**Le communisme,**
**ou comment la production de la misère devient prolifération ontologique.**
**Le devenir du travail dans les sociétés contemporaines.**

Émilie Bernier

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en philosophie en Science Politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Émilie Bernier, Ottawa, Canada, 2014

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ iii
PRÉFACE iv
LISTE DES ABRÉVIATIONS vi

**Introduction** 1
1. Un désaveu de l'humanisme 9
2. La persistance de Marx et la résurgence de Spinoza comme l'impensé de Heidegger 32
3. Explicitation, anamnèse, imagination 40

PARTIE I. L'AVÈNEMENT DU TRAVAIL, OU LA PRODUCTION DE LA MISÈRE 46

**Chapitre 1. La sémantique de la question** 54
1.1. Production anthropologique 56
1.2. Nécessité et oisiveté. L'idéologie de la satisfaction des besoins 67
1.3. Le travail contre la subsistance 81

**Chapitre 2. L'institution du travail** 98
2.1. Économie politique et organisation sociale 105
2.2. Avènement de la société civile et métaphysique de l'agir, ou l'autonomie de l'économie 127
2.3. Social-démocratie et marchés auto-régulés : le faux dilemme 159

**Chapitre 3. Le vivant comme travail mort** 180
3.1. Le renouveau de la domination sociale 187
3.1.1. La production post-fordiste de la valeur 189
3.1.2. Horizontalité et accumulation 212
3.2. Travail, capital, État, force... et valeur 228
3.2.1. Production biopolitique 229
3.2.2. L'éviction de la société civile 253

PARTIE II. DE LA VALORISATION À LA RUINE. VERS UNE ONTOLOGIE DE LA FINITUDE ESSENTIELLE 276

**Chapitre 4. L'abolition de la valeur, ou la conquête de l'activité** 284
4.1. Aliénation et histoire. La primauté de la passivité 289
4.2. Surtravail, valeur et richesse 304
4.2.1. L'ambivalence de la grande industrie 306

4.2.2. Usage et usure 312
4.2.3. Consommation et dépense 321
4.3. Souffrance et jouissance (vers une ontologie affirmative de la finitude) 334

**Chapitre 5. La destruction (*Abbau*) de toutes les valeurs, ou la conquête de la finitude** 368
5.1. Usure et usage 377
5.2. Le nihilisme et la question de l'agir 392
5.2.1. Technique et an-archie 395
5.3. Les valeurs et leur dévaluation 402
5.3.1. L'anamnèse de la détresse 405
5.3.2. La pensée dé-cisive 411

**Chapitre 6. La destitution des valeurs, ou la conquête de l'essence** 434
6.1. Angoisse et béatitude 441
6.1.1. Finitude et affections 444
6.1.2. Abyssale éternité 452
6.1.3. Temporalité de la libération, ou libération de la temporalité 474
6.2. Révolution et être 488

**Chapitre 7. Accuser le communisme** 509
7.1. La nouvelle grammaire des formes politiques 519
7.1.1. Multitude et intellectualité 519
7.1.2. L'insondable superficialité de l'être 533
7.2. Biopolitique et irréversibilité 548
7.2.1. Subjectivité biopolitique 550
7.2.2. Violence et construction ontologique : de l'industrie au désœuvrement 570

**Conclusion. Pour la ruine du monde** 599

ANNEXE 1 613

BIBLIOGRAPHIE 629
1. Corpus 630
2. Ouvrages et articles théoriques 631
3. Ouvrages et articles sur le corpus 643

RÉSUMÉ

La thèse interroge le sens du travail, des origines de son institution dans la pensée politique moderne aux plus récentes transformations qui marquent le passage aux économies post-fordistes. La principale caractéristique que présentent ces dernières tient à leur intégration, au sein de la sphère productive, de toutes les activités de nature informationnelle, communicationnelle et affective, qui, traditionnellement, lui étaient demeurées extérieure. Cette opération est analysée grâce aux concepts de travail immatériel et de production biopolitique développés par les penseurs associés au mouvement opéraïste. Afin de sonder les conséquences de cette fusion de la production matérielle, éthique et juridique, la thèse sollicite l'éclairage de l'analyse marxienne de la valeur, qu'elle fait ensuite résonner avec la pensée de la technique que propose Heidegger, dans l'optique d'un dépassement de la métaphysique moderne du sujet, où, selon un diagnostic commun aux auteurs, se situe l'origine d'un asservissement du tout de la vie à un régime de production dévastateur – le nihilisme, ou la ruine de toutes les valeurs. S'appuyant sur une lecture contemporaine de Spinoza, notamment par Negri, cette critique de la métaphysique se révèle le geste initiateur d'un procès constitutif proprement politique. Enracinant plutôt le fondement de l'activité dans une ontologie de la finitude essentielle élaborée à la faveur d'une phénoménologie de la praxis collective, la thèse parcourt le chemin qui mène de l'*explicitation* du sens du travail comme *usure* du monde dans son ensemble, à l'*anamnèse* d'un usage intégral de la puissance productive, qui permet, dans les conditions actuelles de la production biopolitique, de déployer une *imagination* constitutive pour laquelle la notion d'utilité, au sens métaphysique, fournit un principe d'évaluation. Il s'agit d'apprécier, parmi les dynamiques tendancielles inhérentes aux formes de vie et de subjectivité engendrées dans la mobilisation incessante et irréversible qui nous affecte, l'imminence d'une réalisation du communisme dans la transvaluation de l'industrie en désœuvrement.

Mots-clé :
Communisme - Travail - Production - Valeur - Opéraïsme - Biopolitique - *General intellect* - Marx - Heidegger - Spinoza - Negri - Bataille

## PRÉFACE

Ce texte a été achevé au milieu d'une ferme fruitière en pleine lune d'abondance, sous la patrouille d'une famille d'aigles et devant les jeux mystérieux d'un canard et d'un rat musqué. Une tension le traverse, qui traduit l'effet contradictoire de deux sources d'inspiration : celle de la sobriété et de la gratuité de la nature dans toute sa luxuriance, et celle, plus anxiogène, de l'expérience urbaine et de la précarité économique et financière qui décrivent l'univers habituel de ma vie d'étudiante. Cette double sensibilité détermine la trajectoire nécessaire de la thèse, qui, d'un travail diagnostic exhaustif, et un peu cathartique, mène à l'énonciation d'une philosophie curatrice et régénératrice, d'une pensée apte à guérir les blessures que s'inflige, de manière répétée, quiconque manque encore du courage, pour citer Bataille (de mémoire), de vouer cette société pourrie à la destruction révolutionnaire.

Ce qui se déploie dans cette thèse est la constitution d'un être révolutionné, le mouvement d'une composition qui ne peut se nommer qu'au prix de sa trahison. J'ouvre un dialogue parfois impossible, parfois convenu, mais toujours nécessaire et pourtant le fait irréductiblement contingent de mon propre geste de lecture. Mon écriture est une résonance philosophique, une intensification du mouvement de pensée qui participe de ce que celle-ci observe patiemment et recueille dans les circuits de son imagination. Cette écriture qui est la mienne, ne fait que porter plus avant la pensée de ceux et celles qui m'ont précédée, et accepte de se composer à son contact, quitte à se dédire et à avancer à tâtons dans le chemin si singulier de la connaissance. Les traces des lectures y sont donc nombreuses et ne tentent pas de se cacher. Ce texte est un fait collectif, vivant.

Une telle composition ne mobilise pas que ces philosophes et leurs commentaires, on trouvera aussi, au creux de chaque ligne, la trace ineffaçable de mes interlocuteurs et interlocutrices. J'aimerais ici les remercier personnellement, ces être chers qui n'apparaîtront pas en bibliographie, mais qui sont au moins aussi responsables que messieurs Marx, Heidegger, Spinoza, Negri et Bataille, de la

substance du propos que je tiens dans cette thèse. Je salue d'abord l'accompagnement indéfectible de Dalie Giroux, qui a assuré la supervision de ma recherche. Grâce à cette présence unique, à la fois réconfortante et toujours déstabilisante, ce travail a pu être source d'une joie sans borne, a pu subir sans vertige des moments de haute voltige et retomber avec félicité dans la chaleur et la simplicité d'un quotidien toujours réinventé. Merci Dalie de nous avoir proposé d'inventer la vie, et de recommencer toujours.

Je remercie M. Frédéric Neyrat pour sa si généreuse lecture et la richesse de ses commentaires. Je remercie aussi chaleureusement Sophie Bourgault, Jean-Pierre Couture et Gilles Labelle, qui ont non seulement lu mon travail avec une attention remarquable, mais m'ont accompagnée jusqu'à son achèvement. Leur présence a été significative de plusieurs manières tout au long de mes années de formation et c'est grâce au généreux partage de leur expérience et de leurs connaissances qu'ils ont joué un rôle phare dans mes années d'apprentissage du travail académique.

Je remercie aussi Koula Mellos, une professeure remarquable dont les conseils ont été précieux et la présence si inspirante, ainsi que Douglas Moggach, cet homme érudit dont j'ai tant appris. J'aimerais aussi souligner la présence des êtres chers qui me rendent la vie mystérieuse, intrigante et apaisante: Blaise Guillotte, Jean-François Bissonnette, Richard Cassidy, Stéphanie Robert, Amélie-Anne Mailhot, Julie Perreault, Julien Myette, Marie-Héléne Choinière, Rébecca Lavoie et ma sœur Sarah.

Un merci tout spécial à Annie, Guymond et leurs quatre merveilleuses filles : Rébécca, Arianne, Nadine et Rose-Marie, pour avoir apporté de la lumière et de la chaleur dans le long hiver de lecture dans les montagnes beauceronnes. Merci aussi à Lynne et Daniel, pour avoir si gentiment veillé sur moi lorsque je me cachais dans leur verger pour écrire.

Merci enfin à mes parents, François et Suzanne, pour leur soutien infaillible et leur amour indéfectible. Je leur dois tout.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

CC Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

DM Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, 80-115.

GM Paolo Virno, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines*, trad. Véronique Dassas, Montréal, Conjonctures et l'Éclat, 2002.

GR Karl Marx, *Grundrisse* ou *Principes d'une critique de l'économie politique*, trad. J. Malaquais et M. Rubel, *Œuvres*, « Économie », Tome II, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1968 [1857-1858], p. 173-559.

LD Michael Hardt et Antonio Negri, *Labor of Dionysus. A critique of State-Form,* Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Theory of Bounds », 1994.

LH Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964 [1946].

MAN Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. Jacques-Pierre Gougeon, Paris, Flammarion, 1996.

MM Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx*, *Cahiers de travail sur les « Grundrisse »*, trad. Roxane Silberman Paris, Éditions L'Harmattan, 1996 (1979).

NEC Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

PhT Henri Avron, *La philosophie du travail,* Paris, PUF, 1969.

QT Martin Heidegger, « La question de la technique », *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 9-48.

SS Antonio Negri, *Spinoza subversif*, *Variations (in)actuelles*, trad. Mailène Raiola et François Matheron Paris, Éditions Kimé, 1994 [1992].

TF Jean-Marie Vaysse, *Totalité et finitude*. *Heidegger et Spinoza,* Paris, Vrin, 2004.

TTDS Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, trad. Olivier Galtier et Luc Mercier, Éditions Mille et une nuits, 2009 (1993).

ThD Antonio Negri, « La théodicée dialectique comme exaltation du vide », *Cahiers Confrontation*, 14, 1985, p. 175-181.

TVVD Dominique Méda, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Flammarion, 2010 (1995).

## Introduction

Du texte que vous allez lire, on peut dire une chose avec certitude, c'est qu'en tant que projet de fin d'études, il ne représente pas le meilleur moyen pour son auteure d'accéder à des conditions de placement immédiat, c'est-à-dire que le « marché de l'emploi » n'y trouvera pas grand chose d'applicable. Et pourtant, il déploie une productivité exceptionnelle, et je ne me réfère pas ici à sa longueur, mais, en toute modestie, au fait que le travail qu'il mobilise est prodigieux, tant le discours philosophique qu'il interroge et fait travailler recèle de complexité, et tant les chemins qu'il foule visent à couvrir de dimensions de l'existence et à en ouvrir de possibles. Et ce n'est pas qu'à *mon* existence individuelle, en tant que son auteure, qu'il en appelle, mais à celle de toute une communauté dont j'espère sceller les liens, par mon humble participation à la construction commune – nécessairement commune – du savoir et du sens. C'est en ce sens que son *ouvrage* excède toute mesure. Or la *mesure*, c'est une des choses qu'il s'agit d'établir d'entrée de jeu, renferme le caractère propre du *travail*, celui qui s'échange et dont l'objet est extérieur, le travail que l'histoire des trois derniers siècles a chéri au point d'en faire le fondement d'une forme sociale inédite, dont nous n'avons pas fini d'accuser les résultats, avec une stupéfaction toujours renouvelée.

Si donc ce qui est écrit peut apparaître *inutile*, du point de vue des évaluations sociales de ce-qui-vaut, s'il est donc « sans valeur », il n'est pour autant, je l'espère, ni privé de sa richesse ni dépourvu de capacité d'enrichir le commun. Hannah Arendt possédait des catégories distinctes pour traiter cette productivité spécifique, mais la réalité à laquelle elle

s'attache est trop étrangère aux formes sociales du présent, et quoi qu'il en soit des Grecs anciens et des médiévaux, c'est bien dans le contexte de ma vie professionnelle que j'ai produit cette recherche – Arendt est bien au fait, d'ailleurs, que cette sphère de l'activité humaine a supplanté toutes les autres[1]. Je suis forcée de conclure qu'au sein de ce que nous nommons le travail existe une tension entre, d'une part, l'activité mesurée dont le rendement vise à être aussi élevé que possible afin d'être extrait sous une forme ou une autre de plus-value, et de l'autre, comme sa dysfonction ou son excédent, un agir éminemment libre qui fait sauter toutes les bornes du calcul monétaire de la valeur. Entre les deux, une « limite sans épaisseur », comme dirait Jean-Luc Nancy[2]. C'est cette tension que j'investis ici.

La toute première découverte de quiconque aborde la question du sens du travail est qu'il ne définit pas une réalité transhistorique, mais correspond à une catégorie sociologique propre à une certaine époque de l'histoire. Indissociable de l'institution de l'économique, il faut interroger tout le discours de l'économie politique depuis les mercantilistes et les physiocrates pour recréer l'unité du concept. Or c'est en tant qu'il constitue un mode d'organisation du phénomène anthropologique et, pour sa part, transhistorique de la production des conditions de la vie et la reproduction de la société, qu'il s'avère fondamental de démystifier quelle conception de l'humain et du monde le rend possible et quelles formes sociales il favorise en retour. La seconde découverte est le caractère absolument central qu'il revêt au cœur de l'histoire à la fois économique, politique et juridique de la modernité. Il en est le concept « solaire », d'où émane tout le complexe institutionnel qui règle les rapports des humains entre eux et avec la nature.

---

[1] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983 [1958].
[2] Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, p. 159.

Le risque est présent, lorsque j'annonce d'emblée vouloir parler du travail, de demeurer à ce niveau de généralité qui le rapporte à son origine dans la production comme principe anthropologique, et de déplorer qu'il en cause l'a- ou l'hypertrophie. Aussi, en toute rigueur, il faut restreindre la notion de travail à la forme que prend la production matérielle au cours de la modernité, mais il serait bien triste de se borner ainsi à ne formuler qu'une énième critique des dérives ou des écueils de la raison moderne, instrumentalisant ainsi la riche notion de travail. S'il est vrai que c'est à partir de cette catégorie qu'il est possible de saisir un des traits principaux des formes modernes d'institutionnalisation[3], on doit cependant se garder de rabattre le travail sur le fait de la modernité et les transformations qui s'y sont jouées. Je propose une critique philosophique du travail non pas pour confirmer que les quelques cent-cinquante dernières années d'histoire nous ont mené à *ceci*, que l'on ne saurait définir en évitant la tautologie, mais avant tout pour constituer la base réflexive à partir de laquelle il est possible d'apprécier les potentialités de la production en tant qu'elle traduit une conception du monde spécifique, qu'en toute rigueur épistémologique, nous ne pouvons lire qu'au sein de ses formes actuelles. C'est sur le sens de l'être qu'est susceptible de nous renseigner l'enquête sur le statut que nous donnons à l'activité productive, c'est donc en vue de préparer le terrain à une recherche de cette envergure qu'il me faut refaire l'histoire du rapport entre les notions de production et de travail, et rendre explicites les couches de signification qui ont contribué à l'ériger en catégorie centrale de la vie sociale. Expliquer comment une telle scission, s'il en est, est survenue et quelles conséquences en découlent, doit fournir toute l'intelligence nécessaire afin que nous puissions nous saisir, sur

[3] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

une base collective, des forces qui prennent racine dans la matrice que représente la forme travail.

On ne peut nommer travail, à proprement parler, qu'une certaine organisation de la production et de la reproduction de la société, qui fut pensée aux XVIIIe et XIXe siècles, alors que la théorie sociale transposait aux communautés humaines une notion tirée de la physique et en faisait le principe et la fin de la vie sur Terre. C'est qu'à partir de la science d'Adam Smith que le travail humain se détache des autres composantes de la production pour être réfléchi comme source de richesse[4]. Ce n'est plus le stock de métaux précieux ou la superficie du domaine agraire qui assure aux nations la prospérité, mais le travail individuel, dont la mesure est le temps. Ce qui est inventé ici, c'est le travail abstrait, interchangeable et monnayable, qui congédie définitivement tout mode d'organisation orienté vers la subsistance : la production concrète asservie au besoin immédiat, dépassée par le travail, devenant facteur de création de la valeur, en route vers sa forme universelle. C'est ainsi qu'il pourra être tenu par les Allemands du XIXe siècle pour l'essence de l'humain, avant d'être revendiqué, par une série de mobilisations qui mènent à un réajustement des principes de régulation économique, dans le cadre d'une démocratisation des avantages de l'abondance. Il forme alors, au XX siècle, l'institution responsable de la distribution des revenus, de la protection sociale et des privilèges en général, et devient théâtre d'un miracle de productivité, qui n'a rien de magique, sinon que d'avoir accru ses exigences en productivité tout en s'affranchissant tendanciellement du travail vivant individuel. Mais ne commençons pas par la fin. D'ailleurs si on veut se faire une intelligence des plus récentes transformations

[4] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford, Oxford University Press, 1993 [1776].

qui affectent la sphère du travail, il faut avoir au préalable une représentation adéquate du rôle qu'il a assumé dans l'histoire.

En tant que réflexion des transformations survenues au sein de la pratique sociale, une véritable ontologie de l'agir se dessine à l'aube des temps modernes, et confère à la fulgurante croissance industrielle un premier rôle dans un procès historique d'affranchissement par rapport à toutes les formes d'asservissement de l'Ancien régime, cet état de minorité où l'humain se maintient, dit Emmanuel Kant, « par sa propre faute[5] ». Le monde moderne allait être celui de la production de l'humain par l'humain, et le miracle de l'industrie allait permettre d'en faire la grande œuvre de sa liberté. Congédiant les conceptions mythiques et religieuses de l'ordre du monde, les communautés humaines pouvaient entreprendre, grâce à leurs facultés rationnelles, de destituer la promesse de félicité de l'au-delà inatteignable où l'on l'avait situé, pour jouir ici et maintenant d'une abondance méritée, ce qui devait passer par le fait de rendre humain le monde naturel. On découvre, émerveillé, le caractère prodigieux de l'organisation scientifique de la production : c'est lorsqu'on mobilise dix-huit hommes pour la fabrication des épingles autrefois produites par un seul et qu'on se félicite de ce que le rendement s'en trouve maximisé, que l'on consacre l'invention du travail proprement dit. L'intensification de la coopération a ici pour corollaire l'individualisation.

Si quelques romantiques crient alors à la ruine de toutes les sources de la beauté, c'est au nom d'une puissance créatrice infinie que le procès industriel met en péril en détériorant

---

[5] Emmanuel Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières? », *Critique de la faculté de juger*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre, Luc Ferry, Jean-René Ladmiral, Marc de Launay, Jean-Marie Vaysse, et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, 1985 [1784], p. 497.

les conditions de l'expérience[6]. Si le travail humain est bel et bien l'origine et le fondement de la « richesse des nations[7] », celle-ci ne doit pas prévaloir sur l'idéal de formation esthétique (la *Bildung* des Allemands) à partir duquel il est aussi compris comme extériorisation de l'identité, production d'un monde à son image, c'est-à-dire, en somme, l'œuvre de « la raison dans l'histoire[8] ». L'idéalisme allemand pourra revendiquer le droit au travail[9], c'est en tant que véhicule de la formation et l'expression de l'individu qu'il est alors investi d'une charge utopique qui ne le quittera plus, même lorsque ce sera la production sociale elle-même, devenue littéralement expression et créativité, qui désertera, pour des motifs *économiques*, le lieu et le temps du travail proprement dit.

Pour cause, c'est à grande peine que ce statut a été conquis. Car avant de pouvoir accueillir de tels potentiels, pour lesquels Karl Marx énonça d'ailleurs quelques conditions que nous n'avons pas fini de considérer, il a bien fallu l'instituer dans la société, c'est-à-dire produire, d'abord et avant tout, cette *force* de travail abstraite et interchangeable, à laquelle, énigme que les économistes et les politiques résoudront avec le mépris que l'on retrouve souvent au sein des classes repues, les masses rechignent, alors, leur explique-t-on, qu'il y va de leur salut. Puisqu'il crée la richesse, il faut bien y contraindre la population, bien qu'elle y soit réfractaire. Outre l'ensemble de législations qui contribueront à réorganiser le territoire selon la seule géographie des prix du marché, l'ensemble des procès d'institutionnalisation modernes ont fonctionné sur l'hypothèse que l'augmentation des forces productives était

---

[6] Friedrich von Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. Robert Leroux, Paris, Aubier, 1992 [1794].
[7] Smith, *Op. cit*.
[8] G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, 1965 [1822-1830].
[9] J. G. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science,* Paris, PUF, 1984 [1796-1797].

objectivement un bien. Qu'on soit aujourd'hui obligé de le promettre « vert » ou « durable », le développement économique est le seul motif *possible* de quiconque aspire à entrer sur la scène politique. Ironie de l'histoire, ce sont les masses qui le revendiquent à présent par toutes les tribunes de l'espace public.

Or voilà que le besoin de travail, qui n'a plus rien à voir ici avec cette nécessité métaphysique formatrice de l'identité, processus infiniment renouvelé et dont jouit le sujet dans l'épreuve des résistances de la matière, pose à présent une série d'énigmes pour lesquelles la science des rapports économiques et politiques doit entreprendre de regarnir sa boîte à outils, tant l'état actuel de développement des sciences et des technologies, la globalisation des flux de production et la financiarisation du capital ont déplacé le lieu de la création de la valeur, tout en ne manquant pas d'engendrer des coûts sociaux incalculables, en termes de dégâts environnementaux et de déstructuration de tous les modes traditionnels de solidarité, rendus inconsistants devant la soumission à la loi universelle et pourtant inhumaine des marchés.

Si les vers de Félix Leclerc sur la façon la plus sûre « de tuer un homme », qui est de le « payer pour être chômeur » n'ont rien perdu de leur vérité profonde, vains sont les efforts, aujourd'hui, pour chanter encore le mérite de l'ouvrage, ou la vertu et la santé que l'on trouve sur le métier. Produire pour soi et ses proches des biens dont on fait usage, individuellement ou collectivement, c'est un luxe dont seuls quelques nantis, marginaux par surcroît, peuvent se vanter de jouir. Du reste, et en dépit des protections inscrites dans le droit du travail, l'existence humaine se trouve intégralement mobilisée aux fins d'une croissance économique irrationnelle et périlleuse, alors même que cette croissance commence à

remercier la main-d'œuvre à laquelle elle doit sa prospérité, parce que dans les conditions d'austérité nécessaires(!), elle n'est plus économique. On fait maintenant avaler aux populations instruites des pays occidentaux que c'est dans le chômage qu'il va de leur salut. Politiques, vous êtes démasqués : ce que vous défendez n'a plus rien de rationnel ni même d'acceptable. D'ailleurs, on vous le dit *chaque fois que ce n'est pas l'heure d'aller voter*. Mais ce *non*-là, vous ne l'écoutez pas, vous laissez le soin à vos bras armés et aux dirigeants de vos corporations de l'interpréter pour vous. Est-ce un hasard si toute la critique sociale depuis 1968 a fourni aux forces capitalistes de nouvelles armes, de plus efficaces stratégies d'extraction de la plus-value et de contrôle, qui continuent de neutraliser tout *désir* de commun qui ne se traduise pas dans un *manque* à combler par quelque banche de l'industrie?

Malgré toutes les contradictions qu'il comporte, jusques et y compris dans le discours de tout un chacun – qui le défend comme ce qu'il en va de sa dignité mais confie du même souffle qu'il y renoncerait volontiers –, le travail est la justification d'une mobilisation infinie de toutes nos ressources, au niveau individuel mais aussi social, d'où le fait qu'il ne manque pas de justifications personnelles, morales, scientifiques, économiques et philosophiques, tant et si bien qu'on peut procéder au constat suivant : hormis des enclaves aujourd'hui négligeables et d'ailleurs en passe d'accomplir l'ultime métamorphose, le monde entier s'est rallié au rythme du mode de production capitaliste. Non seulement la généralisation de ce mode de production dissout-elle toute autre organisation de l'économie et toute autre forme de vie sociale, elle dévalorise du même coup toute activité qui ne s'inscrit pas dans l'horizon de la valorisation du capital-argent, dont le mode d'activité est le travail. Nous ne *sommes* qu'en tant que producteurs de *marchandises*, et ces marchandises, par l'effet de nos propres

revendications, revêtent de plus en plus la forme de ce que nous sommes : du vivant et de l'affect.

Le fait de cette généralisation n'est pas nouveau, mais certaines de ses conséquences le sont. Lorsque l'expansion de ce paradigme s'est effectivement réalisée à l'échelle tellurique, le processus de travail doit subir des transformations qui permettent au régime d'accumulation de se perpétuer. C'est au cours de la seconde moitié du XXe siècle qu'on découvre que l'esprit s'avère un terrain bien plus fertile que la terre pour générer de la richesse. Suite à la dématérialisation du travail que représentait déjà l'avènement de l'informatique, la logique marchande recouvre à présent la production symbolique et affective. L'expérience que nous faisons du travail est alors transformée, et c'est pourquoi il apparaît si important d'en poser la question. Si le travail est producteur de la subjectivité, ainsi que l'a voulu la philosophie politique moderne, il faut s'intéresser à la nature de la subjectivité produite par ce travail dont la nature se transforme sous nos yeux, afin de savoir si cette mobilisation totale du vivant pour les diverses formes d'extermination que nous orchestrons depuis près d'un siècle est l'unique possibilité que recèle la forme moderne de l'organisation de la production. Et si oui, s'il existe la possibilité d'une guérison.

*1. Un désaveu de l'humanisme*

S'intéresser au travail en tant qu'il s'agit d'une manifestation d'une réalité plus large qu'est la nécessité humaine de la production et la reproduction des conditions de la vie, c'est poser la question en anthropologue, et se disposer ainsi à mettre en lumière la conception du monde qui en sous-tend l'institution. Si la sociologie et la philosophie du travail sont

mobilisées, c'est afin de renseigner autant sur le sens qui est donné à l'expérience que sur les justifications morales qu'elle reçoit, afin d'informer la théorie politique sur le type de subjectivité qu'elle engendre, qui pourra alors évaluer de quelle manière, en tant que *pratiques*, les diverses expériences qu'on identifie à la sphère productive et, plus récemment aux activités qui appartiennent au travail rémunéré, traduisent des modes d'être spécifiques, c'est-à-dire de rapports au monde et aux autres. Les théories critiques de la seconde moitié du siècle dernier pourront alors y tirer le travail empirique et conceptuel nécessaire afin de mettre en lumière les déterminations de l'activité, en puisant dans les bassins d'inspiration que représente la pensée de Marx, de Nietzsche et aussi parfois de Freud. C'est parfois contre eux qu'il s'agira de penser, parfois en les menant plus avant dans les découvertes des mondes possibles au sein des modalités d'existence engendrées par la forme travail de la production.

Dans tous les cas, un même désaveu de l'humanisme, cette posture philosophique qui fait du sujet humain et de sa liberté comme auto-détermination rationnelle le fondement de toute vérité et de toute valeur, posture dont la prégnance est tenue pour indissociable des formes actuelle de production sociale, qui font d'ores et déjà planer sur l'espèce et son habitat la menace d'une destinée funeste.

### *1.1. Quels horizons éthiques pour la philosophie du travail?*

L'expressionnisme qui a poursuivi le projet d'accomplir à la fois la maîtrise, que nous offre Prométhée, des arts et des techniques, et la libération spirituelle que symbolise l'acte héroïque d'Hercule, soustrayant le premier au châtiment éternel, est bien obligé, à présent, de prêcher d'une voix plus modeste, à mesure que se mettent en place les conséquences

désastreuses de l'utopie industrialiste. À partir du moment où tout le génie rendu possible par l'accroissement des forces productives mobilise paradoxalement tout le vivant pour la fabrication systématique de cadavres, c'est la question des horizons éthiques qui nous permettent d'évaluer la teneur de nos activités qui refait surface et s'inscrit dans une quête urgente de principes qui sauront prémunir les sociétés contre la résurgence – ou la persistance – de tels excès, tout les assurant de ne pas succomber à des sources d'autorité révolues et aux modes de servitude sur lesquels elles s'assoyaient.

Comment allons-nous nous guérir de cet état délétère et morbide de surexploitation de la puissance productive infinie que l'on a tenu pour la plus haute forme de liberté? La question est d'autant plus sérieuse que la thérapie à envisager se présente actuellement comme traitement individuel. Réintégration, réinsertion, réhabilitation, réadaptation, on soigne son *burnout* à ses frais, on médicalise l'angoisse étudiante devant le « marché du travail », autant de stratégies destinées à renvoyer la souffrance aux inadéquations personnelles et de forclore collectivement la violence structurelle de l'économie et la cruauté des exigences et des pratiques managérielles. Contre le désespoir, la peur et l'anxiété, et surtout contre la possibilité réelle de les voir participer à l'invention de retorses techniques de captation de la plus-value, la théorie politique doit affronter cette question de savoir si les structures actuelles de domination sociale nous privent définitivement de tout horizon d'une prise en charge éthique de nos modes d'activité, ou si elles peuvent voir se former une réponse politique, si l'on accepte de donner à la notion de politique une signification plus large que cette activité de ceux qui déblatèrent dans les enceintes de l'État.

*1.2. Un siècle de théories critiques et le renouveau de la domination*

1.2.1. Un malaise, plusieurs étiologies

Le fait que le travail trouve dans le monde moderne un déploiement systématique et effréné est intimement lié à la conception de la liberté qui en est la motivation profonde, à savoir celle d'une subjectivité comme puissance infinie d'objectivation. La dialectique hégélienne en fait la « négativité », c'est-à-dire la capacité purement subjective à s'abstraire de tout contenu particulier afin d'éprouver la seule puissance formatrice du rationnel. Son geste accompagne alors celui-ci, suivant l'hypothèse de son effectivité, dans l'infinie multiplicité de ses manifestations à travers tout le mouvement historique, à commencer par la sphère des besoins, c'est-à-dire celle du travail et de l'échange, d'où le philosophe tire la philosophie du droit. Effort inégalé pour réfléchir les formes de la conscience moderne, et ainsi répondre à la culture de fragmentation et d'aliénation qu'introduit la division industrielle du travail, l'effort de Hegel croit vaincre le risque de voir l'esprit exercer son pouvoir causal d'une façon opposée à la forme pure de la conscience, c'est-à-dire à la capacité universelle d'abstraction, tout en contrant le romantisme ambiant qui s'étiole dans un détachement solipsiste. Le travail accède au statut du mouvement d'extériorisation de l'esprit.

Le versant critique de la théorie politique moderne, qui offre, règle générale, une étiologie des formes d'aliénation et de domination qui sévissent au cours de la modernité avancée, tient dans cette dialectique idéaliste l'origine du caractère systématique et totalisant du développement des forces productives, qui s'asservissent les êtres et les choses au détriment de leur valeur intrinsèque ou des aspirations singulières qui les animent.

La première source d'inspiration où se nourrit la critique est l'œuvre à la fois historique, économique et philosophique de Marx, pour qui le « règne de la liberté » doit être fondé dans le « règne de la nécessité », et qui fait du travail le « premier besoin humain », pour peu que la force ouvrière accède à la réappropriation des conditions naturelles et objectives de son existence. Le projet de Marx n'a rien d'utopique, il est fondé dans les tendances réelles du développement des forces productives, dont il accueille avec enthousiasme le caractère de plus en plus social. Sa théorie s'arrête au degré d'organisation de la puissance ouvrière, dont seule peut venir la praxis révolutionnaire. S'il suffisait pour cela que le capitalisme connaisse un niveau extrême de contradictions, il faut alors à la postérité expliquer pourquoi ce n'est pas à l'Ouest que le socialisme a frappé, mais au beau milieu d'une contrée encore féodale, et encore, pour mettre en œuvre un autoritarisme d'une violence jusque-là inconnue dans l'histoire, alors qu'en Occident, ce ne sont pas les armées de prolétaires qui ont ébranlé les forces du marché, mais des formes redoutables de *national*-socialisme. Les héritiers de Marx procèdent donc à l'analyse des transformations du capitalisme avancé pour rendre compte d'une domination sociale renouvelée par la constitution de formes culturelles qui rendent de plus en plus problématique l'hypothèse d'une valeur d'usage ouvrière.

La seconde source où puise la critique de la modernité avancée se trouve dans la pensée de Nietzsche, qui diagnostique la ruine de toutes les valeurs de la civilisation théorique et se saisit du nihilisme qu'elle accomplit à son dernier jour grâce à ses révolutions et leurs idéologies pour indiquer la duperie en quoi consiste la conscience, cet organe le plus inexpérimenté et le moins fiable, parce qu'hostile à la vie, inventé lorsque les forces

réactives de la morale judéo-chrétienne avaient besoin d'un principe pour triompher de qui l'opprimait. À cet idéalisme absolu, Nietzsche oppose un perspectivisme, une forme de connaissance qui mobilise les ressources symboliques du corps pour démasquer la surcharge signifiante des codes linguistiques, moraux et religieux. L'éthique qui prend pied dans cette démarche généalogique resitue dans l'activité matérielle de production du sens tout ce que la métaphysique avait investi dans le sens lui-même. C'est dans ce décalage abyssal entre le sensible et l'intelligible que ses successeurs tenteront de redéfinir la subjectivité à partir d'une explicitation des affectations qui modalisent l'expérience, œuvrant ainsi à conjurer le règne d'un être qui, niant ses instincts régulateurs inconscients, trouve en lui-même sa propre essence et tend par essence à l'universaliser.

Témoignant depuis le fait avéré de cette universalisation, la troisième source d'inspiration de la théorie contemporaine se fonde dans les découvertes de Freud sur la productivité du désir, mais dépasse largement l'économie qu'en décrit la psychanalyse. C'est ici ce rôle constructeur des processus libidinaux, ces investissements affectifs dont l'effet est conçu en termes de techniques de décodage, c'est-à-dire de subjectivation, qui permet de décrire le soubassement affectif de l'histoire et de se saisir de la matérialité des formations conceptuelles et intellectuelles, qui dès lors pourront être intégralement déconstruites et reconstruites. Il s'agit de découvrir, en somme, comment transvaluer les forces mobilisées par le capital en puissances libératrices. S'il faut voir les bassins d'inspiration de la théorie politique contemporaine comme des vases communicants, il s'agit d'apprécier enfin le potentiel que le matérialisme radical, qui lit dans l'histoire récente le décodage capitaliste/ transcendantal des flux de désir, offre aux perspectives ouvertes par l'ontologie marxienne

d'un agir social et le perspectivisme nietzschéen, où sont démasquées les entraves à l'absolue contingence du devenir. Cela permet enfin de mettre en lumière le fait que l'ensemble des théories critiques du XXe siècle se sont déplacées sur un même axe, celui qui oppose le sujet et l'objet, le langage et le monde, l'idée et le corps, pour tenter d'en rétablir le pôle objet/ monde/corps, dont le déni est tenu pour responsable d'une mécompréhension lourde de conséquences du sens de l'activité qui se joue dans ce que l'histoire moderne a investie dans le travail.

*Aliénation et subjectivité*

Dans le sillon de Marx, plusieurs penseurs procèdent à une critique de l'épistémologie qui situe la vérité dans le monde objectif assimilé aux formes de la conscience subjective qui le réfléchit, même à supposer que cette dernière se forme historiquement par ses investissements particularistes, c'est-à-dire le travail de la personnalité libre et infinie hégélienne. Mais il ne suffit pas de corriger le tir en « remettant la dialectique sur ses pieds ». Ce qui est mis en question ici, c'est le procès même de civilisation qui se base sur cette scission du sujet et de l'objet. Il y aurait une perte irrémédiable dans cette sortie primordiale de l'animalité, cette extirpation de la nature en l'humain dont l'espèce pâtirait à présent plus que jamais.

Le bilan de la première moitié du XXe siècle motive Horkheimer et Adorno à partir d'une enquête sur la préhistoire de la subjectivité pour démontrer le caractère inéluctable de son renversement en puissance infinie d'asservissement. La conscience est un point de référence abstrait qui n'émerge qu'aux seules fins de l'autoconservation. Par cette limitation

intrinsèque, elle *requiert* la maîtrise de la nature, dont l'extraction/abstraction n'est jamais qu'un mythe. C'est pourquoi « la Raison se retourne en mythologie[10] ».

Fidèle à l'idée hégélienne du caractère central du travail comme médiation fondamentale, la théorie critique trouve le fondement de la praxis dans un universel conçu comme « constellation des particularités », dans un sujet subsumé par le particulier, par son être objectif et naturel. Or la seule praxis valable est celle qui se joue dans l'art ou la philosophie, qui exprime la souffrance de la conscience réifiée[11]. C'est à ce prix qu'est guéri l'individu mutilé. L'épreuve de cette souffrance révèle la violence que subit l'expérience somatique, c'est-à-dire l'objet, par la constitution de la subjectivité, le nécessaire contrôle conceptuel qui est toutefois le seul fondement possible d'une réflexivité[12].

La même suspicion à l'égard de la connaissance, tenue pour nécessairement servile car assujettie à la sphère de l'action menée en vue de répondre aux besoins, motive le projet d'une restitution de l'intériorité aux forces hétérogènes du royaume des objets par des pratiques de transgression et de sacrifice de toute utilité[13]. Si elle ne sert pas à accéder « à la fonction *insubordonnée* de la dépense libre[14] », toute l'histoire de l'économie, que Georges Bataille tient pour « restreinte », reproduit inévitablement des modes serviles de production et de consommation et impose tôt ou tard une destruction catastrophique de la part toujours excédentaire – par la nécessité même du principe homogénéisant de l'opération du travail[15]. Étrange philosophie de histoire, cette science aspire au dépassement de l'état de réduction du

---

[10] Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, [1944].
[11] Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, trad. Eliane Kaufholz et Marc Jimenez, Klincksieck, 1995 [1970].
[12] *Id*., *Minima moralia*. *Réflexions sur la vie mutilée*, trad. Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot, 2003 [1951].
[13] Georges Bataille, *La part maudite*, précédé de *La notion de dépense,* Paris, Éditions de Minuit, 1967.
[14] *Id*., *La notion de dépense*, *Ibid.*, p. 45. C'est moi qui souligne.
[15] *Id*., *L'érotisme*, Paris, Éditions de Minuit, 1957.

monde à ce qui est *humainement* pensable et au rétablissement de la puissance du sacré, qui ne se pratique que consciemment, c'est-à-dire avec la résolution et la lucidité profonde de la subjectivité constituée, qui opère sa propre dissolution dans un dehors, dans la pluralité essentielle de l'être, qui n'a pu être ramenée à un point de référence unique que dans l'attitude servile[16].

L'histoire du capitalisme récent multiplie les manifestations de ce caractère servile de la conscience, exacerbant la tendance à la normalisation des comportements requis par une société de travailleurs/consommateurs, déterminés de manière progressivement plus autonome par rapport aux infrastructures réelles de l'économie. Par le diagnostic de la « société du spectacle », on identifie la reproduction de formes sociales aliénées où les représentations se règlent indépendamment de l'œuvre réelle et de l'activité humaine, ce qui rend l'espoir ouvrier de libérer le travail de plus en plus ténu, et de plus en plus vain[17]. C'est *du* travail dont il faudrait aujourd'hui se libérer, alors que dans sa forme abstraite, il s'accapare le plus clair de notre temps, de notre énergie, de notre potentiel d'amour et de bonheur, prive l'activité de se prélasser au soleil de toute sa noblesse, rappelle le groupe Krisis avec la réminiscence d'une désinvolture situationniste. Or c'est par son asservissement à la création de la valeur, qui elle-même, par sa logique tendancielle, finit par s'affranchir de sa dépendance au travail vivant, que le travail se révèle aujourd'hui une « idole cliniquement morte » à laquelle des coûts sociaux faramineux demeurent associés : « l'État ne regarde pas à la dépense pour que des centaines de milliers d'hommes et de femmes simulent le travail disparu dans d'étranges "ateliers de formation" ou "entreprises d'insertion" afin de garder la

[16] *Id*., *La souveraineté*, dans *Œuvres complètes VIII*, Paris, Gallimard, 1976, p. 243-456.
[17] Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992 [1967].

forme pour des emplois qu'ils n'auront jamais[18] ». Un tel étatisme du travail fait de tout effort en vue d'une redistribution socialiste de la richesse une manœuvre de sanction de la misère. Ainsi que le soutiennent aussi d'autres collectifs, anonymes ceux-là(!), tels que Tiqqun et Le comité invisible, dont les armes se disent prêtes pour « l'insurrection qui vient[19] », il faut en finir à la fois avec le travail et avec l'État. Jean Baudrillard a raison de remarquer aussi le caractère suranné de la vieille critique du travail aliéné. Ce n'est plus des conditions de production dont nous sommes privés à présent, mais de la consommation, qui est parfaitement adaptée aux nécessité de l'expansion du système des objets. Aussi formule-t-il, le « temps libre » est un oxymoron[20]. Ce temps des promenades entre amis, celui qu'on voudrait dépensé en pure perte, est entièrement asservi à la création de la valeur – indice que l'hypothèse/pronostic de Marx d'une subsomption complète de la société civile sous la production capitaliste est un fait accompli –, or voilà que celle-ci est sur le point de nous renvoyer tous nous promener, puisqu'elle semble se reproduire mieux encore dans la seule spéculation financière et par l'automatisation des processus de travail.

André Gorz voit là une chance inouïe d'investir ce nouveau chômage technologique pour la réalisation d'une société de culture, traduisant l'idée que Marx exprime de plus en plus clairement dans ses écrits tardifs, d'une application réflexive de l'économie de temps de travail socialement réalisée au procès de production lui-même[21]. Alors que sont

---

[18] Groupe Krisis (Robert Kurz, Ernst Lohoff et Norbert Trenkle), *Manifeste contre le travail,* trad. Olivier Galtier, Wolfgang Kukulies, Luc Mercier, Paris, 10/18, 2002, p. 24.
[19] Tiqqun, *Tout a failli, vive le communisme!*, Paris, La fabrique, 2009 et Le comité invisible, *L'insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2009 (2007).
[20] Jean Baudrillard, L*a Société de consommation. Ses mythes, ses structures*, Paris, Denoël, 1970, p. 242-246.
[21] Karl Marx, *Grundrisse* ou *Principes d'une critique de l'économie politique*, trad. J. Malaquais et M. Rubel, *Œuvres*, « Économie », Tome II, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1968 [1857-1858], p. 173-559. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle GR, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

progressivement abolies les normes du travail, la dignité de celui-ci, son accessibilité, et qu'est paradoxalement maintenu le travail salarié comme norme et fondement des droits et de la dignité, il devient vital d'organiser un exode par rapport aux sociétés de travail afin de raviver ce dont la société athénienne offre le prototype, favorisant des activités dont la fin « n'est pas de sélectionner, d'éliminer, de hiérarchiser mais *d'encourager chaque membre à se renouveler et à se surpasser perpétuellement dans la coopération compétitive avec les autres ; cette poursuite par chacun de l'excellence étant un but commun à tous*[22] ». L'abolition du travail par l'économie néo-libérale met en œuvre des conditions inédites d'exploitation et d'asservissement, il faut vouloir y échapper et saisir les chances « qui sommeillent dans les replis du présent[23] » : renoncer aux traitements symptomatiques et soins palliatifs et oser la réappropriation de ce que nous *faisons* ou *pouvons* faire.

Jacques Rancière fait intervenir la même irruption de la force prolétaire dans l'ordre institué de la « police », ainsi qu'il convient de nommer ces dispositifs institutionnels qui imposent une distribution toujours inique des parts et des voix[24]. Instruits, capables d'organisation, les sans-part sont d'ores et déjà disposés à créer les conditions non seulement d'un plus universel accès des emplois et des chances mais d'un nouveau « partage du sensible[25] ».

L'ensemble de ces approches prônent la fin du travail au sens historique, mais aucune ne questionne la tâche anthropologique qui consiste à transformer le monde. Au contraire, il s'agirait d'instruire la subjectivité sur les saines conditions de production de soi, élargissant

---

[22] André Gorz, *Misères du présent, richesses du possible*, Paris, Galilée, 1997, p. 131.
[23] *Ibid.*, p. 11.
[24] Jacques Rancière, *La mésentente. Philosophie et politique*, Paris, Galilée, 1995.
[25] *Id.*, « Le partage du sensible : entretien avec Jacques Rancière », *Alice* [en ligne], mis à jour le 25/06/2007, http ://multitudes.samizdat.net/spip.php?article1648.

cette sphère de l'intériorité jusqu'à la subordonner à son ouverture radicale au monde des objets, toujours surplombant, et à la communauté humaine, toujours plus originelle.

*Par-delà le nihilisme*

Plus inquiets des modes d'existence entièrement réglés par la technique, qui seraient l'effet inévitable, ainsi que Nietzsche en a découvert les ressorts cachés, d'une métaphysique inventée par des esprits incapables de soutenir le dénouement tragique de la vie, c'est à la redéfinition des sources de la vérité que se vouent les différents développements de la phénoménologie. Pour contrer ces évaluations hostiles à la vie d'où procède la mésinterprétation, lourde de conséquence, du sens de travail, ils sont prêts à investir l'espace abyssal qui sépare les sensations, la vie muette du corps, du langage, sphère désincarnée du pensant, pour démonter tous les édifices de la pensée en « valeurs ».

Martin Heidegger doit à Ernst Jünger sa découverte du sens de la technique, dont il apprécie l'ambivalence fondamentale, qui émane de la figure du Travailleur[26]. À condition de libérer la notion de travail de sa qualité économique, qui en affecte la conception matérialiste autant que l'idéaliste, entre lesquels règne d'ailleurs une fausse opposition, le Travailleur exprime un degré de puissance formidable qui le met en rapport avec des forces élémentaires. Il embrasse le danger et se méfie de l'état de sécurité, cette maîtrise de la puissance étrangère qui n'exprime que le désir d'autoconservation et définit la conception bourgeoise de la liberté. Le contraire d'une activité technique autofinalisée, le Travailleur engage la décision ultime, de dompter le mouvement absolu, mission qu'assume celui qui se

[26] Ernst Jünger, *Le travailleur*, trad. Julien Hervier, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1989 [1981].

reconnaît comme un être particulier, Unique, capable de remplir son temps et son espace[27]. Réglant ainsi la dispute entre les écoles individualiste et socialiste, « le grand soliloque du XXe siècle[28] », le Travailleur récuse tous les contractualismes, qui tiennent pour résiliables toutes les relations, et détruit l'idée (bourgeoise) de liberté qui sous-tend l'État : « La meilleure réponse à la haute trahison de l'esprit envers la vie est la trahison de l'esprit envers l'"esprit" ; et cela compte au nombre des hautes et cruelles jouissances de notre temps que de participer à ce dynamitage[29] ».

Heidegger approfondit l'opération de cette destruction de la métaphysique, où il situe l'origine de la plus pernicieuse de toutes les formes de déchéance existentielle, condition que Hannah Arendt lui reprochera de rendre ontologique alors qu'elle l'attribue à des conditions historiques spécifiques. Engageant l'être-au-monde à en produire la vérité comme exactitude de la représentation, elle l'aveugle à son rapport essentiel à l'être et lui exige de se représenter comme puissance d'objectivation infinie[30]. La technique est donc l'installation à demeure dans le moment de l'histoire de l'être qui correspond à l'achèvement du nihilisme. Voilà le fin mot de l'opération hégélienne de la négativité, la pire des violences faites à l'être, qui est de le donner comme anéantissement. La dévastation qui accompagne la ruine de toutes les valeurs de la métaphysique n'est pas un accident ou un dévoiement par rapport à

---

[27] S'il y a indéniablement dans cette vision du travail un caractère fascisant, Jünger, contrairement à Heidegger, a le mérite d'avoir reconnu son allégeance, et sans nier la plénitude de la figure du Travailleur et son assimilation à une race supérieure qui reconnaîtrait à bon droit la légitimité de sa puissance, il affirme dans la préface à la réédition de 1963, que « si leurs grands protagonistes [des régimes nazi et fascistes] s'étaient réglés sur les principes qui y sont développés, ils auraient renoncé à bien des initiatives inutiles et même insensées pour s'en tenir au strict nécessaire, sans même recourir, probablement, à la force des armes ». *Ibid.*, p. 31.
[28] *Ibid*., p. 145.
[29] *Ibid.*, p. 72-73.
[30] Voir notamment Martin Heidegger, « La question de la technique » et « Dépassement de la métaphysique », *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 9-48 et 80-115. Désormais, les références à ces essais seront indiquées par les sigles QT et DM, suivis du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

un parcours révocable, mais la conséquence de l'errance définitive des humains de la métaphysique.

Le seul fondement possible de l'agir est l'appropriation du privilège ontologique qui revient à l'être-au-monde, qui subsiste sous le mode de la finitude, et non à la conscience libre du fait de son appartenance à la raison infinie de l'humanisme, de recueillir dans la pensée, un *Denken* plus originel que toute scission de l'être et de l'étant, cette étrange vérité de l'être qui se donne aussi sous le mode de l'absence. Un tel *Denken*, tranche le penseur dans la *Lettre sur l'humanisme*, est le seul capable de dire le sens de l'agir, ce qui laisse entrevoir un traitement assez radical de la difficile question du travail[31].

On doit à Arendt d'avoir su indiquer dans quelles circonstances spécifiques s'enracine l'obstruction caractéristique de cet irrésistible asservissement de la nature et des humains, mais elle ne confère pas une dignité plus grande à ces activités de production et de reproduction qui ont le quotidien pour horizon. Distinguant le travail de ce qu'elle nomme l'œuvre, la production de biens durables et exposés au monde public, elle en fait strictement la condition biologique de l'espèce humaine. Comme l'œuvre, le travail conditionne l'existence humaine, mais c'est l'action, cette expérience de la pluralité essentielle à travers des interactions qui ne relèvent pas de l'économie, qu'elle veut l'expérience la plus fondamentalement humaine. La possibilité de « vivre en être distinct et unique parmi les égaux[32] » ne se produit qu'à la faveur de l'existence d'une sphère publique, exclusive de toute préoccupation liée à la sphère privée de l'*oikonomia*. Le caractère public est le critère

---

[31] Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964 [1946]. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle LH, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.
[32] Arendt, *Op. cit.*, p. 235.

de l'humanité de la vie. De là qu'Arendt s'inquiète que le fondement actuel des activités de production se situe hors du monde commun, lointaine origine du déploiement d'une société de travailleurs/consommateurs, ou de ce qu'elle nomme le « social », qui affecte la vie publique d'une atrophie préoccupante. Elle tient dans la revalorisation de la pluralité l'unique rempart contre les formes contemporaines de travail qui transforment progressivement l'humanité en une gigantesque machine organique.

Voilà un effort appréciable pour situer le fondement de l'agir non pas dans l'individuation radicale de l'être-pour-la-mort, où survient une extatique ouverture à la vérité, mais dans le monde commun – cet espace entre les humains, ce lieu de la communauté qu'investissent les phénoménologues, où l'hypothèse du sujet transcendantal fend sa fiction. Après avoir vu et subi la terreur propre à l'humanisme, pour reprendre l'association établie par Maurice Merleau-Ponty[33], il devient nécessaire, voire vital, de définir, par-delà la discussion sur le lieu de la vérité, la posture d'une subjectivité éthique capable d'établir avec le monde un rapport exempt de cette violence extrême que l'hitlérisme a consigné dans cette formule aux accents désormais macabres « *Arbeit macht frei* ».

Ici, le fondement de l'agir a définitivement quitté la sphère de l'intériorité, mais ce n'est pas pour s'assujettir à l'extériorité pure. Ce n'est pas, y compris chez Heidegger, que l'esprit soit source d'erreur, mais qu'il y a des conséquences à y faire résider l'essence de l'humain et de sa société. Or, la localiser dans quelque force matérielle élémentaire, dans les seules ressources du corps, Nietzsche le savait aussi, apparaît tout aussi préjudiciable à la communauté et aux subjectivités qui la constituent[34]. Le corps détient certes la connaissance

[33] Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947.
[34] Emmanuel Levinas, « Quelques réflexion sur la philosophie de l'hitlérisme », *Esprit*, n° 26, 1934.

de ce qui est utile à sa conservation, mais là où peut prendre racine et sens un *ethos* à proprement parler, c'est dans le décalage irréductible entre la matérialité et l'idéalité, entre les pôles humains du vivant-sentant et du pensant-parlant[35]. Comme Jacques Derrida, penseur de la différ*a*nce[36], Emmanuel Levinas et Giorgio Agamben tentent de mettre en œuvre une forme de communauté qui n'ait d'autre fondement que le tracé de l'impossible identité des singularités dans leur exposition les unes aux autres.

C'est un sens proche de celui que Maurice Blanchot et Jean-Luc Nancy, reprenant l'idée de Bataille d'une communauté de ceux qui n'ont pas de communauté, donnent au projet de désœuvrement communautaire, faisant découler un *commun*isme littéraire de l'impossibilité où nous sommes de disposer d'un fondement pour la production de l'être-en-commun[37]. Si la question du travail se résout dans l'exigence d'écriture, impératif qu'ils tiennent de la solution athéologique de Bataille, celle-ci ne se rabat pas à l'activité éminemment poïétique de production artistique, où il s'agit pour l'artiste de fixer la force et la puissance pour leur donner forme dans une œuvre. Heidegger révèle de quelle manière les artistes sont esclaves de leur talent, qui « leur refuse le pur gaspillage de la grande passion[38] ». Cette dernière ne se *décrit* pas, ne se « métamorphose [pas] dans une figure de leur création[39] », elle est silencieuse, elle implique plutôt la dissolution des formes et du langage – de là que Nietzsche lui préfère la musique. L'agir est l'évanouissement de l'objet,

---

[35] Giorgio Agamben, *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. Joël Gayraud, Paris, Payot, 2002.
[36] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1967.
[37] Maurice Blanchot, *La communauté inavouable.* Paris, Éditions de Minuit, 1983 ; Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée,* Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1986.
[38] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. I, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971 [1961], p. 98.
[39] *Ibid*.

son anéantissement, sa réduction au RIEN, tranche Bataille[40]. La plus parfaite assomption du nihilisme, devenu actif et transfiguré dans une éthique comme exigence de *communication*.

*La productivité du désir*

Une telle notion de la communication a le mérite d'introduire une compréhension de la vie sociale comme consistant, pour des singularités, à se mettre en *rapport*. Mais la réponse d'un tel être-en-commun à la question de savoir si les problèmes qui naissent des formes actuelles de production peuvent être pris en charge semble se résoudre dans le sacrifice littéral de tout objet utile. Sans récuser cette position, il faut admettre ce qu'elle peut introduire de redoutable si le travail théorique sur les modalités de ce *rapport* est insuffisant. C'est aussi ce qui intéresse la théorie politique matérialiste aujourd'hui. Tout aussi affranchie des téléologies qui tirent leur fondement d'un pôle ou de l'autre de l'axe qui oppose la nature et l'esprit, elle dessine une toute autre eschatologie qui fait de ces rapports une réalité essentielle et indépassable, le seul *plan* de l'être. Instruit à l'école freudienne, ce matérialisme tient pour *affects* ces tensions et inclinations qui traversent le corps du commun, autant d'expressions d'une productivité fondamentale du désir. Ici, le désir n'est plus conçu comme le fait d'un sujet, qui ressentirait le manque et instituerait dans le réel le résultat de ses machinations, mais quelque chose d'éminemment matériel et d'immédiatement partagé, dont la division de l'intériorité et de l'extériorité est une production spécifique, à savoir celle que s'aménage à ses fins le décodage capitaliste des flux de production[41].

---

[40] Bataille, *La souveraineté*, *Op. cit.*, p. 403.
[41] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie* 1. *L'anti-Œdipe* et 2. *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1972 et 1980.

Une telle analyse prend racine dans les luttes sociales de 1968, qui ont introduit une nouvelle phase dans la reproduction du capital, mais inscrit surtout ses ramifications dans le contexte de la multiplication des stratégies de contestation qui tantôt accompagnent, tantôt opposent une résistance à sa récente reconquête de l'entièreté de la planète suite à la dissolution de l'empire du socialisme dit réel, recolonisation qui a introduit, pour sa part, un remaniement spéculaire des techniques de gouvernement et de l'État[42]. Suite à l'universalisation de la production sociale vouée à la valorisation capitaliste, c'est à travers de nouvelles modalités du travail, qui déguisent le chômage technologique tout en multipliant les stratégies de contrôle d'une main-d'œuvre planétaire éduquée et en pleine possession de réseaux de communication et de valorisation de plus en plus autonomes par rapport au gouvernement central, qu'est engendré un genre spécifique de subjectivité, une nouvelle nature humaine. Alors que Deleuze et Guattari en appellent à la création d'ouvertures dans la situation aporétique qui décrit la spatialisation propre à la forme subjective de domination, ce qu'ils nomment « lignes de fuite », Hardt et Negri découvrent, sans s'en effrayer, dans la figure du cyborg ou de « l'homme sans qualité », c'est-à-dire au sein du travail, devenu immatériel, intellectuel, esthétique, affectif et technoscientifique, la substance du commun : non pas celle de l'histoire humaine, comme plusieurs ont tenu à la lire chez Marx, mais la substance de l'être[43].

C'est en rappelant l'ontologie spinoziste d'une processivité incessante de l'être que ces théories peuvent ériger des principes d'évaluation pour cette productivité ontologique, en

---

[42] Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, 10/18, coll. « Fait et cause », 2000 ; *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, trad. Nicolas Guilhot, Paris, 10/18, coll. « Fait et cause », 2004, et *Commonwealth*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University, 2009.
[43] *Id*., « Mutations d'activité, nouvelles formes d'organisation », *Bloc note*, nº 12, avril-mai 1996 [en ligne], mis à jour le 11/06/2002, http ://biblioweb.samizdat.net/article58.html.

ne quittant jamais le plan d'immanence ouvert par l'effet de l'irruption du langage et de la vie affective et symbolique dans la sphère de la production sociale, structures post-fordiste de la production qui à la fois contrecarrent le sens donné à la politique d'Aristote à Arendt et abolissent tout transcendantalisme et tout contractualisme qui en découlent. Paolo Virno et toute une branche d'Italiens héritiers du mouvements pour l'*autonomia operaia*, se saisissent de cette nouvelle fusion de la production matérielle et juridique pour définir, suivant une méthode inspirée de Michel Foucault[44], les modalités de la constitution de nouvelles subjectivités éthiques, lesquelles indiquent sans ambages l'imminence de formes politiques non-représentatives car incluses au sein même des procès d'auto-organisation qui se jouent sur le terrain d'une production que l'on peut désormais qualifier de bio-politique, tant il en va de la création de l'humain par l'humain, ou du vivant par le vivant. Ce sont ces procès anthropogénétiques qui requièrent l'articulation d'une politique post-politique, une nouvelle grammaire pour accueillir le communisme à venir[45].

Le travail n'engage plus une médiation entre une substance et son sujet, mais la seule expression de la puissance productive des singularités désirantes. L'émancipation ne se représente pas, elle se joue dans l'expansion et l'intensification des formes de vie de plus en plus singulières et de plus en plus collectives qu'engendrent ses propres réseaux d'auto-valorisation. Pour nommer et creuser cette tendance sociale et politique, qui mobilise la

---

[44] Michel Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », Hubert Dreyfus, Paul Rabinow (dir.), *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1992, p. 297-321, et *Du gouvernement des vivants*, *Cours au collège de France. 1979-1980*, Paris, Seuil/Gallimard, 2012.

[45] Paolo Virno, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines*, trad. Véronique Dassas, Montréal, Conjonctures et l'Éclat, 2002. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle GM, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte. Christian Marazzi et Sylvere Lotringer (dir.), *Italy : Autonomia. Post-Political Politics*, Sémiotext(e), Intervention série 1, New York, Volume III, no 3, 1980 ; Paolo Virno et Michael Hardt (dir.), *Radical Thought in Italy. A potential Politics*, trad. Maurizia Boscagli, Cesare Casarino, Paul Colilli, Ed Emory, Michael Hardt et Michael Turits, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Theory out of bounds », vol. 7, 1996.

méthode de Marx et l'anthropologie des affects de Spinoza, les théoriciens du post-opéraïsme réveillent la querelle que Hobbes avait close à l'époque en faisant valoir l'exigence d'unité du peuple, et recourent à la notion de multitude, qu'ils investissent de la puissance d'une construction éthique de l'être.

### 1.2.2. Les possibles d'une ontologie de l'agir

Si on en trouve les origines lointaines dans les prémices de la philosophie occidentale, voire dans l'émergence humaine de son animalité primordiale, le travail est pourtant un problème résolument moderne. Il est peut-être même *le* problème décisif de la modernité avancée. C'est pourquoi il occupe de façon particulière une bonne part de la pensée politique contemporaine, directement, comme chez les auteurs qui revendiquent un héritage marxiste, ou indirectement, à travers le thème de la production/création, dans la perspective ouverte par la phénoménologie. Du reste, la sociologie et la philosophie contemporaine y trouvent un objet d'analyse intarissable, tant, par l'effet des transformations qui l'ont affecté au cours du dernier demi-siècle, il comporte d'expériences distinctes et fragmentées, engage de dimensions de l'existence, et transfigure la surface de la Terre de manière irréversible. Ce que confirme l'ensemble des écrits sur la question est l'hypothèse que du fait de l'importance que revêt le travail au sein des institutions politiques et juridiques de la modernité, la généralisation de la production sociale est un fait avéré et irrévocable. Ce qu'il y a de commun aux approches critiques dont je viens d'évaluer l'apport théorique, dans les grandes lignes, est qu'elles y voient toutes la conséquence inéluctable d'une mauvaise compréhension de ce qui doit déterminer l'agir, de manière générale, et le travail, de manière

spécifique, qu'elle situent toutes dans une scission de la matière et de l'esprit survenue quelque part aux origines de l'histoire occidentale, et dans l'espoir d'une réconciliation qu'elle trouve au cours de la modernité, faisant de l'être le mouvement de l'esprit dans le procès même de sa réalisation dans le monde : une ontologie de l'agir. Si elles expriment toutes un doute majeur sur la capacité d'articuler politiquement une réponse à l'emballement actuel du développement des forces productives par le moyen des instruments traditionnels de la régulation sociale et politique, aucune ne succombe à l'alarmante hypothèse qui veut que nous soyons dès lors privés de tout horizon éthique. Pour peu que l'on se fasse une représentation adéquate de l'opération historique de la métaphysique de la subjectivité, ce contrôle conceptuel du monde des choses qui ne sert aujourd'hui qu'un régime d'accumulation pathologique, le futur peut être riche du potentiel créateur que fait naître le formidable accroissement de la puissance matérielle qui l'accompagne.

Un certain nombre de perspectives contemporaines résistent à la tentation de désavouer l'humanisme traditionnel et sa traduction en philosophie du travail au cours des XIXe et XXe siècles. C'est le cas des courants néo-kantien[46], libéral/démocrate[47] et néo-républicain[48], jusqu'aux théories de l'intersubjectivité[49]. Pour riches que soient leurs discussions sur le sens de la justice et de la démocratie, ils se soustraient à l'analyse des structures post-fordistes de l'économie, dont la spécificité est d'avoir intégré à la sphère de la

---

[46] John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987.
[47] Dominique Méda, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Flammarion, 2010 (1995). Désormais, toutes les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle, TVVD, suivi du folio, et placées entres parenthèses dans le texte.
[48] Michael Sandel, *Democracy's Discontents. America in Search of Public Philosophy*, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University, 1998.
[49] Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1981 et Albrecht Wellmer, *The Persistance of Modernity, Essays on Aesthetics, Ethic and Postmodernism*, trad. David Midgley, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1991.

production, et donc soumis aux impératifs dictés par la reproduction du capital, toutes les activités de nature interactionnelle et affective. Ils peuvent alors formuler des prescriptions bien fondées sur les exigences en termes de redistribution des richesses; du travail lui-même, de la participation politique et des acquis de la modernité culturelle; leur échappe malheureusement que toute production épistémologique a pour condition des ressources symboliques non pas colonisées par la normativité propre des activités instrumentales, mais *produites* par un capitalisme désormais linguistique et cognitif.

*Répondre* au péril de la réalisation historique du sujet, cette puissance de négation qui soumet le tout de l'être à ses valeurs par nature étrangères et hostiles au vivant, par le rétablissement de sa puissance intrinsèque, à travers une forme ou une autre de réconciliation avec le dehors inappropriable à l'existence, voilà l'attitude de toute théorie critique; or si c'est en posant son propre travail théorique comme exempt de cette aliénation foncière qui affecte toute production de subjectivité, elle se rend coupable d'une faille épistémologique débilitante. Si, par surcroît, elle accède à cette dépressionniste conclusion qu'« il n'y a rien à faire », soit c'est une forme de nihilisme, demeuré passif, qui s'étiole, au mieux, dans un repli narcissique ou un refus artistocratique de la production anthropogénétique, soit, ce que l'on entend vraiment si l'on prête mieux l'oreille, c'est ce *pathos* du « tout est perdu », alors c'est ce conservatisme, aussi peu fécond du point de vue de la théorie que de la politique, qui s'accroche à l'hypothèse d'un socle anthropologique dont les théories féministes, post-colonialistes et post-structuralistes n'ont pas manqué d'indiquer le phallogocentrisme, pour reprendre l'expression derridienne, qui le gangrène, ou, pire, cette forme d'idéalisme absolu qui espère secrètement l'ultime cataclysme afin qu'un problématique « quelque chose »

puisse survivre intact à ce cancer de l'humanité. S'entêter à ne pas succomber au règne avéré de la production totale est une solution politiquement aussi peu fructueuse que celle de l'ermitage ou du suicide.

### *1.3. Les ambivalences du présent*

Au règne de la production totale, il y a d'autres scénarios que celui de la destruction irréfléchie et catastrophique. Elle ne devrait donc pas introduire un *pathos* paniqué ou réfractaire. Mieux, notre capacité à la mener vers des desseins favorables dépendra plutôt du calme et de la sérénité que nous saurons afficher au cours de la lutte qu'il faudra mener pour extirper la puissance créatrice des circuits de valorisation du capital où elle a pourtant vu le jour, pour la resituer sur des trajectoires telles que sa nécessaire dépense ne signifie plus sa pure et simple détérioration – non plus son *usure*, selon cette heuristique distinction marxienne qui refait surface chez Heidegger pour rendre compte des dispositifs dévoyés qui règlent l'activité à l'ère du nihilisme achevé, mais son *usage*. C'est avant tout parce qu'elle se joue sur le terrain de la production de subjectivités que la possibilité d'une transvaluation éthique ou d'une prise en charge politique requiert un investissement affectif de ses dispositifs, plutôt qu'un prétendu congédiement qui tiendrait davantage de la forclusion.

Le fait d'accepter le caractère irrémissible de l'ontologie de l'agir, et d'insister à en faire le terrain immédiat d'une eschatologie, par l'expansion et l'intensification de la coopération productive et la productivité affective spécifique qui transissent à présent toutes les institutions traditionnelles encadrant la pratique collective, ne signifie pas de se résoudre à la jouissante béate de l'utopie consumériste. Au contraire, tout en tenant compte de

l'ensemble de mises en garde exprimées par le versant critique de la théorie politique depuis plus d'un siècle, l'enquête sur les formes actuelles de constitution des subjectivités apparaît la condition nécessaire à l'élaboration d'une nouvelle science politique et économique, capable de mener de front cette tâche théorique décisive qu'est la transmutation des modes de dépense essentiellement subis et expérimentés passivement comme notre propre ruine en cet usage des forces capable de faire advenir de nouveaux possibles, c'est-à-dire de voir éclore des modes d'action qui neutralisent le péril encouru par l'ordonnancement transcendantal et finaliste de la force productive tout en la préservant des formes irréfléchies et somme toute encore plus redoutablement destructrices qui la guettent alors. Comment mettre en lumière les ambivalences qui naissent au sein de cette ontologie qui fait irréversiblement de l'être un agir et de l'humain à la fois un produit et un agent de cette processivité infinie? C'est la difficile question qui motive la science à entreprendre ici, car elle survient pour répondre à cette impérieuse nécessité de se saisir de ce seuil où peut se jouer l'élaboration de principes d'évaluation des formes de vie qui prolifèrent à présent, afin que les trajectoires qu'elles tracent se traduisent immédiatement et durablement dans l'articulation d'un langage politique dont l'effet instantané soit de favoriser leur substance de plus en plus collective et de plus en plus singulière.

## *2. La persistance de Marx et la résurgence de Spinoza comme l'impensé de Heidegger*

### *2.1. Vers de nouveaux principes d'évaluation*

La perspective qu'il faudrait plutôt creuser, c'est celle qui permet de s'immerger au sein des conditions de cette aliénation spécifique qui procède des formes sociales engendrées

par la prégnance de cette conception du monde qui fait de ce dernier l'objet des manipulations incessantes et disruptives d'une puissance subjective, pour dégager les conditions d'un savoir qui ait l'effet d'une prise en charge réflexive, c'est-à-dire d'un devenir actif de ce qui s'éprouve de prime abord passivement. Cela implique de redéfinir les modalités du processus gnoséologique, nécessité à laquelle répond une analytique de la production et de la circulation affective au sein des usages collectifs du langage et des corps, c'est-à-dire des ressources symboliques qui font surface alors que le mode de production hégémonique est devenu linguistique et cognitif. Ouvertement, ou par des détours qu'il appartient à la postérité d'emprunter, c'est le rôle que joue la considération du *commun* comme le lieu d'émergence des subjectivités. L'héritage de Marx, de Nietzsche, par le truchement de Heidegger, et de Freud, ainsi que, plus récemment, de Spinoza, par celui des matérialistes français et italiens, révèle ainsi que c'est au sein de l'ontologie de l'agir, dont l'extrême conséquence se déploie dans ces nouvelles modalités de la production sociale – ce qui confirme l'hypothèse de Marx quant à la tendance croissante à la socialisation des forces productives, consignée dans la clairvoyante expression de « *general intellect*[50] » –, que peut être articulée toute prise en charge du destin des producteurs et productrices éthiques que nous sommes de manière irréversible. C'est dans ce privilège-fardeau que prend racine et sens l'activité politique dont nous pourrons dès lors inventer les formes et les modalités, activités pour laquelle la notion de praxis, c'est-à-dire cet agir sur le monde qui est aussi une transformation de soi, est tout à fait appropriée.

Le potentiel de salut des êtres naturels et objectifs que nous sommes, et dont ce cadre théorique me permet d'insister sur le caractère radicalement transindividuel et a-subjectif,

[50] Karl Marx, *Grundrisse*, VII, trad. Martin Nicolaus, Penguin Books, 1973 [1939-41 (1857-61)] p. 706.

n'apparaît qu'à l'issue d'une réflexion sur *ce* qui est engagé dans l'ensemble des expériences fragmentées de la production et comment il l'est. *Que le paradigme anthropogénétique ait reconduit le principe anthropologique de la production à un agir proprement ontologique nous permet ce saut épistémologique*. La méthode de Marx a fait valoir la nécessité, pour les formes d'intelligence, de prendre racine au sein des formes sociales, c'est-à-dire que se trouvent nécessairement, au sein de la pratique et de la théorie du capital toutes les ressources pour penser les rapports de production, de domination et la possibilité du changement social. Ces ressources, Marx les tirait des ambivalences du procès industriel, nous les trouvons à présent dans les constellations affectives qui forment le soubassement ou la matrice des subjectivités, et grâce à l'anthropologie spinozienne des affects, nous en tirons un principe d'évaluation, celui qu'indique le critère métaphysique de l'utilité qui en découle, c'est-à-dire la maximisation du degré de puissance ou du potentiel expressif dont ces subjectivités sont capables.

### *2.2. Une phénoménologie constitutive de la praxis collective*

Plusieurs conséquences découlent du paradigme anthropogénétique, ou de l'irruption du langage et du travail affectif dans la sphère de la production sociale. La plus significative est que la légitimation juridique lui est désormais coextensive, ce qui fait de toute *représentation* politique soit une institution parasitaire, soit la persistance d'un autoritarisme. La distinction entre la base et la superstructure s'est abolie au profit d'une circulation horizontale de la domination et du contrôle de la production de la vie humaine par la vie humaine, *superficielle*, dirai-je avec Negri, pour insister sur le fait qu'elle n'engage plus

aucune médiation transcendantale. Tel est l'écueil des valeurs de la métaphysique. Elles sont dépassées par le devenir collectif et la puissance des réseaux d'auto-production de subjectivités que l'on peut nommer biopolitiques.

La réduction à l'impuissance qui est l'opération historique de l'institution du travail, cette séparation des individus par rapport à leur puissance d'agir dont la clôture des pâturages communs dans l'Angleterre sous la dynastie des Tudors est l'expression paradigmatique, n'est donc pas à surmonter, encore moins au sens où les Allemands disent *Aufheben*, – Marx le savait –, car elle crée l'*ambivalence* qui naît de la nouvelle base, sociale et interindividuelle, désormais biopolitique, de la puissance, pour la connaissance de laquelle sa propre productivité affective la renseigne. La substance de cette puissance, en effet, c'est Marx qui nous permet de l'identifier en insistant sur le second type de nécessité qui vient de l'organisation matérielle du système des besoins : c'est la libération historique de temps socialement consacré au travail nécessaire qui permet l'accroissement de l'*intelligence collective* et ainsi de l'*intensité affective du commun*. Autrement dit, dans l'asservissement complet des existences au régime de production sociale, c'est à un *excédent* de pensée et d'affections des corps que ces existences se vouent. L'ontologie marxienne de la nature comme principe de production du divers indique la trajectoire du développement libre de ces forces. Éclairée de l'idée spinozienne d'une substance une et éternelle affectée, dans sa réalité modale, d'une infinie multiplicité de manières, cette puissance éternelle de transformation est appréciée pour son caractère toujours singulier et de plus en plus collectif, et conséquemment pour la nature radicalement imprévisible de ses circonvolutions. Ces ontologies de l'activité essentielle promettent une restitution au procès de construction

ontologique de l'absolue contingence, et il devient dès lors possible, par la nécessité même de cette contingence, d'en (auto-)organiser la prise encharge, ce qui s'opère par l'*intelligence* des tonalités affectives propices à l'expression d'une essence produite collectivement, selon le critère de l'utilité métaphysique. Le commun s'auto-produit et s'auto-valorise dans la mesure de son autonomisation et de sa rigidification par rapport aux structures instituées du pouvoir politique, économique et juridique, devenu bio-pouvoir. La notion de *singularité*, qui définit l'expérience de la subjectivité, est en ce sens liée à celle de *communisme*, car elle n'engage pas l'expression d'une essence individuelle, même tenue pour universelle, mais le degré de puissance de *formes de vie*, c'est-à-dire de modalités sans cesse réinventées de communautés en tant que rapports et réseaux d'auto-valorisation, réseaux dans lesquels s'imbriquent, on l'aura compris, *et accueilli*, de plus en plus d'éléments techno-scientifiques.

Si la vie politique et sociale tarde à opérer l'application réflexive de cette intelligence collective, cette difficulté tient à une ambivalence qui résulte de la nature même de la dimension affective de ces rapports d'auto-organisation. L'affect, en effet, est ce qui découle de la condition d'être fini, il décrit ce caractère fondamental du vivant comme ce qui est immédiatement en rapport avec le monde extérieur et avec autrui. En tant qu'il éprouve des besoins dont la satisfaction provient de la nature extérieure, l'humain est d'abord passif, condition qu'il partage avec l'ensemble de ce qui vit, mais contrairement au reste de ce qui vit, et parce que la satisfaction repose tout autant sur la communauté dont il participe, il peut accéder à la *connaissance* de cette *passion* fondamentale, qui le renseigne davantage que toutes les réflexions abstraites auxquelles il pourrait soumettre cette capacité primordiale de sentir, et j'ajouterais : de désirer. C'est dans la mesure où cette passion s'éprouve toujours

selon une certaine tonalité particulière, que la méthode de Heidegger permet de décoder, que les subjectivités s'avèrent aptes à découvrir, par un procès d'*imagination collective*, la vérité de ce rapport, à savoir que non seulement ce qui existe comme elles sous le mode fini répond à la nécessité, mais *qu'il appartient aux communautés humaines de fixer cette nécessité au niveau désiré*.

