collectives, libérées de l'autoritarisme et délivrées de fixations unilatérales sur les activités étatiques. Le plus souvent il ne veut pas comprendre que la crise de la participation politique, loin d'être éphémère, est fondée sur une crise globale des mécanismes politiques, notamment de ceux qui, sous le couvert de la représentation, réduisent le rôle des travailleurs à des jeux de pression et de contre-pression sur des pouvoirs d'Etat largement structurés en dehors d'eux. Dans un contexte où l'effectivité de l'Etat-providence va en décroissant pour tout ce qui concerne la protection sociale, les consommations publiques, etc., et où, par conséquent, la présence plus ou moins périphérique du mouvement ouvrier dans les appareils d'Etat apparaît de plus en plus inefficace, la politique comme revendication et acceptation du réformisme d'en haut perd inévitablement de son attrait. Il n'est même pas exagéré de dire qu'il devient de plus en plus difficile de la renouveler en lui cherchant de nouvelles raisons d'être et de la présenter comme la voie de l'avenir.

Cela ne veut, certes, pas dire qu'il n'y a plus d'espace pour la politique comme manifestation de la volonté de puissance des uns et corrélativement de la passivité relative des autres ou encore comme sommation d'intérêts formellement égaux, quoique substantiellement inégaux, mais que la transformation sociale authentique relève d'une politique tout à fait différente, radicalement autre dans ses assises. La rationalité de la subversion des rapports anciens ne peut être la rationalité de l'ajustement les uns aux autres des supports du travail abstrait, qu'ils soient exploités ou fonctionnaires du Capital, elle s'articule au contraire autour de leur devenir autre en tant qu'individus et en tant que membres de la société. Elle ne s'accommode ni des habitudes et des pesanteurs culturelles, ni des agencements de force nécessaires à la reproduction sociale, ni non plus de l'institutionnalisation de dissymétries sociales fondamentales. Elle se fait logique du mouvement, de

l'abolition des distances sociales, du redéploiement des rapports politiques entre centre et périphéries des rapports entre pouvoirs sociaux disséminés et individus. Elle tend vers ce qu'on peut appeler après Gramsci un autre type d'hégémonie, marqué particulièrement par d'autres vécus et significations quotidiens, eux-mêmes liés à de nouveaux équilibres institutionnels dans un cadre de redistribution généralisé des pouvoirs. De ce point de vue, les révolutions du xx^e siècle, à commencer par la révolution d'Octobre, apparaissent comme des révolutions arrêtées à mi-course, c'est-à-dire plus proches de révolutions passives — simples réaménagements d'hégémonie — que de révolutions assumées dans toutes les dimensions qui leur sont indispensables (pour continuer à faire référence à Gramsci). Il y a, il est vrai, des bouleversements profonds au niveau des formes de propriété et des rapports de production qui entraînent l'élimination de la bourgeoisie comme classe dirigeante, mais les classes anciennement dominées n'ont pas la possibilité ou l'occasion au cours de ces processus de transformer radicalement leur mode d'agir et de vie. Passées certaines périodes de mobilisation intense qui ébranlent les pouvoirs anciens et suscitent beaucoup d'initiatives d'en bas, ce sont les activités de réorganisation de la société par en haut qui prennent le dessus, à la fois parce que les révolutions victorieuses jusqu'à maintenant ont à prendre en charge des problèmes du passé (ceux des révolutions bourgeoises défailtantes) et qu'elles sont conduites par des organisations d'avant-garde préoccupées essentiellement par le problème du pouvoir politique central. La révolution au sens étroit, c'est-à-dire la révolution politique, l'emporte sur la révolution au sens large, c'est-à-dire, tout ce qui concourt à ébranler de façon spontanée les relations sociales. Plus précisément la révolution au sens large — l'irruption des masses sur la scène politique — n'est saisie que comme le levier ou le moyen de la révolution politique. Chez Lénine, plus encore que chez Marx et Engels, elle apparaît comme une sorte de catastrophe naturelle qui, dans un espace donné, délimite un laps de temps favorable à l'intervention politico-militaire des révolutionnaires⁹. On est toujours dans un monde renversé où le moyen — la politique réduite à l'utilisation des rapports de force — l'emporte sur les fins (de la révolution sociale)

9. La thématique de la révolution ou de la transformation sociale doit perdre ses connotations eschatologiques ou le futur programmé. Sur ces points il faut se reporter à l'œuvre très riche de Lelio Basso, notamment à *Theorie des politischen Konflikts*, Frankfurt am Main, 1969; voir également le livre collectif sous la direction de Claudio Pozzoli, *Rosa Luxemburg oder die Bestimmung des Sozialismus*, Frankfurt am Main, 1973.