Alors que les formes de vie sont engendrées sur le plan immédiat de la construction ontologique – Negri dira la superficialité –, elles introduisent le risque de voir resurgir ces passions mortifères propres aux tendances à la constitution de personnalités despotiques et d'identités exclusives et hiérarchisantes. C'est ici qu'intervient le rôle discriminatoire du désir, capable de prémunir les formes de vie contre la prolifération de telles affections morbides pour ne laisser opérer que les affects constructeurs. Il n'est rien d'original à cette idée qui traverse la philosophie de Platon à Levinas en passant par Étienne de La Boétie, et qui est peut-être le seul enseignement de Jésus de Nazareth, que l'amour a des vertus thérapeutiques[51]. Chez Negri et chez Heidegger, c'est pour l'anamnèse qu'il enclenche qu'il constitue la première ressource de l'imagination collective dont la matérialité fondamentale en fait un procès éminemment constitutif. C'est le sens qu'il s'agira de donner à la notion spinozienne de *puissance constituante*, qui permet de comprendre ce qui détermine à agir sans recours à la transcendance de la politique.

[51] Dalie Giroux, « Le commun et le capital. Réflexions sur le récit thérapeutique d'Antonio Negri », *Symposium*, 12(1), 2008, p. 89-107.

*2.3. Poiétique de la finitude et politique de l'éternité*

Heidegger accueille la détresse fondamentale dont nous avons cherché à nous prémunir par l'élaboration de toutes les certitudes de la métaphysique, mais que réactive l'achèvement du nihilisme dans le déploiement planétaire de la technique, qui livre le tout de l'étant et l'humain au premier chef à la dévastation et la ruine, parce que c'est en elle que peut s'opérer la salutaire destruction de la pensée « en valeurs », à laquelle Heidegger substitue cette sorte de réserve qu'est la sauvegarde du mystère et de l'impensé. Ce faisant, il rappelle que toute méditation sur l'agir, et par conséquent le produire, quoi que le penseur garde à son égard une réserve, s'inscrit dans une ontologie de la finitude. C'est à partir de la simplicité essentielle de la pensée de l'être « redescend[ue] dans la pauvreté de son essence provisoire » (LH, p. 173), que peut être traduit l'agir pour lequel les ontologies marxienne de l'activité et spinozienne de la puissance semblaient réserver un débordement quasi orgiaque, que le développement actuel des forces productives rendrait pour le moins irresponsable.

Seule une ontologie de la finitude essentielle, qui se constitue sur la base d'une « phénoménologie constitutive de la praxis collective », selon l'expression de Negri[52], permettra d'opérer l'auto-transformation réflexive de l'ontologie moderne de l'agir, afin de fournir les principes d'évaluation capables d'éclairer les trajectoires de l'épanouissement intégral de formes de vie singulières de plus en plus collectives, dont les conditions apparaissent, au terme de la réalisation historique des « sociétés de travail », au sein des procès d'auto-valorisation et d'auto-organisation du commun.

---

[52] Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx*, *Cahiers de travail sur les « Grundrisse »*, trad. Roxane Silberman Paris, Éditions L'Harmattan, 1996 (1979). Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle MM, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

Lorsque j'affirme émanciper la théorie politique de l'agir de toute subordination à une téléologie et de toute emprise de la pensée judicative, et lorsque j'estime pouvoir opérer cette libération à partir des structures sociales née de la nouvelle organisation du travail immatériel, de sa progressive autonomisation et de l'auto-valorisation de ses processus, c'est la possibilité réelle de créer autant de richesses dont on puisse jouir collectivement, démocratiquement, que j'accueille, c'est-à-dire la possibilité réelle de vouer cette richesse à des communautés qui s'auto-valorisent avec pour seul guide leur appartenance à un tout qui est principe de complexification et intensification. Mais cet engendrement du divers et du multiple demeure virulente prolifération si, ainsi que le rappelle Heidegger, il n'est pas recueilli dans son appartenance à l'histoire de la métaphysique. Aussi doit-on le comprendre comme l'assomption sereine que la manière dont l'être se donne à cette ère d'achèvement du nihilisme, n'est autre que sa ruine. C'est notre chance, si l'on veut, de pratiquer la dilapidation souveraine, au sens de Bataille, mais c'est aussi la responsabilité que nous éprouvons de la restitution de l'agir, donc de la praxis, à la sobriété absolue d'une existence sans *arché* ni *telos*. Aussi lorsque le critère de l'utilité métaphysique intervient pour distinguer cet usage souverain de l'usure, il indique la nécessité de cette dépense improductive, mais ce sont les *rapports*, les flux affectifs et symboliques, et non des objets, qui sont dès lors sacrifiés en pure perte.

Aussi, aux critiques, prématurées, qui y verraient une tentative d'ouvrir à fond les pompes du capitalisme tout en s'assurant au préalable d'avoir fait sauter toutes les protections sociales et institutionnelles à ce déferlement dénué de fin, je répondrais, de manière anticipée, que cette activité de construction ontologique, qui est recueillement dans

les circuits de l'imagination collective, d'une ontologie de la finitude essentielle, peut se représenter comme auto-limitation, c'est-à-dire une forme de jouissance de la production de sa propre nécessité vitale, qui place d'emblée toutes les subjectivités dans l'appartenance à des rapports de composition mutuelle. Toutes les valeurs de la métaphysique peuvent se résorber devant ce principe plus généreux, plus primordial.

Autrement dit, c'est le désir et le besoin dont nous nous privons en les subordonnant au système de production biopolitique orienté vers l'accumulation de richesses dont il s'agit de jouir, non des biens et objets dont on les croit à l'origine, quoi que cela aille difficilement sans la consommation des objets. Ce sera donc une éthique de la consommation – le contraire d'une consommation « éthique »! – que l'héritage de Marx, de Heidegger et de Spinoza, en faisant parfois travailler les penseurs contre eux-mêmes, donne à penser. Et puisqu'elle se joue sur le terrain de l'économie, je l'appellerai *poiétique* de la finitude. Mais puisqu'en résulte une auto-transformation vers des formes d'être de plus en plus adéquates à l'être conçu comme puissance éternelle de transformation, c'est une véritable praxis de l'éternité qu'elle indique.

*3. Explicitation, anamnèse, imagination*

Afin d'établir que cette politique de l'éternité est d'ores et déjà comprise dans les procès actuels de production, et que nous pouvons simplement en accuser la factualité, sous la figure du communisme, j'ai recours à une méthode en trois temps. Elle a ceci d'original qu'elle englobe le geste même de la théorie qui en procure une intelligence. Elle trouve donc dans chacun de ses moments les conditions du suivant, dont il constitue une sorte

d'approfondissement, ainsi que le poserait une théorie critique traditionnelle, et pour lequel la notion d'intensification m'apparaît plus appropriée.

L'explicitation vise en tout premier lieu à cerner l'objet, en indiquant quelles dimension et quelles modalités de l'existence il met en jeu. Pour ce faire, et afin de développer une conceptualisation cohérente, il faut revoir les principales conceptions et les préjugés qui prévalent sur la question de l'activité productive, jusqu'à en détacher le sens du travail proprement dit. Je suis schématique, presque signalétique, tellement le thème est riche. Il s'agit de retracer, dans l'histoire des représentations, les conditions de l'avènement de cette sphère autonome et capable d'édicter sa propre normativité. Je pourrai ainsi procéder à la démystification des formes sociales qui émergent sous l'effet de cette normativité spécifique aux institutions politique, juridique et économique des temps modernes. Je me ferai alors témoin d'un fait inattendu, à savoir que selon la logique même qui a présidé à sa généralisation, la production sociale tend à s'extérioriser par rapport au temps de travail rémunéré. Non seulement le travail peut être compris historiquement comme l'institution du manque et de la misère, c'est maintenant le manque de travail qui est sa productivité caractéristique, dont l'effet immédiat consiste en une prolifération affective qui s'asservit le vivant dans l'intégralité de ses processus, individuels et collectifs.

Cette généralisation de la production sociale, les grands penseurs de la productivité ontologique contre la métaphysique du sujet et des rapports de production en connaissaient bien les ressorts, à savoir qu'elle est le résultat de ce genre d'aliénation qui a d'irrésistible qu'elle se présente comme une libération de ce qui était tenu pour l'entrave dominante au libre déploiement de la puissance humaine. Par l'analyse du travail sous le capitalisme, qui

est l'unique prétention de Marx, comme soutient Moishe Postone[53], et celle de la technique comme achèvement de la métaphysique ou accomplissement du nihilisme, ces penseurs rendent possible l'anamnèse de cette vérité fondamentale, qui est le fait même de la toute nouvelle productivité éthique et affective, à savoir que la substance de l'être consiste en une telle coopération productive, qu'en cela elle renferme un procès infini de transformation, dont l'unité des trajectoires tient toutefois dans la sobriété qui naît de la finitude de leur essence. Ce qui est oublié dans le fantasme subjectiviste d'une maîtrise et d'une prise en charge volontariste de la reproduction de la nature, c'est le caractère fondamentalement passif, c'est-à-dire affecté du dehors, de l'humain.

Sur la base de l'épreuve de la finitude et des affections qu'éclaire aussi l'ontologie spinoziste, qui est immédiatement une éthique, celle de la formation d'une connaissance adéquate et de la constitution d'affects actifs, et sur la base de la découverte de la nature éminemment collective du tissu singulier de la pratique sociale, je fonde l'opération d'une transvaluation des tonalités émotives où se constituent, au sein des procès d'accumulation post-fordistes, les subjectivités biopolitiques, qui deviennent alors le terreau où se déploie une imagination constitutive, capable de vouer les formes de vie qui prolifèrent à présent de manière anarchique à des rapports de composition mutuelle qui conviennent à leur essence, qui consiste à se rendre actives, c'est-à-dire à être déterminées à agir de telle sorte qu'elles participent, par la poiétique où elles prennent racine et consistance, à une praxis de l'éternité.

Par l'application réflexive de l'excédent affectif et symbolique, il s'agit de renverser en usage immédiat tout ce que s'asservissent les structures de valorisation du capital. Si

---

[53] Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, trad. Olivier Galtier et Luc Mercier, Éditions Mille et une nuits, 2009 (1993). Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle TTDS, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

l'ontologie de la finitude essentielle prescrit un gaspillage délibéré de la puissance productive, c'est sous la forme d'un refus collectif de l'utilisation des forces constitutives du commun à la réalisation de quelque valeur, norme, ou principe étranger à cette praxis essentielle, refus qui se traduit dans un investissement comme subversion de toutes les dimensions des réseaux actuels de coopération et de subjectivation. C'est à ce prix que l'imagination constitutive maximise le potentiel de joie dont les formes de vie que dessinent ces réseaux d'auto-valorisation et d'auto-organisation peuvent alors exprimer. Une phénoménologie constitutive de la praxis collective met à disposition immédiate des singularités toutes les ressources pour assumer la dimension fondamentalement passive de l'existence, lui permettant ainsi de réintégrer l'ensemble des sensations et des émotions que le processus de la vie commune élève à des niveaux jusqu'ici inconnus, et qu'il lui appartient d'*imaginer*.

* * *

Spinoza, comme Marx et Heidegger, prend le contrepied de la métaphysique de la subjectivité pour sonder les possibles d'une ontologie de l'agir dont, « anomalie sauvage » qu'il était, selon l'expression de Negri, il avait pu pressentir les plus extrêmes conséquences[54]. À travers le projet d'une connaissance formée par l'éthique collective, il élabore le sens d'une praxis atéléologique. La détermination qu'il accueille est celle de la nécessité de l'absolue contingence, rappelle Negri[55]. Avec la conception de la nature que

[54] Antonio Negri, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007 [1982].
[55] *Id*., « La théodicée dialectique comme exaltation du vide », *Cahiers Confrontation*, 14, 1985, p. 175-181. Désormais, toutes les références à cet article seront indiquées par le sigle ThD, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

Marx tire de l'analyse des ambivalences de la grande industrie, celle-ci s'avère l'ontologie la plus appropriée pour donner un nouveau souffle à la résolution heideggérienne de recueillir l'histoire de l'être dans la pensée, c'est-à-dire de penser cette difficile et douloureuse époque où il se réalise comme anéantissement de la totalité de l'étant. Contre une telle dévastation, une seule prescription, que j'invite à méditer encore ici, restituer la pensée de l'agir à l'ontologie de la finitude essentielle. La phénoménologie de la praxis collective que j'active sur la base de ces rapprochements improbables et pourtant déjà convenus, ose tous les impensés de cette ontologie. Elle le peut, elle est déterminée à le faire. L'être et la connaissance se constituent sur le même plan de la conjonction des forces matérielles et éthiques qui se jouent sur la surface sans profondeur de la productivité biopolitique. Sans leur dénier leur singularité au nom d'un universel transcendantal, sans les laisser s'avilir dans la dévaluation de toutes les valeurs, il y a là une philosophie de l'avenir capable d'articuler pour les communautés réelles le processus de libération où elles sont d'ores et déjà engagées. Le communisme est la révolution avérée dont il n'y a plus qu'à accuser la factualité.

Les humains de l'ère actuelle sont les seuls qui aient ce privilège de *choisir* leur destin inéluctable, qui n'est autre que celui qu'a connu Prométhée. Le sort qui l'affecte, se faire dévorer le foie pendant toute la durée du jour, ne pourrait représenter de manière plus littérale le mal qui afflige les individus dans les sociétés occidentales. Or ce qu'il faut retenir du mythe, c'est que le foie se régénère chaque nuit. Autrement dit, même dans les conditions les plus morbides, la vie prolifère. Hercule, s'il l'a déjà été, ne nous est plus d'aucun secours. Le seul acte qui soit authentiquement éthique, au sens de la construction ontologique, on l'aura compris, et non d'une déontologie, c'est-à-dire qui comprenne *adéquatement* ce que

*désire* cette prolifération du vivant au sein du morbide, est d'acquiescer à la présence inéluctable du vautour, et dès lors non plus *subir* passivement, mais choisir la ruine de son identité, non comme sacrifice mais comme condition de l'affirmation digne et joyeuse de la finitude essentielle, inscription éthique dans le tout de la vie. Étrange destin pour les sociétés qui ont fait du travail leur principe et leur fin, et surtout étrange privilège, qui nous astreint plutôt à quelque disciplinaire dépense improductive, que cette consumation des subjectivités.

# PARTIE I. L'AVÈNEMENT DU TRAVAIL, OU LA PRODUCTION DE LA MISÈRE

Cette étude ne constitue pas un manifeste contre le travail. Un tel parti a déjà été tenu en divers lieux et de diverses manières. Règle générale, il a contribué paradoxalement au raffinement des stratégies de captation de la valeur-travail. Du reste, s'il est parvenu parfois à articuler des modalités de résistance contre l'oppression aussi bien qu'une analyse clairvoyante des contradictions que l'organisation sociale de la production doit impérativement résoudre, ce parti ne semble pas permettre, au point de vue philosophique en tout cas, une réflexion consistante sur l'expérience de ceux et celles qui sont engagé-e-s dans le processus de production, qu'ils ou elles le soient activement (les travailleurs et travailleuses) ou passivement, comme ceux ou celles que cible l'industrie des programmes d'insertion à l'emploi (les chômeurs et chômeuses). Si le pronostic de la fin du travail est répandu, dans la mesure où, de toute évidence, il n'y a plus de travail pour tout le monde, c'est que ses formes traditionnelles sont largement remodelées, mais ce n'est certainement pas parce les sociétés ont abandonné la quête de la croissance productiviste. La question des sources d'énergie qui revient inlassablement dans le débat politicien – si l'on peut parler de débat même si la question est réglée d'avance –, est un signe que quant à la mise au travail de leur capital physique et humain, les sociétés actuelles ont encore de grandes ambitions. Le travail, compris dans la constitution comme la participation de chacun à la production sociale moyennant un salaire, demeure pour autant le motif qui mobilise chacun et règle le destin de toutes les vies individuelles. À en croire l'importance qu'il revêt dans le discours politicien, surtout en période électorale, il continue de résumer l'horizon de la vie humaine sur terre,

alors que la création d'emploi constitue une énigme bien réelle, et un problème de plus en plus aigu. Et pour cause, dans le renouveau de la production sociale et le perfectionnement des stratégies corporatistes de contrôle de la main-d'œuvre, le travail salarié se perçoit de plus en plus comme un coût dont on pourrait bien se passer.

Ainsi que caricature le groupe allemand Krisis : « plein de néo-travail pour presque tout le monde[1] ». Ce sont ces nouvelles configurations de la production sociale qu'il m'intéresse de mettre au jour. Pour engager les réflexions propres au champ de la science politique, à savoir sur les formes du pouvoir et le partage des avantages et des inconvénients de la vie commune, il faut avant tout questionner les processus de formation de subjectivité, et il est indéniable que ceux-ci se trouvent liés aux dynamiques de l'économie et de la technique.

Aussi, il importe peu de trancher à savoir si le travail, au XXIe siècle, se réaffirmera ou cédera le pas, comme l'y enjoint la contestation sociale, à trouver des modes de satisfaction des besoins qui ne réduisent pas plus d'êtres à la sueur et au sang qu'ils n'en contraignent d'autres à la réclusion devant un écran pendant toute la durée de l'ensoleillement, quand ils ont la « chance » [sic.] de ne pas être chômeurs. C'est en tant que question présente qu'il doit nous occuper, en tant que sous toutes ses formes, il correspond à une certaine production de subjectivité. Celle-ci ne s'éclaire qu'en se rattachant à toute la problématisation qui en est faite depuis son avènement à l'aube des temps modernes. Seule l'explicitation de la signification que recouvre notre concept de travail et sa traduction dans la théorie politique et juridique permettent d'analyser avec une plus grande acuité la spécificité des transformations en cours, qui déploient en grande partie des conséquences des

[1] Krisis, *Op. cit*.

formes sociales apparues au XVIIe siècle et qui, obéissant à une nécessité que je m'apprête à rendre explicite, se sont généralisées au cours des deux derniers siècles.

Le premier moment de cette étude vise ainsi à établir un fondement pour une critique philosophique du travail. Il s'agit d'abord d'indiquer que quoi qu'il en quoi d'un phénomène transhistorique de la production, d'un principe anthropologique que les anthropologues n'ont pas fini d'élucider, le travail tel que nous le connaissons à présent n'en recouvre pas la réalité. Fait historique et contingent, ce dernier ne trouve son unité et sa signification que dans le cadre de la forme moderne d'organisation de la production, apparue avec l'économie politique à l'ère des manufactures et à la faveur d'une certaine conception du monde, au sein de laquelle l'humain se trouvait investi du devoir de se découvrir lui-même et de traduire dans ses actes la liberté infinie pour laquelle le formidable développement de la science et des techniques lui ouvrait un monde d'opportunité. Le nuage de suie qui recouvre alors le ciel des villes et les corps maigres et blêmes qui sortent de la terre à la fin du jour sont paradoxalement liés... aux Lumières.

Cet expressionnisme émancipateur se peaufine, au cours des trois siècles de la modernité, traversés de mobilisations ouvrières de mieux en mieux organisées, pour aboutir à la revendication générale d'un système de rétribution individuelle pour l'accomplissement d'une tâche abstraite au sein d'un système de production voué à sa propre optimisation. On devra alors prendre un meilleur soin de ces corps qui travaillent, car il en va du premier facteur de création de la richesse. L'exploitation en est indiscutable, et on la retrouve à peu de choses près identique, ironie de l'histoire, aussi bien dans le capitalisme sauvage qui fait des ravages en occident que dans la version scientifiquement planifiée de l'économie du

socialisme dit réel. Dans les deux cas, une seule et même finalité : l'accroissement à l'infini des forces productives. Dès son institution même, le travail est voué à l'expansion irrationnelle d'une emprise sur la nature qui la soumet, pour l'usage humain, dit-on, à une usure incessante.

Doit-on y voir une rationalité tronquée, inachevée, dévoyée? Ces questions ont leur valeur et je ne saurais les esquiver. Mais j'aspire moins à situer les forces en présence par rapport à des idéaux définis quelque part en Europe vers la fin du XVIIIe siècle, qu'à découvrir les liens qui existent entre ces idéaux et les formes sociales inaugurées par l'organisation de la production qui trouve sa cohérence et acquière une systématicité inédite grâce à la notion de travail et à son caractère central au sein de ce qu'on a appelé les Grands Récits d'émancipation de la modernité. C'est en prenant la mesure des murs auxquels ces derniers achoppent que l'on peut apercevoir, dans les fissures qu'ils y tracent, les velléités émancipatrices qui se tissent, se dessinent, peinent à se formuler par le déploiement des puissances aujourd'hui mobilisées.

Avant d'entamer la phénoménologie de la production que j'estime nécessaire afin d'expliciter la nature des procès de formation de subjectivités qui sous-tend l'expérience du travail au cours de la modernité, je dois d'abord montrer ce que la notion recouvre, quelle réalité sociologique elle désigne. Pour accomplir cet exercice sémantique préalable, je mets à l'épreuve différentes définitions conceptuelles et découvre qu'elles se rendent souvent coupables d'un excès de généralité et d'un biais idéologique qui tend à définir le travail sans égard à la spécificité moderne, industrielle et post-industrielle, comme ce fait transhistorique et anthropologique de l'activité qui découle de la nécessité. Ces perspectives fondent ainsi

une critique de la domination qui ignore toute la complexité du système des besoins et des niveaux de nécessité qu'institue obligatoirement toute société *humaine*, et reproduit cette tendance, stérile d'un point de vue de théorie politique, à voir dans les sociétés traditionnelles des formes encore immatures de la modernité et dans les sociétés actuelles une version encore inachevée d'une liberté métaphysique qui devrait bientôt abolir l'entrave principale à son plein épanouissement, pour peu que l'on forme une volonté politique. J'espère dissiper ce romantisme qui imprègne parfois la critique sociale de gauche, et rétablir une pensée du travail authentiquement eschatologique qui mette en lumière les biais de toutes les téléologies qui ont justifié l'assimilation irréversible du travail à l'institution de l'économie, et ont subordonné l'ensemble des champs de l'existence sociale à sa normativité spécifique.

Pour comprendre l'origine de la subordination de toute activité productive aux lois du marché, y compris ce repli de la production anthropologique sur le salariat, il faut ensuite refaire la trajectoire des différentes problématisations de la production à travers le monde antique et médiéval, sociétés pour lesquelles l'« économie » – au sens restreint, en tout cas, que Georges Bataille oppose à l'économie générale des trajectoires de l'énergie dans l'univers –, constitue une sphère subordonnée à des fins extérieures. Je m'affaire alors à mettre au jour, au sein des représentations qui traduisent certaines conceptions du monde, les lointaines conditions de l'autonomisation de l'économie, qui apparaissent donc comme le fruit d'un mode particulier de subjectivation et de légitimation des rapports sociaux. C'est en tant que mode de gouvernement qu'il faut comprendre l'économie, indissociable de la philosophie politique qui lui préside et de l'institution de la liberté qu'elle commente en

même temps qu'elle commande. La spécificité du travail s'éclaire par suite d'elle-même : il forme *le* concept fondateur de la modernité.

S'il porte historiquement cette grande mission émancipatrice, c'est d'emblée comme travail abstrait universel, et son destin s'avère ainsi intimement lié à la division industrielle du travail et la complexification croissante de ses procédés. Contrairement à ce que veut cette critique surannée de la modernité, qui y voit l'œuvre d'une rationalisation intégrale du monde – plus inspirée de la science fiction que fondée dans l'analyse rigoureuse des formes sociales en présence –, je montre que le travail opère bien plutôt une expansion à l'infini d'une productivité irrationnelle, tant du point de vue des moyens que des fins, et que ce qu'il s'agit d'y réaliser, c'est une certaine forme de mise en valeur du monde tirée de la métaphysique de la subjectivité. Aussi apparaît-il tout aussi vain d'imposer un correctif à la société de travail, qu'utopique, d'en sortir. C'est bien la leçon que nous devons tirer des luttes sociales et politiques de mai 1968 et de ses répercussions. Le capitalisme, ou la loi de la valorisation sociale, révèle un remarquable pouvoir d'adaptation et d'intégration de toutes les aspirations subjectives, de la créativité et des désirs d'une main d'œuvre qui s'autonomise à l'insu du capital alors que celui-ci s'extériorise par rapport au travail. Une quarantaine d'années de restructuration plus tard, ce sont toutes les sociétés humaines, à l'exception de quelques rares enclaves d'ailleurs sur le point de procéder à l'ultime ouvrage d'adéquation au reste du monde, qui sont intégralement produites et reproduites par le capital, et les formes de contrôle que celui-ci déploie pour susciter le consentement sont paradoxalement le fait de la créativité même de la puissance exprimée dans la lutte sociale et la résistance politique. Non seulement s'agit-il, dans la modernité, et de manière plus marquée dans le régime de

production post-fordiste de la modernité avancée, d'un renversement du rapport antique entre la production et le monde public, mais encore d'une subsomption réellement accomplie de la totalité aux principes, exigences, et mode de mobilisation propre au travail. C'est ce motif, qu'on pourrait qualifier de mécanique, bien plus que l'effet remédiable d'un préjugé idéologique, qui rend l'idée de réduire l'importance du travail afin de valoriser d'autres activités non-marchandes de la vie humaine anachronique et inconsistante.

Cette première partie, comme histoire de l'économie, constitue un long préambule à l'exposition des ambivalences du travail, autant de lignes de fuite qui surgissent *au sein de* cette mobilisation infinie, dont j'aurai indiqué l'origine dans la métaphysique moderne de l'agir. À partir d'une ontologie de la finitude essentielle que je développe à la suite des trois penseurs d'une productivité ontologique impossible à soumettre intégralement aux trajectoires répressives d'une conception du monde qui l'assimile au rôle objectivant d'une subjectivité humaine, Marx, Heidegger et Spinoza, il devient possible de participer intellectuellement à la *révolution* qui se joue ici et maintenant dans l'invention sans cesse renouvelée de modalités d'auto-production et d'auto-organisation de formes de vie de plus en plus singulières et de plus en plus collectives. Si je développe d'abord une interprétation du travail comme production du vide et de la misère, je ne prétends pas qu'il faille reculer ou tenter de se soustraire aux transformations qui s'accomplissent à présent et rendent la misère tendanciellement plus cruelle et le vide redoutablement plus abyssal. Je propose d'interroger le sens de ces transformations dans l'optique de rendre possible une appropriation par la multitude des agents créateurs qui, instruits sur les mécanismes de formation de leur subjectivité, se gardent de succomber à un nihilisme virulent et autodestructeur.

## Chapitre 1. La sémantique de la question

> « Need is a very subjective word »
>
> Slogan publicitaire du véhicule utilitaire sport Hummer[2]

> Quand la vie était plus facile, les gens ne se lançaient pas dans des acquisitions abstraites, ils travaillaient moins. Et quand la nature les comblait, ils restaient souvent dans l'état idyllique des Polynésiens ou des Grecs d'Homère, consacrant à l'art, aux rites et au sexe le meilleur de leurs énergies.
>
> Lewis Mumford, *Technique et Civilisation*

Affirmer la nécessité comme principe moteur du travail, c'est se rendre coupable d'un excès de généralité. Faire du travail une activité de satisfaction des besoins ne le rapporte à rien, sinon à l'effort que l'humain déploie, à l'instar de tout ce qui vit, pour se maintenir dans l'existence. Non seulement cet énoncé de principe ne révèle rien sur la spécificité du travail humain, il est bientôt démenti par l'anthropologie et l'ethnologie, dont les recherches indiquent sans équivoque que les sociétés primitives sont la plupart du temps des sociétés d'abondance principalement occupées à la dilapidation du surplus[3]. C'est davantage la dépense ostentatoire d'une production toujours excédentaire qui caractérise l'humanité et le mode spécifique de consumation qui définit l'organisation sociale, à savoir les rites et l'ensemble de pratiques assurant la pérennité des sociétés.

---

[2] Déniché par Peter Sloterdijk, dans *Écumes. Sphérologie plurielle*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Hachette Littérature, 2005 (2003), p. 725.

[3] Je pense aux thèses de Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1960 (1930), R. C. Thurnwald, *L'économie primitive*, trad. Ch. Mourey, Paris, Payot, 1937, Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, trad. Tina Jones, Paris, Gallimard, 1976 (1972) et *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, trad. Sylvie Fainzang, Paris, Gallimard, 1976 (1980), aux analyses de Marcel Mauss sur le don dans les sociétés primitives, exposées dans « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » *L'Année sociologique*, seconde série, 1923-1924, aux travaux de Roger Caillois sur le sacré, notamment dans *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, et à ceux que Georges Bataille consacre à l'économie politique, dans *La part maudite*, aussi bien qu'au développement de son hétérologie dans *L'érotisme* et *La souveraineté.*

Le préjugé à l'effet que le travail humain se rapporterait d'abord à la nécessité ne se vérifie pas davantage dans l'Occident moderne que dans les sociétés primitives : marquée par un accroissement inouï de la richesse, la modernité précipite pourtant des pans entiers de la population mondiale dans un paupérisme sans précédent[4]. Les modes modernes et contemporains de production et d'accumulation de la richesse auront contribué à engendrer du besoin et *des* besoins bien davantage qu'ils n'auront su en satisfaire et ce n'est ni faute d'avoir valorisé l'activité de travail, ni faute d'avoir su générer de l'abondance. Voilà une tare importante que porte cette civilisation. J'entreprends ici de rendre compte de cet étrange destin.

Il faut pour ce faire, délimiter la nature du travail moderne, par opposition aux formes précédentes de production. Si le paradigme par trop général de la satisfaction des besoins est vite congédié, je crois important de reprendre, afin de les démystifier et de rejeter ce qu'elles comportent de préjugé, les principales dichotomies qui nous permettent d'appréhender cette réalité nommée travail, une réalité si près de nous que la distance critique nécessaire à la théorie politique est parfois difficile à établir. Aussi, afin de démonter les biais idéologiques qui recouvrent et obscurcissent la compréhension de la problématique du travail, il faut pratiquer une sorte d'*épochè* phénoménologique et procéder à une explicitation du champ d'expérience qu'il recouvre. C'est ainsi qu'il devient possible de définir, en toute rigueur épistémologique, ce que la production a d'anthropologique. Une tâche préalable à tout travail sémantique autour de la question comporte cette saisie de l'expérience de conscience qui se joue dans la dimension de la vie humaine qu'est celle de la production, qu'elle soit artisanale, industrielle ou immatérielle, qu'elle vise la plus élémentaire alimentation ou le plus vain

[4] Pour une période de prospérité relative ne pratiquant pas l'esclavagisme s'entend.

artifice culturel. J'en dégage d'abord les principales manifestions humaines, ce qui servira de base pour la construction d'une herméneutique de la vie laborieuse.

### *1.1. Production anthropologique*

Une phénoménologie sommaire du processus de travail permet d'en cerner trois aspects principaux, qui correspondent à autant de niveaux de manifestation de l'humain. Il s'agit dans un premier temps de l'effort musculaire et de la fatigue, de nature physique, dans un deuxième temps, de l'effort conscient et réfléchi, de nature intellectuelle, et enfin, dans un troisième, de l'effort créateur, de nature esthétique ou affective. Ces aspects devraient se retrouver dans toute forme d'organisation de la production, sans égard à son articulation au sein de l'ordre social ou à la représentation qui y préside. Comprendre le sens du travail implique de définir les modalités spécifiques de ces modes de dépense de l'énergie humaine, énergie physique, cognitive, et affective.

Rappelons d'entrée de jeu que le terme « travail », introduit par la physique au cours des XVIIIe et XIXe siècles, signifie avant tout le « produit d'une force par le déplacement de son point d'application[5] ». C'est donc d'abord comme métaphore qu'il s'applique au champ de l'économique. Rappeler son origine au sein de la science permet de révéler un premier aspect du travail, à savoir la dimension matériellement effective et utile, d'où il vient qu'il implique nécessairement une certaine fatigue, et parfois l'épuisement. L'effort *musculaire* est la première dimension du travail, mais celle-ci ne distingue pas encore l'humain de l'animal. La normalisation de la fatigue ne recèle pas moins un enjeu proprement éthique.

---

[5] François Vatin, *Le travail. Économie et physique, 1780-1830*, PUF, 1993, cité par Joël Jung, *Le travail* (anthologie), Paris, Flammarion, coll. « Corpus », 2000, p. 11.

L'ergographie et la médecine professionnelle permettent en effet de déterminer le rythme optimal et la durée maximale d'un effort, ainsi que le temps qui sera nécessaire au corps pour la récupération des forces, ce qui n'a rien d'anodin : une telle codification de la fatigue n'est pas sans susciter l'intérêt de quiconque ayant avantage à connaître les limites et l'extensibilité de la force de travail. Et si chaque individu semble posséder une fatigabilité propre, qui fluctue à la faveur de circonstances impondérables[6], la fatigue, écrit Denis Forest, « dev[ient] une question bio-politique : il faut déterminer clairement quel est le bon usage des capacités productives de chacun, et quels sont la nature de la fatigue et les facteurs qui la font varier[7] ».

Qu'on se garde de restreindre cette dimension au labeur physique : Marx a insisté sur la matérialité de l'œuvre cognitive, esthétique ou théorique, qu'on retrouve – c'est son exemple –, dans l'acte de composition d'une symphonie. Il engage une fatigue comparable à celle des musiciens qui l'interprètent[8]. Même lorsqu'il y a plaisir esthétique à la production ou la performance, la dépense d'énergie en est la première manifestation. Celle-ci n'épargne pas les travailleurs et travailleuses des technologies de la communication et de l'information, dont un des maux spécifiques et peu relevé par les études sur le travail, tient au fait de la puissance de leur soutien informatique et de l'accélération du rendement de leurs réseaux : ils ne jouissent même plus du moment de répit que leur offrait il n'y a pas si longtemps le temps de chargement de la page web ou du transfert des données. Selon Yann Moulier

---

[6] « Dans ce qui paraît être le geste le plus impersonnel, il y a une empreinte, une signature qui est comme le rapport de l'individu à sa propre fatigabilité en tant qu'un tel rapport lui assigne par avance un rythme propre, peut-être aussi une activité spécifique ». Denis Forest, « Fatigue et normativité », *Revue Philosophique,* nº 1/2001, p. 10.

[7] *Ibid.*, p. 11.

[8] Le réalisateur François Girard, dans ses *32 films brefs sur Glenn Gould*, met en images l'épuisement que s'inflige le célèbre pianiste lors de ses performances quotidiennes. Les maux qui l'affligent, contrairement à ce qu'on en crut, ne furent pas qu'imaginaires.

Boutang, analyste du devenir cognitif de l'économie, cette accélération introduit un problème très sérieux de santé public[9]. L'effort physique peut être de nature neuronale, c'est encore le corps qui accuse cette fatigue, c'est-à-dire la dimension biologique du processus vivant, sollicité certes tout autrement qu'à la manière du paysan et de l'ouvrier d'usine, dont la condition n'a pas manqué d'inspirer toute une littérature théorique, romanesque, politique et poétique[10].

Dans le travail humain se joue encore quelque chose d'incommensurable à l'existence animale : l'effort *volontaire*, *conscient*, *réfléchi et finalisé*[11]. Chez les humains, il s'agit de concevoir et d'appliquer un plan, d'organiser la production selon un ordonnancement rationnel qui se distingue, selon toute vraisemblance, de l'automatisme animal. La conviction de Marx, rappelle Henri Avron, est que :

> Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles, il y réalise du même coup son propre but, dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action et auquel il doit subordonner sa volonté[12].

Si on tient l'invention de l'outil comme premier acte anthropologique, il faut encore distinguer l'imagination passagère d'un outil, que manifestent régulièrement certains grands singes, de l'outillage et de la machinerie, c'est-à-dire la « construction intellectuelle préalable » d'appareils destinés à agir sur la nature. Poursuivant la lecture de Marx, Avron souligne : « La matière qui est la nécessité même devient sous la forme de l'outil l'instrument de sa liberté[13] ». L'animal, quant à lui, n'use de la nature que pour mieux

---

[9] Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation.* Paris, Éditions Amsterdam, 2007. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle CC, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.
[10] Voir l'anthologie de Keith Thomas, *The Oxford book of Work*, Oxford University Press, 1999.
[11] Henri Avron, *La philosophie du travail,* Paris, PUF, 1969, p. 45. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle PhT, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.
[12] Karl Marx, *Le Capital*, cité par Avron (PhT, p. 45).
[13] Marx, *Ibid.*, cité par Avron (PhT, p. 45).

reproduire la nécessité de sa propre espèce. L'humain est humain parce qu'il fait usage de la nature au lieu de la laisser agir seule. Il la dote d'une finalité nouvelle : la sienne propre. Pour Marx l'humain reproduit la nature tout entière[14]. Entre l'humain et l'animal, la différence, insiste Avron, est de nature, non de degré (PhT, p. 46).

Michel Serres soutient pourtant que le travail équivaut à la sécrétion. De prime abord, cette assimilation n'apparaît pas concourir à définir une essence proprement anthropologique au travail. Or ce dernier soutient encore que travailler, c'est « lutter contre le bruit[15] », c'est-à-dire le désordre : trier, séparer ce qui est mélangé, mettre de l'ordre. Il s'agit peut-être d'une version de la notion, certes plurivoque, de praxis, celle que Marx tient de Hegel, à savoir un agir intelligent, qui soit à la fois auto-transformation et agir sur le monde par lequel s'accomplit historiquement une rationalité.

> Les animaux travaillent, les organismes vivants aussi bien. Je veux dire que la vie travaille. Qu'elle est vie par la lutte contre la tendance à la mort, par le tri, par l'activité du démon de Maxwell[16]. L'organisme reçoit de l'ordre et de l'énergie, les triture, les trie, les classe et reforme son ordre propre et sa propre énergie en éliminant les déchets [...]. Qu'est-ce donc qu'une production quelconque, en usine? On dira que nous projetons dans un système naturel notre propre organisation du travail. Peut-être. J'ai tendance à penser que nous ne trouvons pas ici une cause et un effet, mais deux effets parallèles ou un cercle de cause-effet. Bref. Je ne vois plus la différence entre l'abeille et l'architecte[17].

Marx, pour qui l'humanisation se produit dans l'industrialisation, a pour sa part une idée très claire de ce qui distingue le plus piètre architecte de la plus vaillante abeille, à savoir que le premier procède d'abord par la conception d'un plan. Il se fait une image

---

[14] Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. Jacques-Pierre Gougeon, Paris, Flammarion, 1996. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle MAN, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.
[15] Michel Serres, *Le parasite*, Paris, Grasset, 1980, p. 117, cité par Jung, *Op. cit.*, p. 72.
[16] Une expérience thermodynamique pensée par James Clerk Maxwell en 1871, qui en viole la seconde loi, faisant en sorte que des gaz voyagent d'une chambre à une autre sans qu'aucune énergie ne soit nécessaire pour activer la porte qui joint les compartiments.
[17] Serres, *Ibid.*, p. 118, cité par Jung, *Ibid.*, p. 73.

mentale de ce qui est à réaliser, conçoit son œuvre dans la perspective d'une certaine fin. Serres ne conteste pas cette interprétation, mais insiste sur une certaine dialectique :

> La vie travaille, la vie est œuvre, la vie est travail, énergie, puissance, information. Il est impossible de transposer la description en un discours éthique. Il en est ainsi, en effet, doit-il en être ainsi, je ne sais. Le travail de la vie est une œuvre et un ordre, mais il ne se fait pas sans emprunter ailleurs de l'ordre. Il fait de l'ordre ici mais en défait un autre là. Et il renforce le désordre et le bruit.[18]

Marx semble succomber parfois à une similaire ambiguïté au sein de sa conception du travail-praxis, qui est avant tout le travail comme producteur de valeur d'usage. Or, tantôt il étend la notion de travail à tout sauf au travail aliéné, tantôt il l'y restreint et le renie. Il est néanmoins sans équivoque à propos du fait que le travail abstrait est point de départ de l'économie moderne, le « travail en général », dit Marx, « sans phrase ». Serres, de son côté, ne fait qu'attester le fait que, comme les abeilles et les fourmis, les humains sont vivants, ce qui est une lapalissade. Un tel repli du travail sur le vivant ne permet pas de saisir le sens de ses plus récentes manifestations, à savoir le devenir immatériel, cognitif et affectif de l'économie, dont la spécificité est de produire des formes de vie au moyen d'intelligence accumulée, c'est-à-dire qu'il s'agit précisément de se produire comme vivant, de produire la vie, de produire des formes de vie, ce que Serres n'a pourtant pas manqué de réfléchir en insistant sur la nouveauté radicale de l'expérience humaine introduite par la technologie[19].

Le travail aurait donc une dimension proprement anthropologique, à savoir qu'il engendre l'humanité en la séparant du monde animal. Cette dimension se manifeste aussi bien dans le troisième sens du travail, celui de l'effort *créateur*. Ici, le travail se confond avec

---

[18] Serres, *Ibid.*, p. 122, cité par Jung, *Ibid.*, p. 74.

[19] « Il ou elle n'a plus le même corps, la même espérance de vie, n'habite plus le même espace, ne communique plus de la même façon, ne perçoit plus le même monde extérieur, ne vit plus dans la même nature ; né sous péridurale et de naissance programmée, ne redoute plus la même mort, sous soins palliatifs. N'ayant plus la même tête que celle de ses parents, il ou elle connaît autrement ». *Id*, *Petite poucette*, Paris, Éditions Le Pommier, 2012.

l'œuvre – ce qu'il fait mieux dans les langues germaniques, notamment en anglais, où *work* et *labor* ont parfois un usage indifférencié –, cette production qui ne se contente pas de répondre pas à la nécessité de satisfaire ses besoins, mais ajoute des artifices à la réalité humaine, l'agrandit, la densifie.

Si l'œuvre est esthétique et culturelle, elle est d'abord technique. L'imagination de procédés et la découverte de formules, la création d'outils, engendrent pour les sociétés humaines des « possibilités d'épanouissement nouvelles » (PhT, p. 48). Les inventions et les connaissances de toutes natures sont autant d'inscriptions dans le tissu infini des affaires humaines, comme l'exprime Arendt, des psychés individuelles, qui la pourvoient d'une consistance[20].

> L'œuvre renvoie l'image de l'esprit qui l'a conçue. Cette image reste trouble tant que l'œuvre ne sert qu'à la satisfaction des besoins vitaux, elle se précise au fur et à mesure que l'œuvre se débarrasse de toute nécessité extérieure pour atteindre à la « gratuité ». C'est alors que le travail qui est découverte de l'homme par lui-même remplit pleinement sa fonction. (PhT, p 48)

On entrevoit déjà de quelle manière la définition du travail comme activité de satisfaction des besoins non seulement s'épuise dans la tautologie qui fait de l'humain un être vivant, mais révèle encore son inadéquation en ne référant qu'à une des causes finales de l'activité, taisant toutes les autres et demeurant muette sur son processus. Il est impératif, si on veut parvenir à une critique de ses formes historiques, d'établir une approche capable de rendre explicite le contenu du travail en tant qu'expérience subjective. Déterminer, comme je l'ai fait, les trois dimensions de la production, au niveau proprement anthropologique, permet de définir ce sur quoi doit porter l'enquête projetée dans cette étude. Le travail, au sens le plus général, apparaît comme l'activité d'un être intelligent et sensible. Je pose comme

---

[20] Arendt, *Op. cit*.

principe que ce n'est qu'en tant que tel qu'on peut en lire les formes historiques. Il s'agit d'une approche matérialiste qui emprunte sa grammaire à la phénoménologie. Je cherche les déterminations fondamentales de la conscience eu égard à sa mobilisation pour la sphère du travail.

Lorsqu'il s'agit d'enquêter les modalités de l'activité d'un être intelligent et sensible, on voit aussitôt le mensonge derrière l'idée du travail comme activité de satisfaction des besoins. Dans le travail, en effet, on ne satisfait pas directement un besoin éprouvé, mais ceux, hypothétiques, des autres, engendrés et modulés par le système économique qui prévaut. Autrement dit, le besoin auquel on répond par son travail n'a rien de générique, il est le fruit d'une construction sociale et politique. Ainsi doit-on reconnaître non seulement le caractère subjectif, mais aussi élastique, du besoin. La société de consommation est fondée sur la production et la manipulation des désirs et des aspirations. Or il n'existe pas de tribunal extérieur pour en déterminer la pertinence. On peut ainsi défendre qu'une civilisation doive ériger des pyramides surdimensionnées et que l'autre trouve son épanouissement réel dans la conduite de véhicules utilitaires sports[21]. Certes, la première impulsion au travail est-elle incontestablement le besoin de manger, de se loger, de se vêtir, et ainsi de suite, afin de pallier l'insuffisance et la débilité du corps humain[22], mais dans la mesure où ces activités ne situent celui qui les pratique que par rapport à ses facultés sensori-motrices, cette impulsion vitale ne nous enseigne rien sur le processus de production, hormis,

---

[21] Voir le courant qui défend, à partir d'Aristote, quoiqu'avec un certain nombre d'inconséquences, le transport en automobile comme premier acte de liberté et affirmation de l'autonomie individuelle, notamment Loren E. Lomasky, « Autonomy and Automobility », [en ligne], mis à jour 06/1995, http://www.cei.org/pdf/1437.pdf ; Randal O'Toole, *The Vanishing Automobile : How Smart Growth Will Harm American Cities*, Portland, Oregon, Thoreau Institute, 2001 et James Q. Wilson, « Cars and Their Enemies », *Commentary* [en ligne], mis à jour 07/1997, www.commentarymagazine.com/article/cars-and-their-enemies-1/.

[22] C'est ce que Marx entend par « travail social nécessaire ».

peut-être le fait anthropologique que l'humain soit affecté du dehors, et qu'il affecte en retour le processus naturel.

Marx savait bien que, si l'humain est un être de besoin, « le travail n'a jamais lieu sous la pression directe du besoin, mais au contraire dans une distance que manifeste la production des *moyens de production* eux-mêmes, qui suppose que la satisfaction soit anticipée ou différée[23] ». Herbert Marcuse déplore aussi le concept étroitement économique des économistes, qui rabat le travail sur le besoin. Ce dernier définit le travail non pas en interrogeant la validité opératoire du concept économique mais par un questionnement philosophique des présupposés de ce concept. Il le définit alors comme *pratique,* c'est-à-dire « un mouvement fondamental de l'existence humaine, comme un mouvement qui domine de manière permanente et *continue* tout l'*être* de l'homme, et qui, en même temps, affecte aussi l'« univers » de l'homme[24] ».

Pour Marcuse, il existe une difficulté logique lourde de conséquences dans la notion économique de travail : elle prend pour sens figuré tout « travail » qui ne s'y inscrit pas, et lui confère par le fait même un sens opposé, ainsi du travail de l'artiste ou du politicien, ou, de manière plus inconséquente, celui de la ménagère. Mais il y a plus grave : le rétrécissement de la notion de travail dans le champ même de l'économique. Il demande : « Pour quelles raison, parmi toutes les activités économiques, celle qui est simple travail d'exécution, celle qui est objet, apparaît-elle comme travail proprement dit ?[25] » Au contraire, selon Marcuse,

---

[23] Jung, *Op. cit.*, p. 16.
[24] Herbert Marcuse, « Les fondements philosophiques du concept économique de travail », trad. Gérard Billy, dans *Culture et société*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 27.
[25] *Ibid.*, p. 23.

> Le travail est un concept ontologique, c'est-à-dire ici un concept qui saisit l'être même de l'essence humaine en tant que tel. [...] Le mouvement de la vie humaine est une *praxis* en ce sens précis que c'est à l'homme lui-même qu'il revient de *faire (tun)* son existence : elle est pour lui une tâche à appréhender et accomplir. De façon permanente, il a à *faire avancer (Geschehen-machen)* sa vie alors que, par exemple, l'existence de l'animal est simple et consiste à *laisser advenir (Geschehen-lassen)* même quand il « fait » quelque chose, construit son nid, repousse un agresseur, cherche sa nourriture[26].

En tant qu'il travaille, l'humain se situe vis-à-vis de lui-même et de son univers. Il se situe, affirme le philosophe, dans un environnement qui n'est pas immédiatement le sien. Marcuse fait du travail une pratique de production et reproduction, pratique consciente visant sciemment un but. Sa pratique n'est pas strictement « biologiquement sanctionnée[27] ». « Cette pratique médiatrice et consciente, cette production et reproduction permanente de l'existence humaine (par opposition au laisser-advenir immédiat de l'existence animale, par exemple) qui est la base du *travail*[28] *»*.

Cette activité intelligente et créative du corps humain, Freud en fait le premier mécanisme d'évitement de la souffrance. « L'attaque de la nature avec l'aide de la technique » et la soumission de la nature est un des rôles du travail comme moyen d'évitement. L'autre fonction qu'il remplit au sein de la recherche humaine du bonheur, explique Joël Jung dans son anthologie, le situe entre « l'usage des stupéfiants, la maîtrise stoïcienne des pulsions, leur sublimation dans le "travail" intelligent ou la création artistique, la vie de fantaisie, et le refus érémitique, révolutionnaire ou religieux du monde[29] ». C'est là la fonction la plus intéressante : le travail est cette réaction de l'appareil psycho-somatique à l'organisation matérielle permettant de prévenir le manque et de combler les besoins de l'organisme, humainement difficile à supporter, c'est pourquoi il revêt les formes les plus

---

[26] *Ibid.*, p. 33.
[27] *Ibid.*, p. 33, d'après l'expression de Erwin Wexberg, *Arbeit und Gemeinschaft*, 1932.
[28] *Ibid.*, p. 34.
[29] Jung, *Op. cit.*, p. 64.

variées, qui représentent autant de tentatives d'en alléger le fardeau ou de le faire porter à d'autres. Marcuse, dans sa *Contribution à Freud*, insiste sur la seconde couche de contrainte que le travail et la domination sociale que son institutionnalisation requiert, ou autrement dit, une organisation spécifique de la pénurie, impose au principe de réalité[30]. N'est-il pas avant tout un principe d'assujettissement des instincts?

> L'activité professionnelle procure une satisfaction particulière quand elle est librement choisie, donc qu'elle permet de rendre utilisable par sublimation des penchants existants, des motions pulsionnelles poursuivies ou constitutionnellement renforcées. Et cependant le travail, en tant que voie vers le bonheur, est peu apprécié par les hommes. On ne s'y presse pas comme vers d'autres possibilités de satisfaction. La grande majorité des hommes ne travaille que poussée par la nécessité, et de cette naturelle aversion pour le travail qu'ont les hommes découlent les problèmes sociaux les plus ardus[31].

L'avènement du machinisme et les transformations plus récentes de la machine par les technosciences et les connaissances chimiques et neurologiques, les sciences cognitives et nouvelles technologies de l'information et de la communication, transforment à jamais la production et la domination sociale, les rendant de plus en plus organiques, ce qui marque d'une manière inédites les corps, les modalités de l'intuition et de l'intellection. Les problèmes sociaux dont Freud, et, par suite, Marcuse, s'inquiètent, acquièrent une couche de complexité nouvelle et si on désire en saisir la nature, c'est d'abord en interrogeant phénoménologiquement le travail. De quelle manière l'humain est-il affecté par cette mobilisation à la fois cognitive, affective et irréductiblement physique qui lui est imposée? La modernité avancée constitue un laboratoire précieux où prolifèrent les modalités de ces affections. J'en ferai donc mon terrain. Or si l'on sait ce que la production a d'anthropologique, il reste à régler le problème de la polysémie qui affecte encore le concept

---

[30] Herbert Marcuse, *Éros et civilisation. Contribution à Freud,* trad. J.-G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Éditions de Minuit, 1963.
[31] Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1995, p. 22-23 (notes).

de travail, pour l'imposer comme articulation principale des sociétés modernes, et « fini[r] par englober tout ce qui appartient au domaine de l'*agir* et du *faire* proprement humain, voire tout ce qui « agit » et « opère » dans la Nature[32] ». Bischoff déplore en effet que le champ sémantique du concept, tel qu'il nous a été acheminé par les pères fondateurs de la sociologie, et dont demeurent empreintes les sciences sociales, de manière générale, est entaché d'une plurivocité telle que toute discussion n'est que conjecture dans le vide.

Une première façon de comprendre le travail a été d'assimiler l'ensemble des activités orientées dans l'horizon de l'utilité, et de les opposer à celles, improductives, de consommation ou de détente. On se retrouve aux prises avec cette conception, générale à l'excès, et inexacte, par surcroît, au moins du point de vue phénoménologique, du travail comme activité socialement prescrite pour assurer la subsistance matérielle. On l'oppose alors au loisir, au temps où on éprouve les besoins, le temps dit « libre », qui varierait en fonction du degré de développement technologique, de l'ampleur des besoins, mais qui n'a jamais été réparti de manière égalitaire dans la population, et qui, tout compte fait, n'a pas davantage été fonction du développement ou de l'ampleur des besoins. Dans le monde moderne, je m'apprête à fournir de ce mouvement un compte rendu théorique, le travail s'émancipe de la nécessité pour se subordonner au marché. Ici, on procède à une seconde opposition, celle qui distingue le travail, abstrait, salarié, de la *production*, qui, elle, demeure concrète. Cette voie possède le mérite de rendre compte du fait que le travail proprement dit ne désigne que certaines activités, en excluant d'autres, pourtant aussi nécessaires à la subsistance des sociétés que déterminantes de leur devenir historique. Interrogeons

[32] Manfred Bischoff, « L'institution du travail. Pour un dépassement des conceptions substantives et formalistes du travail et de l'économique », Olivier Clain (dir.), *Marx Philosophe*, Québec, Éditions Nota Bene, 2009, p. 283.

successivement la validité de chacune des deux dichotomies qui articulent le sens commun du travail, notion qui continue de résumer la principale raison de vivre de chaque existence individuelle en cette civilisation.

*1.2. Nécessité et oisiveté. L'idéologie de la satisfaction des besoins*

La *farniente*, la haine du travail, sont si répandues qu'elles passent aisément pour plus originelles que la volonté de se mettre à l'ouvrage. Nul ne s'y presse que contraint, remarque Paul Lafargue, qui propose, au grand dam de son beau-père Karl Marx, qu'on laisse le coq chanter en vain, qu'on se voue au loisir, ne consacrant qu'un minimum d'heures au travail productif. Lafargue décrie, dans son pamphlétaire *Droit à la paresse*, le renversement des esprits suivant le préjugé du salariat. « Que la machine [soit] le rédempteur de l'humanité! [33] », exhorte-t-il sans toutefois renier la glorification socialiste du travail souverain. En dépit de ce fantasme, ou de ceux d'une vie éternelle ou cybernétique, être humain, c'est encore devoir peiner au quotidien pour s'assurer de ses conditions d'existence. Le machinisme n'a ni enrayé cette nécessité, ni réduit l'intensité du labeur : il a augmenté le rythme de la production et continué à se servir de la force et de l'intelligence humaine comme moteur et carburant. Produire, on vient de le voir, ne se fait jamais sans souffrance, fatigue, même strictement cognitive, et éventuellement la mort.

Les Anciens le savaient fort bien. Aussi ont-ils trouvé des causes cosmologique à la dure condition de la vie sur Terre. S'il arrive que les réflexions les plus anciennes octroient quelque dignité à la production, elles conçoivent inévitablement le labeur comme un fardeau, une peine. Le travail est une malédiction. Pour Hésiode, les humains furent d'abord, du

[33] Paul Lafargue, *Le droit à la paresse*, Paris, François Maspero, 1969, p. 153.

temps de Cronos, une race d'or qui n'avait qu'à cueillir les fruits de l'abondance divine, mais Prométhée, s'attirant le courroux de Zeus, les fit expulser du royaume. À compter de cette chute originelle de l'Âge d'Or à l'Âge de Fer, les humains doivent peiner tout le jour, vivre dans une détresse constante, connaître le manque et la souffrance[34]. À l'instar du récit grec, la version chrétienne de la chute hors du Paradis impose la souffrance du besoin et du labeur[35]. En somme, dans les plus lointaines conceptions, le travail, universel et pénible, est tenu pour la nécessité absolue de la nature, et pour autant devient le fondement d'une morale. Or, il n'importe qu'on y voit du repentir, une ascèse ou un expressionnisme théologique, il représente un fardeau, il répugne, et on l'évite dès que cela s'avère possible, ainsi que le font les classes nanties, échappant scandaleusement à leur nature irréductible. Pis, insisteront ces classes pourtant oisives, il est avilissant. Voilà pourquoi les Grecs anciens, comme les Romains par la suite, prémunissent le citoyen contre ce fardeau, qu'on réserve à la femme et à l'esclave, eux qui n'ont pas le bonheur de jouir du plein statut d'humain, cet animal rationnel dont la liberté par rapport à la nécessité constitue la condition de possibilité. De tout temps, le loisir ne s'oppose à la production qu'à la faveur d'une division du travail.

Si le labeur physique est nécessairement pénible et avilissant, alors la révolution industrielle, croit-on, n'assurerait rien de moins que la conquête de la dignité universelle[36]. Si les besoins peuvent être satisfaits sans labeur, ne le seront-ils pas *ipso facto*? Lafargue souhaite que la révolution industrielle soit une réappropriation universelle du royaume d'Eden : laissant les outils faire leur « travail sacré[37] », on ne se consacrerait plus qu'à une

---

[34] Hésiode, *Les Travaux et les jours,* Paris, Librairie Générale Française, 1999.
[35] Voir le livre de la *Genèse*.
[36] Utopie explorée par le grand classique du cinéma *À nous la liberté*, de René Clair, 1931.
[37] Lafargue, *Op. cit.*, p. 153.

vie de consommation et de jouissances. Ce scénario hédoniste n'est pas en contradiction avec l'idéal grec de l'homme libre, seulement il est ici à vocation universelle. Lafargue tient pour originelle la haine du travail, la déchéance des masses ouvrières consiste à l'avoir oubliée. Toute la misère qui afflige le prolétariat tient à un affect contraire, une véritable passion du travail, comme un enchantement. Le travail, les ouvriers le réclament dans leurs révolutions et l'imposent à leurs familles, leurs femmes, leurs enfants. « De leur propres mains ils ont démoli leur foyer domestique ; de leurs propres mains, ils ont tari le lait de leurs femmes [...] [38] ». La fortune sociale s'agrandit dans la mesure exacte où s'intensifient les misères individuelles, dit Lafargue, dont l'intuition est que le travail, au lieu de combler les besoins collectifs, impose un dépouillement individuel progressif. Il insiste : « Il faut mater la passion extravagante des ouvriers pour le travail et *les obliger à consommer les marchandises qu'ils produisent*[39] ». Mais lorsque de nouvelles possibilités techniques apparaissent, de nouveaux standards de performance se mettent en place et engendrent des nouveaux besoins, au lieu de libérer un surplus pour la consommation et du temps pour la jouissance. Affectés d'une passion pour le travail salarié, les ouvriers concurrencent avec la machine : plus elle se perfectionne, plus ils mettent d'ardeur dans leur tâche. La même logique prévaut pour l'usage domestique : l'invention de l'aspirateur, par exemple, ne libère pas la ménagère de l'intensité de ses tâches, elle l'oblige à davantage de propreté qu'auparavant. La révolution industrielle, si elle émancipe le travail des structures de domination traditionnelle, n'en éradique ni la nécessité, ni la pénibilité.

[38] *Ibid.*, p.125.
[39] *Ibid.*, p. 133. C'est moi qui souligne.

Les révolutions prolétariennes, ignorantes de cette retorse dynamique, souhaitent mettre enfin au travail les classes oisives qui les oppressent, mais ces dernières y échappent, pour s'être sciemment mobilisées des alliés auprès de la population :

> À ces déchaînements de fureur barbare, destructive de toute jouissance et de toute paresse bourgeoise, les capitalistes ne pouvaient répondre que par la répression féroce, mais ils savaient que, s'ils ont pu comprimer ces explosions révolutionnaires, ils n'ont pas noyé dans le sang de leurs massacres gigantesques l'absurde idée du prolétariat de vouloir infliger le travail aux classes oisives et repues, et c'est pour détourner ce malheur qu'ils s'entourent de prétoriens, de policiers, de magistrats, de geôliers entretenus dans une improductivité laborieuse[40].

Le bourgeois, dénonce Lafargue, prive l'humain de son potentiel de consommateur universel.

> Pour remplir sa double fonction sociale de non-producteur et de surconsommateur, le bourgeois dut non seulement violenter ses goûts modestes, perdre ses habitudes laborieuses d'il y a deux siècles et se livrer au luxe effréné, aux indigestions truffées et aux débauches syphilitiques, mais encore soustraire au travail productif une masse énorme d'hommes afin de se procurer des aides[41].

Ceux qui œuvrent à fournir aux bourgeois les ressources qu'ils dilapident pour honorer leur fonction sociale de bourgeois et la sécurité pour le faire, explique le chantre du loisir et de la consommation, sont purement et simplement soustraits au travail productif. Autrement dit : ou bien on contribue collectivement à répondre à la nécessité qui est le fait du nombre, et on peut le faire à peu de frais – tout au plus trois heures par jour, c'est l'hypothèse de Lafargue –, ou bien on s'affaire à produire le luxe dont une poignée se délecte, et celle-ci ne connaît aucune borne. Historiquement, n'en déplaise à Lafargue, le machinisme ne change rien à l'affaire.

Si une part de l'humanité économise du temps grâce à l'action des machines, ou plutôt si diminue le temps socialement consacré au travail nécessaire (c'est-à-dire au travail permettant de reproduire le minimum vital), ce n'est pas pour permettre une jouissance

---

[40] *Ibid.*, p. 138-9.
[41] *Ibid.*, p. 137.

générale du produit, mais une accumulation accrue du surplus, c'est-à-dire, comme Marx en fera la démonstration, une affectation du travail socialement épargné à la maximisation de la productivité[42]. Si l'application technologique de la science réduit potentiellement le temps consacré au travail nécessaire, elle le morcelle en tâches simplifiées mais dont la cadence imposée par des machines astreint à un labeur d'une pénibilité qu'ignoraient, en leur temps, le paysan et l'artisan. Le machinisme accentue la domination.

Exposant les grandes catégories de la condition humaine, Arendt avait aussi bien saisi que la généralisation du travail à l'âge moderne devait neutraliser l'opposition, chère aux Grecs, entre le travail et la liberté, opposition fondatrice de l'espace public, mais aussi celle, chère au monde chrétien et à l'esprit de la Renaissance, entre le travail et l'œuvre. L'émancipation du travail à l'époque moderne, soutient Arendt, aura échoué « à instaurer une ère de liberté universelle » ; elle aura plutôt cette réussite paradoxale qui consiste à « courber toute l'humanité pour une première fois sous le joug de la nécessité[43] ». L'existence dans son ensemble se voue au travail. L'identité du travail et de l'œuvre traduit l'absorption de toute activité humaine dans « l'essentielle futilité mondaine du processus vital[44] », bien que le travail moderne ne soit pas directement subordonné à la nécessité. Pour Arendt, il prive la vie humaine des conditions dans lesquelles elle crée ou manipule du sens. Par « futilité », elle entend l'absence de profondeur du fait que la production sociale, une fois l'œuvre confondue avec la production vitale, destitue la vie contemplative aussi bien que la dimension politique de la vie active. Le cycle vital ne laisse rien de durable. Le travail s'évanouit dans la

---

[42] Voir l'extrait des *Principes d'une critique de l'économie politique* qu'on appelle le « Fragment sur les machines » (GR).
[43] Arendt, *Op. cit.*, p. 181.
[44] *Ibid.*, p. 182.

consommation. Arendt tient à la distinction entre travail et loisir, mais c'est au nom d'une affirmation du caractère irréductible du besoin, affirmation d'une vulnérabilité propre aux communautés humaines, conséquence de la condition humaine de la vie. Contre un certain type de socialisme, elle ne glorifie pas le travail tout en cherchant à en faire l'économie, mais en affirme simplement la nécessité primordiale. Or la condition humaine ne doit pas s'y borner. Arendt est davantage animée d'une valorisation aristotélicienne de l'activité politique comme conséquence du fait proprement humain de la pluralité, activité dont la condition *sine qua non* est de demeurer étrangère au labeur physique découlant du processus biologique.

Dominique Méda, affectée d'une sensibilité comparable, a secoué la société française en proposant la fin de la valeur travail. Prêchant le « désenchantement du travail », elle souhaite voir revalorisées différentes activités garantes de l'épanouissement personnel et fondatrices de l'identité, activités que néglige une société qui fait du travail et de l'échange économique la norme et l'ordre. La fabrique du lien social, pour Méda, doit impérativement passer par une autre forme de partage du travail, à savoir un meilleur accès de chacun à un emploi protégé et bien rémunéré, qui aura comme corollaire une augmentation générale du temps libre, et permettra à chacun de se consacrer à des tâches qu'il ou elle affectionne, même si elles sont socialement tenues pour improductives : amitiés, famille, activités artistique ou politiques. Destituer le travail, propose Méda, pour libérer l'espace public :

> le problème [consiste à] réduire l'emprise du travail pour permettre à des activités aux logiques radicalement différentes, sources d'autonomie et de coopération véritables, de se développer. Désenchanter le travail, le décharger des attentes trop fortes que nous avions placées en lui, et donc le considérer dans sa vérité, commence par un changement radical de nos représentations et des termes mêmes que nous employons. C'est à cette condition que nous pourrons, d'une part, libérer un espace véritablement public où s'exerceront les capacités humaines dans leur pluralité et, d'autre part, réorganiser le travail. (TVVD, p. 326-7)

Selon Méda, le travail est « enchanté », tout imprégné de la charge utopique qu'il porte depuis plus de deux siècles. Il exerce certes un singulier enchantement, dont la rupture, ne lui en déplaise, ne semble pas pouvoir être le fait d'une décision politique. C'est de cette difficulté que doit rendre compte la théorie politique contemporaine.

Pour répondre à la nouvelle misère engendrée par le chômage technologique, André Gorz définit de manière comparable les contours d'une société du loisir, au sens grec de la *skholé*, la culture des facultés rationnelles et esthétiques. Les conditions d'une telle transition se trouvent dans une maximisation des incitatifs à la production artistique, intellectuelle, et au travail hautement qualifié en général, afin que cette richesse de potentiel humain soit utilisée à bon escient, et qu'elle ne s'épuise plus dans les emplois non qualifiés ainsi qu'elle est en train de le faire dans les sociétés occidentales, qui tendent à rétablir des structures coloniales : elles enferment une part de plus en plus grande de la population dans des emplois mal rémunérés et non protégés, principalement dans le service, qui consistent à faire jouir les classes nanties d'un luxe immodéré. Le choix politique de valoriser ces professions que boude l'industrie possède ainsi l'avantage bien concret de libérer nombre d'emplois pour une main d'œuvre moins qualifiée, cette main-d'œuvre qui fait l'objet d'un appareil complexe et coûteux de programmes divers d'insertion à l'emploi[45]. Les Allemands du groupe Krisis dénoncent cette industrie du maintien artificiel d'une main d'œuvre prête à travailler qui pourtant ne trouvera jamais d'emploi, comme autant de stratégies pour maintenir en forme des masses d'exclus dans le seul but de renforcer l'idéologie du travail et ce qu'elle requiert d'aptitude à la compétitivité, d'opportunisme et de repli sur soi. Le travail,

[45] Gorz, *Op. cit.*, et *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique,* Paris, Gallimard, 1988.

polémique le collectif, est une idole cliniquement morte[46]. Les Français de l'anonyme Comité invisible, décriant aussi l'échec de la société de travail, se disent, pour leur part, prêt à en finir avec cette idole et ses institutions : on s'organise[47].

Les aspirations de Gorz et de Méda, ainsi que du collectif allemand Krisis, comme celles de Lafargue à l'époque et de nombre d'autres socialistes pris dans la contradiction de la valorisation du travail humain et de la volonté de le voir réduit au minimum nécessaire, reposent sur une opposition entre travail et loisir qui succombe à un grave préjugé : celui voulant que le travail se résume au temps effectivement consacré à l'obtention d'un salaire, alors que le reste (le loisir, la détente) demeurerait à l'abri du système de production, qui ne nous occuperait tout au plus qu'une quarantaine d'heures par semaine, c'est-à-dire une part limitée et circonscrite de notre temps. Or avec l'avènement et l'expansion du travail cognitif, informationnel et affectif, ainsi que des condition d'emplois incertaines et précaires, les frontières du travail et du non-travail se brouillent. Lorsqu'il s'agit de créer des communications et de manipuler des affects, on ne rentre pas tout simplement du boulot à la fin de la journée. Pas davantage lorsqu'on se voue à la recherche constante d'un nouveau contrat ou qu'on se prépare inlassablement pour un vulnérabilisant processus d'embauche.

Ce préjugé en camoufle un second, à l'effet que ce que nous faisons lorsque nous travaillons soit néfaste pour toute construction du lien social et donc pour l'épanouissement personnel et collectif. C'est le risque dénoncé par Paul Ricœur s'inquiétant de l'effet de la dégradation socio-économique sur la dialectique du travail et de la parole[48]. On résume chaque fois le travail, à peu de choses près, à la peine physique qui est la condition

---

[46] Groupe Krisis, *Op. cit.*
[47] Le Comité invisible, *Op. cit.*
[48] Paul Ricœur, « Travail et parole », *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955.

biologique de la survie de l'espèce, et matérielle de la croissance de la richesse nationale. *A contrario*, on fait du temps de loisir celui d'une authentique jouissance individuelle. Mais il y a tout lieu de s'inquiéter de la dégradation du loisir par l'intrusion de la technologie, la même qui a décuplé les forces productives et rendu le travail parcellaire et aliénant, comme l'a fait Ricœur bien avant le réaménagement du travail et du loisir suite aux revendications de 1968. La parole libre de bavardage idéologique et de propagande est pour lui la condition grâce à laquelle le loisir conquiert un sens[49]. Soit, mais à condition qu'elle puisse l'être. Le développement d'une économie immatérielle non seulement nie cette restriction du travail aux tâches pénibles assurant la survie de l'espèce, mais elle tend aussi sinon à abolir la frontière entre les activités instrumentales et les activités de nature communicationnelle. Le temps de travail intègre les formes de loisir, et le langage au premier chef, à savoir les activités de communication et d'information, à la production sociale. Autrement dit, il n'est plus de raison de croire que la production sociale du commun émane d'une sphère extérieure et vierge par rapport à l'organisation économique. Le loisir et la parole, ne sont plus corrompus par la technique, comme le croient Ricœur, et Habermas et Wellmer après lui, il sont eux-mêmes la technique : à la fois les facteurs d'accroissement de la productivité et la production spécifique à la nouvelle économie immatérielle. S'ils ne correspondent pas à ce que les Grecs connaissaient sous le nom de *skholé*, ainsi que le voudraient les tenants d'une diminution de l'importance du travail dans nos vies ou de la pure et simple abolition du salariat, ce n'est pas le fait d'une immaturité de nos sociétés, d'une inhumanité ou de quelque tare morale, mais l'effet d'un phénomène que Marx a nommé la subsomption réelle de la production sociale par le capital. Lorsque celle-ci est avérée, c'est l'intégralité du temps qui

[49] *Ibid.*, p. 231.

est soumise à la loi de la valorisation. Le temps qui n'est pas consacré au travail social nécessaire est celui où se développent l'intelligence collective et, en l'occurrence, les processus affectifs qui constituent la base actuelle de l'accroissement de la richesse (GR)[50]. Dans le régime de production post-fordiste, le temps du non-travail et de la consommation devient le premier facteur de production, non pas simplement parce que la consommation engendre la possibilité pour un producteur d'engranger de meilleurs profits[51], mais plutôt parce que la productivité spécifique de ce régime de capitalisme est esthétique et identitaire, elle fabrique des usages des corps qui s'articulent à travers les marchandises (matérielles et immatérielles) consommées. Le temps de non-travail est en somme directement consacré à cultiver les dispositions affectives et les compétences de nature cognitive, à maintenir et alimenter les circuits d'information et les réseaux de communication sur lesquels la nouvelle économie immatérielle fonde sa prospérité.

S'il y a bien une vérité dans l'opposition entre la nécessité et l'oisiveté, et donc entre production et loisir, celle-ci tient probablement à la compréhension que l'on se fait communément de la vie vertueuse antique. Mais cette vérité, si elle n'est pas exclusivement conceptuelle, est à tout le moins anachronique : elle s'invalide lorsqu'il s'agit de l'appliquer aux formes contemporaines de la production. Aristote est peut-être en effet celui qui articule de la manière la plus efficace une opposition qui se tienne entre le travail et le loisir, mais il a beau jeu de le faire, car les Grecs n'ont pas tant une conception claire du travail - en avaient-ils même besoin? - qu'un idéal de la *skholé*. La *skholé* est ce que permet l'autarcie, le fait

[50] Ce passage le plus illustre des *Grundrisse*, qu'on appelle le « Fragment sur les machines » jette un éclairage précieux sur les mécanismes d'extraction de la plus-value qui s'avère fort utile pour l'analyse des structures post-fordistes.
[51] Ce qui fut précisément la découverte de Henry Ford.

d'une saine *oikonomia*, gestion rationnelle de la maisonnée. La *skholé*, ou l'oisiveté, consiste pour le monde grec au loisir de se consacrer aux choses dépourvues d'utilité pratique, comme l'exercice des facultés rationnelles à travers la contemplation et la délibération. Gorz, et Arendt avant lui, fondent leur modèle sur l'idée que les Grecs s'en faisaient. Méda, plus sensible aux inégalités de genres, articule une aspiration cohérente avec ce point de vue, mais à partir des aspects identitaires plus propres à l'expérience féminine dans contexte du travail précaire des conditions post-fordistes[52]. Or, ce que chacun omet de remarquer, c'est que le loisir, ainsi que le révèle l'analyse des opéraïstes italiens, suivant l'intuition de Marx, qu'il soit volontaire, comme la sabbatique, ou forcé, comme le chômage, est intégralement utilisé à l'expansion des forces productives, ou, autrement dit, à la production d'externalités positives qu'il s'agit pour qui en a intérêt de capter.

L'expansion de la production sociale a fini par donner à la vieille maxime de Georges Navel des accents de naïveté : « Il y a une tristesse ouvrière dont on ne guérit que par la participation politique[53] ». L'institution de l'économie a bien été l'œuvre planifiée de politiques suivant la doctrine des marchés auto-régulés, œuvre dont je recrée la trajectoire aux prochains chapitres, mais la destitution de l'économie, c'est ce que j'espère démontrer, ne peut procéder de la classe politique, quelque ardeur que nous mettions à y réinventer un espace propre.

La difficulté vient du fait que cet espace, j'espère le démontrer, est entièrement subsumé par la sphère de la production sociale. Baudrillard en avait eu l'intuition en

---

[52] Méda, « Dialogue autour de la place du travail », F. Hubault (dir.), *Le stable, l'instable et le changement dans le travail*, Toulouse, Octarès, 2006, p. 23-37. Parce que, découvre Méda, dans le cas de la société française, à tout le moins, la caducité de la valeur travail comme principe d'épanouissement personnel est d'abord expérimentée par des femmes, aux prises avec les difficultés de la conciliation travail-famille, pour lesquelles la maternité et la famille sont davantage les instances donatrices de sens et formatrices d'identité.
[53] Georges Navel, *Travaux*, Paris, Folio, 1945, p. 247.

affirmant que la notion même de temps libre est un oxymoron. Il est vain de vouloir redéfinir les espaces et les temps que celui-ci puisse légitimement occuper dans l'existence individuelle, il ne possède désormais qu'une réalité illusoire. Plus importante encore que l'aliénation du travail ou des moyens du travail est l'aliénation du loisir, l'impossibilité logique du temps libre, dit Baudrillard :

> Le repos, la détente, l'évasion, la distraction sont peut-être des « besoins » : mais ils ne définissent pas en eux-mêmes l'exigence propre du loisir, qui est la consommation du *temps*. Le temps libre, c'est peut-être toute l'activité ludique dont on le remplit, mais c'est d'abord *la liberté de perdre son temps*, de le « tuer » éventuellement, de le dépenser en pure perte. (C'est pourquoi dire que le loisir est « aliéné » parce qu'il n'est que le temps nécessaire à la reconstitution de la force de travail – est insuffisant. L'« aliénation » du loisir est plus profonde : elle ne tient pas à sa subordination directe au temps de travail, elle est liée à L'IMPOSSIBILITÉ MÊME DE PERDRE SON TEMPS.)[54]

Ce qui demeure le plus souvent mal défini, pris pour acquis dans le discours contre le travail, c'est le loisir. En faire la jouissance de la consommation est aussi stérile d'un point de vue conceptuel que de faire du travail l'activité de satisfaction des besoins. Que sommes-nous donc censés faire lorsque nous ne sommes pas occupés par nécessité ou par contrainte aux activités de productions? Hormis quelques démagogues ou une triste espèce de nihilistes, nul n'affirmerait ouvertement qu'il faille passer plus de temps avachis devant son téléviseur à manger des croustilles. Plus nombreux sont ceux qui souhaitent s'affranchir du labeur pour lire des livres, en écrire, peindre, prendre soin de leur famille, ou pour, comme dit Nietzsche, faire des promenades entre amis : les possibilités sont infinies. Or, quelles que soient nos aspirations, motifs conscients ou refoulés, le temps de non-travail est aujourd'hui intégralement consacré à s'assurer des meilleurs conditions de carrière, parfaire ou consolider le réseau de connaissances qui permettra de se valoriser comme travailleur. Souhaiter la fin du travail salarié au profit d'activités invendables sur le marché mais soi-

[54] Baudrillard, *Op. cit.*, p. 244.

disant génératrices de sens est un vœu noble, mais recèle, en plus d'une mécompréhension des structures présentes de la production de la valeur, le préjugé déjà évoqué : à savoir que l'expression authentique serait entravée par le travail et qu'ainsi seule une poignée de nantis (ou bien de génies chanceux) jouirait du privilège de donner du sens. Autrement dit, mon dilettantisme de chercheure en milieu académique aurait davantage de valeur que le repos du gars de l'usine que les livres n'appellent pas ; mon luxe d'horticultrice amateure me garantirait des possibilités d'épanouissement personnel qui se refuseraient à quiconque nettoie soir après soir les cabinets de toilette de nos édifices à bureaux[55]. Voilà une posture que je récuse.

S'il est vrai qu'il faille lutter contre la déshumanisation opérée par le travail, ce *ne* peut *pas* être en laissant davantage de place au loisir, car celui-ci est d'ores et déjà intégralement coopté par la production sociale. Ne pas accuser cet état de fait dans la théorie conduit non seulement à l'infertilité des stratégies de résistance, mais pire, cela légitime des pratiques sociales funestes : comme si l'installation d'une salle d'exercice dans un édifice corporatif constituait une largesse de la part des patrons ; comme si tout gain en termes de réduction des heures travaillées pouvait consister en un gain qualitatif ; comme si, à condition d'accéder au luxe d'un temps de repos ou de détente, on devait accepter des conditions inhumaines et mortifères. La pratique du syndicalisme gagnerait à réfléchir sur les apories de la notion de temps « libre »[56].

---

[55] Le récit de la vie ouvrière de Simone Weil comporte une preuve du caractère idéologique de cette quête du loisir authentique. Elle raconte qu'un jour, son revenu, quoique maigre, lui permit le luxe d'un paquet de cigarettes. La jouissance, si frugale soit-elle, lui en fut bien réelle, le repos éprouvé comme profondément mérité. *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951 (2002).

[56] Je reviens, au troisième chapitre, sur cette évolution particulière que constitue la multiplication des périodes de non-travail que sont la formation professionnelle ou académique, le chômage et la précarité, qui seront envisagées comme instances privilégiées de production affective.

Je propose de résister au pathos de l'avilissement du loisir afin de dégager le sens des aspirations qu'on peut y lire, mais avant tout reconnaître les conceptions sous-jacentes à la dichotomie travail/loisir. L'idée de temps libre renvoie à une notion de la personne comme *détentrice* d'une force de travail, et non comme être, vivant et travaillant en vue de se satisfaire et de jouir d'un monde qu'il construit dans sa rencontre avec d'autres êtres, vivant et travaillant, desquels il affecte le potentiel de consommation et de jouissance. Dans la dichotomie avec le temps libre, le travail est plutôt envisagé comme pure force, puissance abstraite, interchangeable, quantifiable, « sans objet », comme dira Franck Fischbach[57]. En ce sens, la dichotomie est davantage l'effet du regard moderne sur la production, et de l'analyse qu'ont produite ses philosophes. Elle recèle un biais idéologique qu'il importe de mettre au jour. Ce faisant, on aperçoit que la séparation de la puissance d'agir humaine par rapport à son objet vital est peut-être le moment fondateur de cette réalité qui peut à proprement parler être nommée travail.

La discussion du thème du loisir a certes le mérite d'indiquer les limites de l'hypothèse de la fin du travail, mais le débat qu'elle soulève demeure stérile si le concept que l'on se fait du travail continue d'énoncer des généralités comme celle de la nécessité inhérente à la vie. Le travail, en effet, ne devient le fardeau généralisé qui incombe à chacun et chacune sur une base individuelle qu'au moment où il devient impossible pour les populations de produire collectivement en vue de leur subsistance commune. Ici surgit la distinction, assurément plus heuristique, entre le travail, salarié et abstrait, et ce qu'on peut appeler, faute de terme plus précis, le « Travail », ce dernier référant à un agir concret, qualifié, dont la finalité va de la satisfaction des besoins à la production d'un monde

[57] Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

commun par la transformation de la nature, cette production anthropologique dont les champs d'expériences ont été définis comme efforts physiologiques, intellectuels et esthétiques ou affectifs. Un travail sémantique autour de la notion de production réussit peut-être là où échoue la discussion opposant travail et loisir, c'est-à-dire indiquer ce qui fait la spécificité des formes modernes, industrielles et postindustrielles, de la production, à savoir un certain déploiement de l'activité des corps intelligents et créatifs. C'est en retraçant l'avènement de cette forme historique que je pourrai préparer le terrain à l'énonciation d'une théorie émancipatrice du travail, qui ne soit pas qu'utopie ou chimère, mais bien enracinée dans l'expérience du présent.

### *1.3. Le travail contre la subsistance*

> C'est pas une job que j'veux, c'est d'l'argent!
> Richard Desjardins, « Le chant du bum »

Pour Paul Ricœur, la redécouverte de l'humain travailleur par le marxisme, l'existentialisme et la pensée chrétienne est pleine de promesse, mais si elle continue de se complaire dans la généralité excessive, d'affirmer l'identité de l'humain et du travail, c'est-à-dire à faire de toute activité humaine du travail, depuis le premier effort de maîtrise de la nature, prolongé par la science et son application technologique, jusqu'à l'action militante, au travail domestique et au soin, éventuellement à la contemplation et à la création artistique, la « civilisation du travail » n'échappe-t-elle pas à ce qui fait la spécificité, d'une part, du travail, mais de l'autre, de l'humain, sans parler du risque encouru d'une dénaturation de toutes ces activités? La formule « faire et en faisant se faire »[58], qui prend le métier manuel

[58] Ricœur, *Op. cit.*, p. 211.

pour la base de tous les autres, résume cette notion de *praxi-poiésis* que thématisent aussi bien les pensées marxistes, existentialistes que chrétiennes. Pour Ricœur, ces philosophies ne résolvent pas la crise de la pensée du travail, introduite dans une certaine mesure par son omnisignifiance. Si cela représente un danger, c'est que la notion ne semble pas tout à fait libérée de la charge utopique qu'elle a reçue dans la modernité. Aussi, nous risquons de la voir triompher dans le vide[59]. C'est bien ce qui est à craindre dans le fait que l'on entend résonner le thème de l'emploi sans modération dans tout discours politicien, de droite comme de gauche.

L'expression de ces inquiétudes et de ces déceptions ne doit pas servir à alimenter une méfiance par rapport au travail, théoriquement stérile, mais à réfléchir sur la spécificité du travail par rapport à toute autre organisation de la production, autrement dit, à fonder une critique qui ne s'avère ni idéologique, ni affectée d'un pathos de lassitude ou de nostalgie. Afin de comprendre ce qui se présente comme la « civilisation du travail », il faut s'interroger sur le rôle et le sens que prend l'économie dans nos sociétés. En tant que science des rapports de production, l'économie détient en effet la clé de notre définition du travail.

La sociologie du travail, faisant du travail un rapport, possède deux niveaux de définition de l'économie. Il en va d'abord, explique Michel Lallement, de l'ensemble des rapports entre l'humain et la nature, par où il s'agit d'« extraire de la façon la plus efficace possible des moyens de subsistance et de confort de vie[60] ». Le travail, fondamentalement, est la lutte contre la rareté des moyens de satisfaction des besoins, mais il est ensuite

[59] *Ibid.*, p. 210-233.
[60] Michel Lallement, *Le travail. Une sociologie contemporaine*, Paris, Gallimard, 2007, p. 15.

constitué de rapports interpersonnels, à savoir des « situations de concurrence et de coopération[61] », explique le sociologue.

On doit à l'historien Karl Polanyi deux définitions du processus économique. Au sens formel, sens qui continue d'informer les courants fonctionnalistes en sociologie et en science économique, il renvoie d'abord au caractère logique des rapports fins/moyens, c'est-à-dire au processus rationnel d'économie des moyens. Cette acception, évoquée plus haut, réfère à la rareté des moyens, et ne nous renseigne guère que sur la métadéfinition du travail, qui ne se fonde qu'en logique. Au sens substantif, qui découle du fait, dit Polanyi, l'économique renvoie aux interactions de l'humain avec son environnement naturel et social pour satisfaire ses besoins matériels. La définition prend pied dans le naturalisme, tout en se gardant de succomber à une philosophie de l'histoire, et s'avère ainsi la seule compréhension qui puisse renseigner sur la spécificité de ses formes historiques. « Seul le sens substantif de l'économique est capable de produire les concepts qu'exigent les sciences sociales pour analyser toutes les économiques empiriques du passé et du présent[62] », tranche l'historien de l'économie.

Bischoff dégage deux interprétations de cette dernière définition. La première, naturaliste, sur laquelle s'accordent Marx et Arendt, ainsi que le vitalisme inspiré de Bergson, qui correspond à la satisfaction effective du besoin humain. Elle engage une réflexion sur le métabolisme de l'humain avec la nature. L'autre idéaliste, fait du travail la « praxis de l'Humanité, incarnation de l'esprit[63] », qu'on retrouve dans l'hégélianisme et

---

[61] *Ibid.*, p.15.
[62] Karl Polanyi et Conrad Arsenberg (dir.), *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris, Librairie Larousse, 1975, p. 239.
[63] Bischoff, *Loc cit.*, p. 298.

dans certains courants marxistes chrétiens ou existentialistes. Dans les deux cas, le travail est une réalité consubstantielle à l'humanité, un fait intemporel, mais alors on n'entrevoit pas la ligne de démarcation entre ce qui relève du domaine économique et ce qui n'en relève pas. On nage dans la même indécision que lorsqu'il s'agissait d'opposer le travail au loisir. Le « travail » y désigne généreusement « le caractère *autopoïétique* et *praxéologique* de l'*agir* et du *faire* humain.[64] » Ce faisant, ces cadres négligent ce que le travail et l'économique ont de réalité sociologique. Autrement dit, si le sens substantif de l'économie s'étiole dans ces interprétations philosophiques, on se prive des outils qui devraient servir à appréhender les présentes modalités de rapports de production et d'échange. Le travail et l'économique désignent en effet un type particulier de rapports. Le concept de mode de production l'indique plus aisément dans la langue allemande : *Produktionweise*, *Weise der Produktion*, thématisent les germaniques. *Weise* signifie la manière, et ainsi désigne le rapport entre un certain stade de développement des forces productives (outils, machines, matières premières, énergies, qualification de la force de travail) et un certain type de rapport sociaux de production, eux-même cristallisés dans un certain type de propriété des moyens de production. L'attitude phénoménologique prescrit un regard sur une réalité concrète, sur l'expérience vécue des êtres travaillants. Conçu à partir d'une modalité de rapports, le travail révèle son caractère foncièrement historique.

> Une activité quelconque ne devient *objectivement* un « travail » au sens proprement économique du terme que lorsqu'elle constitue le « moyen » socialement reconnu, imposé et sanctionné, pour l'individu de satisfaire (directement ou indirectement) ses « besoins » à travers *son accomplissement* (qu'il effectue pour lui-même, en situation d'autarcie, ou par la médiation de la satisfaction du besoin d'autrui dans tous les autres cas)[65].

---

[64] *Ibid.*, p. 299.
[65] *Ibid.*, p. 296.

Le concept de mode de production permet en outre à Marx de récuser toute naturalisation des rapports économiques, car le capitalisme est historiquement situé. « L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique et à quoi répondent des formes déterminées de conscience sociale[66] ».

À partir de sa dimension de rapport, il devient possible d'identifier le seul critère qui délimite rigoureusement le travail par rapport aux modalités antérieures d'organisation économique, à savoir le fait « que l'activité puisse s'échanger sur le marché ou, dit autrement, qu'elle puisse permettre à l'individu de gagner un revenu[67] ». Il ne s'agit plus d'un « faire » anthropologique, mais d'un « faire faire » social et politique, médiatisé par l'institutionnalisation des marchés. Dès lors, certaines activités qui produisent de la valeur d'usage peuvent être destituées de leur statut de Travail, ainsi des tâches domestiques, du temps de formation et d'apprentissage, etc. La métadéfinition du travail qui en fait l'« activité de satisfaction des besoins » ne fait pas qu'énoncer l'évidence humaine, elle participe au maintien d'une idéologie, en occultant la réalité propre à ses modalités industrielles et post-industrielles. On ne travaille point pour se satisfaire, mais pour le besoin *hypothétique* d'un autre – et de plus en plus, en vue de le susciter et de le manipuler, selon les exigences du marché. Une critique de la notion de besoins devient plus que jamais nécessaire. La subsistance humaine n'est la fin du travail qu'après un détour par l'institution du marché.

---

[66] Karl Marx, *Critique de l'économie politique*, « Avant-propos », trad. M. Rubel et L. Évrard, *Œuvres I Économie*, coll. « Pléiade » 1965, [1859], p. 272-273.
[67] Bischoff, *Op. cit.*, p. 287

Le travail est donc indissociable de l'économique et « avoir un travail » signifie à proprement parler « produire pour le marché ». On peut maintenant dégager une nouvelle définition qui échappe aux problèmes de celles, naturalistes ou idéalistes, qui auraient omis de problématiser avant tout le sens de l'économie : l'entreprise de satisfaction des besoins, explique Bischoff, se trouve médiatisée par une certaine institution de la propriété « comme capacité plus ou moins exclusive d'user et de disposer des *choses* et des *êtres*[68] ». L'économie comme institution pourvoit la vie sociale d'une consistance objective, et contrairement aux sociétés qui, s'étant dotées de la même manière, de systèmes économiques, l'avaient contenu au sein de l'organisation sociale, le propre de l'économie moderne est de fonctionner de manière autonomisée et autorégulée.

> Cette première « autonomisation », ou pour mieux dire : *différenciation,* est d'abord et avant tout de nature *normative* (et phénoménologique) plutôt que *fonctionnelle*. Autonomisation normative qui ne veut pas dire qu'elle revendique pour elle-même des normes *séparées* de la culture commune, ou *opposées* à elle. Au contraire, elle signifie la nécessité pour la culture commune d'édicter des normes capables de contenir, d'englober ou d'enchâsser celles de nature « privative » en voie d'émergence, afin d'assurer l'intégrité de la « bonne vie » en société.[69]

Bischoff reconnaît la nature relationnelle et institutionnelle de l'économie, en tant qu'elle est une production sociale qui est le reflet et l'expression d'une certaine configuration à un moment de son histoire. La différenciation de l'économie s'explique en outre par une singulière glorification du travail, étrangère à toutes les organisations économiques antérieures, qui, pour avoir tenu la production pour un fardeau de notre misérable condition, l'avaient toujours contenu au sein d'un ordre substantiel.

> C'est seulement en Occident [...], à partir du XVIe siècle, que va prendre corps et forme une idéologie tout opposée, *moderne* justement, opérant un véritable renversement copernicien, dans laquelle le travail finira par être glorifié, élevé au rang de l'activité la plus utile et la plus

[68] *Ibid.*, p. 296.
[69] *Ibid.*, p. 305.

> émancipatrice qui soit. Aucune civilisation n'a connu un tel balancement culturel extrême quant à la valeur et au statut social du travail.[70]

Le travail, historiquement situé, est propre à la forme moderne de société. En ce sens, le statut qu'il revêt dans la version libérale, comme dans les versions socialiste et national-socialiste de l'histoire, est de la même farine. La modernité s'est imposée partout à travers le développement des forces productives comme le fait de l'investissement « libre » d'individus « égaux ».

> La consécration idéologique (dans le protestantisme puis dans les doctrines individualistes) et politico-institutionnelle (dans les révolutions politiques bourgeoises) de l'autonomie subjective de l'individu représente, comme Hegel l'a bien montré (Lobkowicz, 1967), l'essence même de la société moderne : en tant que société historique projetant de réaliser dans l'ici-bas les valeurs de « félicité » et d'« égalité » que le monde chrétien avait projetées dans *l'au-delà*.[71]

C'est à une telle aspiration que répondent les premières manifestations de l'institution du marché, c'est-à-dire

> la constitution de cet espace social *décommunautarisé* que représente la sphère des activités régies par l'institution de la *propriété privée* et ses corollaires que sont la *personnalité juridique* et le *contrat*. C'est l'institution de la propriété, plus ou moins *privative* et *exclusive*, qui se trouve au cœur de la genèse socio-historique de l'économique. Plus exactement, elle est au fondement ontologique de l'économique, révélant par là que la nature de l'économique doit être recherchée du côté de la normativité, celui d'un mode spécifique de régulation et de reproduction des rapports sociaux, et non pas du côté de la positivité, dans de supposées propriétés substantielles de l'agir et du faire humain (le paradigme matérialiste).[72]

La nature de l'économique est précisément ce sont il s'agit de rendre compte, car il n'importe que l'agir humain possède des propriétés ontologiques, le fait qui devrait mériter notre attention est que le travail en vienne à le résumer, alors qu'il ne correspond plus qu'à l'expérience d'un gagne-pain. En effet, on ne peut en toute rigueur parler de travail que lorsqu'il y a échange, sur un marché, de forces et de compétences, rapportées à un quantum temporel ayant un équivalent monétaire. Le travail est la marchandise dont l'échange permet

---

[70] *Ibid.*, p. 307.
[71] *Ibid.*, p. 308.
[72] *Ibid.*, p. 309.

l'obtention des moyens (pécuniaires) de la subsistance, mais il implique une séparation par rapport à ces moyens. C'est à cette nécessité que répond l'institution d'un espace social régi par le marché et ses conditions de possibilité : l'argent, la personnalité juridique et le contrat. Ce qui doit intéresser toute entreprise d'une critique de la production est l'histoire de cette séparation et de cet appareil qui organisent le dépouillement des travailleurs, les astreignant au travail abstrait, quantifiable, parcellarisé, interchangeable.

Une articulation fondamentale de cette histoire réside dans la division industrielle du travail. « Le *travail* ne s'est jamais imposé uniformément à l'ensemble des membres d'une société[73] », comme le rappelle Bischoff, c'est-à-dire que l'accomplissement d'une activité comme le moyen admis par les forces sociales pour satisfaire des besoins identifiés et sanctionnés par ces mêmes forces sociales s'impose à certains plus durement qu'à d'autres. Ce fait n'a rien d'une nouveauté, ni de spécifique au contexte industriel. Pour Platon, la division du travail reflète la diversité naturelle des besoins et des aptitudes. Bien avant de s'inscrire dans une quête d'efficience, comme elle le fait à l'ère des manufactures et des industries, la division du travail semble en être le caractère propre dans la mesure où elle distingue l'existence humaine de l'animale : si une ruche – n'en déplaise à Mandeville, à qui on doit l'expression de « division du travail » – ou une fourmilière comporte plusieurs classes d'abeilles ou de fourmis, auxquelles un rôle précis est attribué, les fonctions y demeurent limitées, établies à l'avance, et ne constituent pas des métiers, au sens de l'allemand *Beruf*, d'une vocation professionnelle. Dans la ruche ou la fourmilière, les tâches ne sont pas divisées en fonction de l'habileté ou de l'excentricité de chacun, ou selon une application experte de la science, mais déterminées naturellement par des causes qu'il

[73] *Ibid.*, p. 296.

appartient au biologiste d'identifier. L'organisation du travail humain, à l'encontre du travail de la vie tel que Serres l'entend, tend vers la séparation de l'esprit (qui commande) et de la main (qui exécute), d'où la séparation aristotélicienne entre la raison pure et la raison opératoire, d'où, aussi, la distinction lockienne entre le travail de nos corps et l'œuvre de nos mains.

Si Adam Smith nomme métier l'opération réservée à une seule main dans une chaîne de production reflétant la combinaison convenable des différentes opérations, c'est que le métier n'est pour lui que le travail de la main. La division du travail tient selon lui d'un penchant naturel à l'échange et d'une tendance qu'ont les sociétés à s'engager naturellement dans la poursuite de la richesse, et non pas l'effet de la diversité des besoins et des aptitudes individuelles dont il s'agissait chez Platon. L'idée que le métier viendrait du besoin, et même de l'insatiable désir de posséder, à l'origine de la guerre, est d'ailleurs niée chez Smith, pour qui « chaque opération, réservée à une seule « main », peut être considérée comme un métier à part entière[74] ». Joël Jung synthétise la position de Smith :

> Si le travail divisé est conçu comme source d'opulence pour toute la société, et s'il renvoie ultimement à un fondement anthropologique, le principe qui meut le nouveau sujet économique et commande sa pratique dans la division du travail n'est pas d'abord le besoin, ni un ordre global de la société qui serait « l'effet d'une sagesse humaine », mais « un certain penchant naturel à tous les hommes », qui les porte à trafiquer, à faire des trocs et des échanges d'une chose pour une autre.[75]

S'il est vrai que s'impose la nécessité « d'une division et d'une combinaison convenable de leurs différentes opérations[76] », il est faux de croire qu'il existe un penchant naturel au troc. Karl Polanyi démonte ce préjugé libéral à l'origine d'une doctrine des

---

[74] Jung, *Op. cit.*, p. 121.
[75] Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Livre 1, chapitre 2, cité par Jung, *Ibid.*, p. 122.
[76] Smith, *Ibid*., cité par Jung, *Ibid.*, p. 122.

marchés auto-régulés[77]. L'humain primitif, Smith et l'économie politique le veulent capitaliste. Or ses motifs, corrige Polanyi, ne sont pas économiques mais de cohésion sociale : c'est souvent le don qui initie un cycle d'échange, et celui-ci vise soit au maintien du rang, soit à la quête de prestige, quand il n'est pas le fruit de la pure et simple générosité, dont la rétribution dépasse à tout coup celle de l'égoïsme. Marcel Mauss a aussi proposé cette hypothèse, à savoir que le don est une composante fondamentale de tout système économique[78]. Les primitifs pratiquaient la réciprocité et la redistribution, car leur système économique, enchâssé dans l'organisation sociale, n'y remplissait qu'une fonction restreinte, parmi d'autres fonctions essentielles. Le système économique pratiqué par les Grecs, pour sa part, se bornaient à l'administration domestique, c'est-à-dire à produire en vue de la subsistance des familles, organisées exclusivement par les femmes, douées d'une raison directrice. Toute activité qui poursuivait le lucre y était envisagée avec suspicion, comme était réprimée toute tendance à l'individualisme. Aristote, remarque Polanyi, lorsqu'il dresse le tableau analytique des mœurs grecques, à la recherche du comportement prudent, trace bien la distinction entre le principe d'usage et le principe du gain[79]. C'est parce que les sociétés modernes ont fait de l'économie comme poursuite du gain le principe de l'organisation sociale qu'elles veulent voir chez les humains primitifs une semblable propension au troc ou au paiement en nature et une recherche de profit. L'*homo œconomicus* est une création récente des économistes.

---

[77] Karl Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. trad. Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Paris, Gallimard, 1983 (1944).
[78] Mauss, *Loc. cit.*
[79] Dans la première partie de sa *Politique*, Aristote délimite clairement les contours de l'économie domestique sur lequel est basé le système économique grec, par rapport à la poursuite du lucre, activité répréhensible, qu'il nomme la chrématistique. Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990.

C'est un préjugé de même nature qui nous pousserait à faire l'hypothèse d'une division sexuelle originelle du travail. Selon Ivan Illitch, c'est l'avènement de l'industrialisation qui a fait passer les hommes de la paysannerie, où hommes et femmes œuvraient indistinctement à la subsistance des unités de production, au travail industriel, qui pour se pratiquer dans l'espace « public », c'est-à-dire hors du foyer, n'engage d'abord qu'une main d'œuvre masculine. Le travail salarié, conséquence d'une série de mesures visant « l'élimination progressive des valeurs d'utilisation commune du milieu, facteurs des activités de subsistance[80] », délimite un type de travail tenu pour improductif, parce qu'il n'engendre pas *directement* de la plus-value, et ce sont les mœurs de ces sociétés qui y confinent les femmes. Illitch nomme « fantôme » ce travail non reconnu et « non payé dont l'accomplissement permet précisément que des salaires soient payés[81] ». Ce préjugé né de la révolution industrielle est ce qui nous pousse à imaginer les femmes primitives, inactives, au chaud dans leurs cavernes, dans l'attente du retour de la chasse de leurs hommes. La division sexuelle du travail ne prend la forme qu'on lui connaît que très récemment dans l'histoire l'humaine.

Suite à la liquidation du principe de jouissance commune des conditions de subsistance, la division manufacturière du travail achève de rediriger les fins de la production de l'usage vers ce qu'on appelle en économie l'usure, et ainsi de diviser la société entre ceux qui conçoivent et ceux qui exécutent, et ceux qui travaillent et celles qui ne travaillent pas. Travailler signifie dès lors opérer une tâche pour l'obtention d'un salaire, ce qui est rendu possible du fait que le système économique, rendu autonome par rapport à tout ordre

[80] Ivan Illitch, *Le travail fantôme*, trad. Maud Sissung, Paris, Seuil, 1981, p. 123.
[81] *Ibid.*, p. 118.

normatif de la société, n'œuvre plus qu'à la production de la valeur. Aristote avait eu cette intuition qu'un fondement authentique et inébranlable à la valeur des choses, qui déterminerait leur proportion dans l'échange, « ne peut en vérité exister[82] ». Parce qu'il situait l'origine de l'échange dans le besoin, il trouvait dans le travail humain le principe qui détermine la proportion qui présidait à l'échange. Or Aristote, comme remarque Marx, ne pouvait apercevoir que tous les travaux peuvent être réduits à du travail humain indistinct puisque la société grecque reposait sur le travail esclave, et le système économique, contenu dans un ordre substantiel, consistait en l'administration domestique. Il faut que le travail soit d'abord émancipé de ses structures esclavagistes et féodales, le système économique affranchi des conceptions mythiques et religieuses, pour que tous les travaux deviennent égaux et ainsi le travail abstrait et indistinct.

> Le secret de l'expression de la valeur, l'égalité et l'équivalence de tous les travaux, parce que et en tant qu'ils sont du travail humain, ne peut être déchiffrée que lorsque l'idée de l'égalité humaine a déjà acquis la ténacité d'un préjugé populaire. Mais ceci n'a lieu que dans une société où la forme marchandise est devenue la forme générale des produits du travail, où par conséquent le rapport des hommes entre eux comme producteurs et échangistes de marchandises est le rapport social dominant.[83]

On doit à Marx d'avoir réintroduit un souci pour l'humain dans l'étude de la division du travail, jusqu'ici sous le charme des schémas d'économistes cherchant la combinaison optimale des opérations, celle qui ultimement ferait économiser du travail. Nul n'ose questionner le fameux calcul qui consacre la supériorité de l'enchaînement de dix-huit opérations pratiquées par autant d'hommes pour fabriquer une épingle par rapport au travail minutieux d'un seul artisan qui accomplirait toutes ces tâches, selon une concaténation bien maîtrisée. L'émancipation du travail s'accompagne de son organisation scientifique. Le

---

[82] Aristote, cité par Karl Marx, *Le Capital*, livre premier, trad. Joseph Roy, revue par Maxmilien Rubel, Paris, Gallimard, Coll. « La pléiade », 1968 [1857], p. 590.
[83] *Ibid.*, p. 590-591.

présupposé est le rapport d'égalité entre forces de travail, c'est-à-dire d'abord entre les hommes, mais Marx dévoilera dans *Le Capital* quel est le contenu réel de ce rapport d'égalité – qu'Aristote, en son temps, ne pouvait pas découvrir. La communauté moderne des sujets libres a ceci de particulier que ceux-ci jouissent de cette liberté de *vendre* leur *force* à autrui. Étrange revirement de situation, s'étonne Frédéric Lordon, que cette liberté de se vendre les uns aux autres, alors qu'au fondement de la modernité se trouve l'idée kantienne que chacun tienne autrui pour fin et qu'il n'en use jamais comme moyen[84].

La division du travail dans l'atelier s'effectue d'abord sous le signe de la coopération, et c'est à l'organisation manufacturière d'achever la séparation du travail manuel et du travail intellectuel. La division industrielle lui succède, résultant d'une accumulation permise par le rendement accru et la substitution de la machine, plus coûteuse, à l'outil, et accentue le dualisme fondamental entre prolétariat et capital, ce dernier s'enrichissant de ce que perdent les ouvriers : si le maniement de l'outil requiert encore une qualification, un apprentissage, l'opération d'une machine n'est plus qu'une tâche de surveillance et d'alimentation. C'est de cette division que surgissent et se pétrifient les inégalités naturelles. Marx appelle à bien distinguer la division sociale, naturelle et bénéfique, de la division manufacturière du travail, dont découlent des conséquences décisives, opérant une scission définitive entre le travail matériel et intellectuel.

Proudhon qui fait l'apologie du travail manuel, en tant que lutte contre les résistances de la matière, à l'origine du progrès intellectuel, concède à Marx que la société industrielle déçoit et inquiète par la déconnexion radicale qu'elle opère entre le travail manuel et le travail intellectuel. Le second ne peut plus procéder du premier. Le travail intellectuel,

[84] Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude, Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010, p. 9.

devenu science et technique, est l'objet d'une complexification croissante, alors que les tâches manuelles subissent une simplification. Des tâches de plus en plus abstraites et requérant de moins en moins de qualification se répartissent en d'innombrables mains. Soit le travail est pur effort intellectuel, soit il est pure contrainte. Cette nature contradictoire du travail explique en partie que les utopies sociales achoppent sur cette difficulté déjà évoquée : tout en glorifiant le travail « comme la source essentielle de l'identité et de l'épanouissement personnels[85] », on veut ultimement en faire l'économie. Cette tension est présente dans les différentes versions du socialisme.

La division du travail, comme spécialisation, assure sans contredit la condition du perfectionnement des métiers, et peut-être ainsi que le veut Durkheim, une solidarité organique d'où se produit un « accroissement de la "densité dynamique ou morale" de la société[86] », mais elle apparaît aussi bien pathogène : à l'origine des inégalités, elle garantit leur pétrification ; à l'origine de la production de richesse, elle engendre des formes inédites d'extraction de la valeur. Son destin est inséparable de l'avènement du machinisme et de la technologie, qui non seulement appauvrissent l'ouvrier, qu'il convient historiquement de nommer prolétaire (qui n'a plus que sa force de travail et sa descendance), mais ultimement le privent de tout ce qu'il possède encore, à savoir son travail : son effort intelligent et créateur, et bientôt, avec le progrès de la science et de la technologie, son effort physique. Le machinisme est ce qui met le plus en péril la production anthropologique.

* * *

[85] André Gorz, *Métamorphoses du travail*, p. 148.
[86] Émile Durkheim, cité par Jung, *Op. cit.*, p. 132.

Comprendre le sens humain du Travail, que les formes modernes et contemporaines jamais ne résument, a d'abord exigé que l'on remonte en amont de la division du travail et de son organisation scientifique. L'expression même de division du travail, demande Joël Jung, auteur d'une anthologie sur le travail ne suggère-t-elle pas la question préalable d'un « travail total » ? « De quel "travail total" préalable est-elle la division, et quel en est l'opérateur ?[87] » La réponse grecque à cette question est sans équivoque : la fin poursuivie par la maisonnée, l'unité de production, est d'assurer la condition préalable à l'établissement de la cité, c'est-à-dire l'autarcie. Car l'exercice de la politique et de la vie contemplative requiert de ne pas être soumis à la nécessité de peiner chaque jour pour subsister. C'est en tant que citoyen libre de possession qu'on se présente en égal devant autrui dans la cité. Il faut donc que la production matérielle demeure liée à la nécessité, c'est-à-dire au besoin immédiat, ce à quoi veille l'administration domestique. Le « travail total » des Grecs demeure concret et limité, subordonné à la chose publique. Chez les modernes, qui visent la transformation rationnelle de la nature à des fins expressionnistes, il devient spirituel et abstrait. Il requiert alors un référent abstrait universel, qui se matérialise dans l'argent. Tous les besoins particuliers y sont ramenés. C'est pour cette raison que Marx dit que l'argent représente l'aliénation foncière : l'activité humaine pétrifiée en production de marchandises. Le travail-marchandise est une pure et simple déformation du rapport social, de l'expressivité humaine, insiste-t-il. « L'argent est la marchandise qui a pour caractère l'inaliénabilité absolue, parce qu'il est le produit de l'aliénation universelle de toutes les autres marchandises[88] ». La monnaie, forme réalisée de la marchandise, assure la « vie autonome de

[87] *Ibid.*, p. 25.
[88] Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, 3e section, p. 649.

ce qui est mort » (PhT, p. 31). Ce n'est pas sans raison que les sociétés antiques le tiennent pour subversif : le « dissolvant le plus actif de son organisation économique [de la société] et ses mœurs populaires[89] ». L'opérateur de la division du travail, c'est l'argent. Le travail, c'est la liquéfaction de la production par l'argent. La question du « travail total » n'embête plus le moins du monde les Modernes.

La production en vue de la subsistance et de la création du commun, expérience fondatrice de la réalité humaine, trouve dans le travail, modalité de l'activité propre à l'institution de l'économie, dont l'argent est la condition de possibilité en même temps que la finalité, un destin bien singulier. Et il est tout justifié de se demander, à l'issue de ce développement, s'il subsiste quelque chose des principaux caractères de la production anthropologique, de l'activité d'êtres volontaires et créatifs. Est-on toujours fondé à distinguer l'abeille de l'architecte? Si cette distinction ne se base pas dans le fait de la division du travail, il peut être supposé que ce soit l'opérateur de cette division qui indique une dimension essentielle et caractéristique des sociétés humaines. Le travail-marchandise, dont la condition est l'argent, est peut-être ce que l'humanité a présentement de plus en propre. Et si tel est le cas, sommes-nous condamnés, humains du XXIe siècle, à ne voir se produire cette forme de production et d'échange que comme activité autofinalisée, vide de sens, et délétère pour la plupart des formes de vie sur la planète?

Répondre à cette question, de préférence par la négative, exige d'abord une histoire de la production dans l'ordre des représentations, grâce à laquelle il sera possible d'approfondir l'origine de la formation historique provoquant le déploiement systématique de formes sociales délétères. Ce n'est qu'en assumant véritablement ce *destin* des sociétés

[89] *Ibid*., p. 649.

humaines, au sens heideggérien de modalité de dispensation de l'être, qu'on peut se situer dans la perspective d'un dépassement de ces formes et voir la même systématisation de la production faire proliférer des formes de vie plus singulières et plus collectives, capables d'augmenter en puissance et en intensité les rapports humains et les rapports que les humains entretiennent avec tout ce qui vit.

## Chapitre 2. L'institution du travail

> Le travail est désormais assuré d'avoir toute la bonne conscience de son côté : la propension à la joie se nomme déjà « besoin de repos » et commence à se ressentir comme un sujet de honte. « Il faut bien songer à sa santé » – ainsi s'excuse-t-on lorsqu'on est pris en flagrant délit de partie de campagne. Oui, il se pourrait bien qu'on en vînt à ne point céder à un penchant pour la *vita contemplativa* (c'est-à-dire aller se promener avec ses pensées et ses amis) sans mauvaise conscience et mépris de soi-même.
>
> Nietzsche, *Le gai savoir*, « Loisir et désœuvrement »

> Il y a une tristesse ouvrière dont on ne guérit que par la participation politique.
>
> Georges Navel, *Travaux*

> Ne vous y trompez pas! Les peuples les plus actifs sont actuellement les plus las! Il n'ont plus la force d'être *paresseux!*
>
> Nietzsche, *La volonté de puissance II*, § 55

On a établi jusqu'ici que la production est une constante anthropologique. Or, il s'agit d'un biais économiciste, tout empreint de conceptions historiquement situées, qui nous a fait croire qu'elle pût résumer le sens des activités humaines. Dans la tradition, en effet, le rapport de l'économie à l'organisation sociale fut précisément inverse à celui instauré dans le monde moderne. Dans la mesure où on entend par économie l'étude des comportements rationnels des individus orientés vers la recherche de biens rares, on doit admettre l'existence de sociétés pour lesquelles la catégorie d'économie et le concept du travail s'y rapportant ne font pas partie des principes organisateurs. Les systèmes économiques des sociétés primitives et non industrialisées font du travail une peine, un effort en vue de l'approvisionnement, mais jamais n'en valorisent l'activité pour elle-même. La difficulté que rencontre la recherche historique de la représentation du travail réside d'ailleurs en ce que l'on ne retrouve pas, dans les sociétés primitives et traditionnelles, un terme unitaire pour désigner toutes les opérations de production, qu'elles se pratiquent en vue de répondre aux besoins, à des fins sacrificielles

ou de cohésion sociale. L'activité du chaman qui consulte les esprits et traduit leurs volontés est tenue pour un travail chez certains peuples d'Amazonie, alors que d'autres sociétés restreignent la notion au labeur visant à pourvoir aux besoins de la collectivité et mobilisant une habileté manuelle ou un savoir technique.

Une caractéristique est toutefois commune à toutes les sociétés primitives : le temps consacré à la production en vue de la subsistance est toujours restreint. Cela tient au fait que les besoins, tenus pour naturels, y sont limités. C'est la thèse de l'« âge d'abondance » d'un Marshall Sahlins[1]. Contre le préjugé que nous en avons, les efforts déployés pour la survie et la reproduction, en l'absence des sciences et des technologies – et surtout en l'absence d'État[2] –, sont demeurés minimaux. Il est donc cohérent d'en parler en termes de sociétés d'abondance. C'est parfois pour des motifs tout autres, dictés par la tradition ou la religion, que sont investies une peine et une énergie qui ne manquent de surprendre celui qui oriente son existence d'après la loi du moindre effort. Paradoxalement, les sociétés qui se vouent à la croissance et à la prospérité ont adopté, selon la théorie de la « valeur-travail », le temps de travail comme mesure de la richesse, plutôt que le temps disponible. Ce faisant, explique Marx, sans doute le penseur le plus averti des conséquences de cet investissement original de l'activité, qui osa le pari de situer dans le plein épanouissement de la puissance productive de chaque individu la richesse véritable des sociétés, elles astreignent les vies individuelles au surtravail. Elles ne satisfont plus leurs besoins mais oeuvrent à créer une pléthore de nouveaux besoins. Marx rend compte de ce caractère fallacieux de l'application industrielle de la science et de la technologie : « *le machinisme le plus perfectionné* [...] *force l'ouvrier à*

[1] Sahlins, *Op. cit.*
[2] Voir Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Editions de Minuit, 1986.

*consacrer plus de temps au travail que ne l'a jamais fait le sauvage de la brousse ou l'artisan avec ses outils simples et grossiers* » (GR, p. 308). Toute la mystification du travail se trouve contenue dans cette contradiction, qui expose la structure de moulin à discipline de l'organisation moderne de la production.

La seconde caractéristique qui définit ces « sauvages de la brousse » est que les activités de satisfaction des besoins naturels et physiques ne s'exercent pas sur une base individuelle. Les intérêts poursuivis ne sont pas personnels et le gain n'est pas un motif qui puisse mobiliser les humains à travailler en surplus pour eux-mêmes. La production excédentaire sera versée à la famille par alliance, ou dépensée en sacrifice ou en *potlatch*, comme l'ont révélé les travaux de Malinowski, Thurnwald, Mauss, et ensuite de Bataille et Caillois[3]. Ce n'est pas en attente de rétribution qu'on se prête au labeur physique, mais parce qu'il s'agit d'une des nombreuses contraintes de la vie commune. Aussi n'y échappe-t-on qu'au prix de l'opprobre et de l'exclusion sociale. Le fardeau de la production, de la même façon que la jouissance des richesses, est réparti selon des principes non-économiques. Il ne vise pas l'échange, souligne Dominique Méda, mais agit d'une manière comparable à l'hospitalité et la générosité dans d'autres sociétés. « Ces sociétés sont structurées par d'autres logiques, explique-t-elle : elles ont un rapport particulier à l'extériorité (la tradition, la nature, les dieux...) qui détermine les règles sociales et rend celles-ci suffisamment "fortes" pour tenir ensemble la société » (TVVD, p. 38-39). Rien de tel qu'une crainte de la rareté et du manque ; rien de tel qu'une valeur aux fonctions de satisfaction des besoins, rien de tel qu'un idéal expressionniste. Méda suggère que ces fonctions ont pour ces sociétés une

[3] Malinowski, *Op. cit.*, Thurnwald, *Op. cit.*, Mauss, *Op. cit.*, Caillois, *Op. cit.* et Georges Batailles, *La Notion de dépense* et *La Part maudite*.

importance telle qu'elles doivent être réglées de l'extérieur et collectivement exercées. De la sorte, s'il y a parfois une division genrée du travail, nul ne peut en tirer profit au détriment des autres. Il en ira différemment dans la société grecque, où se dessinent les premiers moments des « économies domestiques » précapitalistes et où s'articule conséquemment une réflexion philosophique sur la question du statut de la production et la division du travail[4].

La Grèce ancienne, qui est formée de sociétés opulentes et organisées, n'a pas, à proprement parler, de concept du travail. On lui doit néanmoins la première réflexion soutenue sur les activités de production en vue de la subsistance et la reproduction de la vie, dont nous héritons de la notion bien connue d'*oikonomia*, la rationalité domestique qui est l'apanage des femmes, et, dans une moindre mesure, de la force esclave. Les Romains s'approprient une bonne part des conceptions grecques de la production, mais grâce à la notion chrétienne de l'œuvre, en introduisent une valorisation originale, dont l'idéalisme moderne porte la marque évidente. La métaphysique grecque et son influence sur le monde antique détiennent donc une des clés de notre compréhension de la charge dont est investie le travail dans le monde moderne. En tant que première manifestation d'une pensée en valeurs, elle recèle les conditions lointaines des catégories qui modalisent notre rapport au monde, et selon un processus que Hegel mit en lumière comme nul autre n'avait pu le faire avant lui, finissent par faire de l'être même une activité fondamentale, ce que Marx, se saisissant des possibilités extrêmes de cette tradition philosophique, pût traduire comme production de l'humanité par elle-même.

---

[4] La synthèse détaillée des thématiques qui articulent le statut de la production au cours des siècles figure dans l'Annexe 1. On y trouve des éléments de compréhension qui contribuent à faire apprécier la spécificité de la pensée moderne du travail. J'y réfère aux moments opportuns.

J'escompte, tout au long de cette histoire critique du concept de travail, retracer l'origine de la disposition idéologique capable de soumettre l'intégralité de l'existence active à la loi de la valorisation. Ce chapitre vise donc à clarifier les postulats de l'économie moderne et à déceler l'origine des mystifications sur lesquelles elle s'érige. Je propose pour ce faire un commentaire sur la métaphysique qui accompagne l'invention du travail ainsi que sur la production juridique qui lui préside. Le renversement qu'il s'agit d'apprécier est ce passage singulier d'une conception de la production au *service de la politique* à une conception qui fait de la sphère productive l'essence même de la vie publique. Dans le monde grec, en effet, comme dans l'Empire romain, la seule fin du travail demeure la subsistance et l'indépendance économique qui permet aux citoyens de se consacrer aux activités nobles : la politique et la vie contemplative. La règle qui prévaut dans le monde antique est donc que « l'économique, affaire privée, est en vue du politique, de ce qui est public, et non l'inverse[5] ». Voilà ce qui explique pourquoi des sociétés aussi opulentes aient montré de la réticence à toute invention qui eût allégé le labeur physique aussi bien qu'à une augmentation systématique de la productivité. Il est vrai que l'on dispose d'une main-d'œuvre féminine et esclave abondante et peu coûteuse, mais il n'est nul besoin de produire davantage que ce dont on a besoin pour être libre et se cultiver. En outre il règne aussi un consensus autour de la « volonté de conserver la société en l'état » (TVVD, p. 51). L'institution du travail représente un échange obligatoire comme « service » (servage). Les obligations et les ordres sont définis réciproquement et de manière différentielle. Le reflet de la domination se retrouve dans la répartition du « service » propre à une société qui se conçoit sous la domination d'un ordre normatif transcendant. Ainsi, dans les sociétés

[5] Jung, *Op. cit.*, p. 143.

traditionnelles, contrairement au monde moderne – et cette distinction révèle un aspect des plus significatifs des modalités modernes de la production –, le sujet ne se conçoit pas comme distinct de son activité, comme s'il pouvait en disposer de manière purement instrumentale.

> Les sociétés modernes se portent idéologiquement à la défense et à la promotion des activités accomplies par des sujets réputés libres et égaux, qui ne poursuivent que leur propre intérêt (à travers *ce détour* que représente la satisfaction du « besoin d'autrui »), alors que les sociétés traditionnelles se portent idéologiquement à la défense des activités accomplies par des sujets dépendants et inégaux, censés n'accomplir que leur *vocatio* et concourir de cette façon au *bien commun*[6].

Ainsi c'est à l'époque moderne que la catégorie de travail trouve son unité et que le concept y acquiert compréhension. Pour Méda, l'invention du travail s'opère en trois temps, où trois couches de compréhension viennent se déposer (TVVD). Je reprends les grandes lignes de cette synthèse, dont le mérite consiste à retracer les origines de l'impasse à laquelle sont confrontées les sociétés fondées sur le travail. Je pourrai ensuite m'en émanciper pour procéder à une lecture plus détaillée des modifications introduites par le capitalisme post-fordiste, c'est-à-dire cette insidieuse transformation de la social-démocratie, dont l'ampleur des conséquences sur la vie politique semble échapper à Méda.

C'est d'abord dans la manufacture que le travail fait son apparition. Le moment fondateur est le processus d'abstraction propre à la division et la concaténation savamment planifiées des tâches. L'action de chacun des travailleurs ne vise plus à répondre directement à une nécessité éprouvée subjectivement, mais s'avère objectivable et se rapporte à une série d'efforts mesurables et quantifiables en vue de la réalisation du processus d'ensemble : répondre à une demande au sein d'un marché de biens et de services. Dans le versant critique

---

[6] Bischoff, *Loc. cit.*, p. 320.

et romantique de la pensée politique du XIXe siècle, on se méfie du travail mécanisé dont les tâches ne requièrent ni ne stimulent plus la moindre intelligence, et au nom d'une valorisation supérieure de l'activité, on s'affaire à définir les conditions dans lesquelles il actualiserait un potentiel expressionniste. Sans rompre avec le moment d'abstraction qui l'a institué, la pensée du XIXième siècle l'investit d'une grande valeur, celle qui nourrira l'ardeur des mouvements de travailleurs à leurs débuts. La production fait partie du grand projet d'accomplissement de l'humanité. Sans perdre complètement ce vernis utopique, il devient, au cours du XXième siècle, alors que la question sociale ne demeure éludée qu'au prix de la menace révolutionnaire, le fondement du système de répartition des privilèges et des avantages sociaux. Durant les beaux jours du keynésianisme, la société civile constitue l'instance médiatrice au sein de l'État. À partir des années 1980, ce privilège lui est progressivement retiré, alors que les sociétés occidentales expérimentent pour la première fois le chômage technologique et les effets de la délocalisation industrielle : ce qui avait été la prédiction de Marx, la raréfaction des emplois. Il s'agit d'une quatrième page dans l'histoire du travail, laquelle occupera le troisième chapitre de cette étude, destiné à la compréhension des plus récentes transformations du travail. En toute rigueur, on ne peut faire apparaître des alternatives que si l'on prend la mesure du décalage entre l'expérience que chacun fait du travail dans son existence et ce qu'il en est dit socialement et politiquement, c'est-à-dire la manière dont il est constitué dans les représentations. C'est donc d'abord en explicitant toutes les couches de signification qui l'ont constitué au cours de sa brève histoire que je peux pratiquer l'opération critique qui m'occupe en cet ouvrage : combler ce gouffre où s'édifient parfois des constructions idéelles retorses et dangereuses.

## *2.1. Économie politique et organisation sociale*

> Comment deux économistes peuvent-ils se regarder sans rire?
> Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*

Les Grecs craignent les manifestations mercantiles et chrématistiques de l'économie d'abord pour le danger d'*húbris* qu'elles représentent et ensuite par rejet d'une normativité *sui generis*, individualiste et égoïste. Les Romains ne les tolèrent que si elles concourent à la grandeur de la cité. Ce n'est qu'au fil des siècles, à la faveur d'un recentrement de la vérité métaphysique autour de la conscience subjective individuelle que la notion d'œuvre introduit une valorisation inédite de la production humaine. À la Renaissance, l'humanisme fait du cosmos jadis immuable un monde *humain* auquel les sociétés *humaines* imposent leurs normes. L'art de la Renaissance devient l'exaltation de la volonté humaine qui ne cherche désormais plus à l'extérieur d'elle-même sa raison d'être et sa fin propre (PhT, p. 13). Au seuil du XIXe siècle, la philosophie confère à la production humaine le rôle d'assurer la réalisation de la liberté humaine par l'objectivation de soi consciente et réfléchie. Comme le remarque Méda, l'idéalisme allemand représente une « mise en philosophie de cette unique idée [introduite par Augustin] : Dieu travaille » (TVVD, p. 55)[7]. Pour les Anciens, la création humaine devait être une imitation de la nature. Platon et Aristote caractérisent le Souverain par l'inaltérabilité, les êtres inférieurs, par le changement. Pour le christianisme, l'*ars humana* est le prolongement de l'*ars divina*. Tout en demeurant le fait de la nécessité où l'humain rencontre avec douleur les résistances de la matière, le travail, au cours des temps modernes, se voit conférer le statut d'une participation au parachèvement de l'oeuvre de

[7] Voir en Annexe 1, la discussion de la confusion chrétienne du travail et de l'œuvre, par la polysémie du terme d'*opus* tel qu'en use Augustin.

l'Esprit selon un procès historique. La transformation par rapport à l'ordre antique est achevée. Si ce dernier s'était maintenu sur la base d'une dévaluation du corps par rapport à l'Esprit, le travail reçoit dans la pensée du XIXe siècle la mission de guérir cette scission de l'être, de réunifier la matière et la pensée, ce qui, suite à l'interprétation mécaniste de l'univers survenue avec Descartes, pourra se traduire comme maîtrise scientifique et technique des processus naturels.

Toute la pensée politique moderne, de l'histoire comme processus de réalisation des valeurs, n'est que variation sur ce thème de la réunification de l'Esprit et de la matière. Pierre Theilard de Chardin a résumé, plus tard, l'investissement de la spiritualité dans le domaine scientifique :

> À la différence des simples animaux qui peuvent bien être ubiquistes, mais sans jamais parvenir à s'organiser en une seule unité biologique à travers les continents, l'[humain], lui, depuis les premières traces d'outils et de feu que nous connaissons, n'a jamais cessé de tisser peu à peu par-dessus la vieille Biosphère, une membrane continue du pensant autour de la Terre[8].

En dépit d'une évidente sécularisation du monde, la transformation entreprise au seuil de la modernité, faisant du travail le moyen de l'humain, pensé comme sujet libre et infini, s'enracine dans cette métaphysique idéaliste capable de fonder tout acte sur un principe initial, ce que les Grecs nommaient *arché* : « tisser la membrane du pensant autour de la Terre ». Sous la figure de la subjectivité moderne se déploie un agir finalisé qui dissout automatiquement tout mouvement an-archique, tout produire qui ne réalise pas un *telos* transcendant. Antonio Negri s'inquiète de ce que cette « théodicée dialectique », ne puisse que perpétuer une violation négative de l'être (ThD).

---

[8] Theilard de Chardin, cité par Avron (PhT, p. 17-18).

L'humain, en effet, se charge de rien de moins que de l'évolution tout entière, ainsi que le maintient Julian Huxley, le biologiste britannique, frère de l'écrivain de la célèbre dystopie, qui le premier théorisa l'eugénisme[9]. Suite aux désastres engendrés par des versions extrémistes et racistes de l'eugénisme, le scientifique, alors directeur de l'UNESCO, conçut toutefois un « transhumanisme », soulignant que si l'espèce humaine devait jouir d'une meilleure qualité de vie, c'est davantage par l'amélioration des conditions de vie grâce à la science et la technologie que par toute tentative de sélection génétique. Mais la mise en garde de Negri vise même et surtout cette prudence, et mérite qu'on la prenne au sérieux, puisque la technique et la science ont d'ores et déjà transformé de manière irrémédiable la condition humaine, l'environnement naturel aussi bien que les modalités de la communication et de la vie affective, sans qu'il soit permis de croire que l'utopie transhumaniste ait été garante de quelque félicité pour l'humanité. L'histoire du XXe siècle semble davantage corroborer les craintes du romancier Aldous Huxley que combler les espoirs de son frère Julian, le biologiste.

Il s'agit bien d'un bouleversement majeur dans les représentations classiques qui permet de recentrer la société autour de l'économie, non plus domestique ou de subsistance, mais manufacturière et tournée vers le marché. D'abord, la fin de l'ordre géocentrique permet de se représenter la nature comme un ensemble de forces qu'il est possible de s'approprier, et donc d'apprivoiser. Ce moment où sont ébranlées toutes les certitudes du monde ancien est le moteur d'un passage de la contemplation à l'action. La science est forte d'une nouvelle mission, qui n'est pas de parfaire la connaissance de la vérité, mais de

[9] Tout en en critiquant les versions nazies et celles qui impliquaient la hiérarchie des races, Huxley était un partisan de Darwin qui prônait des moyens pour favoriser le patrimoine génétique de l'humanité, mais croyait fermement à l'égalité entre les races.

« mettre au jour les causes qui permettent à l'homme de transformer le monde : connaître, c'est désormais agir » (TVVD, p. 80). Dès lors s'enchaînent découvertes et inventions. Le travail est cette voie vers la connaissance des lois mécaniques qui règlent l'univers, transformant la nature toute entière en un champ à labourer.

La fin des communautés naturelles constitue une seconde mutation permettant à l'économie de se présenter comme nouveau facteur de cohésion. L'unité du Moyen Âge, tenant à l'autorité de la formule paulinienne « *Non est potestas nisi Deo*[10] » faisait correspondre le droit naturel au droit divin. Dans la communauté naturelle chacun trouve sa place naturellement. Hobbes, au XVIIe siècle fonde la communauté dans la volonté humaine, transférant ses droits, ainsi que le lui dicte la raison (celle de l'auto-conservation, basée sur la peur) à une autorité supérieure. Mais les individus, ici, sont des forces primaires qui s'entredétruiraient s'il n'en était du souverain. Chaque être en lutte pour son auto-conservation, participe volontairement de l'unité rationnelle constituée par le Peuple. La notion d'individu, si elle est la lointaine invention du christianisme, ne s'approfondit qu'avec la réforme. Au XVIIe siècle la philosophie politique s'articule autour de l'individu porteur de droits et de devoirs particuliers. La politique est dès lors affaire de garantir la liberté comprise comme absence d'ingérence extérieure dans la poursuite des fins individuelles.

Les origines de la liberté subjective sont multiples. On en trouve les balbutiements chez Descartes, qui voit l'humain comme sujet pensant, pourvu d'une responsabilité envers le monde matériel, celui de le connaître, c'est-à-dire de le maîtriser. Chez Hume, l'humain est une combinaison d'atomes et de sensations pour lequel on doit garantir les affections les plus favorables. Leibniz, pour sa part, le décrit comme une monade douée du privilège de

[10] « Il n'y a pas d'autorité sans Dieu ».

participer à la causalité divine. Locke parle enfin de l'individu-propriétaire dans la mesure c'est la jouissance de son corps et de sa vie, c'est-à-dire des ressources que chacun transforme par son travail et son œuvre, qui fonde la liberté. Il en va de manière similaire chez d'autres penseurs, qui cherchent à rendre compte d'aspirations nouvelles liées à un fait jusqu'ici inédit qu'est la division manufacturière du travail et la différenciation de la société qui en découle. Cette transformation consacre l'effondrement des fondements traditionnels de la communauté devant l'émergence de la notion d'individu, comme « élément d'une multiplicité, doté d'une réelle spécificité, mais surtout comme porteur de sa propre loi, principe d'après lequel il agit » (TVVD, p. 84). Cela devient donc un problème majeur de trouver un principe d'ordre, assurant l'unité et l'organisation. Au XVIIIe siècle, c'est sous la forme du contrat social qu'on répondra à cette question. En l'absence de fondement naturel, l'économie et la politique s'institutionnaliseront sous ce principe.

En toute rigueur, on peut attribuer à une conjoncture particulière des traits géopolitiques et économiques des sociétés européennes et des bouleversements qui s'opèrent dans les mentalités et les représentations du monde l'avènement d'un fondement nouveau de la société, à savoir la recherche de la richesse collective à travers l'autonomie individuelle décrétée par la marchandisation du temps, ainsi que la condamnation des anciens principes qui régissaient les interactions entre différentes instances des communautés naturelles. La bourgeoisie a contribué à faire émerger un ordre où toutes les forces sont libérées afin de participer à la richesse collective : « En un mot, à la place de l'exploitation voilée par des

illusions religieuses et politiques, elle a mis l'exploitation ouverte, éhontée, directe, dans toute sa sécheresse[11] ». C'est là la puissance d'un tel ordonnancement.

> Sur le travail, peut être fondé un ordre social quasi naturel et intangible, qui détermine les positions des individus dans la société à partir de leur contribution objective à la production, un ordre qui ne peut être remis en cause, contrairement à celui qui pourrait naître de la politique[12].

La révolution industrielle inaugure une ère où croît de manière fulgurante la possibilité d'engendrer de la richesse matérielle, coïncidant avec le paupérisme le plus scandaleux. Pour Polanyi, il faut lire le développement de ces sociétés tournée vers l'augmentation de la productivité sans égard à la misère croissante des masses comme le fait d'un programme politique et économique, à savoir l'institutionnalisation de l'économie de marchés[13]. La notion même de marchés autorégulés, lorsque problématisée, se révèle comme un mythe dont il faut démonter les origines. Les sociétés où fleurit le libéralisme économique sont affectés du préjugé capitaliste, dont il faut chercher les sources dans l'économie politique anglaise et écossaise.

À l'aide d'une anthropologie économique, Polanyi démontre que ce n'est pas davantage un penchant naturel au troc qu'un naturel égalitariste qui motive l'humanité primitive à effectuer des échanges. Contrairement au préjugé de Smith aussi bien qu'à celui de Rousseau, ses motifs ne sont pas économiques, découvre l'historien, mais de cohésion sociale. C'est souvent en vue du maintien du rang et par quête du prestige que l'on agit, et on est alors contraint à une générosité totale[14]. Dans les sociétés prémodernes, le système

---

[11] Karl Marx et Friedrich Engels, Le *Manifeste communiste*, trad. M. Rubel et L. Evrard, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1965 [1848], p. 164.
[12] Méda, *Loc. cit.*
[13] Polanyi, *Op. cit*.
[14] *Ibid*. Malinowski, *Op. cit.*, étaye cette position dans l'ensemble de son oeuvre, notamment grâce à la description du système de la Kula chez les Trobriandais. Marcel Mauss, *Op. cit.*, a aussi établi la permanence du don dans les système économiques.

économique n'est qu'une fonction de l'organisation sociale[15]. Celle-ci n'est donc pas subordonnée au profit ou dirigée par une propension au troc ou à l'échange de biens et de services. Aristote avait bien vu la distinction entre le principe d'usage et le principe du gain à l'origine du développement institutionnel qui caractérise notre civilisation. Aussi avait-il cherché à mettre en garde contre les méfaits d'une quête personnelle de l'enrichissement, qu'il ne fallait alors plus considérer comme économie mais comme chrématistique.

Parmi les préjugés qui président à l'élaboration de la doctrine classique de l'économie de marché, on postule qu'une propension individuelle à l'échange réglerait les rapports, d'où procéderait la nécessité d'instituer un marché local, la division du travail, et par suite le commerce extérieur et au long cours. Polanyi découvre que la logique est inverse : l'échange viendrait d'abord et avant tout du fait de la localisation géographique des biens. Les ressources se trouvant souvent loin du milieu de vie, ce qui est de première nécessité est obtenu par la voie du commerce au long cours. La division du travail procède d'abord de cette réalité. Le commerce extérieur engendre ainsi des marchés, et alors seulement naît le troc ou la monnaie. L'appropriation par les peuplades des biens lointains s'effectue souvent en premier lieu par brigandage. Il en va du moins généralement d'un acte unilatéral. Plus tard, ce sera certes le marché qui déterminera le commerce extérieur, mais il demeure que ce sont des institutions qui diffèrent par leur nature et leur fonction. Les critères qui doivent déterminer ce qui sera destiné à l'un ou l'autre sont aussi pragmatiques que des considérations propres au transport : le volume, le poids et la périssabilité[16].

[15] Voir en Annexe 1.
[16] Polanyi, *Op. cit.*, p. 105-112.

Si le troc existe dans toutes les sociétés primitives, il n'en demeure pas moins secondaire, car il ne fournit pas le nécessaire vital. Pour subvenir aux tout premiers besoins, on a plutôt recours au commerce local et extérieur. Les activités de troc demeurent enchâssés dans les relations sociales, ils supposent des rapports à long terme et des liens de confiance. Les marchés sont contenus par les villes, c'est-à-dire que celles-ci les renferment géographiquement et en constituent les limites, ou, autrement dit, bien qu'elles se constituent d'abord comme rassemblements commerciaux, elles en réfrènent l'expansion. Aux XVe et XVIe siècles, l'État impose le système mercantile au protectionnisme pour sauver les villes et les principautés. Le mercantilisme est marqué par une tendance à la commercialisation, mais ne s'accapare pas ce qui protège les deux éléments fondamentaux de la production : le travail et la terre. Dans le cadre du mercantilisme, ni l'un ni l'autre ne deviendraient des articles de commerce.

L'institution du marché autorégulateur exige une telle division entre la sphère économique et la sphère politique, dichotomie qui n'est que l'affirmation de l'existence d'un marché autorégulé[17]. Autrement dit, si on ne peut réduire la nécessité d'un type ou d'un autre d'ordre dans la production et la distribution des biens, on peut, et c'est ce que toutes les civilisations ont pratiqué jusqu'à l'âge moderne, *contenir* cet ordre au sein de l'ordre social. Les modernes sont les premiers ayant eu cette trouvaille d'une sphère économique séparée et autonome au point de vue normatif. En ce sens, « la société du XIXe siècle, dans laquelle l'activité économique était isolée et attribuée à un mobile économique distinct, fut en vérité une nouveauté singulière[18] ». Cette société et ceux qui en témoignent cèdent au préjugé

[17] *Ibid.*, p. 121.
[18] *Ibid.*, p. 121.

voulant que l'économie préside au reste – ce dont imprègne la science toute nouvelle de l'économie politique toutes les aspirations modernes à l'émancipation, de la révolution française à l'éloge hégélien de l'État constitutionnel, car c'est bien le caractère le plus distinctif de la production juridique moderne, dont le fondement premier réside dans le principe économique d'une appropriation absolue de toutes choses en vue de la réalisation de la liberté.

Lorsque les outils et les machines auxquels l'industrie recourt demeurent de faible envergure, l'organisation traditionnelle peut rester inchangée, mais lorsqu'ils impliquent de grandes et coûteuses installations, c'est désormais le marchand, seul, qui peut en faire l'acquisition, se muant progressivement en capitaliste industriel. Le processus de production se complexifie conformément au degré de complexification des machines, à travers l'établissement des manufactures. Celles-ci requièrent en effet une production continue et assurée, car elles ont généré un investissement à long terme, et représentent donc un « risque » pour l'investisseur. Pour garantir les éléments de l'industrie, il faut impérativement s'assurer de la permanence et du contrôle de l'offre de travail, de la possession de la terre et des réserves de monnaie. Autrement dit, *il faut pouvoir les acheter*. Telle est l'inévitable conséquence de l'institution du système des fabriques : les humains, la nature et l'argent deviennent des marchandises, et sont ainsi ramenées à un équivalent universel qui prend la forme de la valeur marchande.

Le fonctionnement de l'économie de marché exige que les éléments sur lesquels se base l'industrie se donnent selon une certaine forme leur permettant de se soumettre aux impératifs du marché. Ce dernier correspond en effet à l'assimilation de ses principales

composantes à la forme de marchandises, ce qui consiste nécessairement en une fabrication artificielle. Une marchandise peut être comprise comme un objet produit pour la vente sur le marché, qui pour sa part, repose sur un contrat effectif entre acheteurs et vendeurs. C'est donc au prix d'une fiction que la terre, le travail et l'argent, doivent être organisés en marchés. En effet, s'ils constituent le cœur de l'industrie, c'est au prix d'une violation de leur essence qu'ils sont tenus pour des objets produits en vue de la vente :

> Le travail n'est que l'autre nom de l'activité économique qui accompagne la vie elle-même – laquelle, de son côté, n'est pas produite pour la vente mais pour des raisons entièrement différentes – et cette activité ne peut pas non plus être détachée du reste de la vie, être entreposée ou mobilisée ; la terre n'est que l'autre nom de la nature, qui n'est pas produite par l'homme ; enfin, la monnaie réelle est simplement un signe de pouvoir d'achat qui, en règle générale, n'est pas le moins du monde produit, mais une création du mécanisme de la banque ou de la finance d'État[19].

Leur statut de marchandise est une fiction mais leur échange sur les marchés est bien réel. La nature, les humains et la monnaie, sont alors considérés sous la forme objectivable et mesurable de la terre, du travail et de l'argent. La fiction de la marchandise imprègne progressivement toutes les institutions de la société, jusqu'à justifier l'interdiction de toute norme pouvant nuire au fonctionnement effectif du mécanisme du marché[20].

Ainsi, l'Europe de la fin du XVIIIe siècle, dont la production éthique et juridique traduit les toutes nouvelles aspirations d'une classe d'industriels et de marchands, tient toute production industrielle pour simple appendice du commerce. Voilà un fait historiquement inédit, car tout système économique antérieur avait fait de la production soit un moyen de satisfaire les besoins de ceux qu'on a à sa charge, soit de s'enorgueillir d'avoir accompli une tâche et d'en contempler le produit, soit le moyen de conquérir une réputation et de la garder. Même chez John Locke, où la liberté prescrit l'appropriation des choses, comme de son

---

[19] *Ibid.*, p. 122-123.
[20] *Ibid.*, p. 123. Par exemple la « loi sur les pauvres », qui prescrivait qu'on porte assistance aux plus démunis, et a été condamnée comme mesure illibérale.

corps et de sa vie en tant que choses, le droit de l'individu est borné par la liberté de l'autre. Si le travail permet l'appropriation de la nature, il doit viser exclusivement à répondre à ses besoins, et donc respecter le droit d'autrui de répondre à ses besoins. Fortes de la science économique, les sociétés de la fin du XVIIIe siècle croiront satisfaire ce prérequis de la vie communale en n'organisant plus la production que sur le « mobile du gain, si familier à l'homme dont la profession est d'acheter et de vendre[21] ».

C'est grâce au travail de formalisation de l'économie politique classique, ou libérale, d'Adam Smith qu'on découvre dans le travail une unité de mesure. Portion détachable d'un processus abstrait de production, le travail équivaut à une dépense de temps et c'est sous cette forme qu'il peut devenir l'activité qui confère à toutes les marchandises une commune mesure : un équivalent temporel. À l'instar de ce que représentèrent l'accumulation de métaux précieux pour les mercantilistes et la fécondité des terres arables pour les physiocrates, le temps de travail est soudain tenu pour l'origine de la richesse et le facteur de son accroissement. Au cours de cette première mutation du système économique, l'unité du travail s'obtient mais au prix du nivellement de son contenu particulier, concret. L'essence du travail, ce n'est pas la production spécifique d'un objet de consommation, c'est le temps. Il se détache de la personne aussi bien que de l'objet. Et c'est ainsi qu'il peut devenir le ciment de l'ordre social, fondateur d'un modèle de société basé sur la production de la richesse et la poursuite de la prospérité. Détachable, abstrait et marchand, le travail s'institue tel que nous le connaissons.

Conçu comme la « clef de l'autonomie des individus », il devient cette activité d'appropriation des choses conçue par Locke comme le moyen dont « Je » dispose pour

[21] *Ibid.*, p. 125.

améliorer l'existant. Ainsi que le rappelle le père du libéralisme : « Le travail, qui est mien, mettant ces choses hors de l'état commun où elles étaient, les a fixées et me les a appropriées[22] ». Selon l'individualisme possessif, les individus sont naturellement propriétaires de leur personne et de leurs biens. Le droit est fondé afin d'assurer à chacun la conservation de son propre corps et l'État se limite à assurer cette double possibilité. Si le travail devient une catégorie de l'administration des affaires humaines, c'est qu'il « assure le passage de la propriété de soi à celle des choses extérieures » ; il « distingue et sépare » les choses communes dont l'individu s'empare[23]. Sans égard au sens ancien de l'*opus* et du *labor*[24], le travail se résume à cette « activité humaine dont l'exercice autonome permet à tout individu de vivre » (TVVD, p. 70). « Louis Dumont voit dans les deux *Traités* de Locke le moment où l'économique, sans être encore pensé dans son autonomie, entame son émancipation du politique qu'il se soumet à son tour. [L'historien fait alors] de Locke, avec Mandeville, une "composante fondamentale", individualiste de la *Richesse des nations* d'A. Smith[25] ». Voici quelle conception on peut lire dans le *Traité du gouvernement civil* :

> Tout ce qu'il a tiré de l'*état de nature*, par sa peine et son industrie, appartient à lui seul : car cette peine et son industrie étant sa peine et son industrie *propre* et *seule*, personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie, surtout s'il reste aux autres assez de semblables et d'aussi bonnes choses communes[26].

Il y a ainsi des limites au droit particulier d'user des fruits de la terre. La voix de la raison, poursuit Locke, nous dicte d'en jouir à l'intérieur des bornes de la modération, sans quoi l'on prend ce qui appartient aux autres. Mandeville, pour sa part, s'il procède au constat cynique qui fit crier scandale à tous les moralistes de ses contemporains, que la prospérité de

---

[22] John Locke, *Traité du gouvernement civil*, ch. 5, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 162-167.
[23] Jung, *Op. cit.*, p. 82.
[24] Voir Annexe 1, p. 623-626.
[25] *Ibid*., p. 83.
[26] Locke, *Op. cit.*, ch. 5, paragraphe 27, cité par Jung, *Ibid.*, p. 83.

la nation repose sur les vices individuels, ne fait pas moins que décrire la nouvelle configuration, se déployant sous ses yeux, de la division du travail et identifier les possibilités d'enrichissement qui en découlent, autant d'inventions originales dont le levier de la créativité est attribué au potentiel de gain privé, qui transforment de manière irréversible le paysage des campagnes, d'abord anglaises, ensuite du monde[27].

La transformation du travail en marchandise, qui répond aux exigences d'une différenciation progressive de la société, ne fut pas comprise par Smith comme une révolution, signale Méda, elle le fut bien plus tard par Weber et par Polanyi, qui l'envisagèrent à partir d'une conception purement matérialiste, comme « quantité de dépense physique mesurable, s'inscrivant durablement sur un objet matériel et dès lors susceptible d'augmenter d'autant la valeur de celui-ci » (TVVD, p. 71). Smith ne fit que prendre acte d'une transformation qu'il observait à l'oeuvre dans sa société, soit l'émergence du travail abstrait et salarié. C'est en ce sens qu'est décrite dans la *Richesse des nations,* sans toutefois être appréciée pour telle, une double révolution : d'abord, le travail devient le moyen de l'autonomie individuelle, et, ensuite, se détache de l'individu qui le pratique, pouvant être vendu ou loué à autrui. Aux économistes politiques classiques, il n'importe pas que cette séparation du travail vivant par rapport à l'individu qui l'assure corresponde à sa dégradation.

L'économie politique naît avec l'invention d'un concept capable de fonder à la fois un ordre social basé sur l'augmentation indéfinie de la richesse et l'autonomie des individus qui y concourent. Même Marx en apprécie le caractère révolutionnaire, et affirme sans la

---

[27] Bernard Mandeville, « La ruche murmurante ou les fripons devenus honnetes gens », *La fable des abeilles, ou les vices privés font le bien public*, Paris, Vrin, 1974 [1714].

moindre ambiguïté le préférer à tout autre mode précédent de production et de distribution des privilèges[28]. Cette invention correspond au passage d'une subordination des humains vis-à-vis d'autres humains, c'est-à-dire d'un ordre politique, à une société où priment les relations entre les humains et les choses, et dont la régulation est donc économique[29]. Max Weber, pour sa part, en rend compte à partir d'un changement des mentalités suivant une réinterprétation de la Bible, dès le XVIe siècle, qui fait de la poursuite des activités terrestres le signe de l'élection. Au lieu d'être péché ou étranger au royaume de Dieu, l'enrichissement à travers le travail devient la fin que tout Chrétien doit poursuivre[30].

C'est une révolution au niveau des mentalités qui ferait en sorte que le capitalisme se développe d'abord dans les pays anglo-saxons, selon Max Weber, dont la thèse est contestée par certains, rectifiée ou précisée par d'autres, notamment Fernand Braudel, pour qui le capitalisme origine plutôt de la situation exceptionnelle que connaît Amsterdam dès le XVIIe siècle. L'histoire s'expliquerait bien moins par des changements soudains dans les mentalités se répercutant dans les institutions que par la longue durée. Ainsi c'est la richesse d'Amsterdam et sa puissance politique qui en font le berceau du capitalisme[31]. Pour Werner Sombart, le capitalisme trouve ses origines aussi loin qu'au XIVe siècle florentin, où la civilisation bourgeoise fait son apparition[32].

---

[28] Ainsi qu'il le dévoile dans l'éloge paradoxal consacré à la révolution bourgeoise dans Karl Marx et Friedrich Engels, Le *Manifeste communiste*, p. 163-164.
[29] Ainsi que le veut le constat qu'en fait Louis Dumont dans son *Homo Æqualis I: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard,1977.
[30] Max Weber, *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, trad. Talcott Parsons, New York, Charles Scribners's Sons, 1958.
[31] Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XVe-XVIIIe siècle.* Tome 3 : *Le Temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1979.
[32] Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, 1902.

Les sources de la notion de travail et les causes de l'essor du capitalisme peuvent bien être nombreuses, c'est dans l'effort ciblé et soutenu pour l'imposer aux populations comme modalité ultime et indépassable d'activité productive qu'il faut situer la cause de son triomphe. Cette imposition n'est pas sujette à conjecture, comme le révèle Marx dans la huitième section du premier livre du *Capital*, « elle est écrite dans les annales de l'humanité en lettres de sang et de feu indélébiles[33] ». C'est le processus de séparation du producteur par rapport aux moyens de production qui inaugure l'ère capitaliste et confère à l'économie la préséance sur toute régulation émanant d'une autre rationalité. Les conditions lointaines de cette expropriation ont pu se dessiner dans les siècles qui en ont précédé l'opération, le mode capitaliste d'accumulation n'est définitivement installé que par le soutien d'un ensemble de législations sanguinaires, incluant la torture et la peine capitale, visant à priver les populations campagnardes des conditions de leur subsistance.

Ainsi que Polanyi s'attarde à les démonter, les sources de l'imposition du modèle de marchés autorégulés sont à la fois économiques et politiques, confirmant ce que Marx avait établi dans l'analyse de l'accumulation primitive, « la bourgeoisie naissante ne saurait se passer de l'intervention constante de l'État[34] ».

L'organisation du travail revêt pour toute la société une importance particulière. L'anglais *labor*, notion utilisée par l'économie politique naissante, devient le terme technique désignant les humains en tant qu'employés et non employeurs. L'avènement de cette notion est le signe d'une transformation dans la société.

> Comme organisation du travail n'est qu'un autre terme pour désigner les formes de vie des gens du peuple, cela veut dire que le développement du système de marché devait s'accompagner d'un

[33] Karl Marx, *Le Capital*, p. 1170.
[34] *Ibid.*, p. 1196.

> changement dans l'organisation de la société elle-même. La société était devenue sur toute la ligne un appendice du système économique[35].

On cherche dans cette organisation de la société les régularités, les contradictions à résoudre. Il s'agit de les intégrer dans des schèmes de compréhension, nécessité à laquelle répond l'économie politique. Les positivistes et les utilitaristes ont été mus par une perspective : « L'obstination des faits, les lois inexorables et brutales qui semblaient abolir notre liberté devaient, d'une façon ou d'une autre, être réconciliées avec elle.[36] » Une croyance dans une conciliation possible de la liberté avec une compréhension des déterminations économicistes : telle est la source métaphysique de l'économie politique. Et ainsi se développe cette science, qui prend l'aspect d'une découverte de la Nature elle-même. C'est l'argument de Malthus : si les humains désobéissent à la loi qui règne sur la Nature, celle-ci, telle un bourreau, étranglera sa progéniture[37]. On fait porter les injustices d'une société concurrentielle à une supposée naturelle loi de la jungle!

Chez Smith, l'économie est la réponse philosophique aux problèmes de la société, mais les lois qui la conditionnent y sont tenues pour naturelles. Il n'appartient pas à l'humain de les édicter. Ainsi la division du travail assure le maintien d'un ordre social et c'est cela qui fascine Smith, estime Méda, bien plus que la productivité démultipliée. La division du travail lie les individus les uns aux autres dans une mécanique sociale, enchaînant chacun au besoin de l'autre. Le travail devient une forme de ciment pour ce qui était en passe de perdre sa cohésion. Dans la même veine, Montesquieu voit un lien entre la douceur des mœurs et le

---

[35] Polanyi, *Op. cit.*, p. 126.
[36] *Ibid.*, p. 137.
[37] Thomas Malthus, *Principes d'économie politique considérés sous le rapport de leur application pratique*, Calmann-Lévy, coll. « Perspectives économiques », 1972 [1846].

commerce[38]. On y attribue même la vertu de cultiver une certaine frugalité qui serait le « contrepoids à la tentation de l'État de s'emparer de tout le pouvoir » (TVVD, p .76)

Méda explique que le travail

> est le rapport social central parce qu'il est le moyen concret par lequel on poursuit l'abondance, parce qu'il est un effort toujours destiné à l'autre et surtout parce qu'il est la mesure générale des échanges et des rapports sociaux. Il détermine le prix de toute chose et garantit l'intangibilité de l'ordre social. (TVVD, p. 88)

Il s'agit d'une conciliation de l'arbitraire et du naturel : nous produisons et échangeons dans l'espoir et dans l'illusion d'une abondance à venir, et c'est sur l'échange infiniment reporté que se construit l'ordre social, sans qu'il constitue l'opération d'une planification individuelle ou collective. Lors de la Révolution française, il est bien assumé que l'appartenance de chacun à la société passe par son travail. On y trouve même une commission sur l'indigence, nommée La Rochefoucauld-Liancourt, affirmant que : « Si celui qui existe a le droit de dire à la société : "Fais-moi vivre", la société a également le droit de lui répondre "Donne-moi ton travail" » (TVVD, p. 97). S'il est le devoir de chacun, on comprend – ce que Lafargue n'aura pas eu la générosité de faire – qu'il est aussi ce que revendiquent les masses, ainsi des révolutionnaires de 1848 et des insurgés de la Commune lors du siège de Paris en 1871.