que les hommes devraient pourtant enrichir progressivement. Au bout du compte, le parti, incarnation de la politique comme force, devient prétendument le seul garant de la transformation sociale alors qu'il l'enlise dans des dispositifs de pouvoir concentrés à l'extrême. C'est bien pourquoi si l'on veut aller au-delà de la révolution passive il faut remettre la révolution au sens large à sa juste place qui est la première et cesser d'y voir un ensemble d'éruptions violentes, plus ou moins irrationnelles, qu'il est indispensable de transcender. Il faut se persuader quant au fond, qu'au-delà de certaines caractéristiques fortuites, les secousses qui ébranlent l'ordre social de façon apparemment imprévisible ont une double origine, d'abord la mise en question, le plus souvent destructurée, de ce qui se donne pour la « normalité », ensuite la mise à jour de nouvelles formes sociales (communications, institutions embryonnaires, modalités d'action). Elles sont à la fois destruction de l'ancien et construction du nouveau dans des conditions déterminées, c'est-à-dire productrices de significations et d'orientations à partir des effets des rapports sociaux et des relations qui y sont vécues. On ne peut donc rapporter ces phénomènes de dissolution et de reconstitution du tissu social à des comportements inconscients qui trouveraient dans la révolution politique (la prise de pouvoir) leur mode d'accession à la conscience. La politique comme stratégie et tactique ne peut au contraire échapper aux contraintes de la reproduction sociale qu'en se mettant au service des poussées de la révolution au sens large pour y puiser lui-même une meilleure conscience des enjeux.

Par conséquent, il apparaît bien que le marxisme contemporain, qui n'arrive pas à penser l'articulation du social et du politique, reste pour l'essentiel prisonnier de leur séparation fétichiste. Le politique qui doit régler les affrontements sociaux en dernière instance est compris de façon réductrice et traditionnelle comme le reflet de contradictions « naturalisées » (le concentré d'économique de Lénine) au niveau de la base (les mouvements d'opinion) et comme un art de type militaire au niveau du sommet (changements d'hégémonie). Il est à la fois amorphe, puisqu'il manifeste ce qui lui vient d'ailleurs et extrêmement formalisé comme ensemble de jeux réservés à de petites élites spécialisées. Il n'est ainsi pas conçu au sens large comme tout ce qui est afférent aux rapports d'autonomie et de dépendance qui se font jour du bas en haut de la société entre les groupes sociaux et cimentent de façon plus ou moins stable les relations sociales. La primauté du politique dont se réclament beaucoup de marxistes prend, dans un tel contexte, un caractère tout à fait ambigu. Elle est d'un côté croyance dans la capa-

cité des hommes à trancher dans les contradictions sociales et économiques, d'un autre côté elle est conviction que seules des minorités agissantes (appuyées par des masses plus ou moins consentantes) peuvent mettre en œuvre cette capacité. Elle est à la fois démocratique dans ses postulations et antidémocratique dans certaines de ses implications. On ne peut en conséquence s'étonner qu'au cours du xx^e siècle les marxistes aient de façon schizophrénique agi pour élargir le champ de la politique et de ses participants tout en privilégiant des décideurs en nombre limité. On se heurte là à ce que l'Ecole de Francfort appelle le « positivisme caché » du marxisme qui est moins un économisme au sens strict du terme qu'une incapacité à penser jusqu'au bout les problèmes de l'agir et du faire. Le marxisme, pour reprendre un terme d'Henri Lefebvre, s'est surtout préoccupé de devenir-monde, c'est-à-dire de faire passer ses conceptualisations critiques dans les pratiques sociales, sans se rendre compte qu'il oubliait de passer au crible ces dernières et qu'il sacrifiait dans cette actualisation mal fondée une partie de ses instruments les plus acérés. Pour cette « pensée-devenue-Monde » la progression, les succès face aux adversaires sont inévitablement accompagnés de stagnation, voire de régression. Le marxisme ébranle la pensée bourgeoise de son temps, stimule la réflexion de ceux mêmes que rebute son dogmatisme. On lui doit indirectement beaucoup de courants novateurs en philosophie, en économie, en sciences sociales. Lui-même, comme on l'a déjà constaté, ne retire toutefois que très peu (sauf de plates transpositions), de la confrontation avec les autres courants. Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, il lui faut donc désapprendre   être monde, et apprendre à questionner ses origines comme ses rapports successifs aux êtres et aux choses. Son impuissance actuelle peut, dans le cadre d'un tel changement de perspectives, être le gage de sa fécondité de demain. Mais cela ne peut être vrai que s'il cesse d'être hanté par des fantasmes de toute-puissance, de résolution de tous les problèmes de la société. Il lui faut renoncer à dire ce qu'est le monde et ce qu'il doit être, pour mieux le questionner en deçà et au-delà de ce pour quoi il se donne. Il ne sera plus question alors de devenir monde, mais de devenir au monde.

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Juin 1987 — N  32 667