Pour Méda, on ne doit pas voir ce recentrage de la société autour de la notion de travail comme une rupture radicale par rapport à ce qui régnait auparavant comme compréhension, comme si le travail ne représentait qu'un isolat d'un phénomène beaucoup plus large, la perversion d'un principe anthropologique, un aplatissement ou une mutilation

---

[38] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1995 [1748]. Une sorte de protohypothèse de la notion de « McPeace », qui sévit dans le champs de l'étude des relations internationales, à savoir que plus un État a une économie libérale, moins prompt il est à déclarer la guerre, hypothèse grossièrement fausse au caractère idéologique évident. Non seulement elle est teintée de la mentalité caduque de guerre froide, elle se refuse en outre l'analyse d'autres formes de violences, structurelles et économiques.

de quelque « œuvre de l'humanité », dont il pourrait n'être qu'une parenthèse régressive. La notion de travail impose simplement son unité et rend explicite ses attributs, son caractère abstrait, quantifié et détachable[39]. Là où l'économisme naissant se trouve en continuité avec la tradition, c'est en envisageant toujours le travail comme peine, comme effort. Si ce n'était qu'il est à l'origine de la richesse matérielle, personne n'en voudrait. D'ailleurs, ce qui justifie l'arsenal de mesures répressives visant à y astreindre les masses, c'est que celles-ci résistent à ce qu'on leur impose pourtant comme leur salut! Des *enclosures*, clôturage des terres communes où paissent les moutons, aux moulins à discipline, en passant par les *Workhouses*, rien ne s'avère tout à fait efficace à faire avaler la pilule, si ce n'est cette ultime mesure, découverte par Ivan Illitch, qui consiste à confiner les femmes à l'intérieur de leurs foyers. En excluant le travail de reproduction de la science économique des causes dites naturelles de la richesse, on réussit enfin à faire apprécier le travail industriel comme seule occupation proprement productive – au sens d'une valeur marchande, cela va de soi[40]. Privilège masculin, il peut alors recevoir une estime toute nouvelle.

> Que s'est-il donc passé pour que cette foule proto-industrielle défendant son « droit » à la subsistance se transforme en masse laborieuse défendant par la grève ses « droits » au salaire familial? Quel fut le mécanisme social qui réussit là où les nouvelles lois des pauvres et les *workhouses* avaient échoué? Ce fut la division économique du travail en catégories productives instaurées par le renfermement des femmes... à la maison.
> Une division économique des sexes sans précédent, une conception économique de la famille sans précédent, un antagonisme sans précédent entre les sphères domestique et publique firent du salariat un corollaire indispensable de la vie. Tout cela s'opéra en plaçant les femmes à la maison sous la tutelle des travailleurs mâles et en faisant de cette tutelle un devoir pénible. On en arriva à parquer les femmes alors qu'on n'avait pas réussi à parquer les moutons et les mendiants[41].

La seule mesure qui aura finalement raison de la « fainéantise », c'est-à-dire l'aspiration à travailler autant que le requiert la subsistance de ceux qu'on a à sa charge, c'est

---

[39] Méda, *Loc. cit*.
[40] Ainsi que le démontre Illitch, *Loc. cit.*
[41] *Ibid.*, p. 126-127.

l'enfermement des femmes dans l'espace domestique. Les émeutes contre la liquidation du fondement social de ce que E. P. Thompson nommait une « économie morale » s'apaisent grâce à ce dénouement qui achève le dépouillement des masses paysannes. Socialement valorisé sous l'influence de l'économie politique anglaise et écossaise, il devient le fardeau que chaque homme porte désormais sur une base individuelle.

C'est en réalité l'avénement de cette notion d'individu comme unité juridique qui permet qu'on puisse faire la promotion du travail et par suite articuler une réponse politique convenable à ce nouvel ordre. « Le travail représente le type fondamental de propriété qui s'échange[42] », résume Bischoff. La propriété privée représente la sanction juridique d'un espace social marchand. En consentant à l'échange en tant que propriétaires, échange tenu pour libre puisqu'il « ne leur est pas imposé politiquement[43] », on devient sujet économique. Le renversement du statut ancien de l'économie est accompli : désormais, c'est elle qui se subordonne la politique, qui ne sera plus que l'instrument dont les humains se servent pour accroître le niveau général de richesses. Ce changement sera d'abord accusé par Hegel, et ensuite pleinement assumé par Proudhon et Marx, qui pourront alors le démystifier.

> Dans une société où tous les individus sont réputés formellement libres et égaux, et où presque plus personne ne vit de manière autarcique, il n'existe pour l'immense majorité des individus qu'un seul mode socialement sanctionné pour « gagner leur vie » : le travail marchand.[44]

Ricardo offre une version plus nuancée du naturalisme de l'économie politique. Comme pour Smith, le travail est pour lui un sacrifice à l'origine de la valeur. Les économistes s'accordent sur l'idée que la mise en place d'un marché concurrentiel correspond à un processus naturel, une nécessité inexorable. Voilà ce qui justifie qu'il faille

---

[42] Bischoff, *Loc. cit.*, p. 312.
[43] *Ibid.*, p. 312.
[44] *Ibid.*, p. 312.

abolir toute « entrave » au marché. Les lois pour la protection des pauvres, toutes les tendances collectivistes – souvent purement imaginées –, constitueraient autant d'obstacles à l'autorégulation, qui, libérée de toute contrainte, pourrait enfin générer la richesse et la civilisation. Les préjugés défavorables à l'égard des pauvres et l'imagination de tendances collectivistes foisonnent. On défend avec une remarquable ardeur l'abolition des mesures d'assistance, prétextant que les tendances au collectivisme infusent de toutes part et fomentent une conspiration antilibérale[45]. Politiques et économistes ne parlent alors que d'une tendance à combattre : celle du collectivisme. Armés d'une nouvelle science, les penseurs, analystes et politiques, qui prétendent découvrir la société imposent le libéralisme économique avec une force irrésistible. Le procédé, en parfaite conformité avec l'ordre juridique moderne, s'avère un formidable instrument visant la refonte de l'humanité et la formation d'un type nouveau de gouvernement : le rationalisme et les valeurs républicaines légitiment la liquidation de l'ordre féodal et le dépouillement des travailleurs. Alors règnent véritablement des valeurs nouvelles : « Égalité, liberté, propriété, et Bentham », tranche Marx[46].

Sur le plan historique et anthropologique, cette période marque la génération d'un type d'individu et de culture inédit, représentés par l'utilitarisme. On ne désigne pas ainsi une forme exacerbée d'égoïsme, mais la référence à une humanité d'un nouveau type, à savoir celui où c'est l'individu, *en soi et pour soi*, qui résume la fin de la vie sociale, qui ne se voue plus qu'à son bonheur[47].

---

[45] Alors que Dicey en a recensé les sources, et qu'elles apparaissent n'exister que dans un nombre restreint de textes de loi, Polanyi, *Op. cit.*, p. 206
[46] Karl Marx, *Le Capital*, 2e section, p. 726.
[47] Bischoff, *Op. cit.*, p. 314.

Jeremy Bentham est de ceux qui estiment que le gouvernement a un rôle à jouer dans la réalisation du bonheur. Habité du fantasme de généraliser des structures en étoile, avec un centre d'où supervision et surveillance sont facilitées, il conçoit le principe d'« inspectabilité », qui joue un rôle semblable à celui du panoptique. Loin d'être incohérent avec le principe de laissez-faire, l'inspectabilité assure au gouvernement toute la latitude requise. Ce dont l'État devait se libérer, selon cet utilitarisme, c'est de toute ingérence destinée à apporter de l'assistance aux pauvres. Il ne faut pas intervenir sur l'offre de travail, mais strictement afin de contraindre les masses au travail, à la discipline. En somme, l'État peut déployer tous les pouvoirs nécessaires à l'établissement et au maintien du laissez-faire.

Avec ce type d'humanité émerge un mode de gouvernement qui trouve sa cohérence dans une rationalité et une normativité spécifiques, à savoir ce que Stephen Engelmann nomme l'intérêt monistique, décrivant à la fois la fin et les moyens du libéralisme économique et politique contemporain : la maximisation du plaisir à la fois pour les individus et pour l'État. Trois éléments sont perçus par Bentham comme indispensables au succès de l'économie : l'inclination, que possèdent par nature les personnes privées, le savoir et le pouvoir, qui sont mieux administrés par le gouvernement que par les intérêts privés. Les attentes engendrées par un certain ordre et la promesse de bonheur dont il maximise l'illusion fondent le type de gouvernement économique, qui procède par le déploiement de la libre imagination des motifs à poursuivre[48]. Cela n'est pas à dire que l'État est le garant de la libre poursuite de l'intérêt, mais plutôt que la libre poursuite des intérêts constitue son mode de gouvernement. Il s'agit pour l'État de fournir et de coordonner des images capables de

[48] Stephen Engelmann, *Imagining Interest in Political Thought, Origins of Economic Rationality*, Duke University Press, 2003.

susciter l'imagination de futurs possibles, de telles images motivationnelles assurent les moyens et la fin de la régulation[49]. Les expectatives sont construites par le régime même qui les maximise, c'est là le secret de ce mode de gouvernement, et la condition à laquelle le plaisir et la douleur opèrent comme motifs. Bentham s'avère de manière inattendue le premier théoricien de l'État libéral et, selon l'analyse d'Engelmann, permet une reconceptualisation de l'économie qui jette un éclairage nécessaire sur les mécanismes de l'État néolibéral. Il faudra y revenir au moment d'évaluer l'impact des transformations récentes de la sphère de la production sur la régulation des affaires humaines. L'interprétation d'un gouvernement économique formant et manipulant des schèmes intellectuels et affectifs laisse présager un potentiel analytique capable d'indiquer la cohérence dans l'histoire de l'institution du travail et la mystification qui l'accompagne.

Jusqu'ici conçu comme le facteur de production de la richesse et comme le lien qui unit l'individu et la société, le travail trouvera dans ce paysage idéologique un terreau fertile pour le plein développement des forces productives. Désormais abstrait et parcellisé, c'est comme tel qu'il trouvera les sources d'une valorisation historique pour devenir, d'une manière absolument contraire à la tradition, l'essence de l'humain.

---

[49] *Ibid*.

*2.2. Avènement de la société civile et métaphysique de l'agir, ou l'autonomie de l'économie*

> Ajoute maintenant au savoir l'acte, et tu ne regretteras pas ce paradis, puisque tu portes en toi-même un paradis d'une félicité bien plus grande.
> Archange Michaël à Adam

Ce n'est qu'au XIXe siècle qu'on voit l'émergence d'un discours sur le besoin de travail, en flagrante contradiction avec la culture antique de l'*otium* et de la *skholé*. L'*Encyclopédie* parle du travail comme de cette « occupation journalière à laquelle l'[humain] est condamné par son besoin, et à laquelle il doit en même temps sa santé, sa subsistance, sa sérénité, son bon sens et sa vertu peut-être[50]». Peu à peu, la nécessité de la production cesse de représenter un sacrifice pour être comprise comme le privilège de la transformation de la nature, d'où découlent un monde d'opportunités. La vertu antique trouvait son fondement dans le réconfort qu'offrait l'existence au-dessus de nos têtes d'un cosmos fixe et éternel, à la connaissance duquel accédait le sage dans sa contemplation. L'humanisme fonde l'idéal de liberté dans le sujet humain comme source des valeurs et des significations, et plus généralement, comme la mesure de toute chose. Ne visant plus que l'exercice de sa liberté infinie, il accueille comme salvatrice la possibilité du progrès matériel, et substitue à la contemplation l'activité créatrice. L'oeuvre, exaltée à la Renaissance, prend en définitive la forme d'une industriosité fondamentale. Voyons quels sont les fondements métaphysiques de cette transformation dans les mentalités.

Suite au siècle des Lumières, l'action prend un caractère volontaire. Le monde, et d'abord l'humain lui-même, dont la conscience éclairée aspire à la formation (*Bildung*), est

---

[50] Diderot et D'Alembert, *L'Encycopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751-1772, cité par Méda (TVVD, p. 98).

appelé à devenir humain. À travers l'action, tenue pour responsable d'un passage de la vie grégaire à la vie sociale, se conquiert la liberté et se développe l'intelligence. L'esprit des Lumières insuffle à l'action cette disposition toute moderne à imposer à la nature la forme du représentable. Kant lui confère le rôle historique, à l'instar de l'activité artistique, de constituer un pont de la philosophie théorique à la philosophie pratique[51]. La liberté négative, conçue par le libéralisme, pour répondre au besoin de protection des intérêts privés, traduction dans la théorie juridique du principe de l'individualisme possessif, prend chez Kant le caractère de la spontanéité de la volonté, que l'autonomie appelle à soumettre à la l'autodétermination rationnelle. La liberté reconquiert ainsi la dimension positive qu'elle a eu dans l'Antiquité, mais cette fois, s'arrime à une téléologique rationnelle, et non plus naturelle. Elle consiste en la possibilité d'inoculer au monde les formes de la raison infinie et de découvrir ainsi la liberté de son esprit. Les Romantiques nomment le *Wit* ce souffle de l'esprit permettant la création d'une seconde nature, dépendant de sa seule volonté, imposant aux choses une causalité qui ne leur est pas inhérente.

Si le travail s'impose à cette époque comme le premier besoin de l'histoire, il faut y voir la traduction des aspirations propres à la bourgeoisie émergente, qui trouve alors dans le bassin de l'idéalisme ses justifications philosophiques. La philosophie kantienne annonce une réconciliation de la nature et de la liberté dans la morale, dans l'art et dans l'histoire. La liberté est la conquête de la praxis, c'est-à-dire de l'activité humaine créatrice. L'humanité progresse grâce à l'inquiétude de la conscience et à ses passions. Kant fait du travail le

---

[51] Voir Emmanuel Kant, *Idées d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, trad. Philippe Folliot, à partir de l'édition des oeuvres complètes de Kant de l'Académie de Berlin (Tome VIII), [en ligne], mis à jour 06/2002, http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/idee_histoire_univ/idee_histoire.html.

moyen de l'humain qui cherche la concorde, alors que la nature, sachant mieux ce qui correspond à son espèce, veut la discorde (PhT, p. 24).

Fichte est allé plus loin dans l'affirmation du besoin du travail, contribuant à faire de la praxis une médiation entre l'humain et la nature. Pour sa philosophie, « [l]'être reste subordonné à l'activité originaire ; il est effectivité pure[52] ». La praxis représente l'objectivation, au sens de la réalisation dans le monde des choses, du moi qui n'est que nouménal, et demeure sans prise et sans effets sur le monde concret. L'unité du moi fichtéen demeure étrangère à la multiplicité du monde empirique. Le travail dont il est question ici est celui de l'esprit qui reconnaît et assume son effectivité causale. La conscience se réfléchit comme fondamentalement inquiète, l'être est un passage à l'acte[53]. L'activité ne revêt jusqu'ici qu'un sens purement spéculatif, mais il demeure que c'est dans sa puissance transformatrice que la conscience se réfléchit et assume sa liberté.

Le besoin de travail défendu par Fichte a peu à voir avec le labeur quotidien des paysans et des ouvriers de manufactures. C'est à Hegel qu'il revient d'interpréter cette notion nouvelle de praxis dans le sens du travail humain, c'est-à-dire investissement d'un corps intelligent dans un métier. La Raison est l'essence métaphysique de l'histoire du monde. Or, découvre-t-il en déployant les premiers gestes d'une ontologie de l'agir, à l'essence de l'essence appartient d'apparaître. Hegel dépasse ainsi le formalisme en cherchant à décoder le rationnel dans l'infinie multiplicité de ses manifestations. *La phénoménologie de l'Esprit* retrace cette trajectoire périlleuse de la formation de la conscience subjective, qui, contrairement au moi fichtéen, se reconnaît dans l'activité d'appropriation absolue de toutes

---

[52] *Ibid.*, p. 24.
[53] Franck Fischbach, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002.

les choses[54]. La liberté moderne est l'expression en acte de la co-constitution de la subjectivité et de l'essence objectale, c'est-à-dire le déploiement historique de la personnalité libre et infinie. Ce fondement proprement moderne de la communauté n'a d'autre sphère d'émergence que l'économie : la sphère de la production et des échanges entre les individus-propriétaires, qui forme le point de départ des *Principes de la philosophie du droit*. Le travail acquiert finalement une portée praxique. Dans le cadre de la philosophie kantienne et fichtéenne, on ne pouvait dépasser l'opposition entre le sujet et l'objet, entre l'intériorité et l'extériorité[55]. Hegel, menant la notion de praxis au-delà du niveau de la réflexion, en fera l'acte d'extériorisation de l'esprit, l'activité de la raison dans l'histoire, engagée de manière dynamique dans sa propre réalisation à travers la dialectique de la société civile et de l'État.

L'appropriation absolue de toutes les choses constitue la première manifestation du droit, sphère de l'interaction entre les individus-propriétaires, qui ne sont tels que par l'opération d'une reconnaissance mutuelle, c'est-à-dire à la faveur de l'égalité absolue de toutes les consciences. Le désir de reconnaissance est ainsi plus fondamental que l'exercice de satisfaction des besoins. Alexandre Kojève insiste sur le rôle formateur du Désir, au fondement de

> cette transformation de la nature en fonction d'une *idée non* matérielle qui est le *Travail* au sens propre du terme. Travail qui crée un monde non naturel, technique, humanisé, adapté au Désir *humain* d'un être qui a *démontré* et réalisé sa supériorité sur la Nature et par le risque de sa vie pour le but *non* biologique de la Reconnaissance[56].

L'activité universelle trouve sa condition primordiale dans le dépassement historique du rapport de maître à esclave, ce moment charnière de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Si le

---

[54] G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1941 [1807].
[55] De là que certains tiennent Kant pour le Robespierre allemand.
[56] Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 171.

maître n'est guère plus libre que l'esclave, c'est qu'il se prive de la puissance formatrice de la raison, laquelle n'est révélée que par la souveraineté de la conscience devant la mort, seul véritable maître devant lequel toute l'existence naturelle chancelle.

> Si la conscience n'est pas trempée dans la peur absolue, mais seulement dans quelque angoisse particulière, alors l'essence négative lui est restée extérieure, sa substance n'a pas été intimement contaminée par elle. Quand tout le contenu de la conscience naturelle n'a pas chancelé, cette conscience appartient encore *en soi* à l'être déterminé ; alors le sens propre est simplement entêtement, une liberté qui reste encore au sein de la servitude. Aussi peu, dans ce cas, la pure forme peut devenir son essence, aussi peu cette forme considérée comme s'étendant au-dessus du singulier peut être formation universelle, concept absolu ; elle est seulement une habileté particulière, qui domine quelque chose de singulier, mais ne domine pas la puissance universelle et l'essence objective dans sa totalité[57].

Le stoïcien et le romantique ont partagé cette intuition de la négativité mais se sont avérés impuissants à la traduire dans un engament éthique *dans le monde*. Ce n'est que si la conscience accède à la reconnaissance de son effectivité causale, à la faveur de l'épreuve de la mortalité, qu'elle peut ensuite faire de son activité une véritable objectivation de soi, voir se déployer son effectivité causale en conformité avec l'universel de la Raison. Sans cette crainte, la conscience demeure enfoncée dans l'être déterminé, dit le langage de Hegel. C'est le risque de fragmentation qui plane sur la société moderne. Ignorante de sa puissance universelle et de son destin qui est de dominer dans sa totalité l'essence objectale, la conscience ne se produit dans un système d'objets que d'une manière opposée à elle-même, et non comme personnalité infinie. Historiquement, la conscience est appelée à prendre effet de cette liberté absolue, et franchira plusieurs étapes avant d'éprouver la puissance négative de la raison dans son universalité : le stoïcisme, le scepticisme, et toutes les formes de la conscience malheureuse[58]. Même au cours des temps modernes, elle peine à se reconnaître comme telle, se méprend sur le véritable sens de la négativité : ainsi de la belle âme des

---

[57] Hegel, *Op. cit.*, Tome I, p. 166.
[58] *Ibid.*, Tome I, (B) IV. B, p. 167-192.

romantiques à laquelle répugne tout commerce avec le monde d'où elle sortirait souillée ; ainsi de la furie de destruction du club des Jacobins, qui fait de la révolution un processus d'épuration de toute moralité particulière[59]. La subjectivité libre se fonde dans sa capacité à se former des concepts, mais l'universel ne s'instaure pas tel un contrat émanant d'une volonté générale. Ainsi que Hegel le répète, il n'est pas quelque chose qui relève « du bon plaisir ». Aussi le rationnel surgit-il dans un certain éventail de possibilités, estime Hegel, auquel correspondent autant de modalités d'investissement de la volonté dans des contenus extérieurs. La communauté médiate de la société civile repose sur le caractère particulier de la volonté.

C'est pourquoi Hegel fonde dans la société civile comme lieu de rencontre et d'échange entre producteurs-propriétaires un potentiel d'unité et de communauté qui trouve dans l'État moderne son expression la plus achevée. Il s'agit pour le philosophe de reconnaître l'origine de la culture de fragmentation et d'aliénation, à savoir la division du travail et l'enrichissement individuel qu'elle permet, mais de mettre en œuvre une nouvelle forme d'unité à travers le développement de l'individualité, ce que les formes précédentes de production, ne reproduisant que la société en l'état, n'admettaient pas, et qu'omettaient les théories du contrat social, basées sur le droit naturel, tenue dans l'idéalisme émergeant pour une conception restreinte de la liberté humaine.

---

[59] *Id*., *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998 [1820], § 258, p. 333-343. « De ce fait, ayant prospéré jusqu'au pouvoir, ces abstractions ont bien, d'un côté, produit le premier spectacle prodigieux depuis que nous savons quelque chose du genre humain [ :] en bouleversant tout ce qui est subsistant et donné, débuter la constitution d'un grand Etat effectif à partir de zéro et à partir de la *pensée,* et *vouloir* lui donner simplement pour base le *présumé rationnel* [ ;] de l'autre côté, parce que ce ne sont que des abstractions dépourvues d'idées, elles ont fait de cette tentative l'événement le plus épouvantable et qui blesse le plus la vue ». *Ibid*., p. 335.

Hegel dit au §190 des *Principes de la philosophie du droit* que ce qui distingue l'humain est la capacité de dépasser la dépendance et d'atteindre l'universalité (contrairement à l'animal, dont les besoins sont limités, et qui ne « produit » qu'en vue de les satisfaire). Le système des besoins assure le passage de la famille à l'État, et ce parce qu'en quittant le lieu qui le voit naître pour investir le monde, l'individu est forcé d'intégrer ce que Hegel nomme un état (*Stande*) – qui serait peut-être mieux traduit par l'expression « corps de métier » –, et développe ainsi des intérêts particuliers qui sont potentiellement en conflit avec la communauté. L'appartenance à l'État en tant qu'ordonnancement rationnel des rapports soumet cette particularité à la conduite universelle, mais n'en supprime pas la nécessité première, la primauté logique. C'est dans l'exercice d'un métier que l'humain développe son individualité.

> L'individu ne se donne d'effectivité qu'en pénétrant dans l'*être-là* en général, [et] de ce fait dans la *particularité déterminée*, qu'en se bornant ainsi *exclusivement* à l'une des sphères *particulières* du besoin. Par conséquent, la disposition d'esprit éthique est dans ce système la *droiture* et l'*honneur attaché à l'état* [ ;] ils consistent à se faire – en l'occurrence, par sa détermination propre – membre de l'un des moments de la société civile par son activité, sa diligence et son talent, et à se conserver en tant que tel, à ne prendre soin de soi que par cette médiation avec l'universel, ainsi qu'à être *reconnu* par là dans sa [propre] représentation et dans la représentation d'autrui. – La *moralité* a sa place propre dans cette sphère où règnent la réflexion [de l'individu] sur son ouvrage, la fin que sont les besoins particuliers et le bien-être, et où la contingence [qui règne] dans la satisfaction de ceux-ci fait aussi une obligation du secours contingent et singulier[60].

Si le fait d'être contraint à choisir une profession spécifique est éprouvé par la jeunesse comme source d'indignation, Hegel assure que l'individu ne s'y trouve aucunement limité dans sa destination universelle. Il n'y va pas d'une nécessité simplement *extérieure*, insiste-t-il. Le sujet qui refuse de pénétrer en l'objectivité, c'est-à-dire d'éprouver la différence du concept et de sa réalité, ce qui ne s'expérimente que dans la pratique d'un métier, s'en tient à l'ineffectif[61].

---

[60] *Ibid.*, § 207, p. 298.
[61] *Ibid.*, § 207, p. 298.

Ce qui caractérise l'humain est la multiplication des besoins et des moyens. Comme chez Marx, où le fait de recourir à des instruments de production impose de nouveaux besoins, fondement économique de l'histoire[62], la dispersion et la différenciation du besoin concret en parties et aspects singuliers, devenus différents besoins particularisés, et ainsi plus abstraits, appelle à une affirmation supérieure de la liberté[63]. La division du travail, tout en ayant pour origine la multiplication des besoins, signifie l'abstraction de la production, ce qui répugne à la jeunesse avide d'expression et impatiente de voir se produire sa puissance formatrice, mais la liberté de la personnalité infinie dont la spécialisation des professions assure la condition apaise ce tourment, pourvu qu'elle soit réfléchie comme la voie de l'unité de la communauté, une unité *médiate*.

> Mais ce qu'il y a d'universel et d'objectif dans le travail réside dans l'*abstraction* qui provoque la spécification des moyens et des besoins, qui spécifie ainsi tout aussi bien la production et produit la *division des travaux*. Le travail de l'individu-singulier devient plus simple grâce à la division, et, par là, son talent dans son travail abstrait, ainsi que la masse de ses productions, deviennent plus grands. En même temps, cette abstraction du talent et du moyen rend complètes, jusqu'à [être] une nécessité totale, la *dépendance* et la *relation réciproque* des hommes dans la satisfaction du reste de leurs besoins. L'abstraction de la production rend ensuite l'activité de travail toujours plus *mécanique* et, par là, la rend finalement apte à ce que l'homme puisse s'en retirer et fasse intervenir à sa place la *machine*.[64]

Le machinisme risque ainsi de remplacer le travail ou de le dégrader de manière significative. Le philosophe n'est pas aveugle à ce danger, mais il persiste à conférer au travail le statut d'essence de l'humain, peu importe qu'il ne soit irrémédiablement transfiguré par la révolution technologique et que le monde ne devienne irrévocablement technique. Sans doute Hegel ne mesure pas l'ampleur du phénomène de l'industrialisation, où il

---

[62] Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, précédée des *Thèses sur Feuerbach,* trad. Renée Carteille et Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 59-61.
[63] G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 190, p. 286.
[64] *Ibid.*, § 198, p. 290.

reconnaît une fulgurante augmentation du potentiel d'accroissement de la richesse sans toutefois s'inquiéter que celle-ci engendre la pauvreté et la dépendance. Il écrit :

> Lorsque la société civile ne se trouve pas empêchée dans son activité efficiente, sa *population* et son *industrie* connaissent, en son propre sein, une *progression*. – D'un côté, du fait de l'*universalisation* de la connexion des hommes par leurs besoins et de celles des modes d'élaboration et de transport des moyens destinés à les satisfaire, l'*accumulation des fortunes* s'accroît – car, de cette double universalité, on tire le plus grand profit –, tout comme s'accroissent, de l'autre côté, l'*isolement* et le *caractère borné* du travail particulier et, partant, la *dépendance* et la *détresse* de la classe[65] attachée à ce travail, à quoi se rattache l'incapacité à éprouver le sentiment et à jouir des autres libertés, et en particulier des avantages spirituels de la société civile[66].

Puisque la praxis est entendue comme l'activité donatrice de formes d'un sujet, la classe qui s'enrichit ne dédommagerait matériellement la masse s'appauvrissant, par charité et philantropie, qu'en lui dérobant ses possibilités d'expression. Comme si l'unité médiate acceptait le sacrifice de la dégradation du travail et des conditions de vie de ceux qui y sont astreints. La subsistance de chacun ne peut être assurée que par le travail, martèle Hegel, sans quoi on irait à l'encontre du principe de la société civile qui est la particularisation de la volonté par la voie de son investissement dans le monde objectif[67]. Avec Hegel, le travail, même abstrait, devient le principe de participation à la communauté. C'est pourquoi la subsistance des nécessiteux ne peut qu'être médiatisée que par le travail. On se trouve ce faisant devant la contradiction qui occupera Marx comme nul autre jeune hégélien :

> C'est en la surabondance de celles-ci [la masse des productions] et dans le défaut de consommateurs en proportion (ils sont eux-mêmes producteurs) que réside précisément le mal, lequel ne fait ainsi que s'accroître de l'une et l'autre manière. Il apparaît clairement en cela que, malgré l'*excès de fortune*, la société civile n'est *pas assez fortunée*, c'est-à-dire qu'elle ne possède pas suffisamment, en la richesse qu'elle a en propre, pour remédier à l'excès de pauvreté et à l'engendrement de la populace[68].

---

[65] Il s'agit de la première occurrence du terme *Klasse* dans la pensée politique et sociale, bien avant que Marx et Engels ne l'introduisent dans l'usage courant.
[66] *Ibid.*, § 243, p. 323.
[67] *Ibid.*, § 245, p. 323-324.
[68] *Ibid.*, § 245, p. 324.

C'est ainsi que Hegel traite la « question sociale » à peine émergente, qui se résout de manière problématique dans l'État, la plus haute sphère de la vie éthique, lieu de la résolution des contradictions, dont les rapports entre les individus et autres personnes juridiques (les corporations) constituent le fondement véritable[69]. Selon la dialectique de la société civile et de l'État, l'État est à la fois le résultat et le fondement véritable des médiations de la famille et de la société civile, ces dernières n'étant que l'ensemble des organisations qui permettent l'appropriation absolue de toutes les choses.

> Voilà pourquoi, dans l'effectivité, l'*État* est, de manière générale, plutôt le *terme-premier*, à l'intérieur duquel seulement la famille se déploie en société civile, et c'est l'idée de l'État elle-même qui se divise en ces deux moments ; dans le développement de la société civile, la substance éthique acquiert sa *forme finie*, laquelle contient au dedans de soi deux moments : 1. Celui de la *différenciation* infinie [qui va] jusqu'à l'*être-au-dedans-de-soi* étant pour soi de la conscience de soi, et 2. Celui de la forme de l'*universalité* qui est dans la culture, celui de la forme de la *pensée*, par laquelle l'esprit est objectif et effectif pour soi en tant que totalité *organique*, dans des *lois* et des *institutions* [qui sont] sa volonté pensée[70].

Cette unité médiate que permet l'État ne précède pas *historiquement* la société civile, mais lui préside au point de vue *logique*, c'est-à-dire celui de la volonté pensée. L'État contient l'engagement individuel dans le travail et reconduit l'ensemble des intérêts particuliers, lesquels découlent des spécificités des états ou des corps de métiers, voire des classes, dira-t-on plus tard, à un universel qui assure la réconciliation de leurs fins.

En vue de mener à la coïncidence de la particularité de l'action et de l'expression universelle de la volonté, l'idéalisme exige que l'on dépasse le travail abstrait, c'est-à-dire le travail morcelé qui se mesure en temps de travail. C'est la condition à laquelle la praxis engage sur la voie d'une refonte à la fois du progrès technique et du développement de la vie sociale. Dans la division du travail et plus encore dans son organisation mécanique, se révèle

---

[69] *Ibid.*, § 245, p. 324.
[70] *Ibid.*, § 256, p. 332. Hegel précise que l'ordre logique des concepts et le déploiement historique des formes réelles sont distincts, voire inverses.

« l'inquiétude du subjectif, du concept, posé en dehors du sujet, ou encore le pouvoir de négation de l'[humain] acquérant une existence objective autonome » (TVVD, p. 105). L'expression de la volonté abstraite trouve concrétion dans la fabrication d'outils.

> Pour qu'elle devienne concrète, il lui faudra pousser jusqu'à la création de la vie sociale dont l'invention de l'outil constitue le point de départ. L'outil créé par l'homme agit sur le monde. Le travail remplit un rôle de médiation entre l'homme et la nature, il les lit et les unit. (PhT, p. 25-26)

La philosophie du droit, qui accompagne le déploiement de la société civile et réfléchit l'émergence d'une sphère économique jouissant pour la première fois d'une complète autonomie par rapport à la politique et se constituant en véritable fabrique normative, est l'expression la plus achevée de l'ambition moderne à un réaménagement du monde qui supprime progressivement tous les obstacles au déploiement de la volonté. Le travail, au coeur de ce projet, est le « processus où la connaissance est un agir, où se connaître signifie pour l'Esprit se plonger dans l'Histoire, être l'Histoire » (TVVD, p. 96). L'Esprit est lui-même l'œuvre de sa propre transformation. Cela confère au travail un aspect irréductiblement expressif, car il lui incombe de poursuivre l'œuvre de l'Esprit, qui est de nier le donné naturel, d'en faire éclore ce qu'il comporte de rationnel, car seul « ce qui est rationnel est effectif, et ce qui est effectif est rationnel[71] ». C'est donc l'Esprit en tant qu'il possède une effectivité inhérente qui est à l'origine de la maîtrise technicienne. Les machines participent de la spiritualisation du monde afin de l'élever à l'Idée philosophique. Hegel soumet le travail manufacturier à l'idéal de la *Bildung*, c'est-à-dire la formation, l'approfondissement. Autrement dit, comme on l'a vu, le travail possède une place au sein d'un projet plus large de réalisation de la personnalité libre et infinie. Hegel ne célèbre pas les machines comme cette réalisation accomplie, mais il explique le moment historique dont

[71] G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 104.

il est témoin. Il décode le rationnel à l'oeuvre dans les croyances et les aspirations de son siècle, condensées dans la science fabricatrice et technicienne.

On voit l'originalité de cet effort pour concilier l'idéal antique d'unité avec la liberté d'une conscience subjective libre et infinie. Certes, le rationalisme a fait du cosmos une entité intelligible dont on dispose grâce à une science désormais technicienne. Il a engendré, par la division du travail et d'éventuels abus de la propriété privée, une culture de fragmentation et d'aliénation, qui se dresse en obstacle à tout engagement éthique dans le monde. Or ce rationalisme n'épuise pas le pouvoir de la raison, qui doit, selon la dialectique hégélienne, s'ouvrir davantage à l'objectivité, se former par le processus même de donation de formes. Si le romantisme répugne à la métaphysique hégélienne pour s'étioler dans une recherche désespérée du sentiment, c'est, selon la perspective du philosophe, qu'il est impuissant à saisir le rôle et l'articulation du travail dans l'expression de l'humanité désormais en conquête active des conditions historiques lui permettant de restituer l'ensemble de ses activités individuelles et particularistes à l'universalisme de la vie éthique.

La métaphysique moderne, résolument pratique, se construit sur la base d'une ontologie de l'agir. L'idéalisme allemand pense l'être de l'étant comme un « passage à l'acte », découvre Franck Fischbach, rappelant les origines aristotéliciennes de cette distinction entre la puissance et l'acte. Il y a un même procès de réalisation de l'être chez les modernes, qui vont jusqu'à interpréter l'être de l'étant comme activité. Hegel, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* :

> Tandis que le travail est désir *réfréné*, évanescence *contenue* : il *façonne*. La relation négative à l'objet devient *forme* de celui-ci, devient quelque chose qui *demeure* ; précisément parce que pour celui qui travaille l'objet a de l'autonomie. Cet élément médian *négatif*, l'*activité* qui donne forme, est en même temps la *singularité* ou le pur être pour soi de la conscience qui accède désormais,

> dans le travail et hors d'elle-même, à l'élément de la permanence ; la conscience travaillante parvient donc ainsi à la contemplation de l'être autonome, *en tant qu'il est elle-même* [72].

La subjectivité se réfléchit sur fond d'une pensée toute leibnizienne de l'« actuosité », que Fichte et Hegel ont reconduit à l'autoposition du Moi et auto-effectuation de l'esprit, concourant ainsi à arrimer « définitivement et complètement [...] l'ontologie de l'activité à la métaphysique de la subjectivité dont on sait l'achèvement dans la maîtrise et domination techniques du tout de l'étant[73] ». La « consciente travaillante », comme expression la plus achevée de la métaphysique moderne, rend celle-ci hautement problématique et appelle à une remise en question radicale. La domination technique de l'étant dans son ensemble, se rendant coupable d'une dévaluation de toutes les valeurs cosmologiques, pourrait bien détruire avec ces valeurs tous les remparts contre la destruction aveugle et incontrôlée dont l'horreur des camps de mort, ou celle, non moins éloquente, des camps de travail (nazis, staliniens ou chinois) constitue l'expression paradigmatique. La possibilité, pour les communautés, de reprendre en main le système des objets, semble pour le moins ténue. S'il y a lieu de s'en inquiéter, il est assurément infécond, d'un point de vue théorique, de succomber à un pathos paniqué ou nostalgique des formes artisanales de production et d'une convivialité supposée inhérente à une vie exempte de procédés industriels[74]. On ne congédie pas, tout simplement, une ontologie.

Le travail, pour l'idéalisme du XIXe siècle, est en somme réalisation de la liberté humaine par la négation de la nature. La plus haute prétention de cette métaphysique est de façonner le monde selon la puissance formatrice de la rationalité subjective, suivant le fil de

---

[72] *Id*., *Phénoménologie de l'Esprit*, B, IV, p. 154-158, cité par Jung, *Op. cit.*, p. 153.
[73] Franck Fischbach, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, p. 169.
[74] J'évoque ici, sans toutefois lui rendre justice, le mouvement pour une décroissance conviviale, qui trouve chez Ivan Illitch son inspiration primordiale.

l'histoire, qui est la recherche de l'unité entre le travail, qui nie la nature, et l'objet nié, unité où la praxis trouve son couronnement (PhT, p. 27). Les effets de la technique ne sauraient être maîtrisés, à proprement parler, par une praxis ainsi conçue, puisque la technique est précisément l'effectivité de cette négation de la nature. Ce n'est que par le travail d'une critique radicale de ce principe que les conséquences délétères de ce déploiement aveugle peuvent être contenues ou conjurées. Georges Bataille insiste sur ce déploiement paradoxal de la raison. Inéluctable et irréversible : elle procède irrésistiblement à l'homogénéisation du monde. Faisant apparaître la totalité de l'essence objective sous les formes du représentable, le rationnel exclut progressivement de la sphère de la production tout ce qui résiste à s'y subsumer. Or, alors qu'on se croit purgé de la violence, de la passion, de la bestialité du désir, tout ce que Bataille, en somme, recueille sous la catégorie de l'hétérogène, que le désir de reconnaissance jamais ne recouvre, cette force indomptable s'imbrique imperceptiblement dans les formes historiques de souveraineté et participe de la subordination de toute activité humaine au système des objets. Alors que la conscience moderne croit les conjurer, la violence et l'irrationnel servent *a contrario* la formation et le durcissement du pouvoir institué. Aussi Bataille se méfie-t-il de toute économie qui ne *libère* pas consciemment et volontairement la part d'hétérogène que l'histoire des sociétés parvient à isoler. L'État moderne, où les rapports économiques trouvent, nous dit-on, leur forme universelle, devrait ainsi subir une seconde négation, définitive : son dépassement et son abolition dans la restitution des rapports de production à la pure et simple consommation sans reste et *sans histoire*.

Une lecture épistémologiquement cohérente de l'oeuvre de Marx indique au sein des conditions matérielles du développement du capitalisme les conditions de possibilité d'un communisme de la finitude capable d'articuler le sens d'un sain dépassement de cette métaphysique de la subjectivité et de la théorie politique et juridique qu'elle mobilise, et cela moins comme négation que comme application réflexive de la puissance transformatrice d'une telle métaphysique. Avant d'en exposer le projet, qui constitue le point de départ des principes d'évaluation de la prolifération des objets que j'expose dans la seconde partie, il me faut revenir au préalable sur cette période de l'invention du travail où s'approfondit l'hypothèse d'une essence fabricatrice à l'humanité, qui a contribué à fournir au travail l'aura d'utopie qui continue de l'entourer et nous prive souvent d'une nécessaire critique des versions socialiste et social-démocrate aussi bien que libérale et néolibérale de l'histoire, parfois articulées à la faveur d'un conservatisme de même acabit.

Une première tentative de traiter de front la question de la nécessité du progrès social accompagnant le progrès technique et de sa compatibilité avec l'ordre de l'État moderne se trouve chez Pierre-Joseph Proudhon, chez qui on peut apprécier une valorisation toute hégélienne du travail et du procès d'organisation dont il est le théâtre. De la pratique, on remonte à la théorie, affirme ce dernier[75]. La véritable union de la force et de l'esprit s'accomplit dans l'exercice d'un métier, soutient le premier défenseur de l'anarchie positive dans un effort de concilier son économisme avec la métaphysique allemande. Or, contre le maître, il déclare que l'esprit ne précède pas son acte d'objectivation. C'est en luttant contre les résistances de la matière que l'esprit forme la connaissance et développe sa personnalité. La notion de « civilisation du travail » énonce un projet philosophique aussi bien que

[75] Pierre-Joseph Proudhon, De la *création de l'ordre dans l'humanité*, A. Lacroix et Cie, 1873 [1843].

théologique de création d'ordre dans l'humanité. « Apprendre à travailler, telle est notre fin sur la terre.[76] ». Le travail doit devenir « action intelligente de l'homme sur la matière[77] », insiste la désormais célèbre définition de Proudhon. Soit, mais encore faut-il que le travail que l'on pratique ne soit pas qu'un geste d'exécution sans qualification et le travailleur, pure puissance abstraite et interchangeable, auquel cas, le mutualisme et l'organisation démocratique de l'économie reproduisent l'aliénation du travail tout en offrant la compensation de rediriger vers les travailleurs les profits réalisés par l'exploitation. Si Proudhon ne concédait pas que la société industrielle tend à contrecarrer cet idéal de progrès intellectuel, on ne lirait dans son idée d'un mutualisme qu'une simple théorie de la redistribution – écueil que la théorie de Marx évite tout aussi bien. Aussi son projet d'auto-gestion ouvrière, comme l'instance médiatrice qui réside dans la société civile telle que la décrit Hegel, semblent se prêter merveilleusement bien à un socialisme d'artisans, mais lorsque les ateliers et les manufactures se transforment irrémédiablement en usines, le présupposé de l'égalité devient chimérique. Malgré les efforts que Proudhon déploie pour rendre compte de l'erreur fondamentale sur laquelle se fonde toute prétention au droit de propriété, il apparaît au jeune Marx que ce que l'on appelle le travail aliéné en soit moins le résultat que la cause (MAN, p. 106-123). L'analyse de ce dernier problématise ainsi ce que Proudhon, malgré lui, tend à prendre pour acquis, ce qui lui permet d'identifier dans le déploiement de la grande industrie la possibilité réelle d'une subjectivité révolutionnaire.

[76] *Ibid*., cité par Avron (PhT, p. 43).
[77] *Ibid.*, cité par Avron (PhT, p. 43).

Cette intuition est sans aucun doute un des motifs de sa querelle avec celui d'où il tient d'abord l'idée de la nécessité d'abolir la propriété[78].

Pour Marx, aucune réforme sociale ou économique ne saurait remplacer la révolution communiste, c'est-à-dire la désaliénation radicale du travail qui correspond au mouvement par lequel la communauté humaine reprend possession du système des objets, et en fait des organes de la pratique sociale et du processus réel de l'existence. Marx est sans doute, avec Hegel, le penseur ayant le mieux décodé la réalité de la révolution industrielle, ce qui fait incontestablement de lui un des responsables de l'invention du travail tel que le connaissent nos sociétés. Il accueille en effet la grandeur de la phénoménologie hégélienne dans ce fait qu'elle « saisit l'essence du travail et conçoit l'homme objectif, véritable car réel, comme le résultat de son propre travail » (MAN, p. 165). De la figure de la maîtrise et de la servitude, Hegel faisait bien découler la double détermination de l'essence du travail et du processus historique, qui requiert l'abolition de toute hiérarchie entre les humains et la généralisation de l'activité formatrice.

Marx souscrit à la définition du travail comme activité essentielle formatrice de l'humanité, seulement il supprime la sphère de la vie éthique. Dès les tous premiers manuscrits qui nous soient parvenus, il démontre la supercherie derrière le rapport politique[79]. Tout en s'employant à une critique radicale de l'idéalisme du maître, il procède à la définition du communisme, faisant de la société civile le seul véritable État. Comme la religion, l'État masque les rapports réels, clame-t-il approfondissant le matérialisme de

---

[78] Suite à la lecture par Marx du mémoire de Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?,* Paris, Flammarion, 2009 (1840), une correspondance s'établit entre eux, mais leur amitié sera définitivement rompue suite à la réponse peu cordiale de Marx au *Système des contradictions économiques* de Proudhon, où il lui reproche des lacunes impardonnables dans la compréhension de l'économie et dans son utilisation de la philosophie allemande.

[79] Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, trad. Albert Baraquin. Paris, Les Éditions sociales, 1975, [1843].

Feuerbach. Proudhon avait insisté sur la primauté de l'économie, mais afin d'en faire le moyen de la politique, c'est-à-dire de l'exercice conscient de la liberté et de l'égalité. Marx en radicalise la découverte. Contre le père de l'anarchisme, il ne situe plus la liberté dans la sphère de la citoyenneté, dont la condition serait une série de réformes économiques, culminant dans l'abolition de la propriété privée, mais décrit un être-ensemble émancipé à partir de l'industrie comme activité générique de l'humain. Marx se guérit de son romantisme de jeunesse – auquel d'autres, Schlegel en tête de liste, avaient littéralement succombé – en faisant du travail, et particulièrement de l'industrie, l'organe par lequel l'humain réintègre l'ensemble de ses sens. Bien qu'approfondissant la perspective jusqu'à opérer un véritable renversement de toute métaphysique de l'infini, Marx tient de Hegel son concept le plus large de travail : tout agir humain prend le sens du travail, jusqu'à la procréation et la reproduction, activités au sens fort, qu'une réduction du travail aux tâches dont la propriété est d'engendrer de la valeur (marchande s'entend), avait reléguées au statut d'improductives. Contre l'idéalisme du maître, qui a le mérite historique de situer l'action dans le cadre d'une réalisation du rationnel, Marx fait de l'être humain un être matériellement sensible, c'est-à-dire qu'il ne se trouve pas d'abord dans le monde à la manière d'une conscience subjective, se réfléchissant et se dotant librement de ses fins, mais bien plutôt comme un être de chair et d'os, éprouvant des besoins qu'il cherche d'abord à satisfaire par son opération. Il trouve hors de lui son objet vital et, en tant qu'« être qui souffre, et, comme il est un être qui ressent la souffrance, il est un être passionné. La passion est la force essentielle de l'[humain] qui tend énergiquement vers son objet » (MAN, p. 172). L'humain est d'abord un être naturel, mais dans le communisme, dit le jeune Marx, le

processus naturel accède à la conscience. Il se supprime alors en tant que processus naturel. La désaliénation correspond à la naturalisation achevée de l'humanité *et* à l'humanisation totale de la nature, c'est-à-dire qu'en devenant conscient et choisi, ce processus s'annule comme processus naturel. Autrement dit, si l'humain crée en s'objectivant dans le monde, il ne réalise vraiment son essence générique que par l'abolition de la distance qui le sépare de l'objet, en créant *à partir* et *en vue de* ce caractère naturel et objectif qu'il reconquiert par son activité. C'est à cette condition que l'industrie correspond à l'essence humaine, c'est-à-dire à la réalisation de l'activité. La prédiction de Marx consiste en cette réalisation, à savoir la jouissance véritable et immédiate par les individus-producteurs de la valeur d'usage qu'ils engendrent, qui perdra bientôt son apparence d'utopie qu'on lui colle, à tort, alors qu'on comprendra la joie comme plein épanouissement de la puissance productive, ou libération du temps pour le « loisir créateur[80] » (GR, p. 304-311). La véritable richesse n'est l'objet d'une jouissance véritable que si toute activité devient travail, c'est-à-dire participe à la complexification du métabolisme que forme l'humain avec la nature, si bien qu'à la fin de l'histoire, ainsi que le prévoit l'enthousiasme du jeune Marx, philosophe, les existences individuelles, irréversiblement transformées par la socialisation croissante des forces productives, assument qu'elles produisent et reproduisent la nature tout entière. Cette activité d'êtres de passion, dont l'expérience la plus fondamentale est la souffrance et l'épreuve du besoin, est du même coup source d'une joie qu'ignore tout être qui ne connaît pas ce processus naturel dont il participe encore passivement. Le travail essentiel renferme la possibilité que l'humain rende humain le monde, c'est-à-dire, selon l'expression du jeune Marx, qu'il façonne selon les lois de la beauté (MAN) ; que les humains s'expriment les uns

[80] Selon l'expression même de Marx.

aux autres et qu'ainsi ils fassent advenir une appartenance mutuelle *et* une appartenance au genre humain, par l'actualisation de chacune des singularités. La production est comme un miroir où les uns et les autres se renvoient leur reflet, où le tout de leur société se mire.

Loin d'être démentie par le Marx de la maturité, l'économiste, cette promesse est réaffirmée, et cette fois-ci appuyée d'une analyse des conditions matérielles de la grande industrie, dont l'oeuvre, preuve du caractère révolutionnaire de la bourgeoisie, consiste en une économie considérable de temps de travail nécessaire. Le machinisme et l'automation, en effet, affranchissent tendanciellement le procès de production de sa dépendance au travail vivant individuel, évidant toutefois celui-ci de son caractère formateur, expressif, le réduisant à une pure dépense d'énergie afin de faire se mouvoir le système des machines et de l'alimenter. Contre toute attente, c'est dans cette condition structurelle de l'accumulation capitaliste que naît le potentiel révolutionnaire de la formation et l'auto-valorisation d'une nouvelle subjectivité éthique. La « puissance matérialisée du savoir », qui devient, avec le développement de la grande industrie la source de la richesse, engendre, lorsqu'appliquée de manière réflexive, un individu social, dont l'épanouissement signifie le plein développement de la puissance productive. On ne saurait y voir ni retour irréfléchi à l'animalité, ni réduction de l'humain à ses fonctions sensori-motrices, pas plus qu'un aplatissement des facultés rationnelles dans les fonctions métaboliques ; de telles hypothèses décrivent *a contrario* le

travailleur aliéné, qui n'a plus qu'une existence physique, et n'échappe plus à la réduction de ses facultés à ses fonctions animales[81].

Cette réduction, prise au sérieux par Marx, qui se garde de succomber à la nostalgie, est attribuée à la séparation des individus par rapport aux moyens de leur travail. Loin d'être la résultat d'une naturelle distinction entre les humains, il s'agit indiscutablement d'une série de mesures d'expropriation qui ont été analysée en tant qu'accumulation primitive. Tout en assurant la spoliation systématique des masses et la production juridique qui dissout toutes les garanties de subsistance de l'Ancien régime, la réalisation historique de la bourgeoisie, proclament Marx et Engels dans un éloge paradoxal au nom de l'Internationale socialiste, fut de liquider les formes d'autorités recouvertes par les illusions religieuses et politiques et, accidentellement, de produire la seule classe véritablement révolutionnaire. La bourgeoisie, si elle a imposé le froid calcul, l'égoïsme, supprimé la dignité de l'individu, le réduisant à une valeur d'échange, a néanmoins le mérite d'avoir détruit du même coup le pouvoir féodal et patriarcal [*sic*][82]. En fondant la société sur la rationalisation de la production notamment à travers le travail abstrait, l'exploitation par la société bourgeoise s'avère « ouverte, éhontée, directe, dans toute sa sécheresse[83] ». En ce sens, la bourgeoisie a joué ce « rôle révolutionnaire » qui a consisté à précipiter l'affranchissement du travail par rapport à toutes les formes traditionnelles d'exploitation et ainsi engendré des possibilités inouïes

---

[81] Cette crainte d'un tel aplatissement de l'humanité est une constante dans la critique du monde industriel, et c'est sans doute à raison. Lewis Mumford observe ces travailleurs et travailleuses miniers, sauvages et nus dans les profondeurs de la terre, n'ayant plus d'humain que leur vie métabolique. *Technique et Civilisation,* trad. Denise Moutonnier, Paris, Seuil, 1950. Arendt procède à un constat plus dérangeant en indiquant dans la société de travailleurs-consommateurs le triomphe l'*animal laborans* où se rétracte la condition humaine. *Op. cit.* La caricature de Leroi-Gourhan exprime aussi cette crainte de voir l'humanité perdre jusqu'aux attributs physiques de l'espèce. André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, tome I : *Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964-65. Du reste, cette figure est présente dans toute la littérature d'anticipation, révélant l'angoisse la plus caractéristique du monde moderne.

[82] Karl Marx et Friedrich Engels, Le *Manifeste communiste*, p. 163-164.

[83] *Ibid.*, p. 164.

d'accroissement du potentiel de création de richesses. Le communiste est celui qui saisit la nature véritable de cette richesse comme le fait de sa propre activité. Puisqu'il appartient à cette classe dont la valorisation n'implique précisément pas une manière de s'approprier le travail d'autrui.

> [A]lors la socialisation ultérieure du travail, ainsi que la métamorphose progressive du sol et des autres moyens de production en instruments socialement exploités, communs, en un mot, l'élimination ultérieure des propriétaires privés, va revêtir une nouvelle forme. Ce qui est maintenant à exproprier, ce n'est plus le travailleur indépendant, mais le capitaliste, le chef d'une armée ou d'une escouade de salariés[84].

Le sujet véritablement révolutionnaire est donc largement redevable aux révolutions bourgeoises, dont il constitue un approfondissement, voire une radicalisation. Il peut, sur la base des réalisations de la société bourgeoise, généraliser le travail, entendu non plus sous le mode sacrificiel, mais sous les auspices du loisir créateur.

Si la praxis révolutionnaire souhaite faire de tout agir humain un travail, c'est qu'elle implique de court-circuiter le principe du capitalisme visant l'engendrement de la survaleur, qui réduit l'humain à une puissance subjective de travail, capable d'opérer une force abstraite et universelle. Avec l'abolition de la loi de la valorisation, qui se traduit comme recherche de profit privé aussi bien que comme redistribution socialiste de la richesse, le communisme assure une réunification des individus par rapport à leur puissance productive. Il ne se laisse pas réduire à une théorie de la redistribution, ni des profits, sous forme de salaires, ni du travail, sous la forme de l'ascension sociale. Il consiste en la formation d'une nouvelle subjectivité.

Pour Marx, fidèle à son maître, ce fut une erreur de considérer le travail comme simple facteur de production et comme peine, ainsi que le veut l'interprétation qui a prévalu

---

[84] Marx, *Le Capital*, *Op. cit.*, p. 1239.

chez Ricardo et insufflé au socialisme critico-utopique l'idée d'être récompensé selon ses efforts sans faire intervenir aucun autre principe de répartition des privilèges (la naissance, le rang, l'idéologie, etc.) – idée toute bourgeoise d'épargne de temps de travail[85]. En plus de n'avoir aucun égard pour la dégradation du travail qui en accompagne nécessairement l'abstraction, Ricardo se rend coupable de légitimer une compétition sociale malsaine. Avec une telle conception, on l'assimile à l'exercice de ses fonction animales et cherche l'humanité dans la minimisation de l'importance que celles-ci prennent dans la vie individuelle, sans toutefois que le loisir ne vise la culture ou la formation de l'esprit, comme ce fut le cas dans le monde antique et médiéval : selon l'eudémonisme utilitariste, la bonne vie est celle qui s'épargne, autant que faire se peut, les peines et les douleurs. Or, la philosophie allemande du XIXe siècle insiste sur le rôle de l'humain au sein de la nature : il reproduit non seulement sa propre espèce et ses formes spécifiques de sociétés, mais la nature tout entière. La vie éthique hégélienne, transposée chez Marx dans l'activité de l'humain générique, trouve son accomplissement dans le développement de la puissance productive, non dans le repos. Que certains marxistes aient rejeté le fondement humaniste du communisme ne change rien au fait que c'est une telle exaltation de la production humaine qui participe à forger l'idée qu'on s'en est faite aux XIXe et XXe siècles, idée qui survient comme correctif aux théories libérales et utilitaristes, et imprègne l'ensemble des aspirations de la société civile au siècle dernier.

La praxis hégélienne est l'activité pratique élevée au niveau d'activité spirituelle. Hegel s'inquiète que la conscience s'objective de manière contraire à la raison. Au sens

[85] « À chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres », clament les saint-simoniens ; « À chacun selon son capital, son travail et son talent », affirment les fouriéristes.

marxien, la praxis « exalte à la fois l'effort de l'[humain] pour humaniser la nature et sa volonté de mettre fin au désordre et aux contradictions qui s'opposent à l'épanouissement d'une vie véritablement humaine » (PhT, p. 35). Le second craint davantage que les modes humains d'objectivation se dressent en obstacle à l'humanité, qu'ils réifient des structures matérielles plutôt qu'ils n'objectivent des formes sociales[86]. L'objet du travail est la réalisation de la puissance d'agir d'un être naturel et objectif, et non un dédoublement intellectuel, non la production de la pure conscience subjective. Il importe de « distinguer au sein de la praxis les faits qui déterminent des valeurs qui ordonnent » (PhT, p. 38). L'objectivation (*Entaüsserung*) ne doit pas être l'aliénation (*Entfremdung*), la perte de soi dans le monde objectif, mais la domestication de la nature comme conquête de son essence : choix réfléchi de la détermination.

Pour saisir la portée du changement qui s'est opéré dans les conceptions pendant cette période cruciale de l'histoire du monde industriel, il faut se rappeler ce que ces avancées philosophiques doivent à l'esprit des Lumières. La tâche à laquelle convie celui-ci, ainsi que le rappelle Michel Foucault, est celle de devenir humain. Or la difficulté vient du fait qu'on ne le devient pas en suivant son identité propre ; on est appelé à le devenir précisément parce qu'avec le recentrement de la vérité autour des conditions de possibilité de la pensée, cette essence jadis tirée d'un ordre cosmologique ou naturel, est devenue problématique. L'humain moderne est plutôt astreint à la tâche de s'élaborer lui-même[87]. Il n'est pas innocent que cette tâche coïncide avec une expansion phénoménale de la force matérielle aussi bien qu'avec

---

[86] Selon la distinction de György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1960.
[87] Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », dans *Dits et écrits*, Tome IV, Paris, Gallimard, 1984, p. 562-578.

une valorisation toute nouvelle de ce potentiel de production de richesse qui croît avec l'industrie.

Jusqu'alors le monde naturel n'avait été que le monde de l'harmonie entre l'humain et la nature. Le rythme des saisons dictait les conditions du labeur, et une sympathie pour le monde animal et végétal animait les humains. Avec l'avènement du monde technique, ils s'en distinguent irrémédiablement en se découvrant comme embrassant l'essence objective dans son entièreté. Se déployant dans un espace et un temps infinis, ils peuvent procéder au contrôle conceptuel de la réalité, telle est la liberté des Modernes. En dépit des efforts de Hegel pour réfléchir en quelle manière la personnalité est dialectiquement formée par l'effectuation du concept, et celui-ci en retour ouvert à l'objectivité, le règne de l'universel consiste à rapporter la totalité de l'être à du représentable. Arendt a bien thématisé cette nouvelle posture de la liberté humaine : manipulant la nature depuis un point d'appui situé hors du monde, les humains n'habitent plus la Terre[88]. Dans le monde, l'humain ne retrouve plus que lui-même et pourtant s'éprouve comme en exil de lui-même.

Marx, ayant éprouvé cette blessure infligée à l'être, en a prédit la guérison dans l'avènement d'une conscience révolutionnaire capable de faire enfin correspondre son activité au processus naturel, comme application réflexive de la puissance matérialisée du savoir. Notre capacité à confirmer sa prédiction repose sur la compréhension que nous saurons déployer des processus réels de la maximisation actuelle des forces productives. C'est la tâche la plus essentielle à laquelle la théorie politique soit aujourd'hui conviée.

---

[88] Voir Arendt, *Op. cit.*, et « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme », *La crise de la culture*. *Huit exercices de pensée politique*, trad. Claude Dupont, Paris, Gallimard, 1972, p. 337-355.

Car le risque est réel, lorsqu'on oriente son action d'après une conception téléologique, d'assujettir la totalité de la nature à des valeurs qui lui soient non seulement étrangères mais hostiles et destructrices, ce que les versants critique et romantique de la pensée politique ne cessent d'indiquer depuis près de deux siècles. Transformer le monde naturel en monde humain ne peut constituer aucun progrès si ce que signifie d'être humain n'est cherché que dans l'actualisation de ses facultés d'objectivation. On sait depuis Schopenhauer que le principe de raison suffisante ne renseigne que sur la raison, qu'il n'énonce de vérités qu'au compte de l'abstraction elle-même, mais ne s'applique à toute réalité phénoménologique qu'au prix d'une violation de la volonté et de la représentation[89]. Or, la difficulté vient du fait que c'est dans le contexte de la révolution industrielle qu'on s'attelle à cette tâche éthique, comme si l'urgence en dictait la nécessité, de définir l'origine de l'humain, et du même geste, son essence et les fins qu'il doit poursuivre. Charles Darwin, refusant de laisser cette tâche aux industriels parmi ses contemporains ou aux scientifiques engagés envers la prospérité commerciale de l'Angleterre, mobilise la science naturelle à cette fin, dans l'espoir de prémunir la société industrielle de la déroute. Mais c'est à juste titre qu'il craint que la société bourgeoise ne réinterprète à son avantage la théorie de la sélection naturelle. L'avènement de la machine suscitait l'enthousiasme du savant parce qu'elle devait entraîner l'indépendance par rapport à la force de l'humain, la possibilité d'engendrer pour l'espèce des conditions de vies plus saines, mais dans les faits, elle opère l'effet inverse.

---

[89] Arthur Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante.* Deuxième édition (1947), trad. François-Xavier Chenet, Paris, Vrin, 1997.

Lewis Mumford croit que le machinisme exerce un enchantement tel que partout où elles existent, on utilise les machines, les techniques et les sciences. Il qualifie la révolution industrielle de période paléotechnique et la caractérise par ses machines aux proportions gigantesques, réputées réaliser une économie de travail humain, alors qu'on accuse dans les faits une dépense énergétique supérieure et un gaspillage de ressources naturelles rationnellement injustifiable. Si la productivité se trouve accrue, on le sait déjà, c'est sans égard à son utilité en vue de la satisfaction des besoins humains. Avant la phase dite néotechnique, où les machines se raffinent et où on prend soudain compte avant tout des besoins de la vie, ce qui ne survient qu'avec le XXe siècle, on aura fait fonctionner un équipement monstrueux et on en aura apprécié le rendement à la dépense encourue plutôt qu'à l'économie de travail qu'il réalise[90]. L'absurdité d'un tel renversement des valeurs nous est aujourd'hui patent : on a jugé de la luxuriance d'une nation à la densité de son smog : plus une ville est sale et noire, plus on la trouve saine et y aperçoit l'œuvre des Lumières[91]! L'indépendance par rapport au travail vivant individuel qu'instaure le système automatique des machines asservit paradoxalement la force humaine comme jamais auparavant dans l'histoire de l'organisation de la production. Il revient à Marx de découvrir que l'effet de l'accroissement de la productivité consiste en une dévaluation du travail, ce qui oblige l'ouvrier de moins en moins qualifié à peiner toujours plus longtemps sur le métier, selon un

---

[90] Mumford, *Op. cit.* L'auteur raconte que la grandeur de l'usine, de ses cheminées, la fumée noire qui s'en échappait, le bruit généré par ses machines étaient autant de caractères qui garantissait à de telles installations la confiance et l'assentiment populaire – à tel point, découvre l'historien, qu'il arriva qu'on falsifie le mécanisme pour s'assurer que les machines soient plus bruyantes. Cela rappelle ce témoignage, rapporté par Luc Fortin, professeur à l'École des Hautes Études commerciales de l'Université de Montréal, de cet industriel du secteur minier québécois qui dit éprouver une véritable expérience sensuelle à la vue de l'immense orifice de la mine, au grondement des camions charriant les tonnes de métaux extirpés du sous-sol. Selon une réflexion d'Alain Deneault, ce que cet industriel contemple comme son oeuvre, c'est la possibilité de transformer cette machinerie et ce terrain dévasté en argent, et assurément pas l'activité extractive pour elle-même. (Table ronde au colloque « Jusqu'où creuser, les limites de la croissance » , HEC Montréal, 13 mai 2013).
[91] Mumford, *Op. cit.*

rythme sans cesse accéléré. L'expansion des machines a fait du travail intelligent une activité stupide et partielle, formelle et inhumaine.

Suivant l'acception du travail qui en fait une pratique médiatrice et consciente, le machinisme, l'automation et bientôt la cybernétique s'avèrent autant de démonstrations du caractère non seulement partiel mais dégradé du travail d'exécution (PhT, p. 54). De là l'ambiguïté de la notion de travail chez Marx : tantôt il désigne sans équivoque la production anthropologique, où résident les potentialités les plus nobles, tantôt il se borne au travail aliéné. Cette incertitude chez le penseur est moins l'effet d'une imprécision conceptuelle que celui de la difficulté de rendre compte d'un développement paradoxal. Il apporte toutefois un correctif à l'hypothèse d'une hébétude devant la puissance machinique. Grâce à une analyse des conditions matérielles marquant le passage de la production agraire à la production manufacturière et par suite de la manufacture à la grande industrie, Marx rend compte d'une transformation irréversible du travail vivant. Ce ne sont plus les ouvriers qui le pratiquent, mais un complexe machinique qui apparaît comme un organisme gigantesque, assurant désormais la base de la production de la richesse. Les travailleurs y sont réduits au statut de surveillants de machines, les alimentant ou les empêchant de se détraquer. Ils deviennent accessoires vis-à-vis de l'activité des machines, et c'est donc en ces dernières qu'est transposée la virtuosité propre à l'ouvrier manuel qui manie l'outil. Le machinisme transforme ainsi le moyen de travail en une réalité « adéquate » à la forme d'accumulation capitaliste, c'est-à-dire l'affranchit de toute dépendance aux compétences et à la minutie proprement humaines du travail physique et manuel. Le capital fixe, système automatique de machines ou, autrement dit, « l'application technologique de la science », devient le véritable

moyen de production, or ce complexe n'est autre chose que la somme des connaissances humaines objectivées : ce que Marx désigne par l'expression de « *general intellect* », qui apparaît en anglais dans la version originale allemande des *Grundrisse*, sans doute afin de la souligner et de l'ériger au statut de concept philosophique.

> Le développement du capital fixe montre à quel point l'*ensemble des connaissances* est devenu une puissance productive immédiate, à quel point les conditions du processus vital de la société sont soumises à son contrôle et transformées selon ses normes, à quel point les forces productives ont pris non seulement un aspect scientifique, mais sont devenues *des organes directs de la pratique sociale et du processus réel de l'existence*. (GR, p. 307)

Devenues « application technologique de la science », les forces productives reposent sur le développement de l'individu social, c'est-à-dire la somme des connaissances de l'humanité, matérialisées dans leurs productions, devenues des composantes essentielles du processus de l'existence sociale. C'est en tant que tel qu'ils pourront faire l'objet d'une reconquête par la multitude des producteurs, la multitude, c'est-à-dire un nouveau sujet plus social et plus collectif, créée par l'épargne historique de temps de travail. Marx fait résider dans les conditions matérielles de la grande industrie un potentiel de joie qui découle d'une nouvelle subjectivité, sociale et transindividuelle, fondée sur l'application de ce temps libéré à la maximisation de la puissance créative des individus. Si la joie qui accompagne la formation de cette subjectivité est énoncée sans ambages dans les *Grundrisse* – avec l'aisance de celui qui ne vise pas la publication, certaines lignes du *Capital* ne sont pas moins claires : l'expropriation du capitaliste, annoncée dans les pages conclusives du premier livre, publié en 1857, ne représente qu'un petit pas, aisément franchissable, en comparaison de l'expropriation préalable de toute la population paysanne.

Simone Weil, qui a connu le joug des machines mieux que tout autre philosophe, par choix, comme on sait, peut bien mettre en doute l'espoir de Marx quant à la formation de

l'« individu social ». Son analyse, autrement informée, n'en confirme pas moins l'intuition de Marx, à savoir que la seule question de la propriété des moyens de production ne révoque pas la servilité du travail. La cadence imposée par les machines et l'organisation hiérarchique des usines modernes en font de véritables fabriques de sujets humiliés et dociles. Il n'est pas à espérer qu'une identité de classe vienne sceller une solidarité parmi les travailleurs et leur insuffle quelque conscience révolutionnaire : la perte de la dignité ouvrière est irréparable[92].

Cette libération ratée par la technique et la science, la sagesse grecque la racontait déjà avec le mythe de Prométhée, qui insuffla la vie dans les petits corps d'argile qu'il modela, et dût, pour remédier au travail bâclé par son frère oublieux et maladroit ayant laissé les humains nus et sans défense, dérober les arts et les techniques afin de les offrir à ses créatures. Mais par suite d'une tromperie que le Titan infligea à Zeus, elles en furent dépossédées. Prométhée déroba à nouveau le feu au sein de l'Olympe pour le leur restituer, ce qui provoqua l'ire du Tout-puissant et lui valût d'être enchaîné pour l'éternité au rocher où un vautour lui dévore le foie. Pour Bernard Stiegler, ce mythe signifie ceci : l'humain *est* la technique : il n'est rien d'autre que la technique[93]. Prométhée, dont le foie dévoré tout le jour se régénère chaque nuit, met en lumière, dans ce martyre infiniment renouvelé, les conséquences d'une libération manquée : la détresse de la condition humaine, du fait que les besoins non seulement ne sont jamais comblés, mais que la production en vue de la satisfaction des besoins n'est rendue possible qu'à la condition que puisse être exploité du surtravail, et la production de celui-ci n'est écoulée que par la création de besoins, ce qui

---

[92] Weil, *Op. cit*.
[93] Bernard Stiegler, *La technique et le temps*. Tome 1 : *La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994.

engage l'entièreté de l'habitat planétaire dans une usure incessante. Que le monde moderne ait transformé de manière irrémédiable la surface de la terre, la recouvrant d'une couche de béton, de bitume et de plastique, accumulant dans la stratosphère résidus de combustibles fossiles et déchets radioactifs, qu'il ait fabriqué des corps dociles et laids, exterminé une part chaque jour plus considérable de la biosphère, créé des espaces parfaitement stériles pour l'expansion des sociétés occupées à engendrer des profits *dont jamais personne ne jouit*, tout cela semble ébranler si peu l'idée que le travail réalise le salut de l'humanité. Cela est-il à dire que le travail parcellaire et stupide jusqu'ici déployé par la généralisation de l'industrie soit l'inéluctable destin de l'humanité? C'est à tout le moins ce que les forces en présence dans le monde actuel revendiquent pour elle. Ici encore, la sagesse des anciens éclaire l'ambivalence de notre destin post-industriel. « Ajoute au savoir l'acte », disait l'Archange Gabriel à Adam, promettant dans le travail la coïncidence d'une libération matérielle et spirituelle. L'espoir d'une complicité entre Prométhée et Hercule recèle précisément la même eschatologie, et la signification dont vient se doter le travail au XIXe siècle n'en est qu'une traduction. L'œuvre d'Hercule, qui sauve Prométhée enchaîné en tuant le vautour qui l'assaille incessamment, représente une purification spirituelle. Tout le caractère utopique que porte le travail à partir du XIXe siècle y est représenté. Dans le contexte d'un monde fragmenté, où la diversité des intérêts et la division de la société est admise comme un fait irrévocable, l'affirmation éthique ne peut se fonder dans la plénitude de l'expérience sensible ; l'espoir de la libération, c'est celle de la conscience qui éprouve et abolit la distance qu'elle accuse par rapport à l'universel : Prométhée *et* Hercule.

Or, pour la philosophie vitaliste, l'esprit est l'adversaire de l'âme. Le graphologue allemand Ludwig Klages forgea le terme de « logocentrisme » pour rendre compte du caractère propre à la civilisation mécanique, dont les méfaits sont flagrants, alors que les avantages en sont pour le moins incertains[94]. La mécanisation, en effet, n'est pas née avec la machine à vapeur. La technique est indissociable de la métaphysique où elle émerge et, pour autant, l'impact qui doit intéresser davantage la théorie politique et sociale tient à une certaine forme de production éthique et juridique. Dès le XIXe siècle, l'anarchie positive et le socialisme critico-utopique aussi bien que scientifique ont le mérite d'avoir établi que la véritable révolution ne peut s'opérer que sur le terrain de l'économique, puisqu'il s'agit de la véritable fabrique des normes et de valeurs. La forme d'accumulation fondée sur l'application technologique de la science n'est effective qu'à la faveur de l'hypothèse d'un sujet transcendantal, qui, à la lumière de la théorie de l'individualisme possessif, se traduit dans l'institution de la personne juridique et fonde la propriété privée. Il apparaît alors que la société moderne ne se distingue pas tant par sa maîtrise technicienne de la nature que par un mode individualiste et privatif de propriété comme fondement du droit. Aussi les véritables enjeux de la technique moderne n'apparaissent qu'à la lumière de la théorie juridique où elle prend appui et que, réciproquement, elle constitue.

Cette histoire de l'institution du travail à partir des représentations qu'elle engage doit servir à indiquer à quelle conception du monde s'arrime le système économique qui fait du travail le principe et la fin de la vie sociale et pour autant peut s'avérer apte à fournir une analyse plus approfondie à la fois des pathologies qu'il engendre et des médecines

---

[94] *Logozentrisch* par opposition à *biozentrisch*, servit à Klages pour condamner la civilisation chrétienne au nom d'un protofascisme et d'un antisémitisme. Jacques Derrida reprendra pour l'élargir la notion et critiquera le phallogocentrisme de la métaphysique occidentale.

susceptibles de les surmonter. Révélant l'oeuvre d'une intrication de déterminations métaphysiques, je peux d'emblée affirmer qu'il n'est pas viable de prêcher l'abandon de toute mécanisation au profit d'un « retour à la nature » naïf et non-critique, voire *new age*, souvent résumé dans les formules creuses des spiritualités dont de nouveaux foyers éclosent sans cesse ou d'autres industries de la personnalité, suspectement lucratives, autant de manières de mettre à profit l'angoisse qui accompagne la précarité socio-économique des individus, la frustration liée à l'industrialisation de leurs désirs et le sentiment de culpabilité alimenté par la dette qu'ils ou elles ont contractée en arrivant au monde. Ces attitudes réactionnaires reconduisent le type même de domination qui amenuise par ailleurs l'expérience de la vie commune. Elles tiennent d'un conservatisme somme toute peu différent de celui qui embrasse la croissance industrielle comme un progrès civilisationnel et espère en faire disposer la communauté, comprise sur une base nationale, ethnique ou culturelle.

### *2.3. Social-démocratie et marchés auto-régulés : le faux dilemme*

L'institution du travail tel que nous le connaissons trouve une troisième et ultime couche de signification dans la consolidation du rapport salarial et son enchâssement dans la constitution, ainsi que l'ont promis à la fois l'économie politique libérale et utilitariste et sa critique socialiste. Avant de définir les principes du compromis social-démocrate, quelques faits méritent d'être rappelés qui visent à établir la cohérence entre ces deux voies qu'on oppose à tort comme tendances extrêmes.

Selon les économistes libéraux, un combat est à mener pour « répondre aux exigences de budgets sains et de monnaies solides, ces a priori du libéralisme économiques[95] ». Pour atteindre ces fins, on peut à bon droit tout sacrifier. Les années 1930 en ont fait la démonstration, et malgré la catastrophe, la spéculation boursière et les politiques d'austérité actuelles n'en font pas autrement. Au XIXe siècle déjà, les libéraux arguaient que de nombreuses mesures avaient fait échouer leur projet de marchés autorégulés. Or, faute de preuves d'une action concertée et séditieuse de forces collectivistes, autres que de minces mesures palliatives de la part des gouvernements, cherchant à contenir l'anomie plutôt qu'à céder aux revendications ouvrières, ils durent se rallier à l'hypothèse d'une action souterraine[96]. Le mythe de la conspiration antilibérale naît paradoxalement dans un siècle où règnent sans partage les marchés auto-régulés. Toutes les mesures entreprises par le gouvernement qui obéissent en apparence à une tendance collectiviste sont en réalité des mesure palliatives ou pragmatiques d'adaptation de la société, afin de la rétablir en vue du marché autorégulateur, c'est-à-dire régulariser l'offre de main d'oeuvre bon marché. En somme, conformément aux vœux de Bentham, l'interventionnisme vise l'établissement et le maintien du laissez-faire économique.

L'histoire économique du XIXième siècle et du début du XXième est en effet caractérisée par un double mouvement : l'implantation, d'une part, d'un marché auto-régulateur, et la défense des intérêts ouvriers, de l'autre. L'expropriation de la vie paysanne et la liquidation des garanties de subsistances qui accompagnent le régime féodal se heurtent ici à une tendance contraire, pour la simple raison que la marchandisation de la société a

[95] Polanyi, *Op. cit.*, p. 208.
[96] *Ibid.*, p. 211.

détruit, en plus des conditions de subsistance, toutes les institutions de solidarité traditionnelles et que les masses souffrent désormais d'un besoin accru de protection. Si la formation et la conscience des classes semblent jouer un rôle de véhicule du changement social, ainsi que le laisse croire par exemple le niveau de mobilisation des travailleurs en Allemagne, il est faux de croire que les motivent les seuls intérêts pécuniaires. C'est le besoin vital de protection sociale et de reconnaissance qui est le moteur du changement : des intérêts sociaux et non des intérêts économiques, au sens strict.

La véritable origine de la misère des travailleurs n'est exclusivement pas la pauvreté matérielle, ainsi que le découvre Robert Owen, qui imagine une organisation du travail en coopérative pour contrer la domination du « grand capitaliste [...], seigneur autoritaire, manipulant à son gré la santé, la vie et la mort de ses esclaves, qu'il condamne à une déchéance sans remède, sur le plan moral, matériel et intellectuel[97] ». C'est le vide culturel dans lequel se déroule l' « existence qu'une très grande partie des travailleurs mène sous le régime actuel [et qui] n'est pas digne d'être vécue[98] ». Si tendance collectiviste il y a, elle tient plutôt à ce fait, de nature proprement sociale : les humains ont besoin d'être existentiellement protégés contre les dérives du marché du travail concurrentiel, devenu un danger pour les classes ou les groupes vulnérables. Certaines parties de la population ont en conséquence réclamé une forme ou une autre de protection. Le travail, comme la terre et la monnaie, sont non seulement des éléments vitaux, ils sont le lieu d'une inscription éthique, et pour autant sont menacés lorsqu'on leur colle un statut de marchandises. De la même manière, le libre-échange international menace directement l'agriculture, qui demeure la

[97] Robert Owen, *Six lectures delivered in Manchester,* 1857, cité par Marx (GR, p. 311).
[98] *Ibid*.

principale industrie et qui dépend de la nature. L'étalon-or assure certes une régularité de l'offre monétaire, mais représente un danger pour les organisations de la production, les subordonnant au mouvement relatif des prix. Pour ces trois biens, de la nécessité la plus impérieuse, des marchés ont été formés, ce qui mit en péril la société « dans certains aspects vitaux de son existence.[99] » L'exigence de réformes survient davantage en réaction à la vulnérabilité qui affecte les composantes essentielles de l'industrie : le travail humain, la terre qu'on cultive et la monnaie pour l'échange [100]. Toute intervention de l'État dans le sens de la protection sociale ne procède donc pas d'une tendance collectiviste qui conspire et menace l'autorégulation, mais au contraire, participe à son déploiement. Adam Smith lui-même prône l'interventionnisme. L'apparition, au XXe siècle, du taylorisme et des politiques keynésiennes ne s'oppose pas davantage au libre-marché que l'intervention de l'État dans la sphère de l'économie ne répond à une forme ou une autre de conspiration socialiste sous-terraine.

L'hypothèse des économistes libéraux qui justifient le chômage en prétendant que c'est parce que les ouvriers se comportent en syndicalistes qu'ils ne trouvent pas de travail est malhonnête et infondée[101]. On blâme le gouvernement et les syndicats de la misère des masses pour maintenir les salaires à des niveaux qui ne correspondent pas au niveau de la productivité réelle, mais cette analyse ne tient pas la route. L'éclatement du marché du

---

[99] Polanyi, *Op. cit.*, p. 233.
[100] *Ibid.*, p. 233.
[101] Dans *Les raisins de la colère*, John Steinbeck met en scène la grossièreté du préjugé : dans une conversation entre trois travailleurs et celui qui est sur le point de les embaucher, à propos de la répression des « rouges », terme que brandissent sans cesse les autorités pour justifier des opérations de contrôle des masses désœuvrée aux portes des grandes fermes de Californie dans les années 1930. Parmi les trois travailleurs, aucun ne sait même ce que signifie un « rouge ». C'est l'employeur qui leur explique à l'aide d'une anecdote : un « rouge », c'est un travailleur qui voudrait trente cents alors que le salaire du marché est de vingt-cinq. Même le fermier ne dispose pas d'explications plus claires, qui du moins en exposeraient le danger et justifieraient la répression qu'il semble tout disposer à endosser. Dans la Californie de Steinbeck, comme dans l'Angleterre de la fin du XIXe siècle, la peur du collectivisme tient d'une paranoïa.

travail, inévitable conséquence des politiques libérales, *crée* le besoin de syndicalisation, et de telles associations, contrairement aux préjugés qui prévalent à son égard, sont toutes disposées à travailler dans le sens des intérêts industriels[102]. Les employeurs réclament que le travail soit une marchandise comme les autres, c'est-à-dire qu'ils exigent la mobilité du travail et l'élasticité des salaires, et les syndicats assurent de répondre à cette exigence tout en préservant la force de travail d'un épuisement prématuré et en contenant le caractère explosif de la critique et de la révolte. Ainsi que conclue Polanyi,

> cela résume la situation dans un système qui est basé sur le postulat du caractère de marchandise du travail. Ce n'est pas à la marchandise de décider où elle sera mise en vente, à quel usage elle servira, à quel prix il lui sera permis de changer de mains et de quelle manière elle sera consommée et détruite[103].

Pour Polanyi, une double tension est à l'origine de la revendication d'un gouvernement populaire. Cette tension est à la fois économique et politique : économique, parce que le parlement issu de la Réforme a procédé à une abolition des allocations, la loi sur les pauvres étant alors stigmatisée comme interventionniste ; et politique, parce la question de la séparation du politique et de l'économique devient la question déterminante de l'existence de cette société. La réponse à ce problème fut une réaffirmation de la propriété privée comme fondement inébranlable de la constitution politique de la modernité par le déni du droit des déshérités d'entrer dans l'enceinte de l'État.

Le colonialisme exprime sans hypocrisie la quintessence de cette structure politique et juridique de la société moderne, qui a consisté ni plus ni moins en une opération de démontage de toutes les structures sociales afin d'en extraire l'élément travail.

---

[102] Ce que démontre le documentaire sur l'industrie minière au Québec et en Ontario, *Trou Story*, de Richard Desjardins et Robert Monderie, à savoir que la pratique du syndicalisme participe directement de l'exploitation économique.
[103] Polanyi, *Op. cit.*, p. 251.

Concrètement, ces mesures sont génocidaires. Lorsqu'on abat une forêt et crée la disette chez des peuples qui n'avaient jamais connu la faim, et qu'on oblige ensuite les autochtones à travailler dans les plantations, il s'agit du même geste que celui des Tudors qui ont procédé aux *enclosures* des terres communales. Le mouvement est irréversible et voué à l'expansion planétaire[104].

Voilà l'état de la scène politique et sociale lorsque commence le troisième acte du récit que propose Méda de l'histoire de l'institution du travail. Il revient à la social-démocratie d'articuler la réponse finale aux problèmes posés par les dérèglements liés à la libéralisation des marchés de travail. Répondant directement au besoin de protection sociale d'une masse ouvrière dont on ne peut plus ignorer la misère, tout en reconduisant la valorisation du travail qui a été le fait de l'idéalisme pratique du XIXième siècle, porté par un mouvement international de travailleurs de plus en plus organisé, la théorie de la social-démocratie consacre le sens que les sociétés contemporaines donnent communément au travail, c'est-à-dire le principe de distribution des avantages et des privilèges de la vie sociale (TVVD).

---

[104] De Tocqueville prit au sérieux le nouveau dispositif légal qu'on exporta sur le continent américain et en indiqua avec une rare clairvoyance le caractère redoutable : « Les Espagnols lâchent leur chiens sur les Indiens comme sur des bêtes farouches ; ils pillent le Nouveau Monde ainsi qu'une ville prise d'assaut, sans discernement et sans pitié, mais on ne peut tout détruire, la fureur a un terme : le reste des populations indiennes échappées aux massacres finit par se mêler à ses vainqueurs et par adopter leur religion et leurs moeurs.

La conduite des Américains des États-Unis envers les indigènes respire au contraire le plus pur amour des formes et de la légalité. Pourvu que les Indiens demeurent dans l'état sauvage, les Américains ne se mêlent pas de leurs affaires... Ils les prennent fraternellement par la main et les conduisent eux-mêmes mourir hors du pays de leurs pères.

Les Espagnols, à l'aide de monstruosités sans exemples, en se couvrant d'une honte ineffaçable, n'ont pu parvenir à exterminer la race indienne, ni même à l'empêcher de partager leurs droits. Les Américains des États-Unis ont atteint ce double résultat avec une merveilleuse facilité, tranquillement, légalement, philanthropiquement, sans violer un seul des grands principes de la morale aux yeux du monde.

On ne saurait détruire les [humains] en respectant mieux les lois de l'humanité! » Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Lévy, 1864, p. 299-300.

Ce dernier moment de l'histoire de l'institution du travail, si on doit à John Stuart Mill d'en avoir réfléchi les bases philosophiques[105], à John Maynard Keynes d'en avoir fourni la théorie économique[106] et à Thornstein Veblen d'en avoir tiré une sociologie originale[107], on n'en trouve pas la formulation systématique chez un auteur ou dans un courant en particulier. Il émerge plutôt sous la figure d'un ensemble de pratiques qui œuvrent à rendre supportable le travail devenu stupide et parcellisé, non plus destiné à la satisfaction du besoin hypothétique d'autrui mais à l'alimentation du marché, que motive la seule perspective de l'échange profitable. La conception à l'origine de ces mesures n'accuse aucune rupture par rapport aux conceptions antérieures, mais un déplacement : comme si on assumait collectivement que le travail demeurait l'œuvre de l'humanité, laquelle se mesurait en termes d'augmentation de la richesse, sans qu'on s'inquiète que la masse des travailleurs se réduise à un gigantesque organisme doté de fonctions strictement biologiques dont il suffit d'assurer la subsistance.

La social-démocratie, ou l'État social, qu'on a nommés l'État providence dans l'objectif clair de les discréditer, trouvent ainsi leur formulation dans un certain nombre d'actes et d'institutions. Il s'agit d'un mode de gouvernement qui ne se borne pas à garantir des libertés civiles, mais qui intervient abondamment dans la sphère de la distribution, de manière à établir certaines conditions sociales compatibles avec la poursuite de l'accroissement général de la richesse, qui *mesure*, à proprement parler, l'oeuvre humaine souhaitée par les penseurs de la société civile. La singularité de ce mode de gouvernement

---

[105] John Stuart Mill, *L'utilitarisme*, trad. Georges Tanesse, Paris, Flammarion, 1988.
[106] John Maynard Keynes, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, trad. Jean de Largentaye, Paris, Payot, 1968 [1935].
[107] Thornstein B.Veblen, *La Classe des Loisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1970.

tient à sa synthèse remarquable des acquis de la pensée économique. Il confirme ainsi l'hypothèse qu'on a poursuivie jusqu'ici, à savoir que l'acte de naissance de la modernité politique réside dans l'autonomisation de l'économie et par suite la subordination de l'ensemble de la société à ses normes propres. Ce nouveau mode de gouvernement trouve son fondement dans les aspirations articulées par les mouvements de travailleurs du XIXe siècles, c'est-à-dire qu'elles découlent directement des doctrines socialistes formulées à l'Internationale, sous l'égide de Marx et ses acolytes, mais subissent, pour ainsi dire, le destin pragmatiste que leur impose la subordination des sociétés au principe de la maximisation des forces productives, qu'on y voit l'occasion d'un profit privé ou bien d'une augmentation de la richesse collective ne change rien à l'affaire.

Au tournant du siècle, en effet, l'exigence la plus impérieuse pour conjurer la menace de la dislocation sociale est celle d'un soulagement immédiat de la souffrance des ouvriers. Le désir d'améliorer la vie des travailleurs est sincèrement motivé et explique qu'un nombre important de mesures sociales accompagne le développement du capital, mais les luttes en vue de cet ajustement sont de nature pragmatique et substituent bientôt tout effort en vue de l'établissement d'une hypothétique conscience de classe ou d'une praxis révolutionnaire. De là l'absence de contestation sociale durant la période de l'État providence, constituant une réplique directe à l'expression du malaise croissant devant les conditions disciplinaires du travail dans les grandes industries et de la dégradation qui le caractérise, comme octroi d'avantages sociaux et de conditions salariales en apparence avantageuses pour une partie importante de la classe moyenne et comme réforme du processus de travail sollicitant

davantage les aptitudes expressives, créatives, communicationnelles et affectives. Mais en son fondement, la mesure n'est que palliative.

Le caractère problématique de l'héritage des socialismes critico-utopiques et scientifiques du XIXe ne s'arrête pas là, la social-démocratie, qui s'avère un mode de gouvernement économique, reconduit sans les résoudre les difficultés et les contradictions auxquelles s'étaient butés les courants où il trouve son origine. « Il n'est plus question de rêver l'essence du travail mais de rendre supportable sa réalité. Il ne s'agit plus de penser la nature du travail mais de mettre en place des institutions permettant de concilier les aspirations contradictoires dont le travail est l'objet » (TVVD, p. 140). Le programme politique qui définit le XXe siècle s'érige donc sur la contradiction insurmontée du socialisme entre la valorisation de l'essence laborieuse de l'humanité et les conditions misérables du travail industriel, entre l'aspiration à faire au travail une place limitée dans l'existence et à y voir s'opérer, par une espèce de transsubstantiation, critique Méda, une libération du travail au sein même du processus productif (TVVD, p. 140).

Le programme le plus systématique de ce mode de gouvernement, nous le devons à Edouard Bernstein, qui a fourni la formulation la plus synthétique de son mode d'action, à savoir « une longue marche à travers les institutions » (TVVD, p. 141). La législation est l'instrument d'une « action systématique et consciente de la société » (TVVD, p. 141-142). Aucun approfondissement théorique ne vise à éclairer la nature de cette conscience, mais l'objectif en est clair : l'amélioration immédiate de la condition de vie des ouvriers. La notion de travail créateur n'est pas remise en cause, mais les réformes visent l'adaptation de toutes les composantes de la société à la poursuite de la prospérité, si bien que plutôt que

d'ouvrir la voie à un changement qualitatif, on n'opère en définitive qu'une consolidation du rapport salarial. C'est en ce sens que sont instituées, d'abord en Allemagne à la fin du XIXe des lois sur la protections des travailleurs. De la même manière, la France avait accordé des droits de grève, dès Napoléon III, et légiféré contre le travail des enfants. Or faisant cela, on s'assure que le travail représente l'ultime moyen « par lequel se répand l'augmentation générale des richesses » (TVVD, p. 144). C'est donc une conception toute smithienne de son organisation qui refait surface, animée de l'utopie de la faire tourner à l'avantage des travailleurs. On sanctionne ainsi définitivement le salariat, qui devient « la modalité essentielle d'organisation du travail et de distribution des revenus » (TVVD, p. 144).

Bischoff résume le résultat du triple mouvement qui aboutit à l'institution définitive de ce rapport :

> Ce qui confère à l'hétérogénéité des activités « de satisfaction du besoin » une commensurabilité, et qui a amené la société moderne à les définir et à les reconnaître comme « travail » - tant du point de vue conceptuel que pratique -, ce n'est pas le fait empirique qu'elles constituent toutes une « dépense de forces humaines » (Marx), mais plus simplement parce qu'elles sont autant de types d'activité par lesquels les individus « gagnent leur vie » et cherchent à réaliser leurs « intérêts »[108].

L'État social a bien pour mission d'assurer que chacun accède à la poursuite de ses intérêts, et pour ce faire promet de remédier aux imperfections du régime d'accumulation qui l'occupe. Il faut se garder de n'y voir qu'un simple colmatage des brèches de l'économie de marché. L'État providence remplit un rôle positif dans la poursuite de la croissance. S'il vise à maintenir le plein emploi, c'est afin d'assurer une meilleure distribution des compensations, certes, mais la visée n'en est pas purement palliative : elle répond à une nouvelle conception du travail qui ne le réduit pas à l'accès au salaire, mais en fait le « canal par lequel les salariés accèdent à la formation, à la protection et aux biens sociaux » (TVVD,

[108] Bischoff, *Loc. cit.*, p. 315.

p. 147). Consacrant le rapport salarial comme unique moyen de pourvoir à la nécessité générale, l'État social se trouve en fait à subordonner nos sociétés au principe de l'augmentation générale des richesses. Or la crise se profile déjà : on ne saura plus contenir longtemps la contradiction entre la poursuite de la croissance, qui accroît la productivité et ainsi réduit le besoin de main d'oeuvre, et les politiques de plein-emploi, dernier avatar de l'utopie de la libération par le travail. Le mécanisme de la redistribution, de la distribution de compensations et de l'intégration trouve ses limites dès lors qu'il est systématiquement implanté. La théorie politique demande à ce que l'on accuse cet état de fait.

> Nous sommes donc aujourd'hui dans une époque entièrement soumise à cette contradiction qui consiste à penser le travail comme notre œuvre alors qu'il reste régi, plus que jamais, par la logique de l'efficacité. La seule raison pour laquelle cette contradiction ne nous saute pas aux yeux, [argumente Méda,] c'est que nous avons désormais intégré le raisonnement humaniste et productiviste dont Marx est le représentant le plus exceptionnel et le plus rigoureux. (TVVD, p. 147)

Conséquences directes de ce développement historique, les transformations récentes de l'économie participent d'une nouvelle mystification, qui mobilise tout le travail de théorie du XIXième siècle. Remettant en cause la traditionnelle frontière entre travail et loisir, on voudrait faire du travail le moyen d'épanouissement personnel d'expression de soi, de l'autonomie, un vecteur de créativité[109]. Selon Méda, ce mythe du travail libéré joue à l'encontre de la possibilité d'une réduction du temps de travail. À plusieurs égards, cette nouvelle illusion est liée à la réponse institutionnelle aux critiques sociales formulées par le mouvement de mai 1968 et dans la décennie qui a suivi. Depuis lors, on n'a pas cessé d'observer comment le capitalisme intègre sa critique et en fait un tremplin vers une

[109] Ceux qui analysent ainsi la dématérialisation de l'économie, remarque Méda, sont la plupart du temps ceux qui vivent de leur production intellectuelle ou artistique et réfléchissent à partir de leur propre expérience du travail. D'autres, plus honnêtes, remarqueront les limitations que la nécessité du salariat impose à leur production intellectuelle et artistique!

expansion insoupçonnée. Il intériorise toutes les activités qui procédaient jusque-là d'une sphère étrangère au rapport économique, et disposaient d'un principe de fonctionnement fondamentalement étranger aux règles de la production-rétribution.

De la nouvelle flexibilité du travail, personne n'est dupe. Malgré l'apparente horizontalité des équipes de travail suivant l'exemple du toyotisme[110] et le recours aux stratégies parfois loufoques de resserrement des liens au sein de ces équipes[111], c'est encore et toujours l'employeur qui embauche et licencie, l'organisation de la production est toujours imposée d'en haut et répond aux intérêts de propriétaires, qui parfois prennent la forme d'un ensemble impersonnel d'actionnaires au comportement d'un sociopathe[112]. Si le travail salarié présente quoi que ce soit d'épanouissant ou d'autonome pour celui qui le pratique, ce ne peut être qu'accidentel, et est voué à demeurer marginal. Dans la réalité contemporaine du travail, la subordination n'a pas réellement été mise en cause. Le contrat demeure la source d'obligation principale, et ses conditions, nécessairement à l'avantage de l'employeur, confère à l'employé peu ou prou de protection.

En tant que contrat et comme tel, il relève du droit du travail, lequel est issu du droit romain. La rémunération s'opère donc obligatoirement sur une base individuelle et calculable scientifiquement. Lorsqu'on consent à ce que le travail soit pris pour une marchandise, vendu ou loué, échangé entre les individus prestataires et bénéficiaires, on nie purement et simplement la dimension collective de travail pour ne considérer que le fait

---

[110] Où la production est accomplie par équipes au sein desquelles chaque ouvrier accède à une vision d'ensemble du processus au lieu d'être astreint, comme dans le taylorisme, à une tâche répétée, et ainsi est davantage en mesure d'améliorer les processus de production.

[111] À titre d'exemple : la classique fin de semaine de rafting, où on ne manque pas de présenter l'activité aux employés comme métaphore de l'entreprise.

[112] D'après la thèse de Joel Bakan, *The Corporation : The Pathological Pursuit of Profit and Power*, Penguin Books, 2003.

individuel. Aussi bien ne le considérer comme un acte purement machinal, et non pas humain. Si nos sociétés ont gardé de Marx le productivisme et l'humanisme qui fait du travail une oeuvre, elles conjurent par tous les moyens la subjectivation révolutionnaire d'un individu social, basé sur le caractère de plus en plus social des forces productives et des éléments inorganiques du processus de l'existence, dont le caractère commun est indiscutable.

La dimension la plus redoutable de cette mystification, ce n'est pas que le contrat de travail reproduise un rapport de subordination, remarque Méda, mais que celui-ci réalise précisément l'inverse du lien de citoyenneté.

> Considérer comme le plus haut moyen de nous réaliser, individuellement et socialement, ce qui était originellement un moyen de tenir ensemble les individus, et dont la nature était l'effort, la souffrance, ne nous semble plus inquiétant. Cela signifie que nous nous sommes totalement abandonnés à l'économie : nous n'imaginons la vie sociale que sous la forme de l'échange et l'expression de soi que sous la forme de la production. (TVVD, p. 194)

L'économie, à laquelle nous obéissons au prix d'un dépérissement de la politique, n'est pourtant pas étrangère à celle-ci en son principe : n'appelle-t-on pas économique un bon usage des ressources, c'est-à-dire l'établissement de *rapports* à la fois féconds et parcimonieux avec le monde (inorganique)? C'est l'accaparement de son principe par la science économique animée d'une vision contractualiste et individualiste, dont l'origine lui est exogène, qui cause l'abandon de tout le processus social à ses postulats, et, à la faveur de la métaphysique qui les sous-tend, lui confère le caractère de diktats.

* * *

Pour conclure cette brève enquête sur l'invention du travail, rappelons la substance de ces postulats de la science économique, auxquels nous avons complètement arrimé la vie sociale. Aux XVIIIe et XIXe siècles, l'économie apparaît d'abord comme science des lois naturelles de la vie en société. Ainsi que la définissent Jean-Baptiste Say et Antoine-Augustin Cournot, il s'agit d'une description des principes mathématiques de l'origine des richesses. Léon Walras défend une économie politique pure, comme science naturelle et mathématique. Si bien qu'à la fin du XIXe siècle, les régularités qui décrivent la production et l'utilisation de la richesse sont comprises comme des lois. Tenant l'individualisme pour un fait immuable, le défi qu'une telle science tente de relever est de taille : organiser une coexistence harmonieuse entre individus qui ne sont pas naturellement tournés vers la socialité ou ne s'y veulent pas destinés, n'ayant pas d'intérêts particuliers à entrer en rapport sinon qu'à maximiser les conditions de leur propre conservation. Chez Bernard Mandeville, la prospérité et l'unité des communautés ainsi motivées ne suscite aucune surprise : leur expansion et leur abondance se paie directement de l'accroissement de la rapine, de l'égoïsme et du déclin de toute moralité. La prospérité de la science et de l'industrie d'une société repose précisément sur la vanité et l'ambition individuelles, les inégalités, l'avarice et la vénalité de ses membres[113]. L'économie, science individualiste, hédoniste et utilitariste, reflète donc ce vice congénital du développement de l'industrie. Les motivations y sont tenues pour exclusivement individuelles ; l'individu y est tenu pour rationnel, censé préférer le plaisir à la peine, lesquelles se mesurent grâces à des indicateurs précis. L'hédonisme, forme simple de rationalité brute, fait de l'individu un être asocial qui résiste à tout impératif

[113] Mandeville, *Op. cit.* Selon la fable de Mandeville, lorsque la ruche fut frappée d'introspection et soumit toutes ses actions à l'évaluation morale, la prospérité déclina de manière drastique, les sciences et les arts furent négligés et au bout d'un temps somme toute assez court, la population déclina aussi de manière drastique.

moral. C'est l'intérêt monistique qui assure la rationalité économique de son triomphe, la capacité d'un régime à maximiser les images de ce qui représente pour l'individu et pour l'État un intérêt[114].

Toute la discussion sur l'origine de la valeur chez les économistes politiques, qui la situent tantôt dans le travail (Smith et les Anglais), tantôt dans l'utilité (Cadillac et Say) et tantôt dans la rareté (Burlamaqui et Walras), contribue à définir l'économie comme cette « gageure qui consiste à trouver un équilibre à partir d'individus n'ayant aucune vocation sociale mais exclusivement des préférences, qui portent de surcroît sur les mêmes biens » (TVVD, p. 205). Le contexte jugé le plus favorable à ces contraintes fut inévitablement le marché : seule instance capable d'assurer la cohésion d'individus que rien n'assemblerait autrement, et de faire régner l'ordre social. Se profilant comme science et comme type de valorisation, faisant de l'échange marchand le seul facteur d'unité des sociétés, l'économie ne peut que prescrire l'accroissement de la production et des échanges comme finalité exclusive de l'être-ensemble. « L'agrégation de toutes les préférences individuelles » est devenu critère du bien commun (TVVD, p. 209). « L'économie, insiste Méda, croit qu'il existe une rétribution naturelle, de même qu'il existe un taux de chômage naturel, un salaire naturel ». La science économique opère la justification de l'ordre établi (TVVD, p. 222). Dans ses belles années, l'État providence ne poursuit aucune autre finalité, tout en mystifiant la critique alors qu'il oeuvre à préserver la cohésion sociale, palliant d'abord les méfaits de l'économie de marché, pansant les blessures engendrées par l'emprise d'une conception individualiste et inégalitaire de la société, et favorisant ensuite divers

[114] Engelmann, *Op. cit.*

véhicules d'expression culturelle et de solidarité sociale, afin de soulager la misère culturelle qui sévit chez les masses de travailleurs-consommateurs.

Par rapport à d'autres conceptions philosophiques qui relèvent de l'éthique, l'économie s'estime neutre. Ne se borne-t-elle pas à énoncer les lois de la contribution-rétribution dans le cadre des échanges organisés par le marché? Ainsi que je l'ai démontré en rappelant la subordination antique de la production à une conception forte de l'espace public, la fonction économique existait dans toutes les sociétés, y compris les sociétés primitives, mais elle demeurait encadrée par les rapports sociaux. Ce n'est qu'au cours de la période moderne qu'elle se transmue en un dispositif scientifique capable de rendre utilisable par la souveraineté l'ensemble de l'énergie productive et de la maximiser selon son intérêt. Nos catégories de pensée ont subi une « grande transformation », irréversible et lourde de conséquences, à savoir l'invention d'un type d'humain « aux besoins naturellement illimités, dirigé par l'appât du gain et désirant naturellement les biens rares » (TVVD, p. 237). Même démasquée, l'économie n'a cessé de faire peser sur les toutes les existences individuelles une même contrainte toujours plus serrée.

Concrètement, la richesse sociale se mesure en PIB, ce qui sous-entend qu'il faut, pour accéder au social, engendrer une richesse traduisible en termes monétaires. La première implication directe de cette conception veut que ce qui n'est pas directement économique, au sens réduit de la science économique, n'est tenu pour responsable d'aucun enrichissement individuel. Méda déplore que cette conception minimise l'importance existentielle de toutes les autres expériences et de tous les biens qui ne relèvent pas de la sphère de la production et de l'échange, même s'il en va d'autant de facteurs positifs qui contribuent activement au

bien-être personnel et social. Pour elle, d'une manière comparable à celle d'André Gorz, aussi attaché à l'espoir d'une société de culture, il faut qu'un espace demeure pour les activités dont la logique n'est pas économique.

Cette revendication est noble, mais si peu originale qu'elle semble anachronique. Ne rappelle-t-elle pas l'essentiel des préoccupations exprimées depuis 1968? La reprendre telle quelle comporte assurément un risque, celui de se rendre aveugle à l'intégration de la critique par les intérêts financiers et économiques et de faire l'économie d'une analyse nécessaire de la mise en place du type de « management » public que l'on appelle, depuis un remaniement conceptuel que l'on doit aux technocrates de Margaret Thatcher, la « gouvernance »[115]. Pour la question du travail, la compréhension de cette refonte institutionnelle est cruciale, puisqu'elle révèle les modalités nouvelles de captation de la plus-value, et partant les structures émergentes d'une forme de domination économique jusqu'ici inimaginable. N'en déplaise à Méda et à Gorz, non seulement on ne se garde plus d'exiger de toute activité créatrice de sens ou de lien social de se faire valoir comme travail rémunéré, mais on tend désormais, par toutes sortes de mécanismes favorisant l'opportunisme et la compétition, à rendre leur rétribution de plus en plus conditionnelle à des critères de performance et d'efficacité tirées directement de la culture entreprenariale. Au prochain chapitre, j'explore

---

[115] Notion qui camoufle le caractère sauvage de l'administration néolibérale des affaires publiques, subordonnant l'État aux intérêts et à la culture de l'entreprise privée, au prix de toute mesure d'assistance aux travailleurs et de la protection de la vie privée. Pour une étude approfondie de l'origine et des mécanismes de la « gouvernance », voir Alain Deneault, *« Gouvernance ». Le management totalitaire*. Montréal, Lux, 2013. Michael Hardt et Antonio Negri mettent aussi en lumière la singulière confusion qui s'institue entre le public et le privé, alors que les États optent progressivement pour une privatisation des services publics et une relocalisation des ressources de l'État social vers des organes de contrôle et de mise au pas du monde syndical et associatif, procédant du même coup à une étatisation du privé, remettant en question les droits à la vie privée, usant et abusant du prétexte de la sécurité pour justifier une surveillance accrue de la vie individuelle. En définitive, ces penseurs du commun s'inquiètent de la réduction du privé à la signification que lui confère l'individualisme possessif, selon lequel « chaque attribut du sujet, depuis ses intérêts et ses désirs, jusqu'à son âme, comme autant de biens dont l'individu serait "propriétaire", subordonnant ainsi toutes les facettes de la subjectivité à une logique économique ». *Multitude*, p. 241.

l'ensemble de ces mécanismes comme participant de l'extériorisation et de la socialisation des coûts de production. Paradoxalement, le moteur principal de l'accroissement actuel de la richesse réside de plus en plus dans les activités tenues pour non-économiques, et, insidieux mécanisme de la gouvernance néolibérale, leur non-rémunération exacerbe leur capacité à produire de la valeur. Si les sciences managériales sont bien au fait de cette nouvelle facture de l'économie, l'économie comme science sociale tarde à accuser cette transformation fondamentale. Le capitalisme cognitif et l'économie dématérialisée, qui se développent de manière sauvage et immodérée, consistent précisément en un développement incessant de nouvelles stratégies d'appropriation d'externalités positives d'un nouveau type : tout ce qui enrichit sur une base non matérielle l'existence individuelle et collective, mais également ce qui rend ses conditions matérielles incertaines et désespérées, participe *directement* à la hausse constante du PIB, sans pour autant être source de rémunération individuelle. Étrange mystification issue de l'expansion de la logique économique : le travail se veut un loisir gratifiant, et le temps « libre » est intégralement sacrifié à la production sociale. Je démontre au prochain chapitre selon quels procédés la précarité, la raréfaction des emplois et les pratiques de discrimination à l'embauche, pour ne nommer que ces mesures, favorisent un ensemble de dispositions affectives dont tirent directement profit la classe managériale et l'élite financière. La production sociale révèle ses assises symboliques et affectives.

S'il est vrai que l'économie a subi une nouvelle grande transformation qui échappe aux chantres de la diminution de l'importance du travail dans nos vies, on doit leur accorder leur perspicacité dans l'analyse de l'origine de la domination économique, à savoir l'idée que seul le travail, découvert au tout début de l'industrialisation, puisse être le fondement du lien

social. Accusée d'avoir représenté un recul par rapport au principe de la maximisation de la puissance productive, décrétée fin ultime des sociétés modernes, les acquis de la social-démocratie sont progressivement désavoués. Depuis la décennie marquée par Thatcher et Reagan, tous les efforts visant à assurer la mise au travail généralisé sont légitimes, alors même que celui-ci se redégrade ou se raréfie, par l'effet de l'expansion de la technologie, et, en outre, à la faveur de diverses stratégies de restructuration du processus de travail, le rendant toujours plus compatible avec le mode d'accumulation capitaliste ; le facteur de la richesse, c'est ce qui fait l'objet d'une démonstration plus systématique au chapitre troisième, réside désormais *hors du temps de travail*.

Le dispositif idéologique qui fait du travail la source du lien social tout en tendant à affranchir la production sociale de sa dépendance au travail vivant qualifié, ne cesse en effet de justifier un grand nombre de mesures et d'engager un coût social immense. La coopération sociale, l'apprentissage de la vie en commun, le sentiment d'utilité et le besoin de reconnaissance, tout ce que le travail a engendré de manière dérivée ou accidentelle et que la production sociale s'accapare de manière sauvage, condamne la société à des conditions pauvres de sociabilité. La science économique engendre par le truchement du travail un espace public marchand où c'est à travers la contribution à l'échange que l'on accède à l'existence sociale.

> Chez Smith, mais également chez tous les économistes qui suivront, et jusqu'à Marx, la parole est inutile. Le lien social est produit, il n'est pas parlé. Le lien social se déduit des échanges entre individus, il se tisse automatiquement, il n'est pas soumis à la fragilité du discours, au bavardage, à la possible inefficacité ou vacuité de la parole, à ses éventuelles carences (TVVD, p. 253)[116].

[116] C'est à condition qu'on ait abandonné toute notion d'expressivité dans le travail, de participation active à la réalisation de l'individu dans ses rapports sociaux. Mais Méda omet de considérer les caractéristiques de l'économie immatérielle.

Arendt avait aussi insisté sur le caractère antinomique du marché et de la politique, sur le fait que le lien social doive résider dans quelque chose qui, en son essence, ne consiste pas en un produire. L'ennui, c'est qu'il l'est devenu, et cela d'une manière infiniment plus sournoise que celle décriée par sa phénoménologie politique. Si au préalable, le travail a remplacé l'action dans la hiérarchie des activités humaines, leur rapport subit à présent un processus de réinversion pour le moins retorse : l'action et de la parole connaissent une nouvelle appréciation, mais pour appartenir au mode social de valorisation. Le travail revêt désormais les caractéristiques de l'action, ce qui subordonne selon une seconde et plus impérieuse couche de contrainte le fondement du lien social à la marchandisation. À l'encontre de Méda, Gorz et Arendt, ma thèse soutient ceci d'audacieux que ce n'est pas un problème en soi que le lien social soit cherché dans les rapports de production, mais que cela le devient lorsque, par une nostalgie des conditions d'une parole authentique ou des formes pures de la communication, nous nous rendons aveugles aux mécanismes actuels de captation de la plus-value. Nous persistons dans le déni des formes de richesse engendrées par la mobilisation à la fois de l'intellect, de l'affect et de la communication, alors que le potentiel critique de la théorie politique réside précisément dans cette identification. Toute prise en charge requiert que l'on recueille, au préalable, cette vérité dans la réflexion.

En entrant dans le rapport marchand, la parole et l'interaction subissent le même asservissement au principe de l'accumulation, la même expropriation à laquelle Marx consacre les pages conclusives de son premier livre du *Capital*. Or, en devenant la source de la valeur, tout en persistant, par une hypocrisie du capitalisme cognitif et immatériel, à l'extérieur du rapport salarial, qui n'est jamais que l'expression de la séparation de l'individu

par rapport aux conditions objectives de son existence, la parole et l'interaction se voient affranchies par rapport à tout commandement politique. J'ose l'hypothèse que cette émancipation soit aussi nécessaire au renversement définitif de la domination économique que l'affranchissement de la force de travail par rapport au féodalisme et aux hiérarchies traditionnelles par les révolutions bourgeoises. Toute l'ambivalence du présent réside dans cette paradoxale libération de la parole par le marché. Ambivalence, c'est-à-dire qu'elle recèle à la fois une puissance d'asservissement redoutable *et* de formidables possibilités émancipatrices. La tâche la plus impérative et la plus problématique à laquelle la théorie politique doit s'atteler consiste à indiquer le seuil où ces possibilités se départagent. Je propose donc une analyse plus approfondie des transformations dans la production sociale afin d'achever la tâche d'explicitation du sens du travail que propose cette thèse et de pouvoir enclencher enfin l'anamnèse nécessaire au travail libérateur d'imagination des possibles que recèle le présent.

## Chapitre 3. Le vivant comme travail mort

Dans les sociétés dites postindustrielles semble s'être réalisée une partie au moins de la prédiction de Marx, à savoir que l'accroissement de la productivité a engendré des sociétés presque exclusivement vouées au loisir. À la faveur du progrès des sciences et technologies, le temps de travail nécessaire ne cesse en effet de diminuer. Or il semble que la création d'une telle richesse matérielle peine à être accusée par les institutions économiques, politiques et juridiques, qui continuent de destiner au travail toutes nos existences individuelles. La poursuite sociale de la richesse se déploie, inchangée, de manière inconditionnelle et bornée. Suivant les significations dont il a historiquement été doté et dont je viens de rendre compte au dernier chapitre, le travail persiste, paradoxalement, à s'imposer comme premier facteur d'intégration sociale, alors qu'on découvre, un peu désemparé, que la participation de tous et toutes est de moins en moins nécessaire. Sous l'impulsion de la délocalisation des manufactures, d'un niveau d'informatisation, d'abstraction et d'automatisation des processus de production, les emplois se raréfient, et ce qu'on appelle dans le langage de la gouvernance la « création d'emplois » devient la principale énigme que doit résoudre la classe politique. Il me faut ici m'arrêter sur cette énigme et indiquer quelle solution originale elle reçoit dans le monde actuel.

Pour accéder à une compréhension de ces processus complexes de restructuration de l'économie et saisir les conséquences politiques de cette dernière mouture de l'organisation du travail, l'hypothèse d'une dématérialisation de la production a été, au cours des dernières années, le thème d'une importante production scientifique. Je m'intéresse ici au sens que la

théorie critique récente en a dégagé. Abordée d'une diversité de perspectives, qui l'encensent ou la honnissent, ce que l'hypothèse soulève de plus intéressant consiste en un constat fondamental, à savoir que la production sociale de la richesse tend à s'autonomiser par rapport au travail tel qu'il s'est institué au début de l'âge moderne. Aussi permet-elle à la science économique et à la théorie sociale d'affiner son appareillage conceptuel afin de mieux rendre compte des mutations qui affectent actuellement les processus d'accumulation et d'extraction de la plus-value, tendanciellement émancipés par rapport aux indicateurs traditionnels de la richesse. C'est à cette fin que ma discussion s'arrête ici sur l'analyse de l'économie immatérielle, dont je tiens les grands traits de la sociologie des valeurs et de la morale de Luc Boltanski et Ève Chiapello, auteurs d'une étude sur l'adaptation de la sphère productive aux critiques que lui ont adressées les diverses instances de la contestation sociale depuis les mouvements de mai 1968[1]. L'analyse de l'économie immatérielle, ou de la révolution informationnelle, si elle est menée dans une optique d'identification des nouveaux mécanismes de la domination sociale davantage qu'en tant que célébration de nouvelles stratégies d'engendrement de la valeur, lesquelles auraient intégré – enfin! – la critique écologiste de l'ère industrielle – analyse coupable d'une naïveté ou d'un déni impardonnable –, permet de poser un diagnostic plus adéquat sur la nature et les conséquences de la persistance de la mobilisation générale, ainsi que de forger des indicateurs capables de prendre la mesure d'une exploitation, qui, comme ce chapitre vise à le démontrer, ne se borne plus aux quatre murs de l'usine. Au contraire, découvrirons-nous grâce à l'apport de sociologues, d'économistes et de philosophes issus de courants italiens radicaux tels que

[1] Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle NEC, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

Paolo Virno (GM), Maurizio Lazzarato[2] et Franco Berardi[3], et d'autres, francophones, nourris à la même source de l'analyse de la financiarisation du capital et des pratiques des économies post-fordistes, tels que Yann Moulier Boutang (CC) et le suisse Christian Marazzi[4] – toute l'école, en somme, qui gravite autour d'Antonio Negri et du projet *Multitudes*, revue politique, artistique et philosophique, à commencer par l'œuvre de Negri lui-même, principalement avec son complice Michael Hardt[5] –, qu'il en va, comme je l'ai évoqué plus haut, d'une incorporation de toutes les dimensions de l'existence traditionnellement étrangères au règne de la production et du travail. Si l'acte de naissance de la modernité a résidé dans le fait de l'affranchissement de l'économie par rapport à la détermination politique, devant *tendre* alors à lui imposer sa normativité propre, la vie politique connaît à présent une subordination complète au régime de production sociale. Je me base sur les travaux de la lignée des opéraïstes que je viens de mentionner afin d'en parler en termes d'une subsomption totale. C'est une quatrième page dans l'histoire du travail qui s'ouvre ici, pour la compréhension de laquelle s'est avérée nécessaire l'enquête préalable sur les couches de signification qui ont présidé à son institutionnalisation. Cette revue historique des représentations peut rendre compte de la persistance du caractère utopique qu'il revêt toujours alors que la question de la richesse semble objectivement réglée, et que les modalités de la sphère productive en sont à jamais transformées. Que les

---

[2] Maurizio Lazzarato, *Le gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.
[3] Franco Berardi (*Bifo*), *La fábrica de la infelicidad*, Madrid, Traficantes de Suenos, 2003.
[4] Christian Marazzi, *La place des chaussettes*, *Le tournant linguistique de l'économie et ses conséquences politiques*, trad. François Rosso et Anne Querrien, Paris, L'éclat, coll. « Lyber », 1997 [1994]. Aussi en ligne www.http://www.lyber-eclat.net/lyber/marazzi/place_des_chaussettes.html. (Sans numéro de pages. Les références renvoient à la section.) « II. Démesure et règles. 3. La valeur de l'information dans l'économie ».
[5] Voir leur texte le plus important sur la question : Michael Hardt et Antonio Negri, *Labor of Dionysus. A critique of State-Form,* Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Theory of Bounds », 1994. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle LD, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

activités qu'on tient pour attributs spécifiques de la citoyenneté depuis les premières traces de réflexion sur la *res publica*, à savoir la parole et l'interaction, se retrouvent aujourd'hui les piliers essentiels de la création sociale de la valeur ne tient pas d'un accident, mais découle de tout l'édifice mis en place au cours des trois siècles dont je viens de retracer les conceptions dominantes. Les conséquences politiques de cette fusion historique doivent être maintenant rendues explicites, suite à quoi je pourrai découvrir de nouvelles modalités d'action politique, problématique qui m'occupe à l'issue de la seconde partie.

L'économie doit assumer que la mesure du travail ne peut plus être le temps, et la théorie politique doit se servir d'une telle auto-critique pour accueillir dans la réflexion cette réalité qui répugne à la critique sociale trop empreinte du romantisme où elle tire, depuis deux siècles, sa principale énergie théorique, et renouveler son arsenal épistémologique et méthodologique afin d'éviter de s'étioler dans un refus élitiste des nouvelles modalités d'émergence du commun, qui appartiennent *nonens volens*, ainsi qu'on ose le penser dans le courant où j'inscris ma recherche, à la sphère de la production sociale. Cette réalité, c'est celle de la mobilisation intégrale du vivant en vue de sa propre production *comme valeur*, c'est-à-dire aussi bien sa pure et simple destruction – ce que je nomme l'*usure* de l'existant dans son ensemble, expression qui, outre l'intéressante homonymie, exprime à la fois chez Marx et Heidegger le danger inhérent à la production éthique et juridique qui découle de la métaphysique moderne, que l'on peut comprendre comme *réalisation*, dans le monde, d'un *telos* dont le principe n'est autre que celui de l'activité infinie d'une conscience subjective, cette puissance vide, hostile à la vie et purgée de toute détermination matérielle. Ce qu'il faut, ce sont de nouveaux principes d'évaluation pour la prolifération des formes de vie que

déploie cette téléologie, sans quoi ne se produit, sous la bannière de la valorisation, qu'une fabrique du néant.

J'achève de démontrer dans ce chapitre que l'institution du travail ne peut signifier autre chose, pour les existences individuelles, que l'avènement d'un régime de production de la misère, mais je récuse toute idée d'anomie sociale, comme celle, d'ailleurs, de l'existence de structures sociales qui nous enfermeraient dans ce cycle aveugle d'actions délétères, situation aporétique qui alimente les fantasmes apocalyptiques d'une certaine critique sociale désespérée – celle où Nietzsche voyait le nihilisme passif du pessimiste, qui préférerait un cataclysme fatal à la situation présente –, par ailleurs coupable d'une incohérence épistémologique significative, qui consiste à poser que les objectivations historiques de nos sociétés nous privent définitivement des conditions d'émergence d'une subjectivité révolutionnaire voire d'une subjectivité, tout court. Les plus récentes manifestations du phénomène du travail révèlent au contraire toute la cohérence du procès qui se déroule depuis l'avènement de la modernité. Selon George Gilder, comme pour Engelmann, il y a un projet politique économique[6]. La métamorphose du capitalisme n'aurait rien de cette puissance désintégratrice et paradoxale qu'observe Baudrillard[7]. Il existe une unité dans le processus de la modernité avec au cœur de ses préoccupations le travail, mais celle-ci n'est pas à comprendre comme uniformisation du monde, ou imposition d'une rationalité implacable. Gilder appuie plutôt l'idée d'un mode de gouvernement économique, où est systématiquement fabriquée une imagerie destinée alimenter l'illusion de la maximisation des intérêts à la fois pour les individus et pour l'État. L'élément mobilisateur de cette

[6] George Gilder, *Wealth and Poverty*, New York, Bantam Books, 1981.
[7] Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset, coll. « Figures », 1983.

imagerie, qui persiste en dépit de l'imminence du tarissement des ressources et la saturation annoncée des environnements, c'est le fantasme de la croissance, dont la prégnance est restée à peu près intacte depuis les premiers jours de la révolution industrielle. C'est l'idée de pouvoir jouir d'une abondance sans être accablé par le labeur, la possibilité de remplir le monde de dispositifs qui faciliteraient l'existence individuelle et sociale, tout en ayant un minimum d'impacts négatifs sur la biosphère. La croissance, selon une nouvelle mouture du même vieux fantasme, pourrait même aller dans le sens de la préservation de l'environnement : l'économie immatérielle, clament des ingénus, serait plus verte!

Ce principe, au nom duquel chacun s'enrôle dans une armée de réserve pour des emplois qu'on s'arrache, n'a rien à voir avec une rationalisation puritaine, ou l'empire d'une raison calculatrice et « économe », dont on a pu faire l'hypothèse aux premières heures de l'accumulation capitaliste. L'unité de l'histoire moderne de la production se trouve au contraire dans une forme inédite et pourtant cohérente de dilapidation. L'économie contemporaine ne se caractérise pas par une avarice mais une prodigalité sans borne. Aucune forme antérieure de société n'a dépensé autant, sur une base individuelle, mais aussi collective[8]. L'État néolibéral constitue à cet égard la plus parfaite expression de cette prodigalité : non pas un désengagement des institutions, le « dégraissage » parfois invoqué, mais bien une réallocation des ressources dans les secteurs favorisant le commerce et la circulation de marchandises. Des investissements massifs doivent alimenter le régime de la production, de la transformation et de la circulation de marchandises. Toute thèse sur le puritanisme se trouve contredite par la généralisation d'un luxe morbide, qui n'épargne peut-

[8] Sauf peut-être la mystérieuse civilisation de l'Île de Pâques, à en croire l'hypothèse – un peu polémique et d'ailleurs contestée – de Jared Diamond, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Paris, Gallimard, 2006.

être même plus les classes les plus démunies, du moins dans sa fonction symbolique de représentation de ce qui manque comme disponible[9]. Sloterdijk a bien identifié l'origine de ce ressort de l'économie :

> Le rêve du revenu sans travail sert de modèle [complété par la sécurité sans combat et l'immunité sans souffrance] à tous les rêves de lévitation et de consommation – il faut toujours en tenir compte lorsqu'on parle de dépense. Car ce qui est populaire, ce n'est jamais que la dépense des autres. Le messianisme, c'est l'espoir en un état du monde dans lequel le travail serait totalement externalisé – ou bien parce qu'une nature totalement déchaînée ou, ce qui revient au même, totalement prolétarisée, l'aurait repris en charge, ou bien parce qu'elle aurait été totalement transposée sur les machines et sur une pègre composée de damnés. La messianité serait alors un concept destiné à désigner le rétablissement de la force de gâterie maternelle au niveau d'un peuple tout entier. Il est donc important de noter que dans cette économie délirante, le messie ne peut pas être lui-même directement le mécène des siens. Il faudrait d'abord que ses partisans l'aient enrichi au point qu'il soit en mesure de restituer la richesse accumulée en lui à la nature, jusqu'à ce que celle-ci, pour sa part, puisse incarner l'allomère de sa clientèle[10].

C'est à une telle messianité que répond la mobilisation générale, ou infinie, qu'un Sloterdijk autrement méditatif a cherché à éclairer de la notion d'« Eurotaoïsme », une force capable de résister à la panique qui affecte les mouvements alternatifs et de guérir le monde de ces mobilisations qui mettent tout en péril[11]. Car la conquête de la nature motivée par ce messianisme engage aussi bien la spoliation totale : la production sociale de la « gâterie » se constitue dans l'abondance inédite de l'*offre*. Sans se former une définition préalable du besoin, il s'agit pour les forces capitalistes de produire de la demande. Jean-Joseph Goux, lecteur de Bataille, y voit la forme moderne du *potlatch*, soulignant que la véritable question qui puisse éclairer la spécificité de notre rapport à la production n'est pas de savoir comment se génère la richesse collective, mais quels en sont les modes d'écoulement[12]. La différence entre les sociétés ne réside pas dans la contenance ou non de l'économie au sein des rapports

---

[9] À en croire, pour ne citer que cet exemple, le taux d'obésité qui affecte les classes marginalisées, on voit bien que cette misère ne tient pas de la nécessité au sens de l'insatisfaction des besoins élémentaires.
[10] Sloterdijk, *Op. cit.*, p. 690-1. L'ajout est de l'auteur et figure en note de bas de page.
[11] *Id*., *La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, trad. Hans Hildenbrand, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 2000 (1989).
[12] Jean-Joseph Goux, « General Economics and Postmodern Capitalism », Allan Stoekl (dir.), *On Bataille*, Yale French Studies, nº 78, 1990, p. 206-224.

sociaux, mais doit être cherchée, c'est ce qu'il faudrait retenir de Bataille, dans le mode de dépense, dans sa mise en scène sociale et sa représentation. L'originalité des modes de dépense improductives, dans le monde actuel, est qu'ils participent de la mise en valeur de l'existant, c'est-à-dire que ce qui est dépensé l'est en vue en vue de la valorisation, et le caractère inquiétant de cet état de fait vient de ce que ce ne sont plus exclusivement quelques objets matériels qui sont « consommés » – qui par ailleurs ne l'ont jamais été, sous le capitalisme, que de manière répressive et morbide –, c'est la subjectivité elle-même, son aptitude à créer et manipuler des affects et des formes de vie. Sommé de se transformer en richesse matérielle, c'est l'étant dans son ensemble qui est tenu de se donner comme ressource, des profondeurs océaniques aux plus hautes couches de la stratosphère, jusqu'aux dispositions cognitives et affectives de la vie humaine. Toute production éthique et juridique participe de cet Arraisonnement, le « *Gestell* » (QT), selon l'expression de Heidegger. Ainsi que le système des machines, le « travail mort » que Marx analyse comme capital fixe, c'est le vivant et sa productivité éthique qui sont réintégrés dans le procès de valorisation et soumis, de la sorte, à cet usage destructeur pour lequel le besoin de nouveaux principes d'évaluation se fait impérieusement sentir.

### *3.1. Le renouveau de la domination sociale*

Il est convenu de faire remonter aux événements de Mai 1968 le début d'une nouvelle ère, où le système économique et administratif fait la démonstration d'une remarquable capacité d'adaptation face aux critiques qui l'attaquent sur tous les fronts. C'est de ce que Luc Boltanski et Ève Chiapello nomment la « critique artiste » que le capitalisme sait le

mieux rebondir. Les auteurs voient le développement du « nouvel esprit du capitalisme » comme l'oeuvre de la récupération par les institutions économiques d'une critique informée par la sensibilité esthétique, une aspiration à l'expression d'un potentiel créateur et d'une spontanéité, contre lesquelles les conditions de travail typiques du fordisme se dressaient en obstacle (NEC). Puisque la seule valeur-travail ne s'avère plus suffisamment mobilisatrice pour destiner les générations à venir à l'enfermement dans l'usine et son travail unilatéral et abstrait, le capitalisme procède à l'investissement de toute cette énergie créatrice ; cette vague déferlante et exemplaire que la gauche tient jusqu'à aujourd'hui pour une intarissable source d'inspiration, devient bientôt le pilier principal d'un renouveau de la domination sociale, à travers le développement des modalités post-fordistes de création de la valeur. Cette intégration de la critique n'a pas seulement engendré de nouvelles ressources à exploiter, elle a opéré la fusion de ce dont la distinction avait assuré la légitimité des institutions de la démocratie représentative, à savoir l'agir instrumental, sphère de la vie pratique, et l'agir communicationnel, celle des interactions entre les sujets issus de la société civile, ce lieu de la production et des échanges où se rencontrent individus-propriétaires, et qui se constitue en véritable fabrique normative – la « bête sauvage » que Hegel attribuait à la vie éthique de savoir dompter. Avec l'avènement des structures post-fordistes de production, cette notion de la citoyenneté révèle un caractère caduc. Elle apparaît de plus en plus – à gauche comme à droite – comme répétition inutile de processus qui se jouent déjà sur le terrain du travail. Il s'avère ainsi primordial de déceler les mécanismes de la domination afin de réfléchir à des ouvertures possibles. Autrement dit : formuler une réponse

*politique* dans des termes susceptibles de créer une résonance *politique*. Cela implique de connaître nos communautés et leurs manières spécifiques de se produire.

### *3.1.1. La production post-fordiste de la valeur*

> Plein de néo-travail pour presque tout le monde
>
> Krisis, *Manifeste contre le travail*

On interprète de manière générale les événements du printemps de 1968 comme une crise majeure qui met en péril le fonctionnement du capitalisme. C'est du moins ainsi que l'ont perçu les instances de pouvoir. Mais ce n'est guère plus que le modèle disciplinaire qui y est mis à l'épreuve, le caractère répétitif, ni créatif ni formatif du travail à l'usine : la tristesse ouvrière dont parle Georges Navel[13]. Et quoi qu'en laissent entendre certains slogans, ce n'est pas exactement un désaveu de la valeur-travail, mais une critique des inégalités de condition, du manque de mobilité sociale, et du caractère borné et insatisfaisant du travail. Au cours des années 1970, la critique sociale revendique la sécurité, alors que les artistes réclament l'autonomie, et c'est précisément ces besoins qui seront exploités par les puissances capitalistes, qui auront le génie de tirer des préoccupations qui se sont affirmées lors de ces événements l'occasion de renouveler les stratégies pour l'exploitation des champs jusque-là demeurés étrangers au circuit de la production, à savoir le domaine de la vie affective, créative et intellectuelle. Cette intrusion de l'économique dans la sphère intime et communicationnelle, on n'a pas fini d'en mesurer les conséquences. La création de concepts, qui était demeurée l'activité propre du philosophe, ou de l'artiste – quoiqu'une panoplie de

[13] Navel, *Op. cit.*

sciences humaines et de l'esprit leur en disputent le privilège depuis un peu plus d'un siècle –, est maintenant, à la demande générale, entre les mains des travailleurs et des travailleuses : « désastre absolu pour la pensée[14] », clament Deleuze et Guattari. Ce fut « le fond de la honte, [déplorent-ils,] quand l'informatique, le marketing, le design, la publicité, toutes les disciplines de la communication, s'emparèrent du mot concept lui-même, et dirent : c'est notre affaire, c'est nous les créatifs, nous sommes les *concepteurs*![15] » C'est ainsi que se désarme la critique et que les forces productive accèdent à un dynamisme renouvelé. « Le capitalisme est tenu de proposer des formes d'engagement compatibles avec l'état du monde social dans lequel il est incorporé et avec les aspirations de ceux de ses membres qui parviennent à s'exprimer avec le plus de force » (NEC, p. 243).

La grande difficulté inhérente à la tâche politique d'identification des ressorts de la domination vient d'un certain épuisement de la critique sociale, soutiennent Boltanski et Chiapello, qui semble avoir livré toute sa puissance transformatrice dans le développement de la protection sociale et des politiques d'assistance qui ont décrit la *constitution* d'une social-démocratie. Cette critique, si elle a trouvé ses fondements dans un développement théorique, au sein d'universitaires et d'académiciens (connaissant un essor avec le développement des sciences sociales), est plutôt le fait, dans la pratique, de l'organisation syndicale et de la représentation politique des intérêts ouvriers. Fruit des conquêtes fondatrices du compromis fordiste et de la social-démocratie, cette critique s'avère la source nourricière du syndicalisme, qui, enchâssé dans la constitution, est alors particulièrement actif. Les références constantes aux classes sociales et leurs revendications spécifiques

[14] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 17.
[15] *Ibid.*, p. 15.

articulent alors le mouvement ouvrier, dont le rôle de consolidation de la classe moyenne est indéniable. Cette cohérence, qui lui assure sa force durant les belles heures de la contestation sociale entre 1968 et 1978, est précisément ce qui la rend inapte à réagir aux restructurations du capitalisme, dont elle se fait à son insu l'instrument. Ainsi en va-t-il de l'expansion du secteur public, dont l'objectif est de favoriser la sécurité et la mobilité sociale. Elle se calme donc avec les succès de l'activité syndicale au cours des années 1970, alors qu'on assiste à la professionnalisation d'à peu près tout, d'abord la production de connaissance, dans ce qu'on appelle l'économie du savoir, mais aussi, de manière non moins significative, le travail dit du *care*, le soin des enfants, des aînés, des malades ou handicapés[16].

Après la crise des années 1980, le potentiel analytique de la critique sociale semble présenter des lacunes considérables devant les formes d'exploitation propre à un nouveau régime d'accumulation. À plusieurs égard, on verra les défenses les mieux armées contre le modèle disciplinaire du capitalisme industriel travailler dans le sens de la restructuration néo-libérale du rapport entre États et marchés. Aussi un changement survient abruptement dans la période entre 1985 et 1995, où le discours de la solidarité connaît un repli sur les questions d'aide humanitaire. Le travail en industrie est progressivement délocalisé, et le syndicalisme

---

[16] Il convient de rappeler qu'une telle valorisation du « travail invisible » est loin de représenter un succès féministe, mais constitue une seconde couche d'exploitation des femmes. Illitch a eu cette perspicacité de déceler un préjugé dans l'idée que l'on se fait du travail domestique de reproduction sociale comme d'un fait traditionnellement féminin. Le fait qu'il soit dans le monde moderne le lot des femmes nous pousse à imaginer des sociétés primitives à l'image des nôtres, où les femmes, naturellement animées d'un instinct protecteur, demeurent auprès de la grotte, entourant petits et blessés de soins et d'affection. Or selon la démonstration d'Illitch, le travail domestique, de reproduction et de soin, ne devient leur lot exclusif que lorsque s'institue le travail industriel, qui requiert des hommes, pour priver les unités économiques de leurs conditions de subsistance, une marchandisation de leur force de travail à l'extérieur du foyer. Alors seulement le travail domestique devient une nécessité, et par suite le lot des femmes en exclusivité. Avant cet événement historique du dépouillement complet de la classe paysanne, la production comme subsistance des ménages occupait hommes et femmes de manière plus indifférenciée qu'on ne le croit, et s'il y avait une division sexuelle des tâches, aucun des deux genres n'aurait dévalorisé le travail de l'autre. En ce sens, les réformes de la social-démocratie des années 1970, si elles ont favorisé l'autonomie des femmes au point de vue économique, peuvent bien, dans la réalité, redoubler la contrainte qui en fait des servantes d'une société où seule s'épanouit, dans les secteurs prestigieux, lucratifs ou encore créatifs et formateurs, la gent masculine.

s'en trouve progressivement désorienté. Les références à la notion de classe sociale se raréfient : aussi bien dans la pratique du syndicalisme que dans le discours des analystes sociaux, la classe ouvrière est en passe de disparaître. Pourtant, pour la même période, on accuse, notamment aux État-Unis, une augmentation des inégalités – effet direct du nouveau type d'intervention conçu par l'administration Reagan. Parallèlement à une restructuration du fait ouvrier, c'est l'ensemble des travailleurs, y compris les employés du tertiaire, qui sont victimes de la même précarisation, de la croissance des inégalités dans les conditions salariales, d'une remise sous contrôle de l'espace de travail qui se traduit notamment dans une diminution marquée de l'absentéisme (NEC, p. 242).

Ce qu'il convient de comprendre comme une nouvelle « grande transformation », tant elle est à l'origine d'une refonte en profondeur des institutions qui règlent la vie politique et économique, a été thématisé de manière générale comme dématérialisation de l'économie. Puisque les sociétés occidentales se refusent au travail à l'usine, on a largement recours à la délocalisation, à l'automatisation et, en outre, à l'informatisation des procédés. L'acte de naissance de l'économie immatérielle est donné dans le recours aux nouvelles technologies de l'information et de la communication, dont les données sont souvent informatisées, tendance fortement liée à la virtualisation des processus économiques, qui en viennent à dépendre davantage de l'immatériel, d'actifs intangibles et des services liés à leur production : la qualité et la densité des relations humaines et des réseaux établis (CC). Exprimé simplement, le travail immatériel se définit, dans les termes de Lazzarato, « as the labor that produces the informational and cultural content of the commodity[17] », mais ce

[17] « comme le travail qui produit le contenu informationnel et culturel des marchandises ». C'est moi qui traduis. Maurizio Lazzarato, « Immaterial labour », trad. Paul Colilli et Ed Emory, Paolo Virno et Michael Hardt (dir.), *Op. cit.*, p. 133.

recentrement de la puissance productive autour de ces biens de nature linguistique, communicationnelle et affective, entraîne des conséquences qui dépassent largement l'organisation du travail et les luttes qui s'y jouent.

Deux réponses principales sont formulées par les puissances capitalistes à l'ensemble des critiques qui s'y affrontent, l'une se jouant au sein de l'organisation du lieu de travail, l'autre dans les rapports qu'entretient la sphère de la production avec la sphère politico-administrative. D'une manière ni réfléchie ni planifiée, dont nul acteur ne se fait l'architecte, elles consacrent le passage d'une organisation des rapports de production basée sur le modèle disciplinaire à celui d'une société de contrôle, où la domination n'est plus exercée entre les quatre murs l'usine, à la manière dont Charlie Chaplin l'a dépeinte ou Simone Weil l'a subie, mais étendue à la société dans son ensemble, et où la répression s'insinue dans l'imposition d'une certaine productivité affective et symbolique, ce qui se traduit dans l'émergence de nouvelles subjectivités, dans des usages spécifiques des corps et qu'on peut aussi bien se représenter comme formes de vie. Le progrès technique ne correspond plus, comme il le faisait à l'âge industriel, à une ressource exogène qu'on peut s'approprier comme toute autre marchandise, mais à un système socio-technique dont les nouvelles technologies de l'information et des communications, qui ont le vivant pour élément central, résument les caractéristiques. Cette transformation comporte plusieurs dimensions, qu'on peut regrouper dans les caractéristiques du capitalisme cognitif ou de la production immatérielle. Et si celle-ci tend à devenir hégémonique, c'est que le phénomène est supporté par l'avènement d'une nouvelle forme d'État, conséquence directe de la mise au travail des facultés communicationnelles, ce qui réunit en somme les conditions d'une prolifération bien

singulière de formes de vie, pour lesquelles il est nécessaire d'élaborer nouveaux principes d'évaluation. Pour ce faire, d'abord renouveler l'arsenal théorique de la science économique. Les travaux de Moulier Boutang sur le capitalisme cognitif et ceux des héritiers de l'opéraïsme sur la précarité relèvent ce défi.

*Capitalisme cognitif*

Le premier mécanisme d'adaptation aux difficultés que pose la contestation sociale consiste à rompre, au sein des rapports de productions la routine et les hiérarchies, à en désorganiser les schémas habituels. Dès la fin de 1970, résultat d'une revendication visant à obtenir davantage de démocratie sur le lieu de travail, la tendance est à la « gestion concurrentielle du progrès social » c'est-à-dire un mode d'administration mettant en concurrence la direction des entreprises et les syndicats. « On peut schématiser ce changement en considérant qu'il a consisté à substituer l'autocontrôle au contrôle et par là à externaliser les coûts en en déplaçant le poids de l'organisation sur les salariés » (NEC, p. 275). Le résultat en a été d'« accroître dans des proportions considérables le nombre et l'intensité, y compris émotionnelles, des épreuves sur le lieu de travail » (NEC, p. 258). L'épreuve consiste, pour les travailleurs, à manifester autonomie et responsabilité. Si le travail de nature informationnelle s'accommode aisément de cette « crise de l'autorité », c'est qu'il mobilise la créativité et la communication, qui manquaient cruellement à l'organisation de l'usine. Mais pour le travail du soin et lié à la reproduction de la vie, le caractère aberrant de cette tendance à la libéralisation se passe de démonstration.

La division du travail, qu'on tient pour principe immuable de l'économie politique, est remise en question, car une économie basée sur la coordination de processus complexes est ralentie par la répartition des tâches de type fordiste, basée sur la distinction entre travail complexe et travail simple, la séparation des tâches manuelles et intellectuelles et le degré de spécialisation selon la taille des marchés. Inspirées du modèle japonais, les entreprises occidentales adoptent le modèle de petits groupes de travail qui œuvrent eux-mêmes à leur propre perfectionnement, souvent en étant en compétition les uns avec les autres. Les marchés se complexifiant, la concurrence fait de la réalisation d'économies d'échelles par la production de masse un principe désuet. Capricieux et volatiles, ils renferment toujours le risque de l'impossibilité d'écouler les stocks. Les Japonais nous apprennent que ce sont les économies d'apprentissages qui conviennent à un contexte de concurrence intercapitaliste. Le travail immatériel tient à l'existence d'une force de travail polyvalente et indépendante, capable d'organiser à la fois son propre travail et ses relations avec d'autres entités, celles de l'industrie, de sorte à ce que l'industrie n'ait pas à assurer la formation de cette main-d'œuvre, mais seulement à la contrôler une fois qu'elle la détient.

C'est donc une dimension cognitive du processus de production qui est engendrée par la restructuration des lieux de travail. Pour rendre compte de ces mécanismes, la notion de travail immatériel identifie deux aspects du processus du travail, dont plusieurs conséquences découlent. Elle désigne d'abord le contenu informationnel du processus de travail lui-même, c'est-à-dire notamment l'intégration de l'informatique aux diverses pratiques des grandes entreprises et dans le secteur tertiaire, aussi bien que la tendance à instaurer des processus de travail qui engagent et mobilisent l'aspect communicationnel des rapports humains. On

entend ensuite par travail immatériel l'activité de production d'un contenu culturel aux marchandises, ce qui implique la cooptation d'une série d'activités qui ne sont pas traditionnellement reconnues comme travail, c'est-à-dire celles qui fixent les standards culturels et esthétiques, les modes, les goûts, et cet ensemble de déterminations intangibles que le courant opéraïste, actualisant l'heuristique expression marxienne de « *general intellect* », nomme parfois « intellectualité de masse[18] ». Alors se révèle le trait fondamental de ces économies : l'infrastructure machinique de la production perd l'importance qu'elle a eu pour la détermination de la valeur du capital, et celle-ci quitte progressivement le lieu et le temps de travail. Le capital fixe, en effet, n'est plus contenu dans un ensemble de machines, mais se déplace vers un ensemble immatériel de constellations symboliques, de circonstances « idéologiques », autant de biens intangibles dont la valeur est volatile et dont la captation exploite de nouvelles vulnérabilités. L'économiste et philosophe Christian Marazzi résume cette *incarnation* du capital fixe, que la grammaire marxienne a identifié au travail mort.

> Le nouveau capital fixe, la nouvelle machine qui commande le travail vivant, qui fait produire l'ouvrier, perd sa caractéristique traditionnelle d'instrument de travail physiquement individualisable et situable, pour être tendanciellement toujours plus dans le travailleur même, dans son cerveau et dans son âme[19].

Autrement dit, ce sont tous les réseaux sociaux vivants qui se sont sédimentés dans la force de travail et qui sont mobilisés pour la production et la circulation des informations. La véritable source de la valeur, dans les sociétés post-fordistes, est la ressource informationnelle, intellectuelle et affective ; l'entreprise se constitue en mécanisme destiné à sa capture. Il s'agit donc de conquérir marchés et pouvoir en déployant de modes nouveaux

---

[18] Maurizio Lazzarato et Toni Negri, « Travail immatériel et subjectivité », trad. Giselle Donnard, *Multitudes Web* [en ligne], mis à jour 16/03/2003, http ://multitudes.samizdat.net/.
[19] Christian Marazzi, *Op. cit.*

de captation de la plus-value, qui se jouent à même l'innovation engendrée par les processus coopératifs et les « savoirs tacites » (CC, p. 78). Les ressources contribuant à la production se multiplient, alors que la ligne de partage entre le capital et le travail devient floue, de même qu'entre le travail qualifié et non qualifié, d'où la notion de capital humain ou de capital intellectuel (CC, p. 81). On peut distinguer, selon Moulier Boutang, entre trois types ou niveaux d'intrants : la couche matérielle, la couche logique ou celle du logiciel, et enfin la couche cérébrale, ou du vivant, à laquelle on peut ajouter cette quatrième dimension, celle du réseau, dont elle dépend largement, et dont la structure ne saurait être mieux saisie qu'avec l'exemple de l'internet et les réseaux sociaux : « nouveau bien commun planétaire de l'intelligence collective[20] ». Par exemple, une concentration dans un même lieu d'individus poursuivant des fins semblables ou complémentaires, ou le fait d'être en réseau, sont des facteurs permettant de sauver temps et argent. La concentration des ressources (matérielles, personnelles) dans un même lieu crée l'« effet bibliothèque », qui constitue une externalité positive qu'il s'agit pour l'entreprise de capturer. Le facteur engendrant la valeur se tient davantage du côté de la coopération entre les cerveaux. Il s'agit du « déclin du paradigme énergétique et entropique de la force de travail, comme de la transformation des marchandises matérielles dans la production de richesses » (CC, p. 82). Moulier Boutang tient à la notion de « force-invention » pour décrire cette nouvelle ressource qui tient à la fois dans les aptitudes intellectuelles et dans la capacité à les mobiliser en vue de la création de réseaux de coopération.

[20] Voir Manuel Castells, *L'ère de l'information.* Vol. I : *La Société en réseaux*, trad. Philippe Delamare, Paris, Fayard, 2001 (1996), cité par Moulier Boutang (CC, p. 82).

On sait depuis les *Grundrisse* à quel point l'économie repose largement sur le rôle de la somme des connaissances de l'humanité, mais la nouveauté réside en ceci que l'« application technologique de la science » prend aujourd'hui la forme du travail vivant et ne se laisse pas réduire à la réalité physique des machines. Un aspect bioproductif est à l'œuvre dans la force-invention. C'est la captation de celui-ci qui « définit la forme spécifique de l'exploitation et de survaleur extraite par le capitalisme cognitif » (CC, p. 83).

Il faut se garder de ne voir dans ce destin du travail vivant qu'une exploitation par les forces capitalistes de nouveaux gisements de ressources et un accès à de nouveaux marchés, ou un simple perfectionnement des sciences et technologies qui sauraient dès lors conquérir le champ jusqu'ici demeuré le privilège de la nature seule, celui de la production du vivant et du pensant. Il s'agit plutôt d'une auto-transformation substantielle des formes de production sociale qui appelle un approfondissement théorique. « The split between conception and execution, between labor and creativity, between author and audience, [explique Maurizio Lazzarato], is simultaneously transcended within the "labour process" and reimposed as political command within the "process of valorization"[21] ». Ce sont les distinctions mêmes qui ont été à l'origine de l'invention du travail par l'économie politique et favorisé l'autonomisation du champ de l'économie par rapport au commandement politique, qui se trouvent aujourd'hui, dans leur confusion nouvelle, impliquées dans un renouveau de la domination.

Que la nouvelle modalité du travail engage la coopération n'implique pas l'abolition des hiérarchies, ou la résolution de l'antagonisme entre les deux. Au contraire, délaissant le

[21] « La séparation entre la conception et l'exécution, entre le travail et la créativité, entre l'auteur et l'audience, est simultanément transcendée dans le "procès de travail" et réimposée comme commandement politique au sein du "procès de valorisation" ». C'est moi qui traduis. Lazzarato, *Loc. cit.*, p. 134.

schéma disciplinaire de l'usine pour adopter celui plus flexible des réseaux sociaux de coopération, l'organisation demeure autoritaire : les travailleurs sont placés dans l'injonction de communiquer, au sens de former des équipes « tissées assez serré » pour rivaliser entre elles et ainsi maximiser leur capacité à générer du profit. Si les tâches de chacun ne sont plus si clairement définies et réparties, les responsabilités fixes, évidentes, le contexte dans lequel elles s'opèrent est normalisé par la gestion et déterminé par la compétition. La gestion participative devient la modalité du travail et une technologie du pouvoir. C'est ce contexte que viennent moduler les fonctions managérielles du travail immatériel. Il s'agit de gérer des relations humaines de sorte à ce que soit extraite, à moindre coût, la coopération sociale des structures du bassin du travail immatériel, dont le rôle revêt la fonction d'une « interface [...] of a new relationship between production and consumption[22] ». Il s'agit de faire la promotion d'une innovation continue dans les formes et les conditions de la communication, afin que se matérialisent des nouveaux besoins, des imaginaires, des goûts et des préférences[23]. En retour, ces besoins produisent d'autres besoins, d'autres images et d'autres préférences. La marchandise, ou ce qui est consommé, « is not destroyed in the act of consumption, but rather it enlarges, transforms and creates the "ideological" and cultural environment of the consumer[24] ». Les marchandises transforment la personne qui les utilise ; cela n'a rien d'accidentel, mais tient à la nature même de ces marchandises. Le travail tend ainsi à revêtir le caractère d'une virtuosité, ce qui est le cas évident de toute *prestation* de service, mais définit également de manière assez juste les différentes fonctions du travail informatique et

[22] « interface [...] d'une nouvelle relation entre le producteur et le consommateur ». C'est moi qui traduis. *Ibid*., p. 138.
[23] *Ibid.*, p. 138.
[24] « n'est pas détruite dans l'acte de la consommation, mais élargit plutôt, transforme et crée l'environnement "idéologique" et culturel du consommateur ». C'est moi qui traduis. *Ibid.*, p. 138.

informationnel. Le travail immatériel produit une relation sociale, qui en est une d'innovation, de production et de consommation, et amène ainsi au grand jour ce que la production matérielle avait occulté, à savoir que le travail produit non pas des biens de consommation, mais le rapport capitaliste lui-même[25].

La séquence classique de la production qui fait précéder la conception et la production par rapport à la mise en marché et la consommation, est bouleversée de façon patente par le numérique, où l'usage est pratiquement co-producteur de l'innovation. Cela est aussi vrai dans les autres domaines : la production doit devenir flexible et s'organiser d'après la consommation, comme dans le cas des industries culturelles ou de la mode, où ce sont les stratégies de cueillette d'information et les modèles de « conception » qui répondent adéquatement à ce nouveau séquençage. Cela implique donc que l'acte de produire ne se détache plus du produit, et ainsi celui qui en est l'auteur est intégralement engagé dans son acte. Comme ont fait remarquer les auteurs du *Nouvel esprit du capitalisme*, mais aussi Virno (et d'autres penseurs qui ont connu, en Italie dans les années 1980, des temps bien sombres pour la critique sociale de gauche et qui dénoncent à présent la précarité et des modalités de l'exploitation liée au capitalisme post-fordiste), ce qui est engagé dans le travail repose sur des compétences acquises hors du travail – précisément dans les périodes de chômage et de formation. Le fardeau de l'amélioration des compétences repose sur les individus et non sur les entreprises ou la société dans son ensemble.

Ce n'est pas un hasard si les caractéristiques du travail immatériel correspondent aux transformations de la société : l'urbanisation, la précarité, l'hyperexploitation, la mobilité et les nouvelles hiérarchies sont autant d'effets de l'extension du procès de valorisation aux

[25] *Ibid.*, p. 138.

dimensions cognitives et affectives de l'existence, qui engendrent de nouvelles organisations territoriales et introduisent de nouvelles formes d'autorité. Autrement dit, au lieu d'une valorisation de la force de travail, il en va de plus en plus, dans les sociétés post-fordistes, d'une utilisation de la « force-invention » en vue du contrôle de le société, c'est-à-dire de l'auto-engendrement de formes de vies dont le propre soit de créer de la valeur. Tout effort visant l'émancipation de ces formes de vie doit impérativement s'attaquer à la loi de la valorisation, tâche à laquelle échoue la critique qui ne cherche qu'à redonner au travail une place plus modeste au sein d'autres activités de la condition humaine. Il faut donc développer un paradigme permettant de conceptualiser cette refonte du rapport entre les sphères économique et politico-administrative, qui n'est plus une simple soumission de l'une à la normativité spécifique de l'autre.

En somme, le travail n'est plus ce qu'il était à l'ère du capitalisme industriel, basé sur une recherche de l'emploi optimal des ressources monétaires, par la recherche d'une stabilité par la subordination, et le caractère déterminé à l'avance et par un autre (le concepteur) de la tâche à accomplir. Toutes ces valeurs, qui fondent la représentation du capitalisme industriel, s'opposent à l'éthique du travail en réseaux numériques, qui repose plutôt sur la gratuité et la passion, l'hédonisme de l'activité libre et du jeu cognitif, la liberté et la reconnaissance des pairs (CC, p. 128).

Ces nouvelles valeurs, en aucun cas, ne mettent en danger l'omniprésence de l'exploitation et la constitution de rapports sociaux hautement antagonistes. On a donc parlé du « cognitariat[26] » ou de « cybertariat[27] » pour désigner la vulnérabilité de cette classe qui,

[26] Selon l'expression de Franco Berardi, *Op. cit*.
[27] Selon celle de Ursula Huws, alors que Joël de Rosnay et Carlo Revelli, parlent plutôt de « pronétariat ».

sans être commandée à la manière dont le fut historiquement le prolétariat, est néanmoins complètement subordonnée par l'effet de technologies dont les composantes principales sont de plus en plus cognitives, mentales, symboliques et communicationnelles.

La transformation dans les modalités de création de la valeur n'a donc pas seulement été l'œuvre d'un déplacement du secteur le plus lucratif de l'automobile à celui de la production de connaissances, ainsi qu'on exploite un nouveau marché lorsque l'ancien est saturé. L'économie immatérielle n'émerge pas comme une instance parmi d'autres, qui ferait des idées et des affects humains des marchandises à exploiter, il n'y va pas que d'un simple recentrement des dispositifs d'extraction de la valeur autour de la circulation de l'information, ce qui était déjà le propre du capitalisme industriel et de masses[28], ou de l'indépendance de la représentation par rapport à l'oeuvre réelle et à l'activité humaine[29]. Ce n'est pas simplement une mise en circulation d'informations monnayables. La nature des biens-connaissance dont il s'agit, et les conséquences de leur circulation, sont bien plus vastes, et si elles tardent à être conceptualisées avec la précision requise, c'est qu'elles engagent une refonte des hiérarchies traditionnelles et de la manière de les représenter.

*Précarité, peur et insécurité*

La seconde mesure d'adaptation des puissances capitalistes aux revendications qui se sont exprimées au cours des années 1970 est rattachée à la première par sa propension à créer, au sein des groupes de travail, la peur et l'insécurité, qui en sont le carburant. Cette

[28] Voir la critique de l'industrie culturelle par l'École de Francfort, notamment Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, à qui on doit l'expression même d'industrie culturelle (*Kulturindustrie*), « Industrie culturelle, l'Aufklärung comme tromperie des masses », *Op. cit*.
[29] Les caractères de la société spectaculaire décrite par Debord, *Op. cit.*

mesure consiste en une flexibilisation des processus de production, qui s'avère, une fois de plus, bien plus le résultat d'un réflexe d'adaptation collectif qu'une réponse méditée et conçue par les financiers ou le patronat. Comme une sorte de darwinisme social, il n'en va pas davantage d'une décision politique que d'un processus conscient, au point, remarquent Boltanski et Chiapello, où le phénomène peine même à nous apparaître comme objet : il demeure un thème marginal même dans le versant critique de la production théorique, alors qu'il opère une restructuration de fond en comble des repères sociaux, des modes traditionnels d'autorité et des structures bien connues de l'exploitation.

> A disparu désormais des commentaires généraux sur l'évolution de la société ce qui semblait évident à nombre d'analystes dans la seconde moitié des années 70, c'est-à-dire la façon dont les changements de l'organisation du travail et de la condition salariale ont permis d'inverser une balance du pouvoir relativement défavorable au patronat en début de période, et d'élever le niveau de contrôle du travail sans accroître dans les mêmes proportions les coûts de surveillance. (NEC, p. 280)

*A contrario*, les sciences managériales et organisationnelles, et tout un ensemble de disciplines liées à la gestion des ressources humaines et au traitement des pathologies des entreprises connaissent un essor.

Paolo Virno a eu cette lucide analyse du capitalisme italien, soulignent Boltanski et Chiapello, expliquant qu'il a consisté en une mise à profit de ce que les anciens militants de 1968 avaient développés de plus intime, de plus spirituel, à savoir notamment leur engagement politique et les rapports affectifs engendrés par le contexte de militantisme[30]. Ce fait est flagrant par exemple dans le cas de l'industrie culturelle, où ce sont les rencontres que l'on a fait « dans la rue » au cours des belles années de la contestation sociale qui s'avèrent la première ressource cooptée en vue de la sur-valeur.

---

[30] Le destin des leaders étudiants du printemps 2012 au Québec n'est pas sans rappeler ce dénouement.

> Ils étaient devenus experts dans la critique foucaldienne du pouvoir, dans la dénonciation de l'usurpation syndicale, dans le rejet de l'autoritarisme sous toutes ses formes, surtout celui des petits chefs et, à l'inverse, dans l'exaltation humaniste des possibilités extraordinaires enfouies dans chaque personne, pour peu qu'on lui accorde de la considération et qu'on la laisse s'exprimer, dans la valorisation du face-à-face, de la relation personnelle, de l'échange singulier, et dans l'adoption prosélyte d'une attitude d'ouverture, d'optimisme et de la confiance face aux aléas, toujours bénéfiques, de l'existence. (NEC, p. 284)

C'est cette expertise bien précise qui fut irremplaçable dans la réorganisation des rapports de production et qui contribua à forger le nouvel esprit du capitalisme.

L'émergence de cet esprit mobilisateur a aussi reposé sur la prédominance, au cours de ces années, d'un autre groupe d'experts prônant l'abandon de la politique keynésienne. Au conseil de ces économistes, qui ne reçoivent pas de contestation appréciable dans leur champ d'intervention, l'État allège ses interventions dans les secteurs sociaux. L'action publique doit être rendue compatible avec le marché. La réalité d'un monde du travail progressivement désorganisé et déconstruit est accueillie et célébrée par ces économistes. Il n'y va donc pas d'un retour aux principes du laisser-faire économique, mais de politiques actives de démantèlement de l'État providence accompagnées de stratégies de contrôle et de surveillance. La sécurisation des quartiers et la répression de la criminalité, de la toxicomanie, définissent de nouvelles priorités, destinées à abolir tout ce qui constitue un obstacle à la transformation intégrale de l'espèce en ressource adéquate au nouveau mode d'accumulation.

Outre la répression que l'on n'hésite pas à déployer au sacrifice des droits fondamentaux à la vie privée, la remise sous contrôle des masses s'opère, sur le lieu de travail, par un mélange d'avantages différentiels et de peur du chômage (NEC, p. 291). Se met en place une flexibilité à deux niveaux. Celle-ci se joue d'abord, sur le plan interne, ainsi que je viens d'en discuter, dans l'organisation et les techniques utilisées, favorisant

l'autocontrôle et la surveillance mutuelle de la main d'œuvre grâce à l'organisation indépendante de la force de travail. Cet apparent assouplissement des rapports hiérarchiques se paie d'une plus grande insécurité, d'une exacerbation de la compétition entre candidats.

La flexibilisation s'opère aussi à l'externe, suivant le déploiement d'une organisation des entreprises en réseaux et d'une série de mesures destinées à les maintenir « maigres » : montée de l'intérim, augmentation du travail contractuel ou à temps partiel, généralisation des pratiques de sous-traitance. De toute évidence, et contre les analyses faciles de la place que le néolibéralisme fait au marché, il n'y va pas d'un développement plus consistant et cohérent de l'économie de marché, qui aurait possiblement favorisé les petites et moyennes entreprises mais d'une tendance monopolistique, c'est-à-dire à la formation progressive de conglomérats, d'un grand nombre de petites unités adaptables et dépouillées, ayant recours à un nombre encore plus important de sous-traitants, disposés selon une structure réticulaire, le tout orchestré par un certain nombre de mesures parées, depuis la décennie du règne de Thatcher et de Reagan, du concept de « gouvernance[31] ».

L'emploi s'extériorise progressivement par rapport aux entreprises qui le contenaient jusque-là. Au niveau microéconomique, cela signifie que le salariat n'apparaît plus comme la forme principale de relation entre le capitaliste et le travailleur. Lazzarato explique :

> A polymorphous self-employed autonomous work has emerged as the dominant form, a kind of « intellectual worker » who is him- or herself an entrepreneur, inserted within a market that is constantly shifting and within networks that are changeable in time and space[32].

[31] Voir Alain Deneault, *Op. cit.*

[32] « Un mode de travail autonome et polymorphe a émergé comme forme dominante, une sorte de "travailleur intellectuel" qui est lui ou elle-même entrepreneur-e, inséré-e dans un marché qui se déplace continuellement entre des réseaux interchangeables dans le temps et dans l'espace ». C'est moi qui traduis. Lazzarato, *Loc. cit.*, p. 140.

Chacun de ces processus a une dimension immédiatement sociale et territoriale. Du point de vue macroéconomique, c'est-à-dire du point de vue du cycle de production, le processus de valorisation s'identifie à celui de la production de la communication sociale. La constitution de chaînes interminables de sous-traitance assure la constitution d'une armée de réserve de précaires. Autrement dit elle produit et accumule les handicaps.

> Notre hypothèse sur les comportements actuels des responsables d'entreprises qui contribuent à dualiser le salariat, [disent Boltanski et Chiapello,] suppose des entreprises « vidées », après plus de vingt ans de réformes et de restructurations, de leur personnel le moins productif et le moins « adaptable », qui se trouve relégué et maintenu dans les marchés précaires du travail. (NEC, p. 313)

Les processus de sélection/exclusion apparaissent ainsi qu'une multitude de micromodifications et de microdéplacements qui ont tous la meilleure volonté pour principe : l'adoption de nouvelles pratiques d'organisation du travail et des entreprises qui parviennent à améliorer, dans son ensemble, le processus de production. Cela n'empêche pas qu'ils engendrent l'insécurité et la peur, ainsi que l'opportunisme et le cynisme, qui définissent les constellations affectives où prennent appui les modalités émergentes d'extraction de la valeur. Toute cette évolution, remarque Virno, tire son sens et sa cohérence dans cet ensemble de dispositions affectives qu'elle produit, seuls traits communs à la somme des expériences fragmentées des nouvelles strates sociales constituées de ces travailleurs immatériels et précaires.

De la part du monde entrepreneurial, il en va d'une restructuration visant à tirer le maximum de bénéfices des rapports avec la sphère politico-administrative, sur laquelle, du point de vue de l'expérience subjective, il n'a aucune prise. Boltanski et Chiapello insistent sur l'insuffisance actuelle des recherches sur les effets de cette restructuration sur les conditions salariales. Les effets discriminatoires ou exclusifs en passent pour une fatalité

d'âge, de sexe, d'ancienneté d'intégration au milieu du travail, et bien souvent d'ethnie. On se méprend sur les origines des injustices.

Imperceptiblement, de nouveaux modes d'exclusion se mettent en place, reposant sur une série d'épreuves qui peuvent se résumer sous le thème, devenu un des concept-clés de la théorie sociale et culturelle dans l'ensemble de l'Europe et plus récemment sur le continent américain, de la *précarisation* de l'emploi. Boltanski et Chiapello dévoilent les stratégies auxquelles le monde managériel recourt. Les pratiques d'embauche, découvrent-ils, évoluent de manière à donner la préférence aux non-permanents. Les coûts salariaux s'avèrent moindres lorsqu'on a recours aux périodes d'essai et aux renouvellements fréquents du personnel[33]. Ces pratiques constituent une volonté délibérée de mettre sous pression afin de découvrir quels sont les candidats les mieux outillés pour subir la pression du travail à échéances restreintes. Pendant toute la durée de l'intérim ou du stage, souvent non rémunéré, traité comme faveur ou opportunité offerte au candidat d'acquérir de l'expérience, celui-ci doit se montrer animé d'une implication et d'un engagement exemplaires. Par suite, le salaire dépend non seulement des heures travaillées, mais de plus en plus du degré de motivation, d'implication et de l'intéressement général du travailleur au sein de l'entreprise. Ce qui se présente comme éventail méritocratique est en réalité une mesure de contrôle favorisant un retour insidieux à une forme de servilité. Ce qu'il s'agit pour l'employé de fournir n'est pas une marchandise comme les autres : en effet, ce sont des rapports humains, une production affective et identitaire, des ressources tirés du tréfonds des subjectivités et qui ne possèdent, pour autant, aucun indicateur pouvant en mesurer la valeur. Si la théorie économique peine à admettre parmi ses dispositifs une manière juste de rétribuer cet investissement cognitif de la

[33] La contestation des contrats de première embauche en France l'a dénoncé avec vigueur.

« force-invention », c'est qu'elle a tout avantage à l'ignorer, ou, au mieux, à le relayer au statut d'externalité, d'où le fait que sa rémunération est toujours insuffisante, et que sur la base de son exploitation se recomposent les structures inégalitaires des sociétés duelles qu'on croyait appartenir au passé colonial. Devenu contexte socio-culturel, c'est ainsi que le capital fixe, autrefois contenu dans un complexe de machines, mise sur des stratégies visant à s'approprier une certaine production affective et symbolique, qui s'avère une source intarissable d'externalités positives. Un investissement identitaire ou affectif, s'il rapporte à l'employeur, *ne* peut se payer de la même monnaie. Le geste même comporte un violation de son principe. Mais qu'importe, c'est sans vergogne qu'on peut licencier des employés fidèles et dévoués lorsque la crise économique impose une restructuration – lire la coupure des postes bien rémunérés[34].

La dualisation du salariat présente l'avantage d'assurer, d'une part, en proportion moindre, la permanence d'une main-d'œuvre stable, qualifiée, bien payée, souvent syndiquée, et, grâce à l'image motivationnelle qu'elle fait opérer, de garder mobilisée, pour le reste, une main d'œuvre instable, sous-payée, non protégée, non ou mal qualifiée (qui par ailleurs doit assurer elle-même les coûts de sa formation ou de son apprentissage). La concentration dans certains secteurs de la population de cette forme de travail précaire accélère leur exclusion sociale, ce qui exacerbe, dans les sociétés où le processus est avancé, la tendance à la réalisation d'un nouvel *apartheid*, dénonce André Gorz selon une analyse marxiste[35]. La diversification des conditions salariales (une même entreprise peut compter plusieurs comités d'embauche distincts) génère insidieusement de l'exclusion sans que

---

[34] Voir les touchants témoignages recueillis par Carole Poliquin pour son long-métrage *L'emploi du temps*, sur les licenciements de travailleuses chez Bell Canada.
[35] André Gorz, *Métamorphoses du travail*.

personne n'ait pu le prévoir ou orchestrer la chose. Cette mesure rend vaine toute distinction entre les emplois industriels de ceux des services. Ils sont unis sur le plan de la précarité et des modalités flexibles de la rémunération.

> C'est précisément la présence simultanée de salaires et de revenus à l'intérieur du processus directement productif qui interdit de distinguer dans la société post-fordiste les emplois industriels de ceux des services. L'industrie se tertiarise, et le tertiaire, à cause de la diffusion des techniques de production industrielles, s'industrialise[36].

La critique sociale des années 1970 en est mystifiée.

L'individualisation des conditions de travail (des rémunérations, des sanctions, etc.) rend chacun responsable de son succès ou de son exclusion du marché de l'emploi. Si l'État prend en charge jusqu'à un certain point les coûts de la mise au travail et du manque d'emplois, quoique dans une mesure progressivement moindre, en ces temps où l'austérité s'impose comme seule avenue et qu'on tend à renvoyer la facture aux chômeurs et à la clientèle [*sic*] étudiante, c'est en adoptant de plus en plus des politiques qui vont dans le sens de la stimulation des marchés qu'il le fait, visant bien moins à les pallier ou à opposer quelque restriction à leur régulation. La découverte de Polanyi n'a rien perdu de son actualité, c'est bien ce que montrent les rencontres répétées à Davos : il existe un besoin, pour les grands capitalistes et grands financiers, de faire des politiques leurs alliés. L'État se désengage de ses fonctions de redistribution afin de consolider la compétitivité des entreprises. La croissance économique est l'argument ultime et indépassable des politiques.

C'est sans peine qu'on fait donc admettre la nécessité d'un affaiblissement des défenses du monde du travail à travers la désyndicalisation et diverses stratégies d'amoindrissement de la conflictualité, dont ce que Boltanski et Chiapello ont nommé le

---

[36] Marazzi, *Op. cit.*, « I. Repartir du travail. 7. Regain de servilité ».

« management participatif ». À commencer par la répression des syndicats, toutes ces mesures, mineures ou d'envergure, produisent une restructuration des entreprises, favorisant les non-militants dans l'attribution des promotions, et une recomposition du tissu économique, notamment par l'extériorisation du travail, la mobilité des personnes, la désintégration de la communauté de travail, et l'individualisation des salaires sur la base d'évaluations récurrentes. Le processus de sélection s'opère selon « une série d'épreuves peu apparentes, peu spécifiées, peu contrôlées et peu stables » (NEC, p. 409). Une conséquence en est néanmoins assurée : les candidats perdent progressivement leur prise sur le monde.

Parmi les nouveaux dispositifs destinés à réduire les travailleurs individuels à l'impuissance, on compte par exemple la mise sur pieds de groupes locaux d'expression ou de stages de formation « qui permettent de mettre les personnes à l'épreuve et de les sélectionner en fonction de leurs capacités à s'engager dans les situations de travail disponibles[37] » (NEC, p. 313). La baisse de la protection des travailleurs, par toutes sortes de mesures défavorables aux syndicats, agit également de manière à favoriser l'impuissance de la classe des précaires, contractuels et temps partiel. Une intensification du travail, à salaire égal, parvient ensuite à produire des gains en productivité. L'augmentation de la cadence se justifie par des normes ou des délais de plus en plus courts, sous le prétexte que le client l'exige : la demande en dépend, et ainsi en va-t-il de son poste de travail. Celui ou celle qui démontre le plus de diligence et la meilleure résistance au stress se trouve favorisé-e. Dans ces circonstances, il n'est guère étonnant qu'en dépit de la répression de plus en plus sévère qu'il subit chez les marginaux, le recours à des psychotropes stimulants se répande à

[37] Il est d'ailleurs courant que l'on recrute parmi des candidats non qualifiés spécifiquement pour le poste en question, mais dont on a des raisons d'escompter qu'ils seront plus adaptables aux critères de l'emploi. Autre manière de réaliser des économie d'apprentissage.

l'ensemble de la société, à commencer par les employés de services, jusques et y compris aux secteurs hautement productifs et qualifiés de l'économie cognitive.

Parallèlement, les politique d'aide ciblée, qui visent à cerner les catégories éligibles aux subventions à l'emploi, et sous couvert d'assistance, agissent de sorte à opérer la différenciation d'une classe pour lui attribuer ensuite une « moins-value ». Il n'est guère étonnant que cette stratégie procède à une stigmatisation sur la base de critères d'âge, de sexe, d'ancienneté au chômage, et, dans plusieurs cas, en Europe de manière plus marquée qu'en Amérique, d'ethnie. Il en va, argumentent Boltanski et Chiapello, d'une sanction légale du confinement de larges secteurs au travail marchandise et à l'assistance (NEC, p. 310)

Le danger est d'autant plus éminent que le temps où se déploie la production immatérielle ne se borne plus au temps rémunéré, passé sur le lieu de travail, qui en avait constitué la mesure, mais, on commence à entrevoir par quels ressorts, mobilise l'existence dans son intégralité. Aussi ces divers mécanismes de marginalisation sociale s'avèrent-ils favorables au nouveau mode d'accumulation.

L'économie immatérielle dont il s'agit de rendre compte des principaux contours ne se traduit pas par l'évacuation de la production industrielle de biens matériels, mais par un ré-agencement de ses centres de gravité, de ses centres nerveux, dont la financiarisation expose les nouveaux circuits (CC, p. 74). On observe une modification de la nature et du rôle de la production matérielle dans l'existence :

> Non seulement les paramètres de l'espace et du temps sont radicalement modifiés mais la refonte radicale des représentations qui est à l'œuvre touche aussi bien la conception du faire, du sujet du faire, que celle de l'agir, de l'acteur, du produire et du producteur, du vivre et des conditions de la vie sur terre. (CC, p. 74-75)

Il y a un saut radical entre la révolution industrielle et la révolution informationnelle. La seconde introduit dans la condition humaine une transformation d'envergure au moins aussi importante que la première. Si l'industrialisation été abondamment pensée par la théorie critique et par Heidegger, ce qui lui succède, outre pour les quelques essais développés aux États-Unis[38], semble échapper encore à notre compréhension.

### *3.1.2. Horizontalité et accumulation*

> Le langage, champ de la plus innocente des occupations est « le plus dangereux des biens ». [...] C'est le danger de tous les dangers, parce qu'il est celui qui commence par créer la possibilité d'un danger.
> Heidegger, « Hölderlin et l'essence de la poésie », dans *Qu'est-ce que la métaphysique?*

Pour comprendre la nature du capitalisme cognitif, il faut rendre compte d'un nouveau type d'accumulation, correspondant à un troisième mode de production qui met en œuvre une exploitation spécifique du travail vivant. C'est à des processus cognitifs et aux réseaux de communication que l'on doit la création de profits, et non plus à l'usurpation du temps de travail d'autrui, qui fut la base sur laquelle la révolution industrielle put engendrer la prospérité dont elle est responsable.

Toutes les structures hiérarchiques traditionnelles d'organisation de la production, telle que celles du monastère (XIIe siècle), de la plantation (XVIIe siècle), de la manufacture (XVIIIe), de la grande fabrique (XIXe siècle) et de la firme géante (1880-1980), constituent autant d'entraves à l'accroissement de la présente forme de productivité et à la captation de

[38] Les Californiens comprennent comme capital intellectuel la nouvelle base de l'accumulation. Il s'agit du rôle des ingénieurs et des techniciens qui prévaut depuis les années 1960. Dans le cadre de ce qu'on appelle la révolution numérique, c'est cette caste émergente qui, devenant véritablement maître dans l'entreprise et dans la société, instaure les divisions et les stratifications dont ce type de productivité s'alimente en retour.

la plus-value qu'elle recherche. Basé sur des formes d'investissement à prédominance immatérielle, le système d'accumulation du capitalisme cognitif se base sur la captation des gains tirés de la connaissance et de l'innovation dans les processus de production et de circulation, ce qui implique l'abolition de la division des tâches sur laquelle ces structures s'étaient érigées. Le travail assisté par ordinateurs en réseau tend aussi bien à devenir la norme dans les pays du tiers-monde, qui « profitent » largement de la délocalisation des entreprises occidentales, non plus strictement de la production matérielle mais de plus en plus de télécommunications. Mais la persistance, du reste, de la production du type de la plantation et de la manufacture semble toutefois réfuter l'hypothèse d'une dématérialisation et d'une horizontalisation de la coopération. Il est vrai que la presque totalité des biens de consommation qui meublent le quotidien des mieux nantis de ce monde provient de régions où l'on n'a pas cessé d'organiser la production selon ces méthodes éprouvées. Les travailleurs miniers en Afrique ou ceux des domaines sucriers en Amérique ne connaissent pas des conditions bien différentes de celles qui ont prévalu aux XVIIe et XVIIIe siècles, quant aux manufactures asiatiques, on peut sans exagération affirmer qu'y règnent des formes archaïques de domination. Ce que la science économique est forcée d'admettre, ce n'est pas que *persistent* des conditions inhérentes à ces domaines de la production tenus pour irréformables, mais que dans bien des cas, les conditions *y ont subi une réelle détérioration* suite aux transformations qui ont affecté la manière dont ces économies sont intégrées dans les flux des marchés mondiaux tendanciellement unifiés, de plus en plus soumis aux procès de valorisation issus de la révolution informationnelle, sans compter qu'imperceptiblement, de plus en plus de procédés d'automatisation et d'informatisation interviennent sur les

processus de travail, concourant à rendre ces populations du tiers monde toujours plus vulnérables aux diktats d'une économie se jouant davantage dans les bistrots de la Silicone Valley que dans le bureau du contremaître de l'usine, de la plantation ou de la mine.

Une dimension encore marginale de cette nouvelle grande transformation est que les technologies de la communication, qui, jusqu'à récemment, demeuraient le privilèges des populations nanties se sont largement démocratisée depuis l'avènement de la téléphonie sans fil et ses tous derniers perfectionnements. Devenu un bien de première nécessité, internet se répand jusque dans les jungles et les montagnes les plus reculées, avec peu ou prou d'aisance, révélant pour bien des populations marginalisées un potentiel de mobilisation qu'on n'aurait pu imaginer quelques années plus tôt, mais instaurant du même coup les conditions de l'intégration aux marchés mondiaux de ceux et celles qui en étaient jusque-là demeuré-e-s préservé-e-s[39].

En dépit de structures persistantes dans les pays du tiers-monde mais aussi dans des secteurs dévalorisés du monde occidental, où se révèlent de nouvelles strates exploitées, urbaines ou périurbaines, souvent constituées de travailleurs précaires et non-qualifiés, surtout des femmes, des immigrants ou encore des migrants, tantôt munis de « papiers », tantôt non, on peut dresser le portrait d'une économie déployant de toutes nouvelles stratégies d'organisation en vue de réaliser la captation d'un maximum de valeur au moindre coût : un équilibre avantageux des externalités, dira-t-on dans le langage des économistes.

Pour l'heure, il est vrai, la production immatérielle demeure marginale, mais ce que j'espère établir, c'est qu'elle tend à devenir le mode hégémonique de production de la valeur,

[39] L'accès aux communications sans fil est ainsi bien accueilli dans les pays où les infrastructures de la téléphonie et d'internet sont encore déficientes.

exactement de la même façon que les manufactures, au moment où Marx et Engels redéfinissent les données fondamentales de l'économie politique. Comme le rappelle Moulier Boutang : « Le très grand génie de Marx et d'Engels n'est pas d'avoir étudié la population laborieuse la plus nombreuse en Angleterre (c'étaient les domestiques qui se comptaient par millions) mais les quelques 250 000 ouvriers des usines de Manchester » (CC, p. 91).

L'économie politique doit permettre à son arsenal théorique de rendre compte de ces nouveaux modes d'organisation, qui, sans établir l'égalité dont la critique sociale, soutenue par les syndicats et les partis de gauche, a fait son *leitmotiv*, rendent caduc le vieux principe de la division du travail, acclamé par Smith comme base de la richesse, tenu par Ricardo pour base de l'économie politique, et par Durkheim comme responsable du passage d'une solidarité mécanique à une solidarité organique. Dans la société de connaissance, explique Moulier Boutang, ainsi que dans l'entreprise apprenante, on ne part plus « du travail, mais de l'activité coopérative humaine et de l'objet de connaissance » (CC, 80). La production ne s'organise plus selon les marchés escomptés, mais désormais en fonction de ce que les équipes savent faire, et le savoir-faire le plus important est celui de la création d'un environnement « idéologique » favorable à la diffusion de certains biens-connaissance, ou à la propension à adopter un certain mode de vie, des valeurs, permettant de produire et de reproduire du capital humain ou intellectuel. La « richesse des nations » ne tient plus guère d'une division efficace des tâches permettant les économies d'échelle, mais de la qualité du capital humain et de la présence au sein de la population de certaines dispositions affectives, d'où le fait que par rapport aux modes d'accumulation précédents, le capitalisme immatériel requiert un contrôle accru de la population, ce qui se déploie par le truchement d'une

myriade de techniques, allant de l'emprise biomédicale sur les corps au contrôle techno-industriel de la production savante. Toutes ces stratégies sont ici thématisées grâce à la notion de biopolitique, telle que la développe, éclairée par les travaux de Michel Foucault, l'école rattachée à *Multitudes*.

Pour servir les prérequis de ce type d'accumulation, le rapport entre la production et la consommation se redéfinit par l'inversion de la séquence qu'on conçoit spontanément, à la faveur de cette métadéfinition du travail comme activité de satisfaction des besoins, de laquelle a déjà été indiqué le caractère « idéologique ». Dans l'organisation des sociétés post-fordistes, le consommateur est inscrit dans la fabrication du produit dès sa conception. L'acte de consommation ne *détruit* donc rien, mais au contraire,

> consumption should be productive in accordance to the necessary conditions and the new products. Consumption is first of all a consumption of information. Consumption is no longer the « realization » of a product, but a real and proper social process that for the moment is defined with the term communication[40].

Dans l'industrie à grande échelle, les produits sont fabriqués *après* avoir été vendus, ce qui prouve que le cycle de la valorisation a pour point de départ la communication et les stratégies de cueillette d'information, celles-ci visant à créer sans cesse de nouveaux besoins et à exploiter de nouveaux marchés. La marchandise postindustrielle est donc le résultat d'un processus créatif qui engage à la fois le producteur *et le consommateur*. Boltanski et Chiapello ont qualifié cette culture de connexioniste, où la production s'opère sur la base de « cités par projets ». C'est une telle structure réticulaire de coopération qui tend à remplacer l'organisation « arborescente et matricielle de l'ère industrielle » (CC, p. 93).

---

[40] « La consommation sera productive en fonction des conditions nécessaires et des nouveaux produits. La consommation est d'abord consommation d'information. La consommation n'est plus la "réalisation" d'un produit, mais un processus social réel qui pour le moment est défini par le terme de communication ». C'est moi qui traduis. Lazzarato, *Loc. cit.*, p. 141.

L'organisation hiérarchique de la production contrevient en effet aux règles du capitalisme cognitif, qui poursuit deux fins : éliminer un déséquilibre des externalités, et capter le plus possible d'externalités positives afin de les transformer en profit privé. Cela ne signifie pas, on l'a vu, un relâchement du contrôle et du pouvoir, mais *a contrario* un régime de production du vivant par le moyen du vivant, qui, par nécessité structurelle, le soumet intégralement à des normes et des règles qui sont celles de la valorisation. Le fait que la nouvelle division du travail implique une efficacité, une réactivité, une capacité d'innovation et de rectification des erreurs n'en fait donc pas une répartition dénuée de rapports de pouvoir, seulement ceux-ci sont le produit de l'organisation du travail, qui ne répond plus, comme dans les modes précédents d'organisation sociale, à des rapports sociaux manifestes, aux diverses formes d'autorité extérieure, pouvant inclure des principes moraux ou religieux. Dans le travail sous le capitalisme, et de manière parfaitement assumée dans le capitalisme cognitif, c'est le travail qui sert de médiation sociale, moment auto-fondateur qui masque le fait de cette domination. L'essentiel est de voir ici l'avènement d'une horizontalité dans les rapports de production, alliée au réseau numérique et à la communication en réseaux, et d'identifier les valeurs qui en sous-tendent la reproduction, ces images motivationnelles qui se cristallisent en principes moraux et assurent le triomphe du gouvernement économique.

Le bassin dans lequel ces images se forment consiste en un langage coopté par le système social de production, c'est-à-dire qu'il doit s'avérer apte à produire de l'organisation et régir la coopération productive. Dans le but de répondre aux exigences du marché, c'est donc un langage logico-formel qui est mobilisé. Fait de symboles, de signes et de codes, son caractère est abstrait, entièrement recodifié par les nouvelles technologies de l'information et

des communications, c'est-à-dire structuré en conformité avec les exigences de la numérisation et de l'informatisation des processus de travail. Puisqu'il vise à être utilisé par une communauté de producteurs appelés à coopérer, il doit dissiper toute ambiguïté et présenter une cohérence logique implacable[41].

La spécificité des biens-connaissance, explique Moulier Boutang, qu'il s'agisse d'images, de langage ou de son, dans le cadre des nouvelles technologies de l'information et des communications, est qu'ils sont toujours réductibles à une codification binaire qu'on peut stocker et traiter au besoin grâce à l'informatique, et que, pour autant, ils ne sont plus soumis à la protection des droits de propriété privatifs (CC, p. 156). La logique est contraire à celle qui prévalait dans le premier capitalisme, pour lequel il s'agissait de rendre la terre indisponible. Dans ce mode d'emmagasinage des biens-connaissances, même le séquençage du vivant doit être accessible, reproductible, facile à transmettre. Dans le capitalisme cognitif, les nouvelles règles destinée à protéger la propriété (intellectuelle) ne peuvent au mieux que freiner la transférabilité du réseau numérique. En effet, « le capitalisme cognitif ne veut pas exproprier les internautes directement. Il a trop besoin de leur travail de pollinisation à partir de la société des réseaux, selon l'expression de Moulier Boutang (CC, p. 199-220). Il veut parvenir à retransformer le produit de cette activité en marchandise commercialisable sur le marché » (CC, p. 157-158). On voit la difficulté d'accomplir une telle tâche à partir d'une activité intelligente vivante. D'où la persistance de rapports de pouvoir et de hiérarchies sociales d'un nouvel ordre. De là, aussi, la nécessité de reconsidérer la prolétarisation à partir des catégories évoquées plus haut. La captation d'une plus-value constitue une exploitation de la *qualité* des réseaux. Plus le réseau est spécialisé, plus il

[41] Marazzi, *Op. cit.*

génère de valeur, engendrant toujours un excédent structurel, ce qui fait que la production se caractérise de plus en plus par la loi des rendements croissants et la néguentropie, c'est-à-dire la capacité du vivant à reconstruire des matériaux et des êtres à partir d'éléments disponibles. Dans le monde des biens-connaissance, il n'y a plus une telle chose que la rareté, comprise en termes d'offre. En ce sens, on peut considérer, comme le fait Jean-Joseph Goux, que le capitalisme se caractérise par sa prodigalité[42].

Mais si les biens-connaissances peuvent se traduire en langage binaire, leur traitement est immanquablement lié à l'attention de cerveaux, à une mémoire humaine, aussi bien qu'à des affects et au corps. Aussi la charge mentale du travail augmente indéniablement, de manière toute particulière du fait de ces nouvelles technologies, qui permettent l'utilisation de nouveaux gisements de compétences, et ainsi accroissent l'exploitation, selon une technique que la théorie juridique tarde à accuser. En effet, « [c]et asservissement des qualités humaines remet en question la séparation, inscrite dans le droit, entre le travail et le travailleur » (NEC, p. 336).

Cette prodigalité, qu'on peut ainsi comprendre comme le dépouillement le plus complet des individus, connaît inévitablement des limites. Les ressources principales de l'économie sont sujettes à la fatigue, à l'épuisement, et à toutes les pathologies que je rassemble dans la seconde partie sous le thème de l'*usure* : l'attention cognitive, le temps et l'aptitude au soin (ce qu'on nomme le *care*), et leur exploitation excessive entraîne une misère que l'âge industriel ignorait absolument. L'organisme humain assisté de l'ordinateur, ou le « corps-machine », selon le mot de Marazzi[43], déploie des potentiels jusqu'ici inédits,

---

[42] Goux, *Loc. cit.*
[43] Christian Marazzi, « L'amortissement du corps-machine », *Multitudes*, 2006/4 n° 27, p. 27-36.

mais le cerveau qui recourt aux technologies numériques pour mettre en œuvre toute la connectivité, la réactivité et l'inventivité dont il est capable, demeure physiologiquement limité et épuisable. Moulier Boutang insiste sur cette misère comme réel problème de santé publique. Le travail en réseau numérique sollicite l'attention d'une manière distincte et plus complexe que la monoconcentration des grandes industries l'avait requise, surtout depuis que les ordinateurs et le web ont acquis la rapidité qu'ils ont aujourd'hui et qu'ainsi le travailleur ne dispose même plus du temps de relâchement de l'attention permise par le processus computationnel de la machine qu'il opère. Il y va donc d'une densification du temps d'activité. On parlera d'une fatigue nerveuse et de nombre de dysfonctionnements physiologiques liés à la sédentarité obligée par les tâches du travail assisté par ordinateur. De là la prolifération des centres d'entraînement, des écoles de yoga, du goût pour les sports de plein air et sports extrêmes, comme complément biopolitique au contrôle de la « force-invention », souligne le théoricien du capitalisme cognitif. Le contrôle de la main-d'œuvre souffrant de fatigue cognitive s'accompagne parfois d'un pendant plus morbide qu'est la consommation abêtissante comme symptôme de cette fatigue de l'attention cognitive, créneau exploité par la télévision : « Ce tableau d'un système productif boulimique en matière d'attention contraste de façon impressionnante avec le bannissement de l'attention dans la sphère de la consommation et en particulier celle de l'image » (CC, p. 107). L'intelligence humaine, dont il importe de réaliser la captation, semble intarissable, mais on a tôt fait de se rendre compte que pour la stimuler, sont nécessaires des stratégies qui économisent les conditions de sa production, le temps d'attention cérébrale.

Le temps apparaît au contraire une ressource rare, rareté dont la production de biens-connaissances s'accommode mal. En effet, le travail cognitif n'est jamais achevé. On ne peut pas en découper le processus d'accomplissement en fonction d'un début, d'un milieu et d'une fin, pas plus qu'on ne peut le mesurer en unité de temps. On ne peut pas extraire le produit du processus de production ainsi que la voiture sort de l'usine lorsque sa fabrication est achevée. Il en va de même du travail du soin : les besoins des personnes requérant de l'assistance étant aussi bien illimités dans leur intensité qu'indéfiniment renouvelables dans le temps. L'économie basée sur ces tâches, dans leur éternel inaccomplissement, génère parfois un malaise : « une impression d'inachèvement, d'incomplétude, source d'angoisse à répétition qu'on rencontrait seulement dans le travail artistique ou universitaire » (CC, p. 108). Mais les classes intellectuelles et les artistes, rappelle Moulier Boutang, demeurent animées d'une *libido sciendi*, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas motivées par le gain économique, virtuellement improbable pour l'immense majorité de ces créateurs et créatrices, penseurs et penseures, mais bien par l'amour du savoir. Dans le monde académique, aussi bien que dans l'atelier, on s'adonne ainsi, parfois avec peine et douleur, mais avec l'assurance de ces extatiques moments de création, à un travail pratiquement gratuit. D'où l'intérêt non plus occulté des entreprises à contribuer au financement de la recherche universitaire[44]. Pour l'économie cognitive, il y a dans cette passion une source immense d'externalités positives.

Ce sont, du point de vue du calcul économique, des avantages de même nature que l'on tire à exploiter, pour le soin, le travail des femmes, elles qu'on prépare mieux que leurs

[44] Ce qui, comme l'ont montré Éric Martin et Maxime Ouellet, *Université Inc.*, Montréal, Lux, 2011, constitue un détournement du financement public au service du profit privé. Alors que l'industrie décide de l'utilisation des fonds injectés, l'État doit en règle général financer à parité.

frères au dévouement et à la satisfaction dans la bienveillance domestique. C'est une *libido amandi* qui est exploitée ici, dénonce Moulier Boutang, cultivée par un ensemble d'institutions patriarcales, culture à laquelle le discrédit des activités de reproduction et de soin qui constitue la condition de possibilité de l'avènement moderne du travail salarié hors du foyer, n'est pas étranger. Le sentiment maternel dont on ne peut nier qu'il est socialement construit est une source de formidables externalités positives, en même temps qu'il est la source d'épuisement des femmes, ce dont bénéficient sur d'autres plans ces structures patriarcales!

Désormais comprise comme aptitude à activer et à gérer l'appropriation d'autant de dispositions affectives, la production sociale est à l'origine de la création et du contrôle du processus de subjectivation. Pour Lazzarato, l'injonction à devenir sujet de la communication risque de prendre le caractère totalitaire contre lequel la division entre le travail manuel et le travail intellectuel s'était constituée en rempart. Le travail immatériel, au contraire, implique que la coopération productive inclue la production et la reproduction de la communication, et partant de son contenu principal : la subjectivité. Selon le mode post-fordiste d'extraction de la valeur, la violence revêt la forme normative de la communication[45].

Le premier capitalisme a reposé sur la séparation des individus par rapport à leur force de travail. Ici, c'est d'un processus de réunification dont il est question, mais de manière répressive et morbide : faisant du vivant une forme de travail mort. Il ne peut plus y avoir de distance entre l'individu et son attention cognitive ou sa vie affective, distance où le droit du travail trouvait son fondement. On n'aura plus guère de rempart contre l'indistinction croissante qui s'ensuit entre le travail et le loisir, c'est-à-dire que ce qu'on fait

[45] Lazzarato, *Loc. cit.*, p. 136.

en tant que loisir est potentiellement l'objet d'une appropriation en tant que bien-connaissance. Toute activité, même la plus intime tend à engendrer un produit et peut toujours être commercialisable sur le marché. Toute libido œuvre à la production d'un profit.

De cette élimination du loisir en tant que loisir, c'est-à-dire activité gratuite, pure perte d'un point de vue économique, Moulier Boutang affirme qu'elle est précisément l'origine de la richesse, à savoir que :

> Ce mouvement de fuite, qui se présentait plutôt comme l'éloge de la paresse chère à Lafargue à la fin du XIXe siècle ou comme le refus du travail chez les ouvriers non qualifiés, ou enfin comme le repli sur les communautés utopistes, [est] devenu le nerf de la production la plus innovante dans le capitalisme cognitif. (CC, p. 161)

On peut s'expliquer ce dynamisme et cette inventivité du capitalisme en affirmant qu'il procède par déplacements, au sens que donne la psychanalyse à cette notion, à savoir un réinvestissement inconscient d'une énergie impossible à libérer dans un certain contexte. La critique est toujours en retard sur les déplacements. Boltanski et Chiapello diagnostiquent la fin de la critique, dans la mesure où les exigences de la critique artiste, ses demandes d'autonomie, de créativité, d'authenticité et de libération, sont récupérées par le capitalisme, pour devenir sources d'une productivité accrue et d'un contrôle biopolitique, et la critique sociale, ne pouvant que s'enfuir dans un « silence public, retrait aristocratique, résistance individuelle, et attente eschatologique de l'implosion du capitalisme (à l'instar du communisme) ou de l'effondrement de la modernité sur elle-même » (NEC, p. 419), se désagrège d'elle même.

Boltanski et Chiapello indiquent en somme la façon dont le capitalisme compose avec sa critique. Pour opérer, insistent-ils, il a besoin d'un esprit : il ne peut se baser sur la seule contrainte. Si elles fonctionnent pour le travail aux champs et le labeur physique, la

force et la contrainte ne peuvent rien dans le cas du travail d'une main d'œuvre qualifiée employée à prendre des décisions. Celle-ci doit s'y engager « librement ». C'est en ce sens que la liberté est enchâssée dans le capitalisme. La notion d'esprit du capitalisme rassemble la somme des raisons de s'y engager. Au sacrifice de son existence : se savoir mobilisé en vue de la connaissance, de la créativité et de la liberté du plus grand nombre, à la fois comme condition et production spécifique d'une abondance matérielle engendrée à moindre coût. C'est la dimension morale que cette nouvelle production éthique et juridique doit déployer pour parvenir à être opérante. Il faut qu'elle réfère à une justice, et offre une sécurité suffisante, sans quoi elle ne représente que principe d'accumulation insatiable auquel même l'individu le moins avisé refuserait de se soumettre.

Cette insatiabilité est l'objet d'une savante modulation, d'une stimulation ou d'un freinage des désirs et des besoins, selon les ouvertures ou les obstructions des réseaux de coopération. C'est comme puissance de fabrication et de manipulation affective que se déploie cette économie. Tel qu'analysé par Boltanski et Chiapello, l'esprit du capitalisme « active l'insatiabilité sous la forme de l'excitation et de la libération tout en la nouant à des exigences morales qui vont la limiter en faisant peser sur elle des contraintes de bien commun » (NEC, p. 582). Il ne se résume donc pas dans une idéologie, un fait purement illusoire qui masquerait la réalité de la domination. Il incarne la force réelle de création et de transformation, dont l'opérateur principal est la critique. C'est la critique qui, puisant son énergie à des sources d'indignation, est à l'origine des déplacements du capitalisme, cette manière spécifique de « reprendre des forces en tirant des circonstances nouvelles dans lesquelles ceux qui les accompagnent se sont placés » (NEC, p. 597). Ces déplacements sont

de divers ordres : d'abord géographique, par exemple la délocalisation de la production, ou organisationnel, le mouvement des grandes structures se décomposant en multitudes de petites entités, d'où découle la précarisation de la plus grande partie de la main d'œuvre. Mais ils ne sont jamais l'œuvre planifiée et réfléchie, encore moins fomentée dans le secret par une haute direction. Ils ne sont pas plus exactement des processus inconscients, sans sujet ni réflexivité. Il faut plutôt les comprendre comme l'effet d'une pression concurrentielle, responsable d'une diffusion rapide des modèles de transformation. Or cette pression, c'est le noeud de l'affaire, serait inopérante sans le

> travail d'interprétation, de rapprochement et de mise en récit (souvent accompli par des consultants ou dans les colloques, séminaires, etc.) [...] nécessaire pour définir ce qui semble avoir été profitable, et pour rendre réapplicable ailleurs des mesures locales ou circonstancielles. (NEC, p. 601)

À un tout autre niveau d'analyse, considérant l'économie au sein de l'histoire de l'ontologie, Heidegger avait fait remarquer cette connivence de la science comme recherche, c'est-à-dire l'activité universitaire, et la lutte menée par l'humain pour jouir de ce privilège d'être l'étant qui donne sa norme à la totalité de l'orbe terrestre. La production du savoir est l'instrument privilégié avec lequel les humains de notre époque « foncent, à un train insoupçonné des intéressés », vers la phase décisive de l'avènement des Temps modernes, marquant l'étape décisive du parachèvement du nihilisme. Cette phase, soutient encore le penseur, « on n'est pas près d['en] voir la fin[46] ». À en croire le dynamisme et les mécanismes d'adaptation du système de production sociale qu'organisent les Temps modernes en effet, cette installation à demeure dans l'accomplissement du nihilisme ne

[46] Martin Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », trad. Wolfgang Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1980 (1949), p. 123-124.

semble en mesure de trouver ni frein ni rempart dans les modes actuels de connaissance pas plus que dans les modes traditionnels de contestation.

> La critique est moins mobile que le capitalisme. Les instances critiques n'ont pas l'initiative du déplacement. Elles ont des centres de calcul faibles. Leur mode d'agir est direct, par la grève ou le refus de travail, mais aussi surtout indirect par le truchement de la loi, ce qui leur donne une certaine inertie. La nécessité de prendre appui sur la loi pour défendre les intérêts des plus faibles frappe les organisations critiques d'une sorte de conservatisme que ne connaît pas le capitalisme. (NEC, p. 611)

Ce conservatisme de la critique s'expérimente dans l'incapacité réelle qu'elle éprouve à opérer une transformation des institutions. Toute prise en charge de ce qui s'éprouve avec la puissance de l'inexorable semble perdre davantage à être le fait d'une critique ou d'une contestation. À la manière des déplacements avec lesquels procèdent les forces capitalistes, je propose que la transformation se dessine plutôt comme application réflexive de la production éthique et juridique qu'elles ont engendré. Pour Moulier Boutang, dans l'optique de favoriser une prise en charge démocratique, une refonte de l'économie politique s'avère cruciale.

> Avancer vers une mutation de l'économie politique, une grande mutation qui se contente de coller à la nouvelle grande transformation, n'est pas une mince affaire. L'économie est constituée désormais en une solide discipline. Du temps de Boisguibert, de Cantillon, de Quesnay, de Smith, de Ricardo ou Malthus, elle jouissait de plus de liberté. Aujourd'hui, les sciences économiques disposent d'un appareillage aussi imposant et un peu moins décrépit que celui de la scolastique lorsque Descartes ou Spinoza eurent à l'affronter. Et comme la scolastique, elle peut conduire à quelques formidables bévues. Déplacer la question de l'économie politique en Californie est notre détour par Amsterdam, nos Pays-Bas modernes. Ne parlons pas encore de mutation de paradigme comme Thomas Kuhn, même si un puriste pourrait le faire, tant est grand le nombre de phénomènes observés qui ne sont plus explicables par la représentation du monde sous l'auspice du travail, de la rareté et du capital matériel. (CC, p. 23)

La science économique développée avec Adam Smith, insiste Moulier Boutang, ne permet plus d'appréhender le nouveau capitalisme : ni sa réalité, ni ce qui y crée la richesse, ni la complexité du système de l'économie-monde ne peuvent avoir la moindre intelligibilité à la lumière de l'appareil conceptuel développé dans le sillon de la révolution industrielle.

Dans son état actuel, celui-ci se montre parfaitement incompétent à traiter les problèmes écologiques et sociétaux qui lui sont liés, aussi bien qu'à indiquer les lignes de fuite possibles (CC, p. 24)[47]. Or que le nouveau capitalisme se base sur un équilibre des externalités et, de manière plus ciblée, sur une série de stratégies de captation d'externalités positives et riche de potentiels : cela revient à dire, comme le posent Hardt et Negri, que « la richesse sociale est créée en dehors du processus direct de la production et dont le capital ne peut se saisir que partiellement[48] ». Voilà qui laisse entrevoir la possibilité pour les individus et les communautés d'apprécier autrement l'excédent d'une telle production sociale, devenue production de formes de vie, et d'en tirer des forces éminemment démocratiques.

L'attitude des héritiers des Italiens du mouvement pour l'*autonomia operaia*, instruite d'une reconsidération de la pensée de Marx et d'une analyse phénoménologique, me sert de guide pour répondre à un certain conservatisme de la critique. Les tenants de cette approche font remarquer de quelle manière le post-fordisme réactive la distinction entre le travail et la production, tout en situant leur propre intervention sur le plan immanent de la production éthique et juridique ouvert par cette horizontalité. Le travail a pour mesure le temps, alors que la production, dont la mesure est l'affect et l'intellect, fait dépendre sa puissance de valorisation d'un temps autre que celui du travail. Le temps de la production apparaît donc comme : « l'unité indissoluble de vie rétribuée et de vie non-rétribuée, travail et non-travail, coopération sociale visible et coopération sociale invisible » (GM, p. 125). Le travail n'est qu'une composante de cette coopération sociale, dont la productivité possède cette tendance sauvage à échapper à l'accumulation.

---

[47] Voir Immanuel Wallerstein, *Capitalisme historique*, trad. Christian Tutin et Philippe Steiner, Paris, La découverte, 2011.
[48] Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude*, p. 181.

*3.2. Travail, capital, État, force... et valeur*

Le travail, dont la spécificité avait été d'être l'articulateur central à la constitution moderne, change irrémédiablement de forme et de statut, tout en se subordonnant toujours davantage à la production sociale qui tend, pour sa part, à s'extérioriser par rapport au temps de travail rémunéré. Cette redéfinition de son rôle au sein de la vie sociale s'accompagne d'une restructuration des rapports qui le régissent et d'une clarification de ses processus mêmes, double mouvement qu'on peut saisir dans la problématique du travail immatériel. Le devenir immatériel du travail, dont les principaux théoriciens sont Negri et les opéraïstes, affiche deux tendances significatives : – j'ai abondamment discuté de la première, mais quelques conséquences en sont encore à tirer –, à savoir la progressive éviction du processus de production par rapport au lieu de travail, et la seconde, d'où elle tire son caractère redoutable, qui consiste en l'exclusion du travail de la constitution, c'est-à-dire en la subordination totale de la société à l'État.

J'ai déjà indiqué qu'au-delà du contenu informationnel et symbolique de cette nouvelle économie, elle consistait en une exploitation bien singulière de la productivité éthique, au sens propre où il s'agit pour le régime de production sociale d'engendrer des formes de vie, ou encore de produire du vivant au moyen du vivant. C'est sans peine qu'on entrevoit l'occasion de formes nouvelles de domination sur lesquelles il faut revenir ici, mais ce sont aussi une série de normes et de subjectivités inédites qui se dessinent, pour lesquelles il faut non seulement préserver cette attitude d'ouverture qui aiguise l'oeil aux subtilités d'un

paysage pléthorique, mais également détenir les bons outils théoriques pour en saisir les potentialités.

### *3.2.1. Production biopolitique*

Dominique Méda a fait scandale lorsqu'elle a introduit dans le débat public l'idée selon laquelle le travail est une valeur en voie de disparition et qu'il devient impératif de revoir l'économie de manière à redonner au travail une place plus modeste parmi l'ensemble de nos activités. Ce n'est pas au nom de plus de loisir que Méda prêche pour la fin de la valeur travail,

> mais au nom d'un travail plus humain et d'un meilleur équilibre entre les temps et les rôles affectés aux différentes activités humaines dont une société a besoin, au nom aussi d'une meilleure répartition des investissements, des tâches et des rôles qui incombent aux hommes et aux femmes[49].

Parce que si le fait que les individus fondent tendanciellement moins leur identité sur le métier ou la carrière semble encore marginal, c'est avant tout parce que les principales observatrices de cette mutation sont les femmes, qui, en entrant massivement sur le marché de l'emploi, n'ont pas pour autant délaissé les tâches qui leur incombent au foyer depuis la plus lointaine organisation de la cellule familiale et demeurent aux prises avec la difficulté de la conciliation travail-famille, à plus forte raison dans un contexte où l'économie accorde encore bien peu de flexibilité dans les charges et les horaires, particulièrement dans le cas d'emplois non qualifiés et précaires, le plus souvent occupés par les femmes – les pays

[49] Dominique Méda, « Comment réhabiliter le travail? », *Le Monde*, Horizons-débats, 31 octobre 2003.

occidentaux révélant tous la persistance d'une disparité entre les salaires moyens touchés par chacun des sexes[50].

Prêchant pour l'éradication des emplois déshumanisants et une distribution équitable des emplois bien rémunérés et protégés, Méda souhaite qu'on accueille la fin de la société de travail et ne consacre plus à ces emplois qu'un nombre d'heures minimal : « un emploi convenablement payé et protégé, permettant à tous, hommes et femmes, de concilier vie professionnelle et vie familiale, présentant des conditions de travail telles que les personnes soient capables de travailler aussi longtemps qu'elles le souhaitent[51] ». Autrement dit, le vœu est celui d'organiser le travail de sorte à ce qu'il sache « donner du sens » et consiste ainsi en une véritable action transformatrice et créatrice. Bien entendu, cela implique qu'il échappe à la logique marchande qui s'en est fait l'unique architecte depuis le XVIIIe siècle et peut-être un peu avant. La question de savoir comment la transition peut se faire, Méda ne la résout pas.

André Gorz est aussi de ceux qui estiment assister aux derniers avatars de l'idéologie du travail. Avec les travaux de Peter Glotz[52] et Guy Aznar[53], il établit au cours des années 1980 que la société est en passe de réaliser à nouveau un modèle colonial en se divisant en un nombre sans cesse restreint d'individus jouissant d'emplois productifs, valorisés et bien rémunérés, alors que le reste de la population tend à se constituer en armée réserve de

---

[50] Le récent babyboom dans les pays occidentaux pourraient s'expliquer par la déception d'être confrontée à ce marché du travail hostile et capricieux, particulièrement à l'égard des femmes, ainsi que le remarque Marazzi, *Op. cit.*

[51] Dominique Méda, « Comment réhabiliter le travail? ».

[52] Peter Glotz, *Manifeste pour une nouvelle gauche européenne*, Aix-en-Provence, Éditions de l'Aube, 1987. Glotz a été homme politique allemand, militant au sein du SPD, dont il a été le secrétaire exécutif de 1981 à 1987.

[53] Guy Aznar, *Tous à mi-temps ou le Scénario bleu*, Paris, Seuil, 1981, et *Travailler moins pour travailler tous*, Syros, 1993.

précaires destinés à remplir des fonctions de service pour cette élite s'accaparant la majeure partie des privilèges de la création sociale de la richesse, et qui

> demand[e] à ces tiers de faire à sa place tout ce que n'importe qui peut faire, en particulier tout le travail dit de « reproduction ». Et elle va acheter des services et des équipements permettant de gagner du temps *même lorsque ces services et ces équipements demandent plus de temps pour être produits qu'ils n'en économiseraient à un usager moyen*[54].

Parmi les divers scénarios que dessine la science économique devant la raréfaction des emplois qualifiés et lucratifs et les conjonctures introduite par la mondialisation, la société de services aux personnes « où chacun se présente comme une capacité modelée exclusivement pour l'autre » (TVVD, p. 323) fait figure de modèle. On situe dans ces gisements d'emplois de grands espoirs quant à la capacité de vaincre le chômage technologique, tout en poursuivant activement la croissance économique. « Il est nécessaire, [affirment les membres du Club de Rome,] tout ensemble de reconnaître de nouvelles richesses, de créer de nouveaux services et d'inventer les nouveaux emplois qui y correspondent[55] ». Le travail allait donc se restructurer et la vision qu'on se fait de l'entreprise, encore acclamée par certains universitaires comme « humaine, intégrée, multidimensionnelle, conçue comme un lieu d'épanouissement des initiatives individuelles et collectives et donc comme le moteur du progrès économique et social[56] » allait progressivement se dissiper. Cette vision fausse a fait écran à la réalité, où s'accroît sans cesse le nombre de ceux qui souffrent du licenciement et du chômage, d'austères politiques de restructuration qui intensifient les tâches liées à un poste tout en opérant une restriction

---

[54] André Gorz, *Métamorphoses du travail*, p. 20.
[55] O. Giarini, « Some Considerations on the Future of Work. Redefining Productive Work », OCDE-Scénario-Emploi, juin 1994. Cité par Méda (TVVD, p. 323).
[56] Danièle Blondel, « Mort et résurrection de la pensée économique », Le Monde, 1er avril 1986, cité par André Gorz, *Métamorphoses du travail*, p. 111.

draconienne sinon de la rétribution du moins des modes non-monétaires de compensation, tels que la sécurité d'emploi et les avantages sociaux.

Il faudrait que certaines conditions culturelles et politiques soient réunies pour procéder à une redistribution du travail, soutient Gorz, qui affirme la nécessité d'une réduction du temps de travail, devant trouver sa place subordonnée au sein d'un projet de vie. Marx mettait sur le même plan l'ouvrier d'industrie, le compositeur de musique et le scientifique, rappelle-t-il, « [a]près quoi il avait beau jeu d'affirmer que le "travail" deviendrait un besoin lorsqu'il aurait cessé d'être une nécessité[57] ». Le risque est présent de brûler des étapes, lorsqu'on est animé d'une telle valorisation du travail. Si on veut plutôt parler de libération *dans* le travail, il faut d'abord passer par la libération *du* travail.

Ce qu'on ne considère pas, dans ces alléchants scénarios et ces honnêtes plaidoyers pour une société de culture et d'activités qui expriment l'humanité, c'est que dans l'état actuel des choses, nous ne pouvons plus tenir pour assurée l'existence d'activités qui ne soient ralliées au régime de production sociale totale engendré par les déplacements du capitalisme. Aussi Gorz pèche-t-il d'ingénuité en prenant pour acquis que lorsqu'on a du temps pour acquérir des connaissances et des compétences, on résiste à la domination, on n'accepte plus de travailler dans des conditions dégradantes (physiquement ou intellectuellement) ; les trente dernières années ont montré que même avec un bon niveau d'éducation, on ne réalise pas des sociétés de loisir, d'oisiveté, c'est-à-dire d'*otium*, que les latins ont tiré de l'idéal grec de la *skholè*, les formes d'exploitation de la force créative et du potentiel analytique des strates les plus éduquées sont sans cesse plus insidieuses.

---

[57] *Ibid.*, p. 216.

> Le but en vue duquel le travail est économisé s'évanouit à l'infini et n'est jamais la libération du temps elle-même : l'extension du temps de vivre. Les loisirs eux-mêmes ont pour fonction de « créer de l'emploi », d'être utiles à la production marchande, à la rentabilisation de capitaux[58].

La restauration des conditions de possibilité du loisir-*otium*, passerait, nous dit-on, par un refus de la professionnalisation de toutes ces activités que les gens assumaient traditionnellement par eux-mêmes, parce qu'il en allait de leur bien-être individuel et collectif. Il y a bien des services qu'on juge utiles à la société et pour lesquels il semble aller de soi de créer une profession, un champ de spécialisation et d'expertise, par exemple préparer des plats cuisinés, garder et élever des enfants, partant, se prostituer, mais il faut reconnaître le risque inhérent à faire des activités les plus intimes l'objet d'une professionnalisation ; d'abord et avant tout parce que leur intensité est impondérable, mais ensuite parce qu'en reconnaissant et valorisant le « travail invisible », condition indispensable au travail salarié et tout aussi productif, au point de lui permettre d'accéder à la rétribution sur la base d'un taux horaire ou forfaitaire, on se méprend sur l'origine du besoin qui s'en fait sentir. De la sorte, on risque d'exacerber la tendance à la dualisation de la société, plutôt que d'en opérer le dépassement escompté.

Car s'il semble y avoir dans le tiers secteur, comme remarque Jeremy Rifkin, des gisements d'emplois inépuisables[59], la faute en est en grande partie à une mauvaise répartition des emplois lucratifs et protégés, ainsi qu'à l'expansion de la précarité et de la marginalisation de pans entiers de la population des pays occidentaux[60]. En outre si plusieurs

---

[58] *Ibid.*, p. 154

[59] Jeremy Rifkin, *La fin du travail*, trad. Pierre Rouve, Paris, La Découverte, 1996.

[60] Voir les témoignages recueillis par Michael Moore dans son long-métrage *The Big One*, sur les classes plus démunies aux États-Unis, qui affirment devoir cumuler trois emplois, souvent éloignés de leur domicile, afin de pouvoir subvenir à leurs besoins, ce qui les prive souvent de temps auprès de la famille. Les problèmes sociaux qui en découlent sont innombrables et les principaux intéressés les entrevoient avec une troublante clairvoyance. Les futurs mis à pied savent qu'ils seront plus en proie à la violence conjugale, l'alcoolisme et la toxicomanie.

activités qui appartiennent à la sphère privée *deviennent* du travail, c'est-à-dire qu'on reçoit désormais pour elles un salaire reconnu (ou non) par la société, cela tient au fait qu'il n'y a plus de travail pour tout le monde. Même si on sait qu'

> [u]ne partie du manque d'emploi actuel doit ainsi être clairement attribuée aux pratiques qui ont évacué hors du temps travaillé payé tous les temps morts, comme une partie des profits des entreprises doit être reliée à l'extraction de plus de valeur ajoutée du travail humain pour un salaire inchangé. (NEC, p. 338)

Or ce qu'il faut craindre de la problématisation ouverte par l'industrialisation du travail affectif, c'est-à-dire l'entrée massive de ces services sur le marché de l'emploi, ce n'est pas tant la dénaturation de ces activités, du reste idéalisées – comme si elles étaient les seules garantes de la culture, du sens et de l'identité ; et comme si hors du salariat elles n'avaient rien de serviles! –, c'est l'attitude conservatrice qui tient à ce que le travail demeure le fait de certaines activités jugées par essence marchandables, car exercées hors de la sphère domestique dans un temps mesurable et avec un rendement aussi élevé que possible – comme si le fait même d'un tel rapport social ne représentait pas déjà une exploitation directe et brutale des individus et une dénaturations des rapports objectifs qui les lient avec le monde extérieur. Bien plus urgente est la question des conditions dans lesquelles s'exercent

ces métiers du privé et de l'intime, d'où découle celle de savoir quel genre de subjectivité ils sont susceptible d'engendrer[61].

Si on ne peut nier la tendance à la réalisation d'un modèle colonial, où le travail, désormais sous la forme du salariat, redevient servile, et fait de la masse de chômeurs technologiques, à qui ont fait croire à la fin du travail, des serviteurs pour ceux qui parviennent à se créer de bons emplois productifs, c'est là l'effet d'un ressort bien singulier de l'économie immatérielle : c'est à l'ardeur qu'on met à augmenter la compétition pour ces fonctions avantageusement rémunérées que carbure la production biopolitique. En conséquence, la servilité bien réelle du travail a bien moins à voir avec le fait que les tâches sont de service, au sens colonial ou préindustriel, mais tient à ce que celles et ceux qui les exercent sont maintenus dans un statut inférieur. Que l'on soit réticent à les considérer comme du travail ne fait que confirmer la chose, et y engendre des rapport davantage empreints de domination. Car ce sont les possibilités d'exercer le pouvoir qui confèrent à la caste des soi-disant véritables créateurs de valeur le statut dont ils parent leur commerce parasitaire.

Il faut considérer avec précaution l'hypothèse de la reconstruction de la vie privée comme résultat escompté d'une redistribution du travail, favorisant l'accès égal pour les

---

[61] Je ne nie pas les aberrations qui découlent du fait de confier les activités répondant aux besoins les plus intimes à ceux qui ne sauraient accéder à autre chose. Le soin, l'éducation et le service ne sont bien accomplis que par celles ou ceux qui les choisissent librement, ce qui n'est possible que si on a le temps, les compétences mais avant tout le désir. Ce sont les affinités électives, non le marché, qui peuvent en constituer une motivation sincère. L'amour et l'affection perdent spontanéité et authenticité s'ils deviennent service pouvant s'offrir sur le marché des biens et services. Mais je vois mal en quoi travailler la terre pour produire de la nourriture, confectionner des vêtements ou extirper du sol des métaux destinés à produire des outils pour l'usage humain, sont des activités qui se soumettraient à la logique marchande sans subir la même dénaturation. À trop vouloir anoblir le travail des femmes, on reconduit des préjugés idéologiques sur les activités qui appartiennent historiquement au travail salarié. « N'y a-t-il pas, [demande Gorz,] en deçà et au-delà des valeurs héritées et des opportunités pratiques, différents types de rationalité – voire des limites à toutes rationalisation et socialisation possibles – qui tiennent aux structures de l'existence, à sa multidimensionnalité ontologique? » André Gorz, *Métamorphoses du travail*, p. 169. La question, à mon sens, ne doit pas se limiter au travail domestique de l'intime et du soin.

hommes et les femmes aux emplois productifs, bien rémunérés et hautement valorisés. Ce qu'oblitère cet espoir de la résurrection d'une saine distinction entre le public et le privé, c'est la différence d'intensité du travail domestique entre les sexes, qui, pour se jouer dans une multitude de gestes silencieux, ne se codifie pas et donc ne risque pas de se diviser de manière équitable une fois le travail salarié bien partagé. Christian Marazzi pose ce problème et insiste sur l'idée que l'égalité juridique entre les hommes et les femmes ne saurait être magiquement avérée suite à une accession générale, sans discrimination de sexe, à des emplois « productifs » hautement valorisés – bien qu'il *doit y avoir* des mesures facilitant l'accès des femmes à ces fonctions. Le caractère néo-colonial de la dualisation de la société tient au moins autant à des dynamiques qui se jouent au sein même de la « trame conjugale[62] » et demeurent imperceptibles à l'analyse économique centrée sur la division entre travail productif et travail domestique ou reproductif, qui occulte pour autant tout un pan de la domination des femmes par les hommes. J'ai déjà mentionné que la socialisation offerte aux femmes est à l'origine d'un certain investissement affectif dont l'économie cognitive tire profit. Il faut ensuite reconnaître de quelle manière l'espace domestique est traversé de valeurs symboliques différentielles qui intensifient, à besoin égal, pour ainsi dire, le travail féminin. Cela tient à la signification associée à certains objets qui exigent des femmes un soin supplémentaire, par exemple le statut des vêtements, instrument féminin de

[62] Ce que découvrent des études « d'ethnologie de détail », voir Jean-Claude Kaufmann, *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992.

la séduction. Sans mot dire, elle remettra ainsi les chaussettes à leur place, alors que lui, les verra partout à une place qui leur convient[63].

> L'idée féminine de la « juste place des chaussettes » vient de très loin. Ce geste contient une infinité de classifications d'ordre sexuel et social. Mais le cumul de ces gestes silencieux infinis qui traversent toute la gamme du travail domestique contraint à parler avec beaucoup de précaution de la réciprocité entre homme et femme, de la juste répartition du travail domestique pour reconstruire la sphère privée. Même à l'intérieur d'un cadre juridico-économique d'égalité entre les sexes, l'exploitation de la femme par l'homme se reproduit[64].

Qui plus est, la sphère domestique est le théâtre de la reproduction de toute la violence symbolique qui est l'effet d'un contexte relationnel public. La propreté des vêtements du conjoint, celle des enfants, l'originalité du contenu de leur boîte à lunch, sont autant de contraintes bien réelles, effets de dimensions communicativo-relationnelles liées aux mécanismes de contrôle et de flexibilisation des emplois caractéristiques de l'économie néo-libérale, dont s'alourdit le travail domestique. Expression paradigmatique des nouvelles formes de travail vivant exploitées par le cycle post-fordiste de la valorisation, le travail domestique est encombré de symboles, de signes, que la femme doit interpréter afin de fournir, ainsi que le veut son rôle, le contexte idéal à l'investissement nécessaire des réseaux de coopérations susceptibles de faciliter la vie professionnelle du ménage. Il en va d'une modification de la substance de ce travail, le faisant dépendre de capacités interprétatives et communicationnelles, en plus de celles propres au soin et au service pour lesquelles sa socialisation l'a bien préparée[65]. « C'est le travail hors temps du travail, c'est la connaissance implicite, la capacité de contextualisation qu'il s'agit de révéler et traiter » (CC, p. 85). Les

---

[63] Marazzi, *Op. cit.*, « II. Démesure et règles : 2. La place des chaussettes ». Il faudrait ici prendre la précaution de signaler ce que la conception du travail domestique et du soin, de manière générale, doit à la tradition « familialiste » et catholique d'où nous sommes issus, ce qu'ont pu lui imprégner les revendications féministes d'un statut d'emploi pour certains travaux de reproduction, et enfin des exigences actuelles de rendement, de flexibilité, d'efficacité, ainsi de suite. Voir Cristina Vega, « Attention et soin. subjectivité, lien et travail », *Multitudes*, 2008/1 nº 32, p. 51-63.
[64] Marazzi, *Op. cit.*, « II. Démesure et règles : 2. La place des chaussettes ».
[65] *Ibid.,*« II. Démesure et règles : 2. La place des chaussettes ».

milliers d'années de domination patriarcale sont ainsi à l'origine de la production d'une certaine subjectivité, d'où découle une manière spécifique d'interpréter. C'est précisément de ces interprétations, de ces subjectivités, dont le mode d'accumulation post-fordiste tire directement profit.

L'égalité des droits ou des temps de travail ne saurait modifier en un jour ce que des siècles d'histoire ont forgé de sensibilités diverses. Les instruments de la science économique et partant de l'analyse juridique tendent à oblitérer ces ressorts de la domination, d'où procède le caractère servile du travail et grâce auxquels s'intensifie le niveau d'inégalité. En effet, ainsi que le fait remarquer Amartya Sen, officiellement, l'économie parle d'individus et d'entreprises, mais jamais de familles, encore moins cherche-t-elle à développer la complexité des rapports entre les hommes et les femmes. L'économie se contentera d'en parler comme d'un contrat entre deux individus, selon les même critères que ceux qui s'établissent sur un marché[66]. Dans l'apparition de la problématique de travaux ménagers imposés à la société dans son ensemble, c'est-à-dire lorsque le régime post-fordiste de production fait du travail domestique un type de travail particulier, c'est une « crise de la mesure », qui se dévoile.

Certes, elles sont mises en péril, ces activités intimes et de service ou de soin aux personnes, mais le problème le plus urgent n'est pas tant de permettre à chacun d'accéder à des fonctions hautement productives, afin de sortir de cette dualité et de restituer au domaine privé les tâches dites improductives. Cela, remarque Marazzi, « risque d'offusquer les seules subjectivités politiques mûries en ces années de transformation économique, d'extension/

---

[66] Amartya Sen, *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1993.

généralisation des rapports de l'industrie au social[67] ». Le problème le plus urgent, dont la solution constituera une prise en charge réelle de cette société duelle où pourraient se remettre en place les conditions d'un nouvel *apartheid*, est celui de la rémunération de ces activités. En effet, vouloir les restituer à chacun, en affirmant un refus de leur octroyer un équivalent monétaire, c'est encore les dévaloriser, accepter le préjugé que ces fonctions ne sont pas véritablement productives. À trop vouloir les préserver dans leur état originel, on sanctionne leur exclusion. Le fait qu'elles consistent en des rapports humains, dans la communication et qu'en leur essence, elles comportent un élément de don – un enchevêtrement complexe de savoir-*faire*, davantage que de savoir-*être*, ainsi qu'on tend à le penser, dont la qualité tient à un certain nombre de variables historiques et culturelles[68] –, implique une difficulté de leur fixer une valeur, mais cette difficulté devrait fournir l'occasion de comprendre que le travail n'est plus un principe adéquat pour assurer la distribution des revenus, des privilèges et des droits – s'il l'a jamais été –, et que – telle est la conséquence qu'il faudrait tirer – la valeur-travail comporte des possibilités réelles de transmuter en richesse-coopération, et qu'en outre, pour commencer, une forme de rétribution à l'existence doit remplacer le salariat. La science économique devra prendre acte de ces nouveaux circuits de la production et des échanges et forger, pour en faire l'analyse, des indicateurs plus adéquats.

En procédant à la récente extension de la rationalité économique à toutes les activités communicationnelles, affectives et intellectuelles, on procure à la théorie économique et juridique de précieuses possibilités d'approfondissement. À l'instar de la séparation, opérée

---

[67] Marazzi, *Op. cit.*, « 7. Regain de servilité ».
[68] Vega, *Loc. cit.*, p. 59.

aux XVIIIe et XIXe siècle des individus par rapport à ce qu'il convient de nommer les conditions inorganiques de leur existence, par l'abolition de toutes les garanties traditionnelles de subsistance dont avait bénéficié jusque-là la classe paysanne, afin de « libérer » une main d'oeuvre pour la poursuite sociale de la richesse, survient, au cours de cette toute dernière étape de l'évolution du capitalisme, le parachèvement de ce dépouillement. Cette fois, c'est leur force de travail, devenue cognitive, communicationnelle et affective, c'est-à-dire éminemment vivante et incarnée, que les individus dans la coopération productive sont priés de *remettre* au capital, qui fait ainsi de sa valorisation une « condition – *question de vie ou de mort* » (GR, p. 306) . Cette nouvelle aliénation se présente en fait comme mouvement contraire de réunification des travailleurs par rapport à leur force de travail, ce qui mystifie le droit du travail précisément fondé sur la séparation entre l'individu et l'activité dont il peut faire la source de son revenu.

Marx a toutefois apprécié une ambivalence au sein de cette séparation. Si elle rend la domination plus brutale et plus directe, elle introduit aussi bien un affranchissement par rapport aux déterminations par des rapports sociaux hétérogènes, engendrant à son insu une classe dont le propre n'est que l'auto-valorisation, sa propre productivité comme jouissance du plein épanouissement de toutes ses facultés. *Mutatis mutandis*, la présente « séparation » du vivant par rapport à sa propre substance éthique, dont il est question ici, pourrait représenter, pour peu qu'on l'investisse dans le sens d'une telle subjectivité révolutionnaire, la condition d'une appropriation souveraine de cette puissance intelligente et affective que le capital a mis au monde. Cette hypothèse sera mieux étayée dans la seconde partie. En attendant, je peux observer que cette ultime modalité de l'exploitation du travail a ceci de

particulier, qui me permet de faire travailler cette hypothèse-prédiction de Marx, à savoir que dans ce type de travail, le produit est indissociable du producteur et de sa prestation. La prestation d'un travail quelconque, s'avère ainsi la séparation *en acte* du producteur-virtuose par rapport à sa substance éthique. Si le modèle du service aux personnes doit nous intéresser dans un premier temps, c'est parce qu'il constitue l'expression paradigmatique de toutes les activités qui ont le cadre relationnel pour lieu de déroulement. Les services, ainsi que le travail du *care,* viennent remettre en question le contenu et la division du travail. Le rapport entre la conception et l'exécution perd ainsi son caractère unilatéral. En effet, la matière première du travail immatériel est la subjectivité et l'environnement « idéologique » dans lequel celle-ci s'engendre, vit et se reproduit. La subjectivité n'est pas qu'un instrument de contrôle, mais la production et la culture de la dimension active du capitalisme renouvelé. Prôner une sortie de la société duelle par la seule redistribution des emplois productifs revient à nier la « constellation de subjectivité que "l'industrialisation" de la société entière a, malgré elle, produit[69] ».

Les économistes des années 1980 ont omis d'accorder de l'importance à la production de la *subjectivité* comme contenu de la valorisation sociale, déplore Lazzarato. « Now, the post-Taylorist mode of production is defined precisely by putting subjectivity to work both in the activation of productive cooperation and in the production of the "cultural" content of commodities[70] ». Avec le modèle des services et du travail du soin, celui de la production esthétique permet d'illustrer, mieux que selon le modèle de la production

[69] Marazzi, *Op. cit.*, « 7. Regain de servilité ».
[70] « Le mode de production post-tayloriste est désormais défini précisément par sa capacité de mettre la subjectivité au travail à la fois dans l'activation de la coopération productive et dans la production du contenu "culturel" des biens ». Lazzarato, *Loc. cit.*, p. 143.

matérielle comment la communication se trouve entièrement subsumée au sein du procès économique.

> The author must loose its individual dimension and be transformed into an industrially organized production process (with division of labor, investments, orders, and so forth), « reproduction » becomes a mass reproduction organized according to the imperatives of profitability, and the audience (« reception ») tends to become the consumer/communicator[71].

Le travail immatériel, ainsi que les spécificités du travail d'assistance et de soin l'ont indiqué, introduit la nécessité de remettre en question la définition même du travail parce qu'il opère la synthèse de différents types de savoir-faire (intellectuel, manuel, entrepreneurial). Il existe immédiatement comme réseau et comme circulation au sein du réseau. Le public est un élément productif, dans la mesure où la réception comporte une dimension créative et fait partie intégrante du produit. Ce qui est productif est la totalité de la relation sociale (représentée en termes de la relation auteur-œuvre-audience) d'où l'emphase qui doit être mise sur la production de subjectivité – d'où, également, le fait que le caractère central ou non du « travail » pour les sociétés s'avère moins significatif, dans la mesure où une telle production est à ce point extériorisée par rapport au temps de travail rémunéré. La coopération n'est pas *déterminée* par l'économie, au sens où les marxistes l'ont entendu, mais celle-ci tend à s'approprier les formes et les produits de la coopération, les normaliser et les standardiser, et déploie pour ce faire autant de dispositifs qu'il est de créativités individuelles et collectives.

> For economics there remains only the possibility of managing and regulating the activity of immaterial labor and creating some devices for the control and creation of the public/consumer by

[71] « L'auteur (de l'acte) doit perdre sa dimension individuelle pour être transformé en un procès de production organisé de manière industrielle (avec la division du travail, des investissements, des ordres, et ainsi de suite), la "reproduction" devient une reproduction de masse en fonction des impératifs de profitabilité, et l'audience (la "réception") tend à devenir le consommateur/communicateur ». C'est moi qui traduis. *Ibid.*, p. 144.

> means of the control of communication and information technologies and their organizational processes[72].

Lazzarato découvre de quelle manière de nouveaux produits idéologiques développent de nouvelles façons de sentir et de voir et introduisent de nouvelles stratifications de la réalité. À l'intersection du pouvoir, du savoir et de l'action, cette production n'est autre que la promotion de formes de vie spécifiques[73]. « Ideological products are transformed into commodities without ever loosing their specificity ; that is, *they are always addressed to someone, they are "ideally signifying,"* and thus they pose the problem of meaning[74] ». La création de réseaux de signification et d'identités, qui sont autant de modes de vies réductibles à des manières de consommer, constitue donc la modalité spécifique avec laquelle le capitalisme cognitif organise l'extraction de cette nouvelle forme de plus-value. Thorstein Veblen démontre ce que cette captation implique d'inventivité, en découvrant que les lois qui règlent la consommation échappent la plupart du temps à la soi-disant rationalité économique, que la consommation est affaire de goûts fabriqués, et qu'à qualité égale, on tend à acheter le produit le plus cher[75]. S'il est vrai qu'une part du prix couvre la mise en marché, ce qu'on appelle l'effet Veblen révèle surtout qu'il s'avère plus lucratif de profiter d'habitudes de consommation et de modes déjà existantes. De là l'importance de la cueillette d'informations et de l'analyse des comportements, c'est-à-dire

---

[72] « Pour la science économique, il ne demeure que la possibilité de gérer et de réguler l'activité du travail immatériel et de créer des dispositifs de contrôle et de création d'audience/consommateurs par les moyens du contrôle de la communication et des technologies de l'information et de leurs processus organisationnels. » C'est moi qui traduis. *Ibid.*, p. 146.
[73] *Ibid.*, p. 145.
[74] « Les produits de nature idéologiques sont transformés en marchandises sans même perdre leur spécificité : c'est-à-dire, ils s'adressent toujours à quelqu'un, ils *"signifient de manière idéale"*, et pour autant posent le problème du sens ». C'est moi qui traduis. *Ibid.*, p. 145.
[75] Voir Thorstein Veblen, *Op. cit.*

la cooptation de l'économie de « Recherche et développement[76] » (CC, p. 51) et des sciences de l'esprit par les marchés en expansion.

Puisque la part dominante de l'échange de marchandises se compose d'éléments intangibles, la ressource dont le capitaliste cherche à se rendre maître, est l'intelligence collective, la créativité diffusée à l'ensemble de la population. Pour saisir cette intelligence, il faut identifier le genre de subjectivité en jeu, ce qui appelle à considérer une dimension de la notion de « travail abstrait » développée par Marx. Car le travail abstrait est un travail social et est lié au développement de l'individu social. L'anthropologue André Leroi-Gourhan, rappelle Moulier Boutang, est un de ceux qui décrivent cette humanité transformée. Selon la loi de Darwin, les bipèdes humains sont passés par plusieurs stades de développement avant d'être ce qu'ils sont aujourd'hui : or désormais ils ne possèdent plus uniquement le simple cerveau d'*homo sapiens* et une main outillée, mais élevés en société, leur cerveau est prolongé « par des ordinateurs – lié à une accumulation sociale de connaissances et mémoire de l'organisation sociale[77] ».

La spécificité de la société post-fordiste est de compter parmi les activités productives la fabrication de biens et la prestation de services, comme la circulation, la distribution, la vente, mais d'abord et avant tout la dimension symbolique et affective qui facilite ces tâches. Cette productivité spécifique comporte l'élément de virtuosité et de performance qui devient la clé de la compréhension de l'accumulation post-fordiste et jette un éclairage sur la véritable origine, s'il en est, de la tendance à la réalisation d'un nouvel *apartheid*.

---

[76] Voir Jeremy Rifkin, *L'âge de l'accès. La nouvelle culture du capitalisme*, Paris, La découverte, 2005, où il est expliqué comment il s'agit de conserver parmi nos réseaux les externalités positives.
[77] Voir André Leroi-Gourhan, *Op. cit.*, cité dans Moulier Boutang, (CC, p. 55).

> L'activité de travail devient [...] l'occasion de hiérarchiser les rapports de travail en termes personnels, de commandement de l'un par l'autre, elle devient le terrain sur lequel mûrissent facilement attitudes, sentiments, prédispositions tel que l'opportunisme, la peur ou la délation. Mais la connotation servile du travail n'est pas fondée sur la distinction entre travail productif et improductif, mais sur la non-reconnaissance économique de l'activité communicative et relationnelle[78].

Si la science économique doit se départir du préjugé qu'elle colporte depuis Smith et Ricardo, quant à la nature des transactions qui appartiennent à sa rationalité, pour admettre et valoriser l'ensemble des activités qui concourent à la production sociale dont la tendance est de s'extérioriser par rapport au travail, l'idée de rémunérer le travail intellectuel aussi bien qu'affectif demeure une solution pernicieuse. Comme Gorz, Moulier Boutang s'en inquiète, car on prive ainsi ces activités de toute valeur intrinsèque en en faisant une denrée marchande, c'est-à-dire un bien ou un service divisible dans sa consommation, exclusif et rival. Si l'idée d'en faire autant des gisements naturels suscite l'indignation, la question se pose le plus sérieusement du monde pour les activités humaines qui, sans pouvoir se constituer comme élément détachable, mesurable et abstrait du processus de production, ne sont pas moins mobilisées pour la création de la valeur. La tâche la plus critique de la science économique consiste à présent à trouver un moyen de reconnaître l'interférence des externalités et de ne pas laisser à la finance le soin d'organiser leur gestion, de les prendre en charge collectivement d'une manière qui soit favorable à un respect du vivant dans sa complexité et son intégralité – aussi bien dire, de manière démocratique et écologique, sans leur appliquer la froideur du calcul et la domination directe et brutale de l'extorsion de rendement[79]. Voilà précisément où s'inscrit le travail de Moulier Boutang. La tâche que, pour ma part, j'espère remplir consiste en une phénoménologie de cette production qui permette

---

[78] Marazzi, *Op. cit.*, « 7. Regain de servilité ».
[79] Yann Moulier Boutang, « Finance, instabilité et gouvernabilité des externalités », *Multitudes*, 2008/1 n° 32, p. 91-102.

aux subjectivités qui s'y forment d'accéder à une compréhension d'elle-même et des circuits de valorisation qu'elles disposent. La proposition d'une rétribution à l'existence en est la première conséquence pratique.

Une diversité d'argumentaires s'affrontent quant aux motivations et à la forme que cette rétribution doit prendre. Jeremy Rifkin, croyant assister, au cours des années 1990, à la « fin du travail », constate qu'à mesure qu'augmentent le chômage et la précarité, se font jour dans les secteurs sociaux nombre d'occupations au sein d'associations de nature caritative ou à but non lucratif, ce qui l'amenait à prêcher en faveur d'une rémunération de ces activités bénévoles  que la population états-unienne est réputée affectionner par ailleurs beaucoup, par l'instauration d'un revenu minimal garanti[80]. L'erreur que commet le conseiller de nombreux chefs d'États européens en matière d'économie consiste à ne pas voir que l'esprit de bénévolat aux États-Unis est clairement associé à l'absence d'État social : le besoin de protection est comblé par l'investissement caritatif des déshérités eux-mêmes. On y traite comme loisir et confère de la vertu à ce qui rend possible la spoliation des individus par les deux forces institutionnelles du marché et de l'État. Gorz se positionne également en faveur d'une forme de revenu d'existence, mais cette mesure doit être subséquente à une diminution de la part du travail dans nos vies, ainsi qu'y aspire aussi Méda, en divisant le travail qualifié, protégé et bien rémunéré de manière plus équitable et en faisant bénéficier chacun et chacune de la possibilité d'occuper des fonctions gratifiantes, créatives et formatrices, ce qui restreindrait *ipso facto*, croit-on, l'importance de l'économie qu'il convient de nommer d'auto-conservation, c'est-à-dire toutes les tâches liées au maintien de la vie, y compris les services intimes, qui ont longtemps été le lot de la ménagère et qui

[80] Jeremy Rifkin, *La fin du travail.*

asservissent aujourd'hui la population dans son ensemble, à commencer par les secteurs les plus vulnérables, parmi lesquels, sans grande surprise, on trouve les femmes en tête de liste[81]. Selon le scénario de Rifkin, toutefois, le revenu minimum garanti, mesure conditionnelle à l'implication dans quelque oeuvre de bienfaisance, ne sert qu'à pallier le chômage chronique, alors que chez Gorz, « il doit [précisément] empêcher le bénévolat de devenir obligatoire pour les chômeurs[82] ». Il viserait à favoriser le développement de la culture ou la pratique d'activités identitaires ou cultuelles, et dont la logique n'est pas fondamentalement marchande. Il est à craindre que suivant l'idée de Rifkin, cette assistance n'impose une subordination supplémentaire des femmes et des populations immigrantes à ces emplois de service et d'assistance, somme toute peu valorisés, alors que tant de besoins émergent du fait même de l'exclusion de ces populations vulnérables que ces mesures cherchent à apaiser. Or ces vulnérabilités qu'exploite la société duelle, que Gorz tient pour une « "force de travail" [qui] n'est plus nécessaire ni utile à la production de la "valeur"[83] » – ce qui, suivant la tendance à l'extériorisation de la production sociale par rapport au travail rémunéré, n'est pas tout à fait exact – n'accèdent pas, comme le souhaite son analyse, à la possibilité de « s'épanouir, hors des rapports de capital et contre eux, dans la création de valeurs intrinsèques et de richesses non monnayables[84] ». Vouloir rendre utilisable en vue de la culture le temps exclu du circuit du travail, tel est le fantasme que recèle cette perspective.

Si Gorz s'en rapproche, la plupart de ces plaidoyers pour une rétribution minimale garantie n'ont encore rien à voir avec une reconnaissance que dans la restructuration récente

---

[81] Gorz insiste sur ce processus de « ménagérisation » de la société, le transfert à la population marginalisée du travail de la ménagère, selon l'expression allemande *Hausfrauisierung*, imaginée par Claudia von Werlhof, André Gorz, *Métamorphoses du travail*, p. 251.
[82] André Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital,* Paris, Galilée, 2003, p. 104.
[83] *Ibid.*, p. 101.
[84] *Ibid.*, p. 101.

de l'économie, c'est l'intégralité de l'existence qui est désormais mobilisée en vue de la production sociale de la valeur. Le temps ne peut donc plus être la mesure du travail. Perdant progressivement le caractère central dont il a joui de la révolution industrielle jusqu'aux beaux jours de la social-démocratie, le salariat commence d'être vu comme une institution désuète qui devra être remplacée par une rétribution à l'existence, ce que défend entre autres la nébuleuse rattachée au projet/revue *Multitudes*[85].

La notion de rétribution gagnerait à être comprise davantage comme cet espace d'interprétation pour la négociation, précise Marazzi, d'où l'importance de la question de la reconnaissance économique de ces fonctions qu'on rechigne à faire entrer sous la cape du salariat, sous peine de les mettre en péril. Permettre à cette négociation de se jouer requiert plutôt « la possibilité pour les multiples sujets qui concourent à [l]a mise en oeuvre [d'une règle à interpréter] d'expliciter les savoirs, les connaissances qui définissent leur identité spécifique[86] ». Cela implique la générosité de savoir lire la production de subjectivité au lieu que de ne tenir, borné, qu'à un certain nombre d'activités susceptibles d'être formatrices et donc rémunérables. Le salaire « devient à son tour un dispositif de distribution des savoirs collectifs, les savoirs que les sujets de la négociation sont appelés à expliciter pour pouvoir interpréter les règles proposées[87] ». Le caractère servile ou non du travail se clarifie : il se rapporte aux conditions d'une telle négociation, à sa fécondité ou son obstruction. La théorie

---

[85] Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude* ; Yann Moulier Boutang, « Propriété, liberté et revenu dans le "capitalisme cognitif"», *Multitudes*, nº 5, mai 2001 ; Bernard Aspe et Muriel Combes, « Revenu garanti et biopolitique », Multitudes, [En ligne], mis à jour 22/10/2004, http://multitudes.samizdat.net/Revenu_garanti_et biopolitique ; Antonella Corsani et Christian Marazzi, « Biorevenu et resocialisation de la monnaie. Conversation », *Multitudes*, 2006/4 nº 27, p. 37-42 ; Antonella Corsani, « Rente salariale et production de subjectivité », *Multitudes*, 2008/1, nº 32, p. 103-114 ; Christian Marazzi, « L'amortissement du corps-machine », *Multitudes*, 2006/4 nº 27, p. 27-36 ; Carlo Vercellone, « Finance, Rente et travail dans le capitalisme cognitif », *Multitudes*, 2008/1 nº 32, p. 27-38 ; Antonio Negri et Carlo Vercellone, « Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif », *Multitudes*, 2008/1 nº 32, p. 39-50.
[86] Marazzi, *Op. cit.*, « II. Démesure et règles. 4. Espaces d'interprétation ».
[87] *Ibid.*

doit ainsi prendre acte de cet espace où se joue un travail normatif. La définition de nouveaux principes d'évaluation pour les divers modes d'activités pourrait ainsi commencer par la qualification des conditions de la négociation. Telle est la conséquence que tire Marazzi de son travail de clarification du tournant linguistique de l'économie : « Si l'agir communicationnel et l'agir instrumental coïncident sur le versant de la production de biens et de services, ils doivent le faire également sur celui de la reproduction des rapports sociaux, de la distribution collective du salaire et du savoir[88] ». Voilà une proposition qui peut s'avérer apte à faire surgir le potentiel réflexif qui dort dans les replis du travail immatériel, où « l'intelligence collective [est le] premier facteur de production ou substance réelle de la richesse comme de la valeur » (CC, p. 48). Il doit bien y avoir, dans tous ces procès de connaissance et de valorisation, une tendance à définir pour la richesse commune un principe d'évaluation qui échappe à la détermination par la loi de la valeur. C'est le pari que je fais dans la seconde partie de cette étude, à savoir une (ré)interprétation du communisme comme la prolifération de ces formes de vie, à la fois singulières et collectives, qui s'approprient pour elles-mêmes et leur propre intensification, le fabuleux potentiel créateur que l'histoire moderne du travail a engendré.

Si le nouveau défi du capitalisme consiste à mettre en œuvre l'extorsion de l'intelligence sociale, jadis formé par le système des machines, celui de la théorie politique consiste à rendre intelligible politiquement le sens de cette accumulation à laquelle nous nous vouons tous et toutes assidument depuis près de quarante ans, et à faire voir de quelle manière cette espèce bien particulière de travail mort, que Marx a saisi dans l'expression de *general intellect*, est aujourd'hui incarnée dans la chair productive, l'affect et l'intellect de la

[88] *Ibid.*

multitude des travailleurs et de travailleuses de l'immatériel, engagé-e-s dans l'(auto-) valorisation de leur substance commune, substance éthique que les puissances capitalistes, cherchant à la transformer en externalité positive, soumettent à une utilisation abusive et destructrice. Jamais le risque de la dérive fasciste lié à la tendance moderne à la maximisation des forces productives n'a été aussi aigu.

Sous cet aiguillon, l'avènement du capitalisme cognitif exige de penser les nouveaux contours de l'économie-monde. Moulier Boutang, en économiste, rappelle que si on observe un ralentissement de la croissance après 1975, une mutation profonde de la nature de la marchandise, c'est que la mondialisation actuelle est basée sur la « financiarisation néolibérale », c'est-à-dire sur des principes et des pratiques tels que la dérégulation des économies, un régime de taux de change flexibles, le commerce international, la contre-révolution keynésienne de l'école de Chicago par Thatcher et Reagan, à savoir notamment des politiques de monétarisme en priorité contre la lutte à l'inflation. Après les trente glorieuses (1945-1975), caractérisées par le premier déploiement de l'État providence, principalement par l'augmentation des prélèvements obligatoires et du système de redistribution propre au fordisme, le capital a fini par quitter définitivement le travail pour se réfugier dans la finance car les circonstances du monde du travail, bien qu'elles aient tout fait pour le reséduire, ne lui étaient somme toute plus favorables. Le taylorisme avait été une organisation du travail, le fordisme une organisation des salaires, le compromis keynésien un accord pour consacrer des dépenses publiques et maintenir l'augmentation des salaires. Or pendant que le capital se retire dans la finance, les institutions qui règlent le monde du travail se désagrègent. Les contrats à durée indéterminée se raréfient, les collectifs de travail, les

entreprises stables, à l'encadrement tangible, déclinent devant une organisation souple et adaptable. Le travail se dématérialise littéralement, ce dont la première manifestation s'observe dans un nombre accru de démissions et de licenciements.

Le raisonnement économique aussi est astreint à se réfléchir sur de nouvelles bases, « à une échelle globale dans l'espace mais aussi intertemporelle » (CC, p. 33). L'économie politique, suggère Moulier Boutang, devra apprendre de la finance, dont le propre est d'ausculter la valeur future, à repenser son échelle. Car la poursuite sociale de la croissance, quels qu'en soit les moyens et les modes de redistribution, a révélé des défaillances considérables : d'abord, les pays de l'Ouest et du Nord sont favorisés en exclusivité au détriment des économies subordonnées, et ensuite, d'une manière qui n'épargne plus personne, la biosphère en est irréversiblement mise en péril. La nature, depuis l'avènement de la pensée mécaniste de l'univers, a été conçue comme matière étendue infiniment transformable et malléable pour créer le bien-être. Ainsi la valeur des ressources n'a pu être évaluée qu'à la quantité de travail qu'il faut pour les extraire et à la valeur des machines ou des procédés nécessaires à leur transformation. Peu importe que les ressources en réalité procèdent du « travail » de la biosphère sur une échelle de plusieurs millions d'années. Or, la nouvelle économie ne pourra plus en faire fi.

La révolution écologique, insiste Moulier Boutang, est peut-être plus importante que celle du néolithique, en ce sens qu'elle impose que l'on se fasse une idée globale des mouvements qui animent le circuit économique, en tenant compte de l'ensemble de ce qui est extrait et de la totalité de ce qui est pour ainsi dire « déversé » dans la biosphère par la sommes des activités humaines. Les économistes ont appelé externalité cette réalité que la

règle du *ceteris paribus* jamais ne sait comptabiliser. « L'économie politique est condamnée à régler ce rapport avec son dehors. Et tout ce qui ne sert pas à cela dans sa boîte à outils nous est à peu près aussi utile que la scolastique médiévale a pu servir à la renaissance » (CC, p. 85). L'idée d'un correctif à la société de travail est vain si la science économique n'assume pas cette transformation au lieu de persister dans une critique d'une soi-disant rationalité économique.

Une nouvelle science économique est ainsi nécessaire, qui saura prendre la juste mesure des transactions, dont l'échange marchand ne correspond qu'à la simplification la plus vulgaire, ou la pointe de l'iceberg. Cette inévitabilité de comptabiliser les externalités, la crise écologique la met en lumière, et éclaire ainsi une nouvelle dimension de l'économie cognitive : que les externalités sont partout, de toutes natures, et qu'elles interfèrent à coup sûr dans le coût des transactions, que leur effet soit négatif ou positif. Aussi j'estime que ce n'est pas une critique de l'économie et de sa rationalité qui est nécessaire, mais une refonte de l'économie – lire son dépassement, au sens où Bataille parlait d'une économie générale[89]. Avant de travailler aux bases théoriques me permettant de reprendre pour mon propre compte le concept de Bataille et d'en tirer des principes d'évaluation pour la prolifération des activités et des subjectivités, je dois encore parcourir les traits essentiels de cette production biopolitique, et rendre compte de sa manière d'intégrer toute critique, de faire de toute résistance des piliers sur la base desquels son pouvoir et sa domination se durcissent.

[89] Georges Bataille, *La part maudite.*

*3.2.2. L'éviction de la société civile*

Pour compliquer ce travail d'interprétation des modalités de la production sociale, il semble n'y avoir rien de commun à l'ensemble des réalités individuelles qui y concourent, pas plus sur le plan des salaires que des compétences mises à profit ou des modes d'organisation. C'est précisément parce qu'elles se jouent dans un temps et un lieu extérieurs aux circuits proprement économiques que les expériences fragmentées des travailleurs ne se laissent plus rapporter à une définition unitaire, pas plus qu'elles ne se laissent subsumer dans la cohérence d'une production sociale totale qui incarnerait le sens et la destination universelle de chacune des activités individuelles. Cela fut le principe escompté de la théorie juridique sur la base de laquelle les sociétés modernes ont été construites – cette dialectique de la société civile et de l'État –, mais les tendances sauvages du travail vivant, devenu immatériel et cognitif, l'ont réduit à n'être désormais qu'un fantasme désuet. Puisque la société civile s'est décomposée suite aux réformes et aux mutations qu'a connues le travail au cours des quarante dernières années, la production sociale se trouve définitivement campée sur le terrain de l'immédiateté. Toute référence à un ordre transcendant où se subordonneraient les rapports économiques a été abolie parce qu'elle freinait le dynamisme et la puissance d'intégration du capital. Alors la question de savoir à quel mode d'activité correspond la multitude de gestes, d'actes et de paroles qui concourent à la production sociale de la valeur recouvre la liberté et la profondeur d'une question proprement ontologique. Paolo Virno découvre que selon la nouvelle forme hégémonique de la valorisation, tout est commun « quant aux modes et aux contenus de la socialisation hors travail de chaque individu » (GM, p. 127). Il s'agit d'un ensemble de tonalités affectives

communes qui définit la productivité éthique et juridique spécifique aux sociétés post-fordistes. Cette découverte est cruciale pour la compréhension et l'analyse des structures du pouvoir.

La question qui doit à cette heure nous intéresser est celle de l'articulation de cette instance de production normative dans la constitution politique du présent. Poser que le travail est en passe de disparaître comme valeur, comme facteur d'identité, qu'il doit laisser sa place afin de développer une société de culture ou une pratique citoyenne, je l'ai déjà dit, c'est ignorer le mouvement irréversible d'inclusion de tout ce qui jusque-là est demeuré étranger à la catégorie d'emploi rémunéré par un salaire, mais surtout c'est se rendre aveugle au déplacement de la production de la valeur vers des sources intangibles et extérieures au temps de travail rémunéré. C'est du même coup se rendre impuissant à se saisir des espaces de négociation qui peuvent surgir au sein des procès de communication. Si le capitalisme industriel produisait des marchandises avec des marchandises, le capitalisme cognitif produit des connaissances avec des connaissances et du vivant au moyen du vivant, c'est-à-dire qu'il en va de la production de la population même, d'une bioproduction, dont le contrôle, le biopouvoir, s'opère grâce à l'extension et l'intensification de l'activité cérébrale collective par les réseaux numériques interconnectés. Marazzi nomme anthropogénétique ce paradigme de la production, dont le concept marxien de subsomption réelle de la société par le capital permet d'appréhender les conséquences politiques et juridiques, lesquelles demeurent hors de la portée de la critique conservatrice des tenants de réformes allant dans le sens des sociétés de culture.

On doit à Hardt et Negri une remarquable actualisation du concept de subsomption réelle, qui caractérise le passage d'une société disciplinaire à une société de contrôle, comme l'effet du mouvement créatif des luttes menées depuis 1968, de la résistance des masses qui dicte une nouvelle direction pour le capital. J'ai abondamment discuté de l'hégémonie croissante de la production immatérielle et biopolitique suivant l'interprétation du sens des luttes sociales par le capital, dont les principaux éléments sont ainsi résumés par Hardt et Negri : l'automation s'avère la réponse adéquate au refus de travail, l'informatisation des relations permet au capital de s'adapter au refus de dissoudre les formes d'association, enfin, la valorisation trouve dans un régime de consommation contrôlée par les flux monétaires, privilégiant les corporations, un moyen de contourner le refus d'être soumis à des modèles disciplinaires et d'éviter d'obtempérer aux demandes d'amélioration des conditions salariales médiocres. La main d'œuvre mondiale se retrouve assujettie aux marchés mondiaux, alors que la régulation est dictée hors des frontières nationales. La théorie sociale et politique, j'insiste, a besoin de renouveler ses outils d'analyse. La première découverte qu'elle devrait faire, pour Negri et son acolyte, est celle d'un nouveau type d'individualisme qui survient dans le sillon de l'abandon des normes fordistes de la consommation. L'individu ne se dissocie pas de la structure collective de l'organisation sociale de production et de consommation. Aussi les travailleurs ne sont pas à considérer sur une base individuelle, qui vendraient, selon la rationalité marchande, leur force de travail sur un marché organisé et réglementé, mais en tant que *communauté* socialement productive. C'est ce que les auteurs appellent la subsomption réelle du travail vivant individuel par le capital social.

La spécificité de la modernité avait été définie avec l'avènement d'une rationalité économique, laquelle avait su s'imposer grâce à un mode de gouvernement qu'elle avait voulu voir assurer, au niveau fonctionnel, la représentation adéquate de cette rationalité. Or, la société civile, cette instance de domestication de la bête sauvage des intérêts particuliers, s'est de manière irréversible effacée devant la production juridique. « In many respects, [soutiennent Hardt et Negri,] the dialectics has indeed ended[90] » (LD, p. 217). Ce ne sont plus les interactions des producteurs entre eux, la médiation de leurs désirs, leurs besoins et leurs aspirations, poursuivent-ils, qui sont à la base de la vie sociale, ainsi qu'ils l'avaient été dans la première analyse de la société civile, car ceux-ci sont intégralement compris et contenus dans la production sociale et juridique, et celle-ci est irréparablement enchâssée dans le mouvement du capital. La véritable communication, pour Hegel, réflexion collective entre les sujets, pouvait exprimer l'esprit d'un peuple et être fondatrice de la constitution du système social et politique, qui, sitôt constitué, devait rétro-agir sur les individus-producteurs, car la communication demeurait extérieure à l'agir instrumental[91]. Or le post-fordisme a d'ores et déjà opéré l'unification de la production et de la communication, coïncidence nouvelle dont elle fait le levier de la valorisation. Il est donc juste de parler, comme le font Hardt et Negri, d'une extinction du social et d'une totalisation du politique, c'est-à-dire que le capitalisme a fait de la société civile une forme politique pacifiée : les conflits y sont anticipés et la légitimation y est produite de manière parfaitement indépendante par rapport à la politique de parti et à toute représentation corporative.

---

[90] « À plusieurs égards, la dialectique s'est en effet achevée ». C'est moi qui traduis.
[91] Marazzi, *Op. cit.*, « I. Repartir du travail : 4. "Machines linguistiques" ».

C'est ce mouvement que décrivent Hardt et Negri, revendiquant une méthode semblable à celle de Marx, c'est-à-dire une lecture et une critique de la théorie *et* de la pratique du capital à la fois, ce qui donne lieu à une enquête sur les pratiques juridiques et économiques contemporaines, afin de forger un point de vue d'où reconnaître la formation de nouvelles subjectivités[92]. S'il est vrai que la théorie prend racine et se déploie à l'intérieur de certains schèmes sociaux, il faudra, pour autant que l'on souhaite accompagner le développement de subjectivités révolutionnaires, expliciter ces formes sociales, accéder à leur intelligence, d'où le projet de phénoménologie que je poursuis. La sphère économique ayant court-circuité la médiation juridique, c'est sur ce terrain qu'on pourra apprécier l'émergence de ces subjectivités, d'où l'importance d'actualiser les dispositifs des sciences sociales et économiques, c'est-à-dire de les enraciner dans une nouvelle ontologie.

Les auteurs voient chez Rawls l'énonciation du projet politique propre à son temps. « What Rawls wants to achieve in the act of choosing the principles of justice is the simulation or the subsumption of the revolutionary moment[93] » (LD, p. 219). Il cherche l'arrangement juridique capable d'ordonner un État viable et son sens de la justice se traduit par la formulation d'un projet de travail vivant qui soit activité sociale créative.

Le potentiel critique du travail vivant, déstabilisant les « structures mortes de la société », produisant de manière dynamique des normes et des valeurs, a été le point de

---

[92] Marx soutient que le matérialisme historique implique l'impossibilité d'imposer aux formes sociales des modèles d'analyse transhistoriques et indépendants des réalités sociales. C'est avec la précaution d'adapter le mode de compréhension au mode social contemporain qu'il est possible de tirer une méthode cohérente avec celle de Marx. Puisque la théorie dépend des schèmes sociaux, la théorie des pratiques contemporaines du capital doit rendre explicites les schèmes sociaux dans lesquels on peut tenir un discours sur le capital. Voir le passage « Excursus 1 : Méthode : sur les pas de Marx », dans Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude*, p. 174-186.

[93] « Ce que Rawls cherche à atteindre dans le fait de choisir les principes de la justice est la simulation ou la subsomption du moment révolutionnaire ». C'est moi qui traduis.

départ de Hegel. L'État moderne, faisant la découverte de la puissance constituante de cette force sauvage – Hegel dit féroce –, qui lui permet de bouleverser tout ordre constitutionnel fixe, a pu se réfléchir comme subsomption de cette force, c'est-à-dire que son rôle a été d'en maintenir le dynamisme tout en la reconduisant à l'universel. Cette théorie juridique édifie ainsi une structure d'État plus substantielle afin de « harness and tame the power of living labor[94] », comme le résument Hardt et Negri (LD, p. 221). Rawls, animé d'une même passion pour la liberté, ne parle pas du travail ni de la production, remarquent-ils, mais si sa théorie de la justice s'intéresse essentiellement à la sphère de la distribution (des richesses et des biens et des services), c'est qu'il en va aussi bien d'une distribution morale spécifique des droits et responsabilités, ainsi que des obligations, avantages et inconvénients. Bien qu'il aille dans le sens d'un renforcement de l'État social, Rawls imagine les conditions dans lesquelles les institutions qui règlent la vie sociale – la « pacifient » – ne s'articulent plus autour de la sphère de la production. La social-démocratie avait toujours reposé sur l'intervention étatique dans la sphère de la production, et non plus seulement dans la sphère de la distribution. En effet, le *New Deal*, le keynésianisme et les mécanismes fordistes posent la production comme épicentre des constitutions économiques et politiques des sociétés capitalistes. Selon Hardt et Negri, le succès, voire le caractère hégémonique de la théorie de Rawls, pour la réinterpréation de la social-démocratie, repose sur le fait qu'elle convient aux changements récents dans la forme d'État. Elle est aisément décodée par les formes d'organisation et de subordination sociale et les conditions de l'accumulation capitaliste, depuis que la catégorie du travail est exclue de la constitution (sauf pour assurer à la fois la mobilisation sociale en vue de la production – « les emplois », dont on parle tant en

[94] « d'apprivoiser et de dompter la puissance du travail vivant ». C'est moi qui traduis.

campagne électorale –, le fiction du travail, c'est-à-dire les politiques de plein emploi pour pallier l'érosion de l'État social, et leur dernier avatar, les politiques d'aide à l'embauche ou de réinsertion sociale, visant à maintenir l'acuité d'une main-d'œuvre de toute façon vouée au chômage). Le passage d'une subsomption formelle à une subsomption réelle est un fait avéré, nous expliquent Hardt et Negri, contre lequel il est vain de polémiquer.

Dans la subsomption formelle, le capital n'agit encore qu'en tant que directeur. Il assure la gestion des rapports, mais le travail lui demeure par essence étranger, bien qu'il y soit complètement pris en charge, d'où le modèle disciplinaire d'extraction du travail vivant. Deux fonctions distinctes sont admises dans le procès de production : le travail, d'une part, comme source de la richesse sociale, et le capital, de l'autre, comme gestionnaire de cette richesse. La subsomption formelle repose sur une théorie juridique de la constitutionnalisation du travail dans l'État social, rappelle l'analyse des auteurs. Il y est la seule source admise de valorisation sociale et de production normative. Or, le capital tend à créer de nouveaux processus et à détruire les anciens. Son dynamisme et sa puissance d'intégration engagent une constante restructuration de son pouvoir, de manière toute particulière par le biais de la socialisation du procès de travail et de l'innovation dans la science et la technologie. Il constitue l'origine de transformations incessantes dans la situation des divers agents de production, dans le sens d'une adéquation toujours plus grande entre les formes d'accumulation et de subjectivation.

Le passage à la subsomption réelle tient à ce passage fondamental du travail comme activité directe et individuelle, à un fait immédiatement social. Marx avait eu raison sur ce point :

> Le capital ne trouve son plein épanouissement, dans le mode de production qui lui convient, que si le moyen de travail a pris non seulement la forme de *capital fixe*, mais a disparu dans sa forme concrète, et si le *capital fixe* se dresse comme machine face au travail au sein du processus de production, qui, échappant dès lors dans son ensemble à toute subordination aux habiletés directes du travailleur, se présente comme une application technologique de la science. (GR, p. 300)

Que le travail ne représente plus une activité directe et individuelle, mais sociale, signifie que l'ensemble du procès de travail est subsumé non par le talent individuel du travailleur, mais plutôt par l'« application technologique de la science », ce que Hardt et Negri, suivant Marx, nomment le « travail social », qu'on peut aussi bien éclairer par le concept de *general intellect*. Maintenant que la sphère de l'agir communicationnel, et les facultés affectives et intellectuelles qui le sous-tendent, surgissent dans les activités instrumentales, la séparation entre les deux est profondément déséquilibrée. La substance du travail est abstraite et immatérielle car elle consiste en un fait relationnel et trans-subjectif. La forme en est donc mobile et polyvalente, mais subit une violence : celle, normative, de la communication. Produire implique la réalisation d'actes symboliques, non seulement au sens informatique, mais aussi bien dans le sens d'une mobilisation sensorielle-intuitive, insiste Marazzi : « Cela signifie que c'est dans le processus productif lui-même que s'établit cette capacité de généralisation, d'aller au-delà du fait, au delà de l'acte instrumental-mécanique, que le langage confère[95] ». D'abord le fait d'une socialisation du procès de travail, cette intrusion de la communication dans la sphère de la production est la condition menant le travail social à se subordonner au capital social. La société capitaliste n'ayant tendanciellement plus besoin du travail, la dialectique sociale caractérisée par le conflit continuel entre le capital et le travail est rendue caduque. Hardt et Negri expliquent comment le capital s'est libéré du modèle productiviste et en concluent que le « fétichisme » du travail

[95] Marazzi, *Op. cit.*, « I. Repartir du travail : 6. Le court-circuit ».

n'est plus qu'un automate (LD, p. 226). Avec le tournant linguistique et cognitif de l'économie, la subjugation de la société à la production du capital est complète, mais la société, si elle n'existe plus *pour* l'État – c'est ce dont doit se saisir la théorie sociale et politique contemporaine – est toujours plus liée, de manière plus complexe, se valorisant de manière autonome *par rapport au commandement politique*. Cela signifie que les rapports sociaux ne découlent plus des modèles hiérarchiques issues des théories du contrat social, mais se définissent sur le plan de l'immanence. Ce qui survient dès lors est que « [t]he importance of circulation and distribution rises as the lifeblood that sustains the sytem[96] » (LD, p. 226). Fredric Jameson voit dans cette emphase placée sur le mouvement et la fluidité des échanges une « renewed and intensified mythology of the market[97] ». Le travail est à nouveau mystifié.

> Mechanical activity has completely eclipsed human labor-power so that society appears to be a self-regulating automaton, beyond our control, fulfilling one of the perpetual dreams of capital. It seems, then, that the system has been abstracted from human judgment : a theory of android justice[98]. (LD, p. 234)

La constitution postmoderne focalise en effet sur la circulation de normes et de droits à travers le système juridique, et non sur leur production, révèlent Hardt et Negri (LD, p. 227). Les formes de démocratie héritées du fordisme sont irréversiblement mises en péril. La notion rawlsienne de consensus par recoupement (*overlapping consensus*) ne procède pas d'un engagement et d'une réconciliation des différences sociales, mais d'une « abstraction of

---

[96] « l'importance de la circulation et de la distribution émerge comme le fluide vital qui alimente le système ». C'est moi qui traduis.

[97] « mythologie du marché renouvelée et intensifiée ». C'est moi qui traduis. Fredric Jameson, « Postmodernism and the Market », *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, N.C., 1991, p. 272, cité par Hardt et Negri (LD, p. 226).

[98] « L'activité mécanique a complètement éclipsé la force de travail humaine, si bien que la société apparaît telle un automate s'auto-régulant, hors de notre contrôle, réalisant un des rêves perpétuels du capital. Ainsi, il semble que le système ait été abstrait du jugement humain : la théorie d'une justice androïde ». C'est moi qui traduis.

the juridical system from the field[99] » (LD, p. 235). Il fait la théorie d'une méthode d'évitement, affirment Hardt et Negri : plutôt que de mobiliser des recoupements inclusifs, la méthode procède par exclusion. Ce que les auteurs reconnaissent chez Rorty, pour sa part, est un approfondissement de cette méthode en son principe, tout en y opérant un changement subtil.

> Just as a previous generation of democratic political scientists proposed that we escape from the premodern religious authority of the idea of God, today Rorty proposes we escape from the modern philosophical authority of the idea of a subject. Question of labor, production, gender difference, racial difference, sexual orientation, desire, value, and so forth are all discarded because they are personal affairs and thus matters of indifference for politics. Democracy keeps its hands clear[100]. (LD, p. 236)

Il ne reconnaît au système juridique postmoderne aucun besoin de médiation ni de réconciliation. Son gouvernement, selon l'interprétation des auteurs, est celui d'une société auto-produite. Tout ce qu'il subsiste de l'État consiste en un mécanisme d'équilibre aseptisé et autosuffisant, vide de tout contenu social pour avoir abstrait au préalable le champ passionnel où surgissent les conflits, dont le règlement avait été tenu pour l'essence du politique tel que nous en avons hérité de nos origines gréco-romaines. Désormais, « [p]olitics [...] does not involve engaging and mediating social conflicts and difference but merely avoiding them[101] » (LD, p. 238). L'évaluation des forces en présence est devenue une science, non plus un art. Cette science, Hardt et Negri la nomment *Polizeiwissenschaft* (science de la police). La politique a abandonné la politique, et sous couvert d'une volonté de préserver l'harmonie et de pacifier la société, pratique une série de mécanismes d'exclusion.

---

[99] « d'une abstraction du système juridique par rapport au champ d'action ». C'est moi qui traduis.
[100] « Rorty propose que nous échappions à l'autorité philosophique moderne de l'idée d'un sujet. Les questions du travail, de la production, de la différence des genres, de la différence raciale, de l'orientation sexuelle, du désir, des valeurs et ainsi de suite sont rejetées pour appartenir à des affaires personnelles et sont ainsi des enjeux indifférents à la politique. La démocratie garde ses mains propres ». C'est moi qui traduis.
[101] « La politique n'implique plus d'investir et d'opérer la médiation des conflits sociaux et de la différence, mais, purement et simplement, de les éviter ». C'est moi qui traduis.

Réduit à l'essentiel, l'État n'accomplit en définitive que sa fonction ultime : celle de la police, qu'il utilise non pas en tant qu'arbitre des conflits sociaux, ainsi que le suggère le concept de monopole de la force légitime, mais en vue de les éviter, de les empêcher d'éclater. « The crucial development presented by the postmodern *Polizeiwissenschaft* [...] is that now society is not infiltrated and engaged, but separated and controlled : not disciplinary society, but a pacified society of control[102] » (LD, p. 238-239). C'est ainsi que l'on peut comprendre la forme d'État dont Reagan et Thatcher se sont fait instigateurs au cours des années 1980.

Ce modèle obtient un succès notoire, comme on sait, puisqu'il a la vertu d'assurer l'ordre. Une « *Equilibrum machine* » qui a beau jeu de se féliciter de son efficace en la matière, car le « contrat social » par lequel il se justifie a exclu la négociation collective. Contre le type d'équilibre fordiste, qui reposait sur un processus de médiation entre le travail et le capital, le présent État renferme plutôt deux tendances : d'abord un affaiblissement des défenses corporatives visant à désintégrer le travail en tant que partenaire de négociation, ensuite une restructuration de la sphère économique en vue de l'unification tendancielle des marchés mondiaux, ce qui s'accompagne de la réorganisation du lieu de travail à travers l'automatisation et l'informatisation, c'est-à-dire une exclusion de la production par rapport au temps et au lieu de travail. Cette « gouvernance », que nous héritons du règne de Thatcher et Reagan, n'implique donc aucun rétrécissement de l'État. *A contrario*, son importance est sans cesse croissante, suivant les exigences de la reproduction du capital social. Outre son rôle paradoxal de « pacification » par le bras armé, il procède activement à une refonte et une

[102] « Le point crucial du développement présenté par la *Polizeiwissenschaft* [...] est qu'à présent, la société n'est plus infiltrée et investie, mais séparée et contrôlée : non plus une société disciplinaire, mais une société de contrôle pacifiée ». C'est moi qui traduis.

redirection des structures de l'État social, jusques et y compris des principes normatifs qui l'ont animé. Un des ressorts les plus efficaces ayant assuré la consistance et le triomphe de cette stratégie de Reagan à Bush a été d'unir le pays non pas en des termes strictement économiques ou juridiques, mais surtout moraux. L'État de droit se transmue en État policier, et s'appuie sur des mécanismes basés sur la peur, la haine, le racisme et le profilage politique.

La société impériale, c'est-à-dire de l'Empire – et non la société impérialiste, dont le modèle libéral est révolu –, se caractérise en effet par l'éviction de la société civile hors des instances du pouvoir de l'État et l'autonomie du capital. Dans la société de subsomption réelle, cet espace dynamique, théorisé par Hegel, des antagonismes socio-économiques et légaux encore inorganisés, qui était aussi le lieu de la coopération, ne permet plus rendre compte des procès d'organisation, de la constitution du pouvoir ou des tendances à la résistance. La légitimation n'apparaît plus comme un *problème* qui recevrait une solution politique. « The State no longer has a need for mediatory mechanisms of legitimation and discipline : antagonisms are absent (or invisible) and *legitimation has become a tautology*[103] » (LD, p. 259). C'est à travers une synthèse de consensus et d'autorité qu'elle s'obtient. La représentation politique, en conséquence, fonctionne sans assises réelles dans la société, ainsi qu'un monde artificiel, dénoncent Hardt et Negri, et parasitaire, insistent-ils. La politique représentative, c'est-à-dire le système corporatiste ou de parti, est devenu obsolète. Par les mêmes moyens qui ont propulsé la sphère de la production dans l'exploitation des

[103] « L'État n'a plus besoin de mécanismes médiateurs de légitimation et de discipline : les antagonismes sont absents (ou invisibles) et *la légitimation est devenue une tautologie* ». C'est moi qui traduis et qui souligne.

ressources informationnelles et affectives, les représentants n'en ont plus besoin car ils produisent eux-mêmes leur propre électorat.

L'État qu'on peut désormais qualifier de postmoderne se présente comme une constitution que Hardt et Negri disent hybride, une structure réticulaire de puissances économiques, politiques et juridiques décentralisées et déterritorialisées. Et alors que la production biopolitique engendre sans cesse des subjectivités révolutionnaires, le propre du pouvoir impérial est de s'approprier ce mouvement, cette circulation et cette productivité éthique. La « politique » n'est plus que préservation de la matière première de la production, de là le contrôle de la population par le moyen de la police, de la médecine, des médias et de l'éducation. Ce qui l'intéresse, c'est le *vivant* dans l'humain ; le vivant, c'est-à-dire la capacité de produire et de manipuler des formes et des contenus informationnels, affectifs et communicationnels. La défense de la vie de l'espèce est la seule préoccupation biopolitique.

Toute attitude soi-disant progressiste qui souhaite se servir de l'appareil politique et juridique pour combattre la persistance d'un prétendu et déploré « crédo » du travail tient du déni de cette phase de subsomption réelle du travail par le capital et par suite de la société par l'État, véritable fusion de l'organisation de la production et du commandement politico-social, lequel n'émane plus que de la reproduction sociale du capital. L'injonction à « travailler en communiquant », comme la mobilisation de la vie affective et des aptitudes créatives et intellectuelles, ont d'ores et déjà court-circuité le schème traditionnel du commandement politique, qui avait jusque-là reposé sur la séparation de la sphère de l'État, à laquelle appartiennent les activités de nature communicationnelle, et consisté, du libéralisme au socialisme réel, en une programmation et une régulation du processus de

production, de nature purement instrumentale. Pour Marazzi, ce sont les conséquences politiques directes de ce qu'on appelle le tournant linguistique de l'économie :

> Avec l'entrée de la communication dans la sphère directement productive cette séparation des sphères entrepreneuriales et politico-administrative est plus ou moins dépassée, donnant naissance au *problème*, actuellement non résolu, *de la transformation de la forme politico-institutionnelle du gouvernement en régime post-fordiste*[104].

Cette forme, la notion de biopouvoir nous permet de nous en saisir, théoriquement et politiquement, tel est le pari que je fais, et d'assumer que le rapport de dépendance réciproque entre l'agir instrumental de l'entrepreneur et le système politique et administratif décrit un mode d'organisation révolu. Le pouvoir investit une série de corps séparés et désarticule l'unité des gouvernements, voilà la forme politique définie par le concept d'Empire développé par Hardt et Negri. Tous les corps sociaux traditionnels sont dissous parce qu'ils constituent autant d'entraves au contrôle du biopouvoir. Si nous aspirons à énoncer les nouvelles formes de citoyenneté et de démocratie, c'est en prenant acte de cette nouvelle configuration des forces que nous devons le faire.

Avec ces corps sociaux s'achève également le temps où les syndicats assuraient un déploiement d'instruments de discipline et de contrôle de l'État à travers la force de travail. Si celle-ci n'a pas su, de manière substantielle, faire fléchir le capital en sa faveur, elle avait le mérite de départager les forces et de faire surgir sur le terrain politique les questions chères au monde du travail. Mais cette période ne doit pas être envisagée avec nostalgie ou toute affection qui nuirait à l'identification des modalités positives de formation des subjectivités. Dans le modèle disciplinaire, « the factory is perhaps [...] the paradigmatic enclosure of civil

---

[104] Marazzi, *Op. cit.*, « I. Repartir du travail : 3. Innovation et forme politique ».

society[105] » (LD, p. 259). Mais la discipline de l'usine, « striant » le corps des ouvriers, constituait encore, selon Deleuze, un canal pour l'organisation de l'État et la récupération de forces productives externes[106]. Avec les vieilles structures de l'autorité qui s'effondrent, Deleuze affirme que les vieilles *enclosures* des pâturages sont en crise. Dans la phase néolibérale, le capital social se reproduit tout seul, sur un plan d'immanence.

La difficulté vient du fait que sur ce plan, la structure institutionnelle est le fait même de la productivité éthique et juridique de ce que Marx avait appelé l'individu social, un sujet social auto-produit par l'« application technologique de la science », dont l'exploitation se conçoit bien plus aisément grâce à l'explicitation du travail cognitif. L'État constitue pour ce sujet social un moyen – non le moindre, il faut l'admettre, d'où l'importance, pour cet individu social, de l'investir afin de le subvertir, solution à laquelle doit parvenir tout travail d'explicitation et d'imagination des potentialités des formes contemporaines de la production. Conçu de manière instrumentale et réduit à ses fonction policières, l'État permet certes le maintien des droits individuels, mais il est devenu incapable de parler de façon persuasive de citoyenneté et de bien commun ainsi que de tout autre enjeu proprement politique, puisque sa production juridique est strictement économique. Les antagonismes typiques du fordisme sont absents ou invisibles, ce qui signifie que la violence est plus directe, plus brutale et plus éhontée, selon les qualificatifs utilisés par Marx et Engels, qu'elle ne l'était sous les rapports économiques bourgeois lorsqu'ils rédigeaient le *Manifeste du parti communiste.* L'idée même de légitimation apparaît pour la première fois dépourvue de finalité (LD, p. 259).

---

[105] « L'usine est peut-être, de ce point de vue, l'*enclosure* paradigmatique de la société civile ». C'est moi qui traduis.
[106] Voir Gilles Deleuze, « Postscript on the Societies of Control », *October*, n° 59, 1992, p. 3-7.

Sous l'impulsion du capital social, la société se réinvente, l'autorité et la production de consensus apparaissent plus « douces » que la « striation » de l'usine, parce que cette fois, elles sont le fruit des initiatives mêmes, de la créativité et des procès de coopération qui émanent des « travailleurs sociaux », révèlent Hardt et Negri, commentant Deleuze. « The resistance that moved through the passages of the striae of civil society will obviously have no place to gain a foothold on the slippery surfaces of this new model of rule[107] » (LD, p. 260). La transcendance n'est plus, puisque nous l'avons nous-mêmes abolie. C'est donc sur un plan purement matérialiste, suggère le courant qu'ils soutiennent, désinvestissant l'énergie émancipatrice de toute structure arborescente, que peut se *composer* cette multitude de travailleurs sociaux, que se reconstruit la possibilité de travailler en *commun*, de refuser, sans peur ni nostalgie, toute unification tendancielle de leur activité productive. Le risque est grand de se perdre dans ces chemins horizontaux et rhizomatiques, c'est pourquoi il est essentiel de connaître l'infrastructure informationnelle et affective qui nous constitue en formes de vie toujours plus singulières et toujours plus collectives. Voilà où s'inscrit l'effort théorique que je viens de faire.

* * *

En somme, ce que nous apprend la description de ces nouveaux contours de l'économie immatérielle, est qu'aucune dimension de l'existence collective ne semble plus en mesure d'échapper à la mise en mouvement, à la transformation, à l'activité, c'est-à-dire à

[107] « La résistance qui s'est dessinée dans les sillons laissés par la striation de la société civile n'aura évidemment aucune prise sur les surfaces glissantes de ce nouveau modèle de régulation ». C'est moi qui traduis.

la mobilisation générale et la transformation intégrale de toute matière et en particulier du vivant en vue d'un profit maximal. L'État postmoderne s'avère la forme politique adéquate à un tel mode d'accumulation. Basé sur les processus subjectifs de la vie sociale, celui-ci tend à incorporer sans cesse la résistance que lui oppose toute la force sauvage du travail vivant des individus et des communautés engagés dans une coopération productive. Et si cette force est toujours excédentaire par rapport aux marchés qui la mobilisent, la constellation de puissances économiques, politiques et juridiques qui forme cette constitution hybride du biopouvoir, s'en nourrit.

> En fait, comme ce fut le cas pour les pauvres durant le premier capitalisme, ou pour le prolétariat et les « classes dangereuses » à l'aube du capitalisme industriel, elles [les entreprises réformistes] ne dédaignent pas un étrange usage de ce que Marx appelait la sur-value absolue. Appliquée à l'exploitation [...] de la force-invention, en y ajoutant un zeste d'exploitation classique de la force de travail, la rapacité de la sur-value absolue ne rapporte pas grand chose, elle est même parfois franchement contreproductive, sauf sur un point qui est capital : sur celui de la « disciplinarisation » de cette ressource qui est humiliée à dessein pour décourager les velléités libératrices dont elle est porteuse (CC, p. 175).

Émancipé du système des besoins, émancipé du travail, la reproduction sociale du capital, dont le rôle, rappelait Marx en constatant la grandeur du capitalisme, est de libérer du temps (l'épargne de temps de travail nécessaire), a donc cette vertu révolutionnaire de vouer la population à la consommation davantage qu'à la production. C'est pourquoi le système juridique inventé au cours des quarante dernières années poursuit principalement ces deux fins de la circulation et de la distribution. Cela signifie que la nouvelle « disciplinarisation » des masses procède par l'exploitation du temps libéré de la consommation. Le contrôle s'opère désormais, entre autres, par le truchement des fonctions policières, à travers l'usage intégral de ces existences reprolétarisées, parce que privées de travail, en vue de la création de la valeur. C'est leur coopération productive, qui se joue désormais dans les épisodes de chômage ou de précarité, qui est destinée à ce réinvestissement au sein du procès de

production. La dépense improductive, dans ce régime post-fordiste d'accumulation, semble avoir été bannie. La production biopolitique consiste ainsi non seulement en la production et la reproduction de la vie, mais d'abord et avant tout en la génération de modalités spécifiques d'existence, qui impliquent la disposition à s'en remettre entièrement au cycle de la valorisation.

Ainsi que nous l'enseignaient les ethnologues et les anthropologues, les sociétés se distinguent par la nature de la dépense qui y est pratiquée, par sa rationalisation et ses modes de représentation. La consommation s'est ici avérée, de manière particulièrement frappante avec le capitalisme cognitif et le tournant linguistique de l'économie, l'ultime modalité de production de valeur. Nous sommes bien devant des dilemmes concernant la gestion du luxe, et non de la nécessité, ce qui nous place sur un terrain fondamentalement distinct de celui qu'ont apprécié les premiers économistes politiques lorsqu'ils ont tiré une science des changements qui survenaient sous leur yeux, qui fut la science de la « richesse des nations ». Au terme de ce cycle d'engendrement de la richesse, l'enjeu n'est plus celui de la production, ni même de sa répartition, mais des modalités de la consommation. Si l'analyse de ses circuits représente l'aspect le plus urgent de la théorie sociale et politique contemporaine, c'est que cette consommation, mobilisée par la valorisation du capital social, s'est avérée délétère tant pour le monde physique, qui est l'habitat des humains, que pour la chair même de ce que Hardt et Negri nomme la multitude, ce contingent de travailleurs sociaux dont la coopération productive tend à être exploitée dans son intégralité. À produire du vivant au moyen du vivant en vue de le voir circuler, il me semble qu'on le détériore d'une manière irrévocable.

Ce régime morbide de dépense répressive engendre une nouvelle forme de misère, de nature affective et cognitive, qui ne remplace pas le dénuement matériel et la paupérisation, mais au contraire s'y surajoute, l'accompagne et l'exacerbe, en même temps qu'il lui fournit son lot de justifications idéologiques. Comme Marx l'affirmait déjà du capital fixe en parlant du système des machines, la consommation qui est réinvestie dans le processus de production n'est jamais *usage*, mais toujours nécessairement *usure*[108] ; en l'occurrence une utilisation de la force humaine intégrale au détriment de la vie. Cette petite remarque glissée par Marx dans une note des *Grundrisse* me fournit le critère sur la base duquel on dégage de sa théorie le principe d'une ontologie constitutive. Elle se dessine à partir de son analyse du travail sous le capitalisme, dont la principale découverte – bien connue – est celle la socialisation des forces productives. Alors que s'exprime sans ambages dans ses écrits de maturité le projet d'une constitution collective de l'être, il me semble fécond de faire résonner cette lecture de la médiation heideggérienne sur l'histoire de la métaphysique. Les échos qu'on y retrouve d'une théorie de la valorisation qui se présente comme dévastation et anéantissement me permettent de renouveler et d'approfondir la compréhension de l'aliénation, qui a été le thème central du pendant critique et romantique de la pensée du XIXe siècle, mais qui reçoit à présent que le capitalisme a reconquis ses droits dans le monde entier, un tout nouvel éclairage. Si l'on désire, en toute rigueur, énoncer un projet de libération des formes présentes de subjectivité, c'est à cette vieille question du travail aliéné, de l'aliénation et de l'inauthenticité, en somme, qu'il faut revenir. C'est le premier but de la seconde partie de cet ouvrage.

---

[108] Selon l'expression même de Marx : « La consommation au sein du processus de production signifie en fait *use*, usure » (GR, p. 310).

* * *

L'essentiel des transformations récentes de la sphère du travail résident dans une intéressante exacerbation de la tendance à la socialisation des procès de production. Marx voyait juste en faisant de la somme de l'intelligence collective le véritable moteur de la création de la richesse, mais ce que l'actualisation de cette analyse permet d'observer, c'est que ces connaissances accumulées dans la science et la technologie, ou le travail mort, ainsi qu'il est convenu de le nommer, ne sont plus matérialisées dans les machines, comme elles l'ont été au cours du processus industriel, mais réincarnée dans le vivant comme source de la valeur, dans l'aptitude proprement humaine à créer, mobiliser et transmettre des affects. Le vivant se présente comme travail mort, ai-je établi à l'issue de cette première partie. Ce dont il importe à présent de prendre la mesure, c'est le processus collectif qui est réalisé dans le capitalisme actuel. Alors pourra-t-on commencer d'entrevoir la possibilité réelle de la transformation que Marx, dans les dernières pages du Livre premier du *Capital*, espérait voir survenir, celle qui « rétablit non la propriété privée du travailleur, mais sa propriété *individuelle*, fondée sur les acquêts de l'ère capitaliste, sur la *coopération* et la *possession commune de tous les moyens de production, y compris le sol*[109] ». Il n'en va pas strictement d'une abolition de la propriété – qu'elle soit privée ou non n'importe plus guère ici –, mais du cycle de la valorisation. C'est l'activité et la possession, c'est-à-dire l'usage, que les travailleurs et travailleuses, réuni-e-s comme jamais auparavant dans des réseaux de coopération, sont appelés à comprendre comme les leurs propres, et à mobiliser pour les

[109] Karl Marx, *Le Capital*, p. 1240.

seules fins de leur existence commune. C'est une telle compréhension du communisme dont je jette les bases dans le prochain chapitre. Grâce à un retour à Spinoza et à l'appréciation de la nouvelle grammaire des formes politiques proposée par les travaux de Hardt et Negri et de Paolo Virno, notamment, ce communisme se traduit dans le sens d'une constitution proprement politique, visant à libérer les processus tendanciellement démocratiques qui se dessinent dans la sphère de la production. La thèse s'achève ainsi dans l'explicitation de la formation des subjectivités biopolitiques, compréhension qui renferme la condition de leur libération par l'exercice d'une imagination collective, soit l'appropriation réflexive de la production excédentaire, nécessité inhérente au développement capitaliste. Parce que nous ne pouvons plus compter sur la distinction traditionnelle de l'agir et du faire, ou de la sphère politique, interactionnelle, et de la sphère de la production – autant celle du travail que de l'œuvre, au sens arendtien, puisque l'effet de la pensée moderne a été de les assimiler l'un à l'autre pour fonder un type nouveau de liberté basé sur l'expression de soi, au sens plus poiétique que praxique –, j'interroge plutôt les penseurs qui ont su dégager au sein de l'expérience de la production des trajectoires de libération. Une lecture de Marx, Heidegger et Spinoza, à laquelle je procède grâce aux concepts développés par la tradition opéraïste, me permet de poser comme bien réelle la possibilité d'une révolution au sein des formes sociales engendrées par le capitalisme.

Il n'est certes pas bien original de s'inquiéter de ce que le danger qui nous guette réside dans la subordination des sociétés aux forces d'accumulation capitalistes, mais en revenant d'abord à Marx – puisque cela s'impose –, en mobilisant ensuite la méditation heideggérienne sur l'ontologie occidentale, et en faisant résonner les thèmes qu'on trouve

dans ces œuvres incommensurables avec une éthique spinoziste qui consiste, pour le dire simplement, en une science des « bons rapports », l'analyse des formes de production sociale que je viens d'effectuer débouche sur une enquête proprement ontologique : je découvre ainsi, sur un plan matérialiste, des principes d'évaluation permettant de *décider* des conséquences de la métaphysique moderne de l'agir, dans le sens d'une maximisation de la puissance des communautés s'auto-produisant et s'auto-valorisant. Or, si, tenant au paradigme du expressionniste de la production, on fait l'économie de la dimension éminemment partagée ou commune de cette activité, et on se refuse à l'appréciation de la substance relationnelle, interindividuelle et trans-subjective qui la définit de manière fondamentale, alors la production sociale est destinée à n'accomplir que l'essence de la conscience subjective, c'est-à-dire à ne former qu'une puissance vide d'accumulation, ce qu'il semble qu'elle soit en train de faire sous nos yeux. Heidegger met en garde :

> L'[humain] comme être raisonnable de l'époque des lumières n'est pas moins sujet que l'[humain] qui se comprend comme nation, se veut comme peuple, se cultive comme race et se donne finalement les pleins pouvoirs pour devenir maître de l'orbe terrestre. Étant donné que l'[humain] continue, dans toutes ses positions fondamentales de la subjectivité, à être déterminé en tant que je et tu, nous et vous, différentes manières de l'égoïté et l'égoïsme sont toujours possibles. L'égoïsme subjectif, pour lequel, en général à son insu, le je est d'abord défini comme sujet, peut être réprimé par l'embrigadement dans le Nous. Par là, la subjectivité ne fait qu'accroître sa puissance. Dans l'impérialisme planétaire de l'[humain] organisé techniquement, le subjectivisme de l'[humain] atteint son point culminant, à partir duquel il entrera dans le nivellement de l'uniformité organisée pour s'y installer à demeure ; car cette uniformité est l'instrument le plus sûr de l'empire complet, parce que technique, sur la terre[110].

Que cette uniformité technique se présente avec la bigarrure postmoderne ne change rien à l'affaire. Que les circuits de production aient été extériorisés par rapport au travail n'en fait pas moins ce dispositif par lequel l'humain qui se comprend comme sujet se rend maître de l'orbe terrestre et y réalise la puissance déferlante et impérieuse d'une métaphysique hostile à la vie. C'est une dynamique misérogène qui anime l'ère anthropogénétique : des

[110] Martin Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », p. 144.

principes étrangers à la vie viennent à en régir le mouvement. Le premier geste éthique consiste à le reconnaître. Toute attitude contraire tient du déni et trahit un défaut de philosophie.

# PARTIE II. DE LA VALORISATION À LA RUINE. VERS UNE ONTOLOGIE DE LA FINITUDE ESSENTIELLE

Je suis la vie pour toi, et la peine,
Et la joie, et la Mort
Je meurs dans toi, et nos morts
Rassemblées feront une nouvelle vie,
Unique, comme si deux étoiles se rencontraient,
Comme si elles devaient le faire de toute éternité,
Comme si elles se collaient pour jouir à jamais

Léo Ferré, « La lettre »

En parcourant l'histoire de la production, j'ai fait remarquer que ce n'est pas la réponse au besoin, ou la distribution, qui en est le principe, mais l'accomplissement de quelque fin déterminée de manière extérieure et indépendante par rapport à la sphère du travail. Ce n'est qu'avec l'avènement de la modernité, et l'augmentation fulgurante de la productivité qui en signe l'acte de naissance, qu'on découvre que la production recèle en elle-même une tendance à l'organisation, qu'elle s'avère capable d'édicter elle-même sa normativité spécifique et d'ériger son propre support fonctionnel. C'est là où les idéalistes ont cru voir des opportunités pour la constitution d'une nouvelle forme de communauté, qui saurait exprimer l'essence libre et infinie de l'humanité. Or, il apparaît n'être résulté de la prétendue formation de la raison dans l'histoire qu'un principe d'accumulation incessante, hostile au vivant, répandant des formes de domination contre lesquelles toute rationalité antérieure des rapports s'était constituée en rempart. La misère survenue avec l'invention du travail et la production éthique et juridique qui l'a supportée révèle le danger encouru lorsqu'on souhaite faire coïncider les règles de la production matérielle avec les formes de la réflexion issue d'une métaphysique, qui depuis l'origine, se méfie du monde sensible. La théorie politique moderne s'avère moins le véhicule des individus dans leur course vers l'universel qu'un principe assurant l'unification de tous les efforts en vue de la réalisation,

dans le monde, de la puissance vide d'une conscience subjective. Toutes les formes politiques qu'elle a engendrées, en prenant le travail comme articulateur central, ne sont que des variantes de ce même *telos*. Il faut davantage qu'une théorie socialiste de la redistribution de la richesse pour renverser cette tendance à la formation d'accumulateurs de puissance. C'est sur cette difficulté des lectures humanistes et romantiques du marxisme que ma proposition se construit. C'est pourquoi elle remet sur le métier le thème de l'aliénation.

La modernité, à travers l'histoire de l'économie, ouvre donc l'ère d'une mobilisation infinie, qui ne subordonne pas la production à la consommation entendue comme dépense improductive, mais à la valorisation. Cette mobilisation est donc, incontestablement, l'organisation qui produit activement la misère, car il en va de son premier facteur de productivité. L'observation de Marx, qui dès 1844, découvre que « la misère résulte donc de l'essence du travail actuel » (MAN, p. 63), n'a rien perdu de son actualité.

Moishe Postone fait remarquer que ce qu'il faut lire chez Marx, c'est strictement une critique du travail sous le capitalisme, et non une théorie de l'histoire avec au centre la production, qui partirait d'une conception transhistorique du travail et ferait la critique des institutions actuelles à la lumière de ce concept (TTDS). Marx ferait exclusivement l'analyse de la production devenue unilatérale et abstraite : faisant d'abord l'histoire de l'expropriation préalable à son développement, rappelant ensuite la législation sanguinaire sur la base de laquelle elle s'est implantée, le tout visant à déceler dans la théorie et dans la pratique du capital des potentiels révolutionnaires qu'ignoraient toutes les formes de production qui les ont précédées. Si on fait de Marx le grand penseur de la production, ce n'est pas qu'on puisse découvrir en son œuvre la description d'un état originaire, quelque modèle idéal dont la

production abstraite et unilatérale marquerait la déchéance, mais parce qu'il permet de chercher *au sein des modifications qui se passent sous ses yeux*, les potentiels émancipateurs d'une force qu'il appartient à une certaine ontologie de l'agir de recueillir et de réfléchir. J'ai voulu restituer les bases de cette appréciation en établissant, pour mon propre compte, les différentes significations qu'avaient revêtues la production dans les formes sociales antérieures à la modernité, et, par suite, les différentes couches de signification qui viennent se superposer pour parvenir à former du travail un concept unifié et opérant. Grâce à ce travail d'explicitation, et en appliquant une méthode cohérente avec cette position épistémologique, je cherche aussi au sein du régime de production de la misère dont je viens de décrire les rouages, les conditions d'une transvaluation du principe d'accumulation vers une libération de la richesse en vue d'une consommation immédiate, qui vise l'expansion et la densification de la vie commune, et sache congédier de manière définitive l'engendrement des formes de vie délétères dont s'alimentent les puissances politiques, économiques et juridiques. Il s'agit de chercher des possibles dans les replis du présent. J'espère montrer dans cette partie que cette recherche, *en tant que praxis*, coïncide avec la réalisation de ce projet, qu'il convient de nommer « communisme ».

Pour ce faire, je développe le cadre théorique avec lequel on parvient à établir ces normes d'évaluation, qui sauront congédier la prolifération misérogène pour faire de la création de l'humain par l'humain le principe d'une construction ontologique. Suite à l'analyse, effectuée en première partie, des conditions modernes et contemporaines de la production, j'indique ce qui me semble être à l'origine du danger qu'elles recèlent par la distinction, en apparence triviale, mais récurrente chez Marx et chez Heidegger, entre la

notion d'*usure*, la pure et simple déperdition par abus d'utilisation, et celle de leur *usage*, qui est la jouissance, ou la consommation de biens, c'est-à-dire leur restitution à des déterminations ontologiques. Je tire ces déterminations d'une application réflexive des conquêtes mêmes de la productivité éthique et juridique du régime post-fordiste, d'où je fais découler un critère de discrimination entre ces deux possibilités extrêmes, à savoir celui de l'*utilité*, au sens métaphysique, c'est-à-dire comme aptitude à composer, avec l'existant dans son ensemble, le vivant et l'inorganique, des rapports qui maximisent la puissance et l'intensité de l'être, critère sur la base duquel les individus travaillant en commun puissent passer d'un état de passivité où ils sont déterminés par des forces extérieures, qui en régissent le mouvement et les *usent*, purement et simplement, à l'état d'activité, pleine et assumée, où l'*usage* du monde en maximise l'*utilité*. Grâce à un détour par l'ontologie spinoziste, qui s'avère, comme celle de Marx et de Heidegger, critique radicale de toute métaphysique idéaliste, j'aspire à me faire témoin de la prolifération de formes de vie à la fois singulières et collectives, autant de forces contenues dans les replis des sociétés nihilistes, auxquelles demeure aveugle celui qui fixe son regard sur les formes irrémédiablement dépassées de subjectivité. La production biopolitique, que je décris dans le chapitre final sur la base des détours préalables par le développement des notions propres à en éclairer le sens fondamental, semble pointer vers des potentiels de libération qui ne deviennent pensables que dans le cadre d'une ontologie de l'activité et de la finitude, que les deux grands penseurs de la production moderne – c'est-à-dire du travail aliéné et de la technique que sont Marx et Heidegger – partagent avec Spinoza, à qui on doit un même clairvoyant refus du transcendantalisme, que lui auront inspiré, selon toute vraisemblance,

les prémices des formes modernes d'accumulation dont Amsterdam était de son temps le théâtre. Il en résulte la proposition d'une expérience communautaire encore inédite : à la faveur d'une productivité totale, l'appropriation immédiate du commun et de la joie qu'il recèle, ce qui se traduit par la *sobriété absolue* qu'impose la restitution de toutes les formes de vie aux déterminations d'une ontologie fondamentale de la finitude.

La prochaine étape est donc composée de deux mouvements : d'abord une anamnèse des structures fondamentales de la production où nous sommes, humains du XIXe siècle, mobilisés et auto-produits, et ensuite un travail d'imagination de modalités originales d'auto-valorisation. Il s'agit en somme d'identifier les *dispositions* favorables à l'opération d'une application réflexive de cette productivité totale qui s'impose comme le destin de notre civilisation. Ce n'est qu'en rappelant à la mémoire ce qui lui demeure occulté que ce destin peut apparaître comme le seuil d'où une *décision* est possible. Toute décision ayant l'effet d'une prise en charge, je démontrerai le caractère réconciliateur du travail d'imagination et de construction ontologique qu'elle appelle.

Les nouvelles constellations affectives de l'organisation post-fordiste de la production, en effet, comme le révèle le procès d'anamnèse qu'enclenche la découverte de la finitude essentielle, ont mis en place les présupposés du communisme, et il n'y a plus qu'à en accuser la factualité, c'est ce que je soutiens enfin dans cette seconde partie. L'enquête sur le sens de la prolifération actuelle des formes de vie se poursuit ici dans ce sens d'une évaluation de ses potentialités: sur la base d'une lecture des trois penseurs de la production, je forme le cadre théorique permettant de le voir se dessiner une certaine forme de consommation de l'excédent biopolitique, qui constitue le seuil où se départage l'usure de

l'usage. Je dégage d'abord, au chapitre 4, les conditions d'une réappropriation de l'activité essentielle, avec une discussion de la pensée de Marx. J'explore ensuite, au chapitre 5, la dimension de la finitude que découvre la méditation heideggérienne de l'histoire de la métaphysique. Tous deux abordent le phénomène de l'aliénation sur la même base d'une reconsidération de la passivité fondamentale, c'est-à-dire de l'« aptitude » qu'ont ces êtres naturels et objectifs qui existent sous la forme de l'humain, à être affectés du dehors. L'interprétation du travail comme réduction des individus à l'impuissance, on la retrouve, radicalisée, chez Heidegger qui décrira le mode d'être du « travailleur[1] » comme la première manifestation de la technique, dont la pensée « en valeurs » constitue l'ultime expression. À travers l'exploration de cette primauté de l'affect, je dresse les grands traits d'un communisme qu'un détour par l'éthique de Spinoza nous permet d'ériger en constitution politique, ce que je dispose au cours du chapitre 6. Pour clarifier la chose, je mobilise enfin, au dernier chapitre, non seulement les acquis des héritiers de l'opéraïsme mais aussi Georges Bataille et sa notion de dépense, qui a su mieux que quiconque enraciner une telle ontologie de la finitude essentielle dans une économie : l'économie générale. C'est ainsi que je parviens à redéfinir le communisme. Par le projet d'une appropriation immédiate de la productivité éthique de la multitude, c'est-à-dire de la consommation totale et sans reste de la puissance productive qui est le fait collaboratif de la société dans son ensemble, il n'est pas question d'abolir le travail ou de minimiser le temps qu'on y consacre socialement, sous prétexte de restituer la production à la fonction de satisfaction des besoins. Puisqu'il *ne* peut s'agir d'imaginer un autre circuit que celui qui voue la consommation au plein

[1] Selon l'expression de Ernst Jünger, dont Heidegger tient un des éclaircissements du phénomène de la technique, Voir Martin Heidegger, « Contribution à la question de l'être », trad. Gérard Granel, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968 [1956], p. 195-252.

développement de toutes les facultés d'une nouvelle subjectivité, faire enfin de celui-ci un *usage* : abolition du travail surplus *par* le travail nécessaire. Tel est le dépassement de la métaphysique que promet l'ontologie de la finitude essentielle, qui consiste moins en un abandon et un désaveu de la forme de la subjectivité qu'en une application réflexive des propres conquêtes, *où*, selon toutes les apparences, *nous nous situons de manière irréversible*. Le rêve de l'industrie qui anime nos efforts depuis qu'il est devenu possible de s'affranchir pour la première fois du labeur nécessaire à la vie, pleinement assumé, Bataille dirait « souverainement[2] », doit devenir, selon l'expression de Jean-Luc Nancy, « désœuvrement[3] ». Telle est la conséquence la plus assumée de l'ontologie de la finitude, et l'unique trajectoire de libération qui soit cohérente épistémologiquement. La jouissance qui naît de ce que la communauté coïncide avec l'opération de sa propre consommation, c'est-à-dire le désœuvrement, ne peut se présenter que comme *sobriété absolue*. Voilà comment je règle la question de savoir s'il existe des issues au règne actuel de la production totale, le nécessaire résultat de l'ontologie moderne de l'agir. Nous ne sommes pas condamnés au cycle délétère de la valorisation, ou de la subordination de la totalité de l'être à *des* valeurs issues de la métaphysique : nous pouvons aussi bien *choisir* la ruine. La notion d'un communisme de la finitude essentielle que je développe ici se dessine sur la base d'une ontologie, qui est à la fois une éthique, se joue par-delà le jugement qui évalue à l'aune de ce qui fait valoir. C'est le sens du triple projet d'abolition, de destruction et de destitution des valeurs qui me mène des modalités modernes du faire-valoir à la ruine, de l'industrie au désœuvrement.

---

[2] Georges Bataille, *La souveraineté*.
[3] Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*.

## Chapitre 4. L'abolition de la valeur, ou la conquête de l'activité

> Le capital est lui-même la contradiction en procès, en ce qu'il s'efforce de réduire le temps de travail comme seule mesure et source de la richesse. C'est pourquoi il diminue le temps de travail sous la forme du travail nécessaire pour l'augmenter sous la forme du travail superflu ; et pose donc dans une mesure croissante le travail superflu comme condition – *question de vie ou de mort* – pour le travail nécessaire.
>
> Karl Marx, *Grundrisse*

Du fait que le travail, ou la production sociale, qui tend à le remplacer sans pour l'heure lui fournir un mode substitutif de répartition de la richesse et des bénéfices, continue de se présenter comme seul destin possible des sociétés, alors même que des signes de la saturation évidente ne cessent d'éclater, on ne saurait tirer la conclusion alarmante d'un prométhéisme tiré en droite ligne de la pensée de Marx, ou, comme le craint Méda, le symptôme d'une assimilation sans réserve de ce mode de pensée marxien qui attribue à l'humain une essence industrielle. Je soutiens au contraire qu'une théorie de l'histoire avec au centre la production – laquelle émane de ses premiers écrits alors que sa plume semble encore colorée d'accents romantiques ou hégéliens –, qu'une certaine théorie juridique et politique a pu dégager de l'œuvre du philosophe, ne doit pas discréditer l'analyse économique et historique du travail sous le capitalisme, c'est-à-dire de l'aliénation, qu'on peut dégager de l'ensemble de l'œuvre, ainsi que le font remarquer des commentaires récents, notamment ceux de Postone (TTDS) et de Negri (MM). Une telle analyse, dont le thème de la socialisation des forces productives s'avère le véritable fil conducteur, se précise au fur et à mesure que les circonstances historiques permettent au penseur d'apprécier et d'investir des tendances significatives. Avec Postone, j'estime que s'y fonde toute la

cohérence épistémologique de l'œuvre et que s'y dessine tout le potentiel révolutionnaire qui nous est donné à méditer. Il faut prendre garde de ne pas céder comme on le fait parfois à une lecture de Marx qui rabat son ontologie de l'agir fondamental sur une figure ontique qu'elle aurait prise dans un contexte historique précis : en l'occurrence le règne de la production totale qui prévaut. Ainsi qu'insiste Postone, « le travail sous le capitalisme, loin d'être le *point de vue* de la critique de Marx, en est l'*objet* » (TTDS, p. 568).

L'évolution du thème de l'aliénation du travail fait figure paradigmatique de cette mésentente au sujet des conséquences à tirer du théoricien du capital, puisque la notion, qui semble contenir au départ le nœud de l'analyse, connaît dans les oeuvres de la maturité, ainsi que le remarque Michel Henry, une éclipse au profit d'une analyse de la vie phénoménologique individuelle sous la loi de la valorisation. M'appuyant sur un certain nombre d'interprètes récents, je procède d'abord à la redéfinition, pour mon propre compte, de la notion d'aliénation comme dépouillement de la plus originelle faculté de sentir et d'éprouver des besoins, afin de faire apprécier chez Marx la primauté accordée à la passivité. Je fais moins intervenir une rupture ou une périodisation, ainsi que le font Michel Henry[4] et Louis Althusser[5], que je cherche à exposer la continuité dans l'oeuvre, à parcourir le mouvement d'une pensée qui se développe et se précise – suivant les circonstances historiques –, et dont les ouvertures principales peuvent se lire dans l'œuvre de maturité.

Prenant le contre-pied du traitement qui en est fait dans le marxisme traditionnel, Postone insiste pour lire Marx comme se bornant à établir une théorie critique de l'économie

---

[4] Michel Henry, *Marx.* Tome I. *Une philosophie de la réalité,* Tome II. *Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976.
[5] Louis Althusser et Étienne Balibar, *Lire le Capital*, Tome I et II, Paris, François Maspero, 1968 et 1970.

politique qui place au centre le travail sous le capitalisme (TTDS, p. 220-221)[6]. S'il semble, dans sa jeunesse, exposer une théorie de l'histoire et les principes d'une ontologie qui part du travail comme principe transhistorique, pour édifier une économie politique critique, qui fonderait un modèle socialiste de redistribution de la richesse, on peut voir dans le Marx de la maturité un autre éclairage des tous premiers textes, qui en clarifie le sens et la portée. En toute rigueur épistémologique, insiste Postone, l'histoire ne peut être soumise au paradigme de la production.

> Dans la mesure où l'on peut parler d'un concept d'histoire humaine dans les travaux du Marx de la maturité, ce n'est [...] pas en termes de principe transhistorique, mais au contraire en termes d'un mouvement, au départ contingent qui part d'histoires diverses pour aboutir à l'Histoire – à une dynamique directionnelle, de plus en plus mondiale, nécessaire, constituée par les formes sociales aliénées et structurées de telle manière qu'elle renvoie à la possibilité de la liberté historique, à la possibilité d'une société future exempte de toute logique directionnelle quasi objective de développement (TTDS, p. 552).

Si Postone voit juste, il importe conséquemment de se méfier de toute interprétation de l'activité qui n'engage pas au préalable une explicitation du travail abstrait universel et de la théorie juridique qui lui préside. L'ontologie de la production qu'on doit lire chez Marx ne peut se fonder que dans ces configurations historiques, comme assomption des formes de vie plus singulières et plus collectives que la métaphysique moderne de l'agir a fait naître à son insu. Je propose, à l'instar de Postone, de mobiliser les écrits de jeunesse à l'éclairage de ses thèses de maturité sur la valeur et le capital fixe, dans le cadre de l'analyse de la subsomption réelle de la société par le capital. Cela faisant, je pourrai rectifier l'interprétation régnante de son ontologie qui se base sur le paradigme productiviste et sa prétendue dialectique. Si le

---

[6] Marx extrairait lui-même sa propre analyse de la théorie de l'histoire et appliquerait plutôt un certain relativisme historique, en ce sens que : « L'un des aspects les plus pertinents de la critique de l'économie politique de Marx est la façon dont elle se définit elle-même comme un aspect historiquement déterminé de ce qu'elle étudie et non pas comme une science positive transhistoriquement valable qui constitue une exception historiquement unique (donc fausse) se situant au-dessus de l'interaction des formes sociales et des formes de conscience qu'elle analyse. Cette critique n'adopte pas un point de vue extérieur à son objet, elle est autoréflexive et épistémologiquement cohérente » (TTDS, p. 214-215).

travail peut être tenu par Marx pour l'essence de l'humain, c'est en tant qu'activation des potentiels que les travailleurs engendrent eux-mêmes dans le « processus constant de leur propre mouvement, où ils se renouvellent eux-mêmes dans l'acte de renouveler le monde des richesses qu'ils créent » (GR, p. 311). Ainsi ces travailleurs sociaux investissent-ils une toute nouvelle subjectivité relationnelle et transindividuelle. Voilà ce qui me semble répondre au problème de la subjectivité révolutionnaire dans le contexte d'une subsomption réelle du travail sous le capitalisme dont j'ai retracé l'origine au cours des deux derniers chapitres.

Le travail que Marx nomme « général », c'est-à-dire la somme de connaissances, de savoirs-faire et le potentiel de coopération que le capitalisme a engendré, s'avère le fondement du communisme, qui doit alors se découvrir comme une forme de désaliénation radicale dont je rendrai compte en termes d'auto-production, d'auto-activation ou encore d'auto-valorisation ouvrière, avec la précaution, toutefois, d'insister pour faire précéder cette essence infiniment créatrice de l'épreuve fondamentale de la finitude. Depuis les *Manuscrits parisiens*, et peut-être même depuis ses premiers travaux sur les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel en 1843, le penseur ne conçoit pas autrement le développement du prolétariat : le triomphe et la vérité de toutes les formes sociales dans une démocratie radicale qui, pour être consciente de sa propre médiation dans le travail, se passe de représentation, et se fait véhicule de l'affirmation essentielle et réflexive d'êtres objectifs et naturels, puissance d'une communauté d'êtres de besoins qui trouvent dans une nature extérieure ce dont leur vie se fait.

La compréhension du communisme que je développe ici est empreinte d'une parenté avec l'éthique spinozienne de la béatitude, cette théorie de l'activité qui a pour point de

départ une anthropologie des affects, c'est-à-dire une analyse de finitude, pour laquelle la passivité est première, qui permettra de tirer de la critique marxienne du travail sous le capitalisme, ainsi qu'Antonio Negri le propose, une « phénoménologie constitutive de la praxis collective » (MM). Sachant que le tout jeune Marx s'était intéressé au *Traité théologico-politique* et qu'il avait bien étudié le traitement que Spinoza faisait de la démocratie[7], on ne verra dans ce rapprochement rien d'opportuniste, au sens où il me permettrait de résoudre avec facilité l'épineuse question de la constitution d'une subjectivité révolutionnaire Sans la faire originer d'une dialectique historique, il est d'ailleurs devenu un lieu commun dans les études contemporaines sur Marx[8]. S'il apparaît essentiel à autant de commentateurs, c'est pour ouvrir des possibles au sein de l'expansion planétaire et irréversible du capitalisme, pour dégager au sein des conditions présentes et des formes actuelles de subjectivité le fondement d'une révolution. Grâce à cet éclairage spinoziste, la pensée de Marx se présente comme une formidable assomption, à la fois lucide et hardie, de l'horizon matérialiste du seul dépassement possible d'une métaphysique productiviste. Une telle pensée, je l'estime nécessaire à l'imagination d'un procès de constitution ontologique qui saura contrecarrer le pouvoir de ce destin pesant sur nous avec la puissance de l'inexorable.

---

[7] Voir Karl Marx, « Le *Traité Théologico-Politique* et la *Correspondance* de Spinoza : trois cahiers d'études de l'année 1841 », dans *Cahiers Spinoza*, Paris, Éditions Réplique, n° 1, Été 1977, p. 29-157. Cette étude n'est pas sans laisser de trace dans son travail de 1843 sur la philosophie hégélienne du droit, où il écrira de très spinoziennes sentences telles que : « La démocratie est l'énigme résolue de toutes les constitutions... Toutes les forces politiques ont la démocratie comme vérité et, pour autant qu'elles ne sont pas démocratiques elles ne sont pas vraies ». *Id*, *Ouvrages philosophiques*, trad. Maletok, t. IV, p. 69, cité par Albert Igoin, « De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx », *Cahiers Spinoza, Ibid*., p. 225-226.

[8] Il n'a en effet plus rien de surprenant, tant il a occupé les interprétations dominantes de Marx depuis les années 1960, de manière particulière Antonio Negri, à la suite de Gilles Deleuze et Félix Guattari, mais aussi Louis Althusser, Toussaint Desanti, Pierre Macherey, Étienne Balibar, Alexandre Matheron, André Tosel et Jacques Bidet.

*4.1. Aliénation et histoire. La primauté de la passivité*

Le fait d'exclure le paradigme de la production pour le traitement de la question de l'histoire chez Marx entraîne de nombreuses conséquences, parmi lesquelles des ouvertures à l'avènement d'une pensée capable de saisir dans une grammaire nouvelle les opportunités de libération au sein d'un monde où l'expansion des forces capitalistes de production ne connaît plus aucune borne et où les instances traditionnelles d'opposition, comme je viens de l'établir, en deviennent paradoxalement des tremplins. Après le déclin du socialisme réel, le communisme est plus que jamais à l'ordre du jour. Pour peu que l'on accède à l'intelligence des ressorts de l'aliénation, une telle auto-transformation est à notre portée. Mon ambition est de fonder philosophiquement cette hypothèse.

Pour Althusser, à la défense d'un marxisme scientifique, il vaudrait mieux s'interdire la lecture de certains extraits, notamment la première section du *Capital*, afin de se garder de succomber à l'interprétation qui fait du marxisme un historicisme, dont les conséquences politiques ont pu s'avérer funestes[9]. Je n'irai évidemment pas jusqu'à me priver de l'éclairage de certains textes, mais j'en retiendrai la mise en garde. Henry décèle plutôt dans la trajectoire du philosophe un changement d'attitude par rapport à la question[10]. Le premier Marx, celui des années passées à Paris, de 1842 à 1844, maintient le vocabulaire et la grammaire de la dialectique hégélienne et son style est caractérisé par l'influence de l'ambiance romantique qui imprègne alors la philosophie allemande. Le concept de genre y apparaît calqué sur le concept feuerbachien, et l'emphase y est mise sur la « dialectique de l'objectivité », un processus par lequel se réalise une essence unique à travers les

[9] Louis Althusser, « L'objet du *Capital* », *Lire le Capital*, Tome I, Paris, François Maspero, 1968.
[10] Henry, *Op. cit.*

contradictions. C'est de ce jeune Marx qu'on retient l'idée d'auto-engendrement de la réalité générique essentielle : cet être de besoin et de passion qui tend énergiquement vers son objet vital, dont la modalité de l'auto-production est avant tout industrie. Tout n'est pas à jeter dans cette intuition. Dès 1845, affirme Henry, l'histoire de Marx quitte le terrain de la dialectique pour s'éclairer d'une analyse méticuleuse de la vie phénoménologique individuelle, en tant qu'elle est en proie à la souffrance[11]. Le recours à Spinoza me permettra de colmater ces brèches dans la théorie.

S'il faut reconnaître qu'à partir de *L'Idéologie allemande* et la *Lutte des classes en France*, on ne trouve plus aucune trace de cette idée d'une histoire-personne, poursuivant ses fins propres, indépendantes des individus qui n'y joueraient qu'aveuglément le rôle que des structures leur imposent, cela ne fait en effet que préciser ses conceptions de jeunesse sur le sens du communisme, cet « humanisme achevé, [qui] est naturalisme » (MAN, p. 144), qui est le fait que « la nature, telle que l'industrie la fait est donc – quoique sous une forme aliénée – la vraie nature anthropologique » (MAN, p. 153). Le travail de Marx se centrerait alors autour des conditions de la vie : ce qu'elle comporte de souffrances, comment l'épreuve du besoin se traduit immédiatement en activité. Les affections particulières de la vie individuelle sont à l'origine de tout, doit-on comprendre selon Henry, et c'est sur ce terrain que surgissent les antagonismes. La notion de classe est destituée de son rôle de détermination. C'est la convergence de plusieurs vies individuelles, le partage des souffrances et les aspirations qui animent un nombre important d'individus qui concourent à la formation d'une conscience révolutionnaire. Le matérialisme scientifique qu'on attribue au Marx de la maturité permet de saisir cette tendance et d'en accuser les déplacements.

---

[11] Henry, *Ibid*.

Dire que la vie individuelle est première, comme le fait Henry, c'est affirmer la primauté de la passivité et de l'affectation. Cela signifie que toute théorie de l'activité ne peut prendre pied que dans une phénoménologie qui sache expliciter les conditions dans lesquelles se déterminent la capacité de sentir, d'être affecté, et d'affecter à son tour par son activité le processus de la vie sociale dans son ensemble. Si l'on doit convenir d'un recentrement de la pensée marxienne de l'histoire autour de la vie, après 1845 et la parution de *L'idéologie allemande*, ce qui s'accompagne, au point de vue méthodologique, d'une approche plus scientifique de la division du travail, c'est en vue de préciser les intuitions exprimées dans les premiers écrits, notamment le concept d'aliénation, thème dont on peut observer une éclipse. Fischbach insiste sur l'idée qu'on a absolument tort d'en voir un abandon, puisque que le traitement de l'aliénation reçoit dans les écrits de maturité un éclaircissement et une précision inégalée jusque-là[12].

Si les occurrences de cette notion, qui constitue pourtant pour la réception la véritable clé de voûte de l'oeuvre, sont moins fréquentes dans les écrits ultérieurs, estime Fischbach, c'est que Marx vise à établir une distance par rapport à des conceptions de la dialectique et de la nature trop hégélienne et trop feuerbachienne, qu'il avait d'abord fait siennes. C'est donc pour redonner à l'aliénation un contenu inédit que le concept est parfois esquivé, mais la compréhension des écrits de maturité, loin de nier les acquis les plus importants des thèses de jeunesse, ne peut être qu'en être enrichie. La thèse selon laquelle la propriété privée *procède* du travail aliéné, et non l'inverse, est donc moins révoquée qu'étayée par une méthodologie renouvelée. Ce que Proudhon, qui avait pourtant saisi la puissance

[12] Fischbach dénonce ainsi l'analyse de Gérard Bensussan, *Marx le sortant. Une pensée en excès*, Paris, Hermann, 2007.

organisatrice de la société civile, n'avait pas su assumer, prend alors le caractère d'une évidence qui restitue au processus révolutionnaire sa dimension subjective, mais non pour autant dialectique. Ce processus doit précéder toutes réformes qui aboliraient la propriété privée, sans quoi il n'en irait que d'une redistribution socialiste du produit de travail c'est-à-dire d'une transformation du profit en salaire ou ascension sociale, sans que ne soit renversé le *rapport* capitaliste. Si on accepte de relire, en dépit d'un langage essentiellement romantique ou hégélien, les thèses du jeune Marx, on peut restituer à l'oeuvre ultérieure une portée éminemment transformatrice, sans la voir succomber à un humanisme ni la soumettre aux détermination du paradigme de la production. Le procès de constitution du communisme que Marx cherche à suivre pas à pas, a pour point de départ la « constitution du sujet par perte de ses objets propres et soustraction de sa propre objectivité[13] ». Insistant sur la cohérence de l'œuvre, Fischbach y lit, sans aucune équivoque, l'exposé des principes d'une mutation d'une forme d'activité déterminée par un autre et pour un autre opposé à soi, cette histoire des marchandises et de la valeur se générant dans les conditions dont personne ne décide, ce que Fischbach nomme l'allo-activité, à une prise en charge collective et une jouissance de la richesse commune, comprise comme l'activité même, c'est-à-dire l'aptitude à affecter la vie commune, l'augmentation de son potentiel créateur, ce qu'il nomme auto-activation. Celle-ci engage une appropriation du « travail général », et pour autant, constitue la vérité de l'activité, davantage qu'une négation des contradictions de l'histoire : elle n'a rien de synthétique, elle est un processus éminemment constitutif.

---

[13] Franck Fischbach, « Marx et l'aliénation. Sur un aspect de la philosophie des *Grundrisse* », Olivier Clain (dir.), *Marx philosophe*, Québec, Éditions Nota bene, 2009, p. 73.

Alors que la théorie de Marx revêt de plus en plus la figure d'une phénoménologie de la praxis collective, l'analyse de la notion d'aliénation achève de se départir de ses oripeaux spéculatifs pour trouver un éclairage radicalement matérialiste. C'est de la vie dont il est question, ce que confirme la lecture de Henry, et le problème est de savoir si les conditions dans lesquelles celle-ci ressent le besoin et la souffrance, ses manières d'être affectée, en somme, lui permettent de voir s'épanouir ses potentiels, ou l'en privent. Tel pourrait être le principe d'évaluation capable de départager entre les multiples conséquences de la productivité infinie engendrée par la conception du monde propre aux temps modernes. Ce principe, on y accède à la faveur d'une considération proprement ontologique de la passivité essentielle, ce qui permet à Fischbach de trouver chez le jeune Marx un appel à

> [c]onquérir les conditions objectives d'une expérience affirmative et puissante, c'est-à-dire *joyeuse* de soi dans le monde, forger les conditions d'une auto-affirmation individuelle et collective de la vie, c'est ce qui, pour Marx comme pour Spinoza, ne peut être atteint qu'*en changeant la vie*[14].

Ce qui fait de Spinoza un précurseur de Marx, ou de Marx un successeur de Spinoza, c'est leur conception commune de la substance, explique Fischbach, qui « engage une ontologie de la production ou de l'activité comme activité infiniment, naturellement, nécessairement et matériellement productive[15] ». Marx est animé d'une conception de la nature comme principe de production du divers : totalité non unifiable, dont les humains sont donc une partie et ne peuvent jamais être maîtres, c'est en son sein, et conformément à ses déterminations qu'ils peuvent en revanche aménager une réalité sociale et humaine, à la fois supérieure à la nature et « comme fraction de celle-ci[16] ». La primauté de l'affection et de la passivité, pour des êtres sensibles, naturels et objectifs, ne saurait leur dénier la puissance qui

---

[14] *Id*., *La production des hommes. Marx avec Spinoza,* Paris, PUF, 2005, p. 21.
[15] *Ibid.*, p. 27.
[16] *Ibid.*, p. 70. Il cite Karel Kosik, *La dialectique du concret*, trad. R. Dangeville, Paris, Maspero, 1970, p. 169.

est la leur, mais intervient au contraire pour la leur restituer. De la même façon, le principe de détermination n'entache pas leur liberté, mais, ainsi que la nécessité divine chez Spinoza, il en constitue le fondement. Pour Fischbach, c'est ce qui « permet au contraire de comprendre qu'ils puissent exprimer l'activité même du tout dont ils sont des parties[17] ». L'acceptation de cette totalité non unifiable fonde le refus de se laisser déterminer par des affections contraires à leur nature, qui est de participer activement, en tant qu'être finis, à la nature comme « principe de production du divers ». La conscience révolutionnaire n'est donc pas l'opération négative d'une synthèse ou une solution des contradictions, mais l'intelligence d'un procès purement constitutif, dont le fondement réside dans l'appropriation d'une passivité fondamentale et originaire. Que les humains soient au monde s'auto-activant est un fait naturel, mais il arrive que les conditions de la réalité sociale et humaine constituent une entrave au déploiement de leur puissance d'agir. Ces conditions, on les découvre dans une mécompréhension des causes devant déterminer le développement des forces productives, à savoir la conception humaniste et historiciste du *sujet*, que l'individu communiste invite à investir dans le sens d'un refus et d'une subversion. Mais ne sautons pas d'étapes. Quelques précisions sur le sens de l'aliénation, rendue pour le moins problématique par cette conception pleinement affirmative de la nature, sont encore nécessaires parce que c'est sur le problème de la négation et de son rôle dans l'histoire que celle-ci achoppe d'abord.

Dans les *Grundrisse*, Marx explique en détail le procès de séparation du travailleur par rapport aux conditions objectives de l'effectuation de la capacité productive vivante qu'il incarne, séparation dont on sait qu'elle est à la fois l'origine de la misère spécifique au monde moderne et la condition de possibilité du communisme. Cette ambivalence, on la lit

[17] *Ibid.*, p. 75.

sans équivoque non seulement dans les cahiers de travail du philosophes, mais également dans ses écrits éminemment politiques et économiques[18]. L'*abolition* de cette séparation entre la force et les conditions objectives de son effectuation appartient à la nature même du travail vivant, rappelle Fischbach, en ce que celui-ci met en œuvre l'« *appropriation par laquelle, dans le procès de production lui-même, le travail vivant* fait *de l'instrument et du matériau* le corps de son âme, les ressuscitant ainsi d'entre les morts[19] ». Mais voilà que le développement industriel rompt définitivement les conditions de cette résurrection d'où procèdent les valeurs d'usage. Au lieu d'être le privilège du travail vivant, c'est le procès de production lui-même, par nécessité économique, qui assure l'abolition de la séparation que, par la même nécessité, il a lui-même produite. Aux économistes, qui chantent les vertus de l'industrialisation comme venant en aide au travailleur individuel, il faut demander « *pour qui*, pour lequel des deux – le travail ou le capital ? – cette abolition de la séparation a lieu[20] ». Poser la question, c'est y répondre : cet acte de travail subjectif ne produit de valeur d'usage que *pour le capitaliste*, il ne bénéficie qu'à celui qui vise l'accumulation. Marx l'exprime clairement : « le travail n'existe pas comme valeur d'usage pour le travailleur, il n'existe, par conséquent, pas *pour* lui comme *force productrice* de richesse comme moyen nécessaire ou comme activité d'enrichissement[21] ». S'il n'est pour le travailleur que le moyen d'obtenir un salaire, que le capitaliste prélève du profit qu'il effectue dans le procès de valorisation dont il fait la condition du travail nécessaire, alors il est tout à fait juste de voir dans le salaire l'expression du dépouillement complet du travailleur – partant du travail

---

[18] Voir l'éloge paradoxal sur les vertus authentiquement révolutionnaires de la bourgeoisie dans Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste*, p. 163-164.
[19] *Grundrisse*, III, 42, cité par Franck Fischbach, « Marx et l'aliénation », p. 74-75. C'est Marx qui souligne.
[20] *Ibid*., p. 75.
[21] *Grundrisse*, III, 14, cité par Fischbach, *Ibid*., p. 76. C'est Marx qui souligne.

lui-même. Car c'est une pure force de travail, et non l'individu travaillant – le travail vivant dont le propre serait d'abolir la séparation –, que le rapport capitaliste produit pour ses propres fins : une puissance purement subjective privée de son objectivité. Voilà l'essence de cette marchandise bien singulière qui a pour valeur d'usage d'être source de la valeur[22]. Le secret de sa fabrication est révélé dans *Le Capital* : par l'effet d'un rapport émanant d'une détermination économique spécifique, à savoir la fermeture des pâturages communs (*enclosures*) et la transaction subséquente entre le capitaliste et les masses sans feu ni lieu, la réduction d'un être vivant, sensible, naturel et objectif, au *sujet* d'une force qu'il n'est pas en son pouvoir de mettre lui-même en activité.

> Le rapport « naturel », pour le travailleur, serait d'être ou d'entrer en rapport avec sa propre activité dans l'acte même de la mettre en œuvre ; ce n'est pas d'être en rapport avec elle comme avec une activité pure, en amont et en deçà de sa propre actualisation. Que le « sujet » ne soit pas le travailleur lui-même, en sa singularité d'être vivant existant en acte, mais que le « sujet » soit « le travail », c'est-à-dire une abstraction, et que l'individu ne vaille que comme le support de cette abstraction, voilà qui n'est pas un rapport « naturel », mais bien un rapport *social* et historique déterminé : en l'occurrence, ce n'est pas autre chose que le capital lui-même, en tant que rapport social[23].

Il vaut de rappeler ici les acquis du récit de la première partie, qui sont maintenant envisagés dans la perspective de la possibilité réelle d'opérer leur dépassement : l'institution du travail, à proprement parler, sur le plan juridique et économique, a pour corollaire la réduction des individus à de pures forces équivalant à un quantum temporel à échanger contre un salaire. Elle requiert de ces forces de devenir étrangères (*fremd*) au travailleur[24]. En effet, le capital, qu'intéresse exclusivement la production de la valeur, ne vient au monde qu'en tant que résultat de la séparation, qui détache définitivement les unités de production

---

[22] Voir Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, 2e section.
[23] Fischbach, *Loc. cit*., p. 77-78.
[24] Fischbach voit ici la persistance du concept d'aliénation chez le Marx de la maturité, en même temps que la persistance d'accents feuerbachiens, pour qui l'aliénation implique en substance la séparation entre l'existence individuelle et l'essence générique. Cette analyse ne remet pas en question la conception affirmative de la nature, mais en fonde la compréhension. *Ibid*., p. 78.

de leur activité de subsistance. C'est la grandeur de l'ordre juridique bourgeois : libérer le travail afin qu'il puisse être acheté et vendu ainsi que tous les biens dont l'industrie a besoin. Il faut donc qu'il s'émancipe de l'individu de chair et d'os et devienne pure puissance abstraite : « non-matière première, non-instrument de travail, non-produit brut[25] ». Cette séparation par rapport à toute objectivité, Marx ne manque pas d'expressions pour la décrire : « dépouillement complet » (*Entblössung*), « pauvreté absolue » (*absolute Armut*), « exclusion totale de le richesse matérielle[26] ». Se trouve ici confirmée la compréhension de l'aliénation qu'exposaient les *Manuscrits de 1844*, une perte de l'objet vital. Ce qui est nouveau, c'est d'assimiler cette perte à la notion d'une pauvreté absolue. Cet imaginaire n'est pas étranger à la soumission de la production de richesse matérielle au principe de la valorisation, qui procède littéralement à la diminution de la valeur du travail. La valorisation *mène* à la ruine, de là que le travail apparaît comme la production historique de la misère.

> La survaleur se crée lorsque les travailleurs travaillent pendant un temps plus long que celui requis pour créer la valeur de leur force de travail, c'est-à-dire lorsque la valeur de la force de travail est moindre que la valeur que cette force de travail valorise dans le procès de production (TTDS, p. 413).

Pour accéder à l'existence matérielle, le travailleur doit faire entrer sa force dans le procès de valorisation. Victime de « l'exclusion totale de la richesse objective », lui sont d'abord niées toutes les valeurs d'usage : la matière première, les moyens du travail, instruments et outils, et le produit lui-même, mais il y a pire : contrairement aux composantes objectives de l'industrie, le travail, rendu abstrait, n'est pas encore même une valeur d'usage pour le capitaliste, il est la « non-valeur existante ». Cette privation de l'activité renferme la dimension la plus significative de l'aliénation.

---

[25] *Ibid*., p. 79.
[26] *Ibid*., p. 79-80.

Il ne faut pas comprendre cette privation de valeur comme un manque qu'on n'aurait qu'à combler, par exemple en haussant les salaires, mais bien, *positivement*, *en acte*, comme la négation de la valeur et de la richesse[27]. Dans l'échange entre le travailleur et le capitaliste, explique Fischbach, le travailleur échange sa force contre de l'argent, mais ne vend rien, qui, comme tel, représente immédiatement une richesse pour le travailleur, comprise comme valeur d'échange. Le capitaliste n'acquiert dans cet échange aucune richesse réelle, mais seulement *potentielle* : la possibilité de disposer, pour un temps déterminé, de la force de travail. À la différence de la matière première et des instruments de travail qu'acquiert aussi le capitaliste, qui seront transformés pour ressortir du procès de production augmentés d'une valeur, le travail n'y sera que dépensé. C'est pourquoi il doit être compensé d'un salaire, c'est-à-dire le minimum nécessaire pour, au mieux, concèdent les économistes et leurs législateurs, restaurer sa force à l'identique[28]. Marx s'avère plus perspicace. Il découvre que la condition *sine qua non* du travail *libre*, c'est précisément la dévalorisation complète du travailleur. Il ne peut pas *se* vendre, lui-même ou son produit, ainsi qu'une marchandise qui pourrait être échangée sur le marché, il n'a d'autre option que de vendre le droit d'user de sa force pour une certaine durée : rien qui en soi ne soit une certaine richesse, d'autant moins que son existence physique en ressort ruinée. Le travailleur individuel n'est plus rien. Le modèle anthropogénétique de l'économie n'a rien changé à ce fait que c'est le fait d'être en vie que cherche à s'approprier celui qui vise la production de la valeur, si ce n'est que l'on semble désormais plus enclins à assumer l'engendrement de formes de vie morbides.

[27] *Ibid*., p. 80-81.
[28] *Ibid*., p. 85.

Depuis les belles heures de l'industrialisation, la logique de l'échange qui se produit entre le capitaliste et le travailleur n'a pas changé : elle tient à l'ambiguïté ontologique du possible, dit Fischbach, en ce sens que le capitaliste traite comme disposition à travailler, comme non-valeur, ce qui est bel et bien, « d'un point de vue qualitatif, une force créatrice (*schöpferische Kraft*) et une puissance productive[29] ». Les termes de l'échange révèlent leur incommensurabilité. Le travailleur ne renonce pas qu'au produit de son travail, il en cède la productivité. Sa puissance vitale n'existe plus que par et pour le capital, mais ce faisant, elle accède à des niveaux jusque-là inimaginables. C'est l'ambivalence que Marx nous appelle à apprécier dans le capitalisme.

Cette séparation formelle et juridique de l'individu par rapport à sa puissance d'agir, aussi bien dire par rapport à sa propre vie, la toute nouvelle production immatérielle peut bien la rendre problématique, il en va de la condition à laquelle les individus peuvent réintégrer la réalité matérielle des forces qui sont leurs. Comme dit Marx : « Par là, le travailleur est posé formellement en tant que personne qui est encore quelque chose pour soi en dehors de son travail et qui n'aliène (*veräussert*) son expression vitale (*seine Veräusserung*) que comme moyen pour sa propre vie[30] ». Fischbach l'analyse comme une distinction s'instituant entre l'être et le faire du travailleur, soumettant le premier au second. À l'extérieur de son travail, le travailleur apparaît donc comme personne juridique, sujet libre de céder l'usage de son corps et de sa vie individuelle. Si Marx salue ce progrès par rapport aux modes antérieurs d'expropriation du travail d'autrui, il ne le célèbre pas non plus avec optimisme. Il voit bien que pour disposer de la force vivante d'un corps réellement existant

---

[29] *Ibid*., p. 88.
[30] *Grundrisse*, II, 28, cité par Fischbach, *Ibid*., p. 82. Il précise que *Veräussern* signifie bien s'aliéner au sens de vendre.

et de ses facultés mentales, il faut s'asservir le travailleur lui-même d'une manière plus directe que ne l'avaient fait tous les modes précédents d'extraction du travail d'autrui. Le capitaliste ne requiert pas grand pouvoir de persuasion pour que le travailleur consente à lui céder sa force de travail : l'existence matérielle de ce dernier en dépend. Le salaire sanctionne juridiquement cette nouvelle forme de dépendance. Mais ce faisant, il sanctionne aussi bien la dégradation du travail et l'instauration d'une misère inconnue jusque-là. Comme toute marchandise, la valeur du travail est déterminée par le temps nécessaire à sa production, en l'occurrence ce qui équivaut à la quantité de travail objectivée dans les marchandises que requiert la restauration à l'identique de ses forces physiques et mentales. Or, puisque le capitaliste est animé de la seule fin de réaliser une plus-value, il cherche à consacrer à la production de cette richesse un temps toujours moindre de travail de l'ouvrier. Ce que Marx salue, dans une telle structure de moulin à discipline, c'est l'économie de temps qui y est réalisée. Si elle augmente en même proportion la misère individuelle, elle engendre à son insu une intensification de la coopération, fruit que son analyse du rapport capitaliste observe mûrir jusqu'à ce que le communiste n'ait plus qu'à le cueillir.

Tel est le récit que nous propose Marx de la manière dont, par l'effet de certaines pratiques humaines, qui correspondent au devenir-travail de la production, ou au devenir-laborieux de l'existence sociale, les individus sont réduits à l'impuissance. Le sens de l'aliénation est la perte, pour des êtres objectifs et naturels, de leurs objets essentiels et vitaux. La constitution formelle et juridique de la subjectivité correspond à l'aboutissement d'un processus de dissolution de ces liens.

> Ce n'est pas l'*unité* des [humains] vivants et actifs avec les conditions naturelles, inorganiques de leur échange de substance avec la nature ni, par conséquent, leur appropriation de la nature, qui demande à être expliquée ou qui est le résultat d'un procès historique, mais la *séparation* entre ces

> conditions inorganiques de l'existence humaine et cette existence active, séparation qui n'a été posée comme séparation totale que dans le rapport du travail salarié et du capital[31].

Pour Marx, insiste Fischbach, la production n'est celle d'un sujet, individu abstrait dépositaire d'une force de travail trouvant un équivalent monétaire, qu'au prix de l'atrophie de la puissance, qui n'existe plus, sous le capitalisme, qu'en tant qu'agir pour et par un Autre – le capital : « allo-activité ». Mais ce faisant, elle est toujours plus collective et transindividuelle. La libération qu'envisage Marx, qui est une réintégration de l'humain au monde, une réalisation de l'humain *dans le monde,* est donc un agir sur soi qui transmue l'allo-activité en « auto-activation ». Une telle affirmation de soi par soi survient précisément sur la base de cette intensification du processus collectif et l'augmentation de la productivité, laquelle révèle aux travailleurs, réduits à n'être plus rien, le caractère interindividuel et trans-subjectif de la puissance. Le communisme se dessine sur fond d'aliénation individuelle. La libération du travail requiert donc moins une négation qu'un affranchissement de la conception imaginaire que les travailleurs ont d'eux-mêmes. Le sens de la révolution, ou de l'« engendrement massif d'une conscience communiste » est une pratique, une praxis, insiste Fischbach, et « elle n'a d'autre lieu d'émergence que la production, c'est-à-dire le déploiement de l'activité poïétique[32] ». L'auto-activation constitue une réappropriation, par la masse des travailleurs et travailleuses, de la totalité des forces productives qui sont les siennes propres.

J'aimerais insister sur cette dimension méthodologique fondamentale : si l'on cherche à fonder le destin de l'humain dans un dépassement des conditions existentielles imposées par le travail sous le capitalisme, dont j'ai rendu compte du règne de subsomption réelle, ce

---

[31] Karl Marx, *Grundrisse,* cité par Fischbach, *La production des hommes*, *Op. cit*., p. 96.
[32] Franck Fischbach, *La production des hommes*, p. 84.

ne peut être, strictement, en toute rigueur, que d'une analyse du travail sous le capitalisme que l'on tient cette possibilité. Il n'y va donc pas d'un rétablissement d'une essence une et transhistorique qui ait été usurpée, mais de l'édification d'une essence nouvelle, survenue, à l'insu des formes sociales aliénés du capitalisme, grâce, précisément, à la séparation de l'existence active des *individus* par rapport à leurs conditions inorganiques, comme densification et intensification des processus *collectifs et transindividuels*. C'est devant cette socialisation sans cesse croissante des forces productives que Marx s'enthousiasme, et que la postérité, prenant la mesure des niveaux de coopération et d'organisation engendrés par la créativité inouïe des quarante dernières années, ne peut être que fascinée : à proprement parler, car la chose a bien quelque chose d'un peu effrayant, mais les prouesses du déploiement de tant d'intelligence ne peuvent manquer de susciter quelque étincelle d'espoir même chez le nihiliste le plus résolu.

En montrant que l'histoire est l'allo-activité, c'est-à-dire le mouvement des choses sous l'impulsion du principe de valorisation, et qu'ainsi les individus se trouvent enfermés dans le processus aveugle qu'exprime l'équation M-A-M'[33], dont ils incarnent pourtant le moteur[34], je ne fonde pas ce mouvement dans une théorie de l'histoire, dont la dialectique indiquerait le moment où, ce processus aveugle accédant à la conscience, il se supprimerait en tant que processus aveugle. Marx ne ferait pas une théorie de l'histoire avec au centre le concept de travail, production matérielle transhistorique, révélant les formes du monde ainsi

---

[33] Voir Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, 2e section, p. 690-726.

[34] Hans Dieter Kittsteiner voit chez Marx, à l'instar de chez Heidegger, une pensée gnostique de l'histoire. Le monde serait l'œuvre d'une puissance démiurgique, cet architecte façonnant le monde sans le faire correspondre à un ordre éthique. Chez Marx, les humains se trouveraient coincés dans le procès de valorisation et ainsi placés dans l'attente d'une eschatologie. Or le sujet de la rédemption surgit nécessairement en extériorité par rapport au procès aveugle de production sociale, ce qui entraîne une contradiction épistémologique indépassable. C'est pourquoi je récuse autant l'interprétation historiciste que le paradigme de la production. *Marx-Heidegger, Les philosophies gnostiques de l'histoire*, trad. Emmanuel Prokob, Paris, Éditions du Cerf, 2007.

que l'Esprit hégélien est réputé le faire. Nulle part chez Marx ne peut-on trouver un tel concept. En revanche, il est tout à fait cohérent d'un point de vue épistémologique de traiter l'apport de Marx comme tirant de l'analyse du sens du travail sous le capitalisme une théorie de la pratique, et partant, donnant les moyens de penser son dépassement, ou plutôt son auto-transformation, davantage que comme plaidant présomptueusement pour quelque essence humaine transhistorique que sa méthode serait la seule à mettre au jour. J'évite ainsi le double écueil du conservatisme et de l'inconsistance épistémologique.

Contrairement aux systèmes économiques antérieurs, qui étaient demeurés enchâssés au sein d'ordres substantiels, d'ensembles politiques ou de communautés religieuses, et précisément en vertu de cette caractéristique distinctive du capitalisme, qui consiste à s'en être émancipé, je fais le pari, avec Marx et tous ceux qui ont pris au sérieux ses avancées théoriques et méthodologiques, que le capitalisme peut son auto-dépassement. Tout en dépouillant continuellement les existences individuelles par des moyens sans cesse réinventés, le développement formidable du système des machines, et, plus récemment, d'une pléthore de moyens technologiques et médiatiques, permet à l'humanité d'accéder à des niveaux de productivité et à des processus coopératifs sans précédent, et, en faisant autant d'« organes directs de la pratique sociale » (GR, p. 307) participe d'un enrichissement de la vie. En tant que somme de l'intelligence collective, matérialisée, ces machines, procédés techniques et scientifiques, jeux linguistiques et codes de communication, ne sont rien d'autre que de le processus de la vie commune, *dont les procès de valorisation n'échappent plus à la masse des travailleurs et des travailleuses*. Si la sensibilité de Marx connaît une évolution au fil de l'oeuvre, il maintient sans équivoque cette affirmation

fondamentale : l'industrie est l'actualisation d'une puissance de transformation infinie. Cette productivité, qui est économie de temps historique, est la richesse réelle créée par la force de la coopération. Il suffit qu'elle soit décrétée telle. Or le sujet de ce « décret » demeure une énigme entière. Il n'est ni le geste autoritaire d'un réformateur, ni l'effet automatique d'un procès dialectique. Il est un processus subjectif, et comme tel, il procède d'une lutte – il le faut bien, la force n'est-elle pas « *l'accoucheuse de toute vieille société en travail*[35] ».

Afin d'apprécier la richesse dont est capable cette humanité nouvelle, ce dont elle enfante par nos propres faits, transfigurée par l'expansion de ses forces matérielles et vivifiée par la lutte pour sa reconnaissance, on doit revenir aux distinctions nécessaires entre travail abstrait et travail concret, entre le temps abstrait et le temps historique, ainsi que, de manière plus approfondie, aux catégories du capital que sont la valeur et la richesse matérielle.

*4.2. Surtravail, valeur et richesse*

Sans invoquer un concept transhistorique de travail ou se voulant applicable universellement, ai-je insisté, la théorie de Marx ne vise pas moins l'abolition du capitalisme : de la forme de domination propre au capitalisme, de son procès de rationalisation, de son mode de « croissance » et de production spécifique, autant de manifestations du rôle inédit que joue le travail dans cette société. La domination capitaliste représente la source de la croissance aveugle et sans fin de l'économie, de la fragmentation du travail et partant de l'existence individuelle, or il s'avère inutile de la critiquer exclusivement en tant que mode de distribution. On tirerait profit d'une telle critique si le phénomène de domination n'était qu'un fait de classe, dont les rapports sociaux seraient

[35] Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, 8e section, p. 1213.

manifestes, mais les sociétés capitalistes mettent en oeuvre une forme abstraite de domination qui ne se résume pas à l'hégémonie d'un mode d'usurpation du travail d'autrui. Je viens d'indiquer de quelle manière, comme le révèle l'énigmatique énoncé des *Manuscrits de 1844*, le travail aliéné est à l'origine de la propriété privée, et non l'inverse, bien que cette causalité se renverse ensuite[36]. Tant que la valeur est tenue pour représenter la mesure de la richesse, dois-je maintenant démontrer, toute redistribution du travail par l'État ne peut que reconduire la domination abstraite qu'est la privation des individus de leur puissance d'agir, quand bien même on oppose la planification au marché auto-régulateur. Toutes formes de social-démocratie, social-nationalisme ou autres compromis sur les salaires ou le fisc, comprises entres ces deux modèles extrêmes qu'ont mis en œuvre l'Angleterre du XIXième siècle et le bloc de l'Est au XXième, pour efficaces qu'elles soient, quand elles le sont, à enrayer la misère – du moins ses manifestations les plus ostensibles –, contiennent et reproduisent cette réduction à l'impuissance que constitue le travail aliéné. J'estime impératif de relire à présent le sens de la catégorie du travail abstrait dans la théorie de Marx. Ainsi pourrons-nous nous libérer définitivement et sans danger d'un marxisme qui édifie une théorie de l'histoire basée sur la production qui ne sait ultimement fonder qu'une critique des modes de distribution. La clé de la libération du travail est à trouver tout au sein de la grande industrie où il est apparu.

[36] « Ce n'est qu'au point culminant du développement de la propriété privée que ce mystère qui lui est propre réapparaît, à savoir d'une part qu'elle est le produit du travail aliéné et d'autre part qu'elle est le moyen par lequel le travail s'aliène » (MAN, p. 120).

### *4.2.1. L'ambivalence de la grande industrie*

Dans toute société, le travail et la jouissance de ses produits sont distribués en fonction de rapports sociaux manifestes, rappelle Postone. Polanyi avait bien raison de traiter le marché auto-régulateur comme un rapport social, car dans la société capitaliste, en effet, c'est le travail lui-même qui prend la place de ces rapports en posant comme objectif ce moyen déterminant la proportion dans laquelle on contribue au fardeau social de la production et celle dans laquelle on jouit des richesses socialement produites. Autrement dit :

> *c'est le travail lui-même*, [affirme Postone,] *qui constitue une médiation sociale, et non des rapports sociaux non déguisés.* C'est-à-dire qu'une nouvelle forme d'interdépendance vient à naître : personne ne consomme ce qu'il produit, mais le travail ou le produit du travail de chacun fonctionne comme moyen nécessaire pour obtenir les produits des autres (TTDS, p. 124).

Se produirait ainsi sous le capitalisme une auto-médiatisation du travail et de ses produits. Ce qui, dans d'autres formes de sociétés, résultait d'une matrice de rapports qui déterminaient le travail, est dans les sociétés modernes capitalistes, déterminé par le travail lui-même, c'est-à-dire médiatisé par des structures qu'il constitue lui-même. Il tient donc lieu et place des rapports sociaux manifestes. Mais puisqu'il est auto-fondateur, il confère un caractère objectif et rationnel aux formes du produire et aux rapports sociaux (notamment de distribution) qu'il fonde.

Il y a dans le travail un double caractère, que lui reconnaître une telle fonction de médiation sociale implique d'expliciter. Il est avant tout particulier : c'est-à-dire concret, producteur de valeurs d'usages spécifiques. Mais il possède aussi une dimension générale : socialement, le travail devient le moyen d'acquérir le produit des autres. La division sociale du travail exploite ce caractère de généralité du travail : il constitue la somme des travaux

concrets. La catégorie de travail abstrait désigne la forme du travail alors que cette dimension de généralité, est tendanciellement plus importante. Les rapports capitalistes introduisent un processus d'abstraction réelle, et non plus seulement conceptuelle, que connaît toute société. Le travail est abstrait lorsqu'il n'est plus qu'une fraction du travail social général, sans égard à son contenu concret.

> Les rapports sociaux spécifiques au, et caractéristiques du capitalisme n'existent que dans le médium travail. Étant donné que le travail est une activité qui s'objective elle-même dans ses produits, la fonction du travail déterminée par la marchandise en tant qu'activité socialement médiatisante et inséparablement liée à l'acte d'objectivation : le travail producteur de marchandises, en s'objectivant lui-même en tant que travail concret dans les valeurs d'usage particulières, s'objective aussi en tant que travail abstrait dans les rapports sociaux (TTDS, 229).

Par son double caractère, d'activité concrète, qualitativement particulière, et abstraite, qualitativement homogène-générale, la marchandise, qui n'est au fond qu'une quantité de travail objectivé, constitue la plus claire expression du caractère fondamental du capitalisme (TTDS, p. 231). On peut dire qu'elle *a* une forme matérielle, tout en *étant* une forme sociale, ce qui fait apprécier à Karel Kosik la nature sociale et relationnelle des structures sociales objectivées, lesquelles perdent ainsi leur caractère immuable et inaccessible à l'intellection[37]. Cette particularité des sociétés capitalistes permet de faire du travail, en vertu du caractère synthétique qu'il lui confère, la médiation sociale déterminante. Créant les formes sociales que sont la valeur, qui correspond à l'objectivation du travail abstrait, la survaleur et le capital, le travail *constitue* la société capitaliste. Cela signifie que la domination du travail procède *du travail* (TTDS, p. 240). Contrainte impersonnelle et objective, nécessité dont nos besoins en tant qu'êtres vivants semblent être la source, le travail n'apparaît pas comme un fait social, mais naturel. C'est là l'erreur que commettent le langage populaire et l'économie

[37] Kosik, *Op. cit.*

politique non critique. On l'a vu, et on sait maintenant pourquoi l'idée qu'on travaille pour répondre à ses besoins est fausse aussi bien socialement qu'individuellement.

L'insistance opiniâtre sur l'hypothèse d'une nécessité transhistorique à l'origine du travail dans sa forme moderne voile la spécificité du travail producteur de marchandises – et nous prive du même coup d'identifier les chances de son dépassement –, qui est de constituer une nécessité seconde, sociale et historiquement déterminée, où l'ensemble du procès de valorisation subordonne le travail nécessaire, c'est-à-dire où la poursuite de la richesse sociale devient la condition de la subsistance des travailleurs. L'empire du travail abstrait, ou de la forme-marchandise, assure les conditions socio-historiques de l'émergence d'une certaine conception de l'égalité humaine, où s'enracinent les théories modernes de l'économie politique. Ses conceptions de la liberté et de l'égalité, basées sur l'existence d'une puissance de travail purement abstraite et interchangeable, que l'on sait artificielle, résultat de l'étouffement de toute subsistance individuelle ou collective (à échelle restreinte) par les législations sanguinaires que dénoncent Marx et Polanyi, ne subissent nulle remise en question sérieuse de la part du compromis libéral-socialiste de Rawls et de l'apologie de la démocratie procédurale par Rorty. Ceux-là travaillent finalement dans le même sens que des Friedrich Von Hayek, Milton Friedmann et Robert Nozick, chantres du libéralisme économique et de son mode de gouvernement économique, qu'ils célèbrent sans le nommer.

Ces formes politiques de la modernité avancée, par l'opération d'une succession de critiques, cette modalité de la philosophie dont Kant est l'instigateur, prétendent avoir rationalisé les rapports sociaux manifestes qui donnaient au travail dans les sociétés traditionnelles sa signification et sa portée, en les faisant dépendre d'une nécessité sociale

objective. Faisant résider celle-ci dans le travail lui-même, les formes de domination sociale acquièrent ce caractère objectif. Autrement dit : « sous le capitalisme, le travail et ses produits créent une sphère de rapports sociaux objectifs : ils sont réellement socialement déterminants mais ne paraissent pas l'être » (TTDS, p. 257). Il faudrait ainsi se départir du réflexe de chercher la médiation sociale dans les rapports manifestes de domination pour en apercevoir la forme spécifique à la société capitaliste. Le travail ne constituant pas un attribut des rapports sociaux, il n'apparaît pas de prime abord comme activité médiatisante. Il « n'apparaît au contraire que comme une de ses dimensions, comme travail concret, comme activité technique qui peut être effectuée et organisée socialement sous une forme instrumentale » (TTDS, p. 257). Heidegger procédera à la même clarification du préjugé qui fait de la technique moderne un rapport purement instrumental, dont on peut user ou non, selon que le besoin s'en fasse sentir (QT). La participation à la formation et au durcissement de rapports sociaux n'est pas quelque chose qui dépende du bon vouloir[38].

Le travail est ainsi la médiation sociale des sociétés engagées dans la poursuite de la valeur. Or, au double caractère du travail sous le capitalisme s'ajoute une distinction correspondante entre la valeur et la richesse matérielle, distinction qui prend une importance cruciale à la lumière de l'insistance de Marx sur la dimension temporelle de la valeur[39].

> Le mode de production capitaliste doit être compris non pas en termes de « forces productives » techniques séparées des « rapports de production » sociaux, mais en termes de contradiction entre valeur et richesse matérielle, c'est-à-dire comme l'expression matérialisée des deux dimensions du travail sous le capitalisme et, partant, des forces productives et des rapports (TTDS, p. 296).

La double dimension du travail, et son expression matérialisée dans la contradiction entre la valeur et la richesse, laisse entrevoir l'apparition d'une nouvelle forme de temps liée

[38] Ce que Hegel savait déjà, contestant de ce fait toutes les théories du contrat social ou de la volonté générale.
[39] Les trois aspects sur la base desquels Postone veut reconstruire la théorie de Marx (TTDS, p. 387).

à la forme-marchandise des rapports sociaux. Avant la révolution industrielle, la production permettait que l'on vive d'après les activités concrètes dictées par le cycle diurne. L'organisation industrielle du travail, procédant à son abstraction, eut besoin d'établir un nouvel étalon afin d'en prendre la mesure. De là procède l'invention de l'heure zéro abstraite, qui ne dépend plus ni du lever, ni du coucher du soleil. Gustav Bilfinger nomma cette création le « jour bourgeois[40] » : celui qui débute alors qu'aucun repère sensible ne permet d'en attester! La constitution du temps abstrait par le travail n'est pas innocente : il devient une « des formes sociales qui médiatisent les rapports des [humains] entre eux et avec la nature et qui sont en même temps des formes d'être et de conscience » (TTDS, p. 26). Son effet consiste en une dévaluation constante du travail.

La toute première condition de ce développement réside dans la coopération. Celle-ci naît en fonction de la dimension concrète du travail. « Dans l'action conjuguée avec d'autres, dit Marx, le travailleur se défait des limites individuelles et développe les capacités productives de son espèce[41] ». Le capitaliste trouve un intérêt à les susciter puisqu'il a l'avantage de ne rémunérer que la dépense individuelle de force de travail, dont la mesure est le temps, mais non l'effet de la combinaison de ces forces. Ce sont là de formidables augmentations de productivité qui apparaissent au capital comme un cadeau, le paradigme de ce que l'on a compris, beaucoup trop tard, comme externalité positive.

La seconde condition de la dévaluation se trouve dans la production en grande série, alors que le travail perd son lien essentiel avec la valeur d'usage immédiate. Le travail objectivé possède donc aussi cette dimension de travail abstrait, travail dont l'économie est à

---

[40] Gustav Bilfinger, *Der bürgerliche Tag*, 1888, cité par Postone (TTDS, p. 315).
[41] Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, p. 370-373, cité par Postone (TTDS, p. 480-481).

l'origine de l'ensemble des procédés scientifiques, coopératifs mais surtout technologiques, qui transforment le procès de travail et rendent l'augmentation de la productivité encore plus irrésistible.

> Par la production massive, inhérente au machinisme, disparaît toute relation du produit au besoin direct du producteur, donc à la valeur d'usage même. La forme du produit et les conditions de sa fabrication impliquent qu'il est engendré exclusivement comme support de la valeur ; son utilité n'est que la condition de la valeur (GR, p. 299).

Visant la survaleur, l'organisation capitaliste repose sur une augmentation constante de la productivité. On accroît ainsi la quantité de richesse matérielle tout en diminuant le temps de travail *nécessaire*. Ce faisant, on rend disponible pour le capital du temps pour ainsi dire gratuit. L'heure de travail, c'est-à-dire la valeur de la puissance abstraite de travail, étant constituée par le niveau de productivité – puisqu'elle doit équivaloir à la somme des marchandises nécessaires à sa production, c'est-à-dire, dans le cas du travail humain, à sa restauration à l'identique –, celui-ci augmentant, la valeur du travail par unité de temps diminue en même proportion, et ainsi se dévalue le travail jusqu'à ce que le niveau de productivité atteigne la généralité et que la valeur se règle en conséquence. Mais comme la productivité augmente à mesure que les innovations se produisent, et elle se produisent chaque fois que du temps libre est créé, le temps de travail est constamment dévalorisé, obligeant l'ouvrier à travailler sans cesse plus d'heures pour obtenir la valeur nécessaire à sa subsistance. C'est la raison pour laquelle – Marx nous rappelle ce paradoxe de la grande industrie – « le machinisme le plus perfectionné force l'ouvrier à consacrer plus de temps au travail que ne l'a jamais fait le sauvage de la brousse ou l'artisan avec ses outils simples et grossiers » (GR, p. 308). Postone résume cette structure de moulin à discipline :

> Cette dynamique représente les premières grandes lignes de la logique historique immanente du capitalisme, qui provient du caractère aliéné et de la détermination temporelle des rapports sociaux

> médiatisés par le travail. Elle préfigure abstraitement un trait central du capital : le fait qu'il lui faut accumuler en permanence pour exister. Devenir est la condition de son existence (TTDS, p. 429).

Dès le début de la période des manufactures, le capitalisme réalise son principe intrinsèque : la diminution du temps de travail nécessaire. Ce faisant, la force valorisante de l'ouvrier individuel devient négligeable. Ce n'est plus que la valeur objectivée dans le machinisme qui représente la condition de la production de la richesse. Le capital tend toujours à la création de temps disponible pour être transformé en surtravail, mais dans un degré mesuré. Il ne faut pas trop créer de temps disponible car on souffrirait de surproduction. Il deviendrait alors impossible de mettre en valeur le surtravail et le travail nécessaire serait interrompu. Là réside la toute puissance du capital : il fait de la valorisation une question de vie ou de mort pour les travailleurs. Et pourtant, avec Marx, je tiens à y voir les conditions du développement d'un nouveau type d'humanité, dont la liberté consiste dans la maximisation de sa puissance « industrielle ». Ici, les guillemets importent. On ne tardera pas à comprendre quelle nuance ils entendent suggérer.

### *4.2.2. Usage et usure*

Le produit historique du développement du machinisme et de la grande industrie, et par suite, quoique d'une manière un peu retorse, du travail immatériel et symbolique, renferme une puissance fabuleuse et jusqu'ici inimaginée, mais ne vise jamais à être consommé comme valeur d'usage. Il devient plutôt l'instrument de production, la figure singulière de la domination par le travail. Ce que Marx nomme capital fixe, cette somme d'intelligence matérialisée, est donc du temps historique objectivé systématiquement réinjecté dans le procès de valorisation. « Le capital circulant se consomme ; le capital fixe

s'use seulement dans le grand processus de la production », disent des économistes. Marx précise que dans ce « grand processus de la production, seul se consomme le capital fixe[42] ». Or « la consommation au sein du processus de production signifie en fait *use*, usure » (GR, p. 310). Ce ne sont pas que les « matières instrumentales » et le système machinique qu'elles alimentent qui s'y soumettent, ainsi qu'on peut le craindre avec le modèle anthropogénétique, mais l'humain lui-même. Le Marx de la maturité se révèle d'une actualité stupéfiante.

> La production capitaliste, si nous la considérons isolément en faisant abstraction du processus de circulation et des excès dus à la concurrence, est très économe quand il s'agit du travail réalisé, matérialisé dans la marchandise. En revanche, bien plus que tout autre mode de production, elle se montre gâcheuse d'[humains] et de travail vivant, prodigue non seulement de la chair et du sang, mais des nerfs et du cerveau. En fait, *seul le gaspillage extraordinaire du développement individuel peut assurer le développement de l'être humain* durant l'époque historique qui précède la constitution socialiste du genre humain[43].

C'est l'ambivalence de ces deux conséquences extrêmes de la grande industrie que développent les *Grundrisse*, repartant pour ce faire de la dialectique du travail vivant, inséré dans la totalité dynamique qui constitue le procès de travail. À mesure que le système automatique des machines subsume le travail, y lit-on, celui-ci se trouve « mû par un automate qui est la force motrice se mettant elle-même en mouvement[44] ». Les machines fonctionnant de manière automatique n'ont rien de commun avec l'outil qui requiert la virtuosité de celui qui le manie. L'habileté et la force sont propres à la machine, non plus au travailleur, qui n'est plus qu'un de ses organes mécaniques et intellectuels. Autrement dit, il s'opère avec la mécanisation la « transformation du moyen de travail, jusque dans sa valeur d'usage et sa nature physique, en mode d'existence correspondant au capital fixe et au capital

---

[42] *Economist*, novembre 1844, cité par Marx (GR, p. 311).
[43] Karl Marx, *Le Capital*, *Livre troisième*, trad. Michel Jacob, Maximilien Rubel et Suzanne Voute, *Œuvres* « Économie », Tome II, Paris, Gallimard, coll.« La pléiade », 1968 [1869-1879], p. 915-916. C'est moi qui souligne.
[44] *Id*., *Grundrisse*, cité par Negri (MM, p. 245).

en général[45] ». La machine n'est pas, ainsi que l'outil, médiation de l'activité de l'ouvrier face à l'objet car l'activité n'est plus que le fait de la machine. Le travail est surveillance, alimentation, protection contre les dérèglements. Dans le procès de travail, le rôle de l'ouvrier est abstrait et interchangeable. « L'appropriation du travail vivant par le travail objectivé – de la force et de l'activité valorisante par la valeur en soi – est inhérente à la nature du capital » (MM, p. 246). Le travail vivant demeure un élément du procès de valorisation, mais le travail objectivé, force dominante, s'approprie tendanciellement le travail vivant.

> Augmentant le rapport du surtravail au travail nécessaire, il accroît la productivité pour créer en moins de temps une plus grande masse de produits nécessaires au maintien de la force de travail vivante. C'est donc le comble de l'absurdité lorsque le bourgeois affirme que le travailleur partage avec le capitaliste parce que celui-ci, grâce au capital fixe (qui, au demeurant, est lui-même le produit du *travail d'autrui* approprié par le capital), lui facilite et abrège le travail (alors qu'au contraire il lui enlève, par la machine, toute autonomie et tout caractère attrayant). À la vérité, le capital emploie la machine à seule fin que le travailleur consacre une plus grande partie de son temps au capital, qu'il travaille plus longtemps pour autrui : une partie de plus en plus grande de son temps n'appartient pas au travailleur (GR, p. 302-303).

L'accumulation primitive décrite à la huitième section du premier livre du *Capital,* cette appropriation du travail par le capital, n'est plus que la lointaine condition de cet ultime moment du dépouillement. Et cette évolution n'est pas fortuite : « Dans la machine, [dit Marx,] et plus encore dans le machinisme comme système automatique, le moyen de travail est transformé quant à sa valeur d'usage, c'est-à-dire quant à son existence matérielle, en une réalité adéquate au capital fixe et au capital tout court » (GR, p. 297). Les travailleurs sont réduits à n'être que des gardiens des machines, des surveillants dont le seul rôle est de s'assurer qu'elles ne détraquent pas.

> Éparpillés, soumis au processus d'ensemble du machinisme, ils [les travailleurs vivants] ne forment plus qu'un élément du système, dont l'unité ne réside pas dans les travailleurs vivants, mais dans le

[45] *Ibid*., cité par Negri (MM, p. 245).

> machinisme vivant (actif), qui, par rapport à l'activité isolée et insignifiante du travail vivant, apparaît comme un organisme gigantesque (MM, p. 247).

Devant l'œuvre des machines, cet organisme gigantesque, le travailleur individuel n'est plus qu'un dépositaire d'une puissance collective qui le subordonne aux fins de la valorisation. Le travailleur individuel incarne le moteur de sa propre ruine.

> L'accumulation du savoir, de l'habileté ainsi que toutes les forces productives générales du cerveau social sont alors absorbées dans le capital qui s'oppose au travail : elles apparaissent désormais comme une propriété du capital ou plus exactement du *capital fixe*, dans la mesure où il entre dans le procès de travail comme un moyen de production effectif (MM, p. 248).

La force productive prend ainsi cette figure historique de la somme des activités, savoirs et habiletés humaines qui surviennent lorsqu'on ne se consacre pas exclusivement à la subsistance, c'est-à-dire au travail nécessaire. Tout ce dont est capable le « cerveau social », comme dit Negri, est absorbé par le capital et en vient à apparaître comme la propriété même du capital, ou, capital fixe. Or puisque le développement de la grande industrie fait en sorte que la source principale de la richesse n'est plus le temps de travail, il faudrait donc que celui-ci cesse d'être sa mesure.

> Le travailleur ne s'interpose plus comme un chaînon entre l'objet naturel modifié et lui-même ; c'est un acte spontané – transformé en processus industriel – qu'il interpose entre lui-même et la nature non-organique dont il se rend maître. Il se place à côté du processus de la production au lieu d'en être l'agent principal. Ce qui apparaît là, dans cette transformation, comme le maître pilier de la production et de la richesse, ce n'est ni le travail immédiat ni le temps de travail, c'est l'appropriation par l'[humain] de sa propre force productive universelle, c'est l'intelligence et la maîtrise de la nature par l'ensemble de la société – bref, l'épanouissement de l'individu social. *Le vol du temps de travail d'autrui, base actuelle de la richesse,* paraît une assise bien misérable comparée à celle que crée et développe la grande industrie elle-même (GR, p. 306).

Cela signifie que l'exploitation des grandes masses n'est plus la condition du développement, et en contrepartie, le non-travail de certains n'est plus la condition de l'épanouissement culturel, intellectuel ou scientifique « du cerveau humain ». *Cette nouvelle base constitue la condition de la conquête de l'activité*. Les machines ont cette vertu,

accueillie par l'individu communiste, dont je tente à présent de suivre les conditions et la formation, de « réduire à la quantité voulue une force de travail qui existe en masse » (GR, p 303), plutôt que de suppléer, comme l'ont cru les économistes, une force de travail qui manquerait au travailleur individuel. Elles permettent donc que le surtravail soit directement approprié par les travailleurs, auxquels, sur cette base collective, et sur cette base seulement, vient en aide le système des machines. Elles permettent de le réduire au niveau voulu. Comment cela est-il donc possible?

En tant qu'il est créateur de richesse matérielle, on peut restituer au temps du capitalisme une dimension concrète. Nous avons affaire ici à un temps qui ne suit pas la continuité du temps abstrait, mais dépend dans une mesure croissante de la « transformation qualitative du travail et de la production, de l'existence sociale en général, et des formes de conscience, des valeurs et des besoins » (TTDS, p. 434). La société qui se fonde sur la valeur et tient le temps abstrait pour la mesure de celle-ci engendre un mouvement irrépressible d'accumulation que Postone nomme « temps historique » (TTDS, p 432). Ce dernier apparaît sous la forme du capital fixe, c'est-à-dire du développement de la connaissance collective, des habiletés, des processus de coopération : la somme de l'intelligence matérialisée dans la science et la technologie. Postone met au jour la dimension concrète de cette richesse – que la notion de capital fixe ne rend pas explicite – : c'est l'économie de temps.

> La disparité entre l'accumulation de temps historique et l'objectivation du temps de travail immédiat s'accentue, tandis que la connaissance scientifique se matérialise de façon croissante dans la production. En accord avec la distinction que Marx opère entre valeur et richesse matérielle, les importantes augmentations de productivité dues à la science et à la technologie avancée ne sont pas et ne peuvent pas être saisies adéquatement en termes de dépense de temps de travail abstrait, qu'il soit manuel ou intellectuel – y compris le temps nécessaire à la recherche et au développement, à la formation des ingénieurs et des ouvriers qualifiés (TTDS, p. 436).

Si l'on est en mesure d'apprécier l'écart entre les formes matérialisées du double caractère du travail que mobilise la société capitaliste, il devient possible d'*appliquer de manière réflexive ces économies de temps historique au procès de production lui-même*. Voilà le geste à accomplir. Il est tout simple. Pour peu que l'on cesse de tenir la valeur pour la forme de richesse de la société, on établit les conditions de la jouissance commune de ce temps, qu'on peut désormais, sans risque, *libérer* du procès de valorisation. L'accès au communisme ne survient donc pas comme restauration du temps concret et du travail particulier – dont les occurrences historiques sont assez rares, sinon purement hypothétique, et pour l'analyse desquelles nous ne disposons guère, du reste, de fondements épistémologiques[46] –, mais comme appropriation d'un second niveau de travail socialement nécessaire établi par le mouvement du capitalisme. Par l'appropriation du surtravail, il ne s'agit plus de générer assez de richesses pour la reproduction de la force de travail, mais de faire en sorte que la société dans son ensemble puisse poursuivre ses activités et accéder à un plein développement de toutes ses facultés (TTDS, p. 444). Voilà une rationalisation des économies de travail qui est sans contredit plus viable que le chômage!

Dans la forme capitaliste de valorisation, la société mesure la richesse à la quantité de temps de surtravail qu'elle a la possibilité d'exploiter. Ce modèle de croissance assure d'un côté l'expansion sans bornes du potentiel humain de productivité, mais de l'autre, il enchaîne à une croissance effrénée sur laquelle les humains n'on plus aucun contrôle et dont la conséquence inévitable est la destruction aussi bien de leur environnement naturel que de leur propre vie physique, et bientôt, comme sait, affective et intellectuelle. Marx le dit clairement :

---

[46] Ce qui représente un écueil considérable de l'anarcho-primitivisme.

> Comme dans l'industrie urbaine, l'augmentation de la force productive et le plus grand degré de fluidité du travail sont payés dans l'agriculture moderne au prix du délabrement et des maladies qui minent la force de travail proprement dite. Et tout progrès de l'agriculture capitaliste est non seulement un progrès dans l'art de piller le travailleur, mais aussi dans l'art de piller le sol ; tout progrès dans l'accroissement de sa fertilité pour un laps de temps donné est en même temps un progrès de la ruine des sources durables de cette fertilité[47].

Cette économie fondée sur la valeur n'est donc productive qu'en superficie. Puisqu'elle représente une augmentation des richesses sociales et donc potentiellement des niveaux de vie de la population en tout ou en partie, on la défendra comme la « moins pire » des formes d'extraction de travail. Aussi cette mise en valeur sociale du temps historique, pour l'accumulation capitaliste ou bien pour la redistribution socialiste, ce qui revient au même, semble l'unique horizon de toutes les politiques, plus occupées à fomenter des formes toujours plus irrespectueuses de déni de la globalité du circuit. Si on savait entendre le sens du terme d'« économie », on éprouverait la honte d'avoir ainsi nommé l'incessante destruction que dans sa forme actuelle, elle engage. Le caractère effrayant de la chose vient de ce que, le travail constituant la forme de la médiation sociale, cet anéantissement s'avère le fait même de l'application de l'intelligence humaine, ce travail général dont le pouvoir créateur ne cesse pourtant d'émouvoir Marx, ses lecteurs ou tout militant pour des conditions plus dignes et plus gratifiantes. Ces formes de vie issues du capitalisme, intensifiées par l'économie de temps historique, qui *peuvent* pourtant leur propre jouissance comme pure et simple expérience du commun, sont systématiquement réinjectées dans le procès de travail, lequel se traduit inévitablement dans la ruine de l'environnement matériel, des corps travaillant, de leur intellect et de leur vie affective.

---

[47] Karl Marx, *Le Capital*, livre I, p. 566, cité par Postone (TTDS, p. 458).

La constitution socialiste du genre humain annoncée dans *Le Capital* consiste donc en une application *réflexive* du développement de l'être humain, en ce sens qu'elle repose d'abord sur la formation d'une subjectivité capable de prendre la mesure du décalage entre l'économie de temps de travail nécessaire et l'augmentation de la misère individuelle, et partant de l'abolir en haussant le travail nécessaire au niveau du surtravail. Je décrirai, au dernier chapitre, comme sobriété absolue ce plein développement de toutes facultés individuelles, mais pour l'heure, il faut préciser que le système des machines, ou l'application technologique de la science, doit demeurer le principe de la pratique sociale. Ce n'est pas parce qu'il succombe au charme qu'exerceraient les machines que le communiste en fait un moment nécessaire du processus révolutionnaire, mais parce que cette forme historique a pour fondement le développement de l'individu social. La réduction du temps de travail nécessaire renferme la condition de la formation d'un nouveau sujet, dont la substance est transindividuelle et relationnelle, qui grâce à ce temps libéré, cultive la science et autres modes de connaissances. Dire que le capitalisme est à l'origine des formes de conscience, c'est donc accepter que « le temps libre – qui est à la fois loisir et activité supérieure – aura naturellement transformé son possesseur en un sujet différent, et c'est en tant que sujet nouveau qu'il entrera dans le processus de la production immédiate » (GR, p. 311). Cet individu social incarne l'auto-abolition du prolétariat et *non pas sa constitution en classe hégémonique*, laquelle n'imposerait qu'une distribution socialiste de la richesse. Tel est le seul sens du communisme que l'on peut dégager des cahiers des *Grundrisse*, et si l'on ne trouve pas aussi clairement le pronostic d'une telle subjectivité dans *Le Capital*, on peut le mettre sur le compte de la réserve que se garde celui qui écrit en vue de la publication. La

question de sa constitution demeure un problème majeur, que j'estime pouvoir résoudre en dénouant l'intrication de cette fameuse notion de *general intellect* et de la distinction entre la valeur et la richesse. Alors aucune équivoque ne sera plus possible autour du devenir des formes sociales nées sous le capitalisme : se dessine une forme d'auto-valorisation ouvrière, comme intensification des processus coopératifs et épanouissement intégral de toutes les formes de vie.

Negri observe ce mouvement survenir d'abord de manière intensive, à travers la subsomption du travail dans le procès de valorisation, et ensuite de manière extensive, à travers la planification et le contrôle du processus de production dans son ensemble et ainsi la prise en charge de la reproduction de la société (MM, p. 249). Cela implique de réouvrir pour la liquider la question du salaire, au cœur de la contradiction propre au capitalisme, qui consiste à réduire le temps du travail nécessaire, faisant en sorte que la société puisse se donner une formation artistique et scientifique, accroître la quantité et la qualité de ses compétences, alors qu'il continue de tenir le temps de travail comme source et mesure uniques de la richesse. Il n'y a qu'un petit pas à franchir pour abolir définitivement la valeur marchande en valeur d'usage : la grande industrie en réunit toutes les conditions.

Il suffit que les travailleurs s'affranchissent de cette fausse conception qu'ils ont d'eux-mêmes comme individus-sujets d'une force de travail, afin qu'ils prennent la mesure du processus naturel, Marx dit spontané, devenu industriel, qui est inséré entre le travailleur et la nature inorganique, dont il se fait ainsi maître. C'est le développement de l'individu social qui constitue la pierre de touche de cette subjectivation. Fondement de la richesse *et* richesse matérielle, il est « force productive générale, [...] intelligence de la nature et [...]

faculté de la dominer, dès lors qu'il s'est constitué en un corps social » (MM, p. 252). Le capital assure la sollicitation de toutes les forces de la science et de la nature ainsi que la coopération sociale afin d'autonomiser la création de la richesse par rapport au travail. Mais persiste l'injure qui consiste à mesurer ces forces sociales d'après l'étalon du temps de travail – et à nommer économie cette pratique et cette science. La véritable richesse ne peut venir que du « développement de la force productive de tous les individus » (MM, p. 255). Autrement, elle est fondée sur la pauvreté absolue : auquel cas tout le temps de l'ouvrier est considéré comme du temps de travail, c'est-à-dire que le travailleur n'est *que* travail potentiel. La logique de la séparation transforme irréversiblement les travailleurs : dans le rapport entre le capital et le prolétariat, deux subjectivités qui se retrouvent en opposition croissante, le prolétariat s'investit d'une puissance grandissante à mesure que le capital cherche à en détruire l'identité (MM, p. 255). La subjectivité révolutionnaire, toujours plus complexe, toujours plus consciente, toujours plus collective, creuse cette lutte pour reconquérir son activité et sa vie, c'est-à-dire d'abord et avant tout sa passivité et sa dépense.

### *4.2.2. Consommation et dépense*

Le point d'ancrage de la critique capable de déployer les possibles d'une telle subjectivité qui se constitue dans une réappropriation de l'usage qu'elle fait de sa force productive, Marx nous le fournit, il se joue dans un certain « travail général » né de l'organisation capitaliste, qui recèle des possibilités réelles d'une déconnexion devenue vitale de la richesse sociale par rapport aux procès de travail imposés. Le « travail général », comme objet de l'analyse, appelle à prendre la mesure de l'économie qu'il réalise. Le travail

qui attend la science économique est de nature réflexive. Il vise à faire l'épreuve de l'identité de ce que l'organisation capitaliste tient pour séparé : la dépense individuelle de la force et la consommation, c'est-à-dire la jouissance de l'objet.

André Tosel cherche à extraire la théorie de Marx du bassin de critiques du discours philosophique de la modernité, afin d'y trouver un nouveau principe d'évaluation qui nous prémunisse contre le nihilisme qui prévaut depuis la grande restauration capitaliste de 1989. La seule critique qui persiste et puisse encore triompher d'un tel paysage, estime-t-il, est celle des rapports capitalistes, qu'il escompte capable de vaincre la « désémancipation », selon l'expression de Domenico Losurdo, cet événement où d'autres ont vu et acclamé la fin de l'histoire. Tosel invite à

> [q]uestionner ces critiques sur leur capacité à éclairer la constitution de la modernité comme promesse indéfiniment différée et comme multiplication des souffrances devenues intolérables et injustifiables, comme persistance de l'inhumain, en regard de l'accumulation des possibilités de surmonter cet inhumain dans un « être-en-commun » digne de ces possibilités[48].

Libérée d'un modèle dialectique fondé sur le paradigme productiviste, la pensée de Marx dévoile donc la classe ouvrière non pas comme la négation du système capitaliste, mais comme en faisant partie intégrante. Son émancipation est le fait de rapports sociaux nés du capitalisme et pour autant ne se produit qu'à la faveur de l'accroissement des forces productives. Toute autre conception tient de l'utopie. Ce qui s'expérimente chez chaque ouvrier comme la misère la plus aiguë, pure dépense de la vie individuelle, devient la condition, sur le plan collectif et transindividuel, d'un potentiel d'enrichissement inouï, à travers les fabuleuses économies de temps qui constituent une richesse immédiate. La formation d'une *subjectivité relationnelle et transindividuelle* « entraîne l'application

---

[48] André Tosel, *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris, Kimé, 1996, p. 8.

réflexive des forces productives développées sous le capitalisme au procès de production lui-même » (TTDS, p. 51). Cela signifie qu'à la condition de l'appropriation de son surtravail par la classe ouvrière éprouvée comme force collective, ce qui est on ne peut plus éloigné d'une simple redistribution, au sein des classes ouvrières, du profit réalisé sur la base de la coopération productive, l'intelligence socialement développée devient jouissance immédiate. Comment se produit donc ce passage de la pure dépense de forces à la consommation, cette transmutation, que je cherche à voir survenir, de l'usure en usage?

J'ai insisté sur le fait que la structure d'appropriation de la société capitaliste ne fait plus reposer la production d'un surplus sur le travail immédiat, mais qu'elle tire profit de structures sociales abstraites produites sur la base de la séparation des individus-producteurs par rapport à leur activité. Le processus de production s'autonomise par rapport au travail et remet au capital fixe la fonction de production de richesse. Or si celui-ci constitue une valeur d'usage, c'est uniquement en ce qu'il entre dans le processus de production. Le capital fixe n'y est jamais *consommé*, ni sur une base individuelle, ni même par le processus social dans son ensemble : il y est strictement dépensé en vue de la valorisation. En outre, *la consommation même, c'est-à-dire le besoin vital du travailleur, constitue le mode d'existence du capital circulant*, et ce de manière particulièrement aiguë avec le travail immatériel (MM, p. 249). On voit bien comment une hausse des salaires ne parvient pas à restituer à l'activité l'horizon de sa consommation immédiate. On acquiesce sans la modifier à la logique de la séparation. C'est l'usure et le dépouillement, les mêmes que Heidegger observe dans la réalisation du nihilisme.

La « négation » du capitalisme, telle qu'en est formulé le projet dans les oeuvres de la maturité, est davantage l'assomption la plus complète de cette séparation que sa résolution ou son dépassement. La coopération productive se rend capable d'opérer à la fois l'abolition des mauvaises interprétations sur ce qui doit en régler le mouvement et la restitution de la production sociale au circuit naturel de la consommation. Car c'est le développement de l'individu social qui devient la pierre fondamentale de la production de la richesse. Lorsque Marx insiste sur cette nouvelle base de la richesse qu'est l'« application technologique de la science », c'est pour la situer dans le système des machines, ces « *organes du cerveau humain créés par la main de l'[humain]* ; [...] la puissance matérialisée du savoir, [et en faire] *des organes directs de la pratique sociale et du processus réel de l'existence* » (GR, p. 307, c'est moi qui souligne). Voici, clairement énoncée, l'idée qu'il se fait de la substance réelle de la richesse : c'est l'intelligence collective, la société, ou encore « l'[humain] lui-même dans ses rapports sociaux » (GR, p. 307). Pour peu que cette nouvelle substance transindividuelle et collective se constitue *subjectivement*, l'« application réflexive des forces productives au procès de production lui-même » doit signifier ni plus ni moins que l'*abolition de la valeur*, ce que Negri, pour indiquer que cette inversion s'enracine dans le mouvement de la valorisation, appelle l'« auto-valorisation » ouvrière : « l'utilisation réflexive du potentiel productif pour libérer les [humains] des structures aliénées constituées par leur propre travail » (GR, p. 61).

Gorz procède à la même lecture du texte des *Grundrisse*. Déplorant que sous le capitalisme, et à plus forte raison sous le capitalisme immatériel, « c'est la dépense, non plus l'économie du temps qui devient son but, c'est l'activité elle-même qui porte son but en elle ;

elle ne *sert* à rien d'autre[49] », Gorz soutient qu'une nouvelle rationalité doit – être donnée aux économies de travail, et celle-ci

> est précisément, chez Marx, celle des individus pleinement développés qui, engendrés par le plein développement des forces productives, s'emparent réflexivement d'eux-mêmes pour se faire les sujets de ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour prendre le libre épanouissement de leur individualité pour but[50].

Ce libre épanouissement, dans la perspective marxienne, réside dans la consommation. Cette prise en charge correspond au processus par lequel le sens prend possession du réel, or le sens n'est pas l'abstraction de l'Esprit, mais plutôt « l'individu pleinement développé se rendant maître de la nature – cet individu ne pouvant être que le Prolétaire universel[51] ». Sa maîtrise de la nature, c'est la consommation de celle-ci, la valeur d'usage, en somme.

C'est en ce sens que le dépouillement – la prolétarisation qui est d'abord engendrement de l'individu social –, cette mise à nu du travail comme médiation sociale, est aussi la condition de son émancipation. « Grâce à ce processus, la quantité de travail nécessaire à la production d'un objet est réduite à un minimum, et ce afin qu'un maximum de travail soit employé pour produire le maximum d'objets » (GR, p. 303). Cette possibilité d'exploiter du temps devenu gratuit est précisément ce qui dégrade le travail individuel. Or c'est ce fait bien étrange dont le communiste se saisit : celui qui éprouve le travail comme absolue pauvreté éveille du même coup « la possibilité universelle de la richesse ». Alors que le capital, par nécessité propre à son mode d'accumulation, tend à libérer du temps historique, qui n'est que travail accumulé, mort, il travaille à la ruine de l'identité prolétaire,

---

[49] André Gorz, *Métamorphoses du travail*, p. 155.
[50] *Ibid*., 155.
[51] *Ibid*., 157.

dont le privilège essentiel consiste à mettre en activité la puissance vivante qu'elle est, mais qui demeure sans objet tant qu'elle n'est pas en contact avec les éléments productifs détenus par le capitaliste. Au stade avancé de cette transformation du processus de production, c'est-à-dire au moment où le capital fixe ne revêt plus que le caractère de l'ensemble des connaissances socialement accumulées, et précisément du fait de cette caractéristique, cette opposition croissante se mue en un processus subjectif. Les conditions de la subjectivité révolutionnaire sont réunies. À plus forte raison depuis que les travailleurs se trouvent tendanciellement rejetés en extériorité par rapport au temps de travail rémunéré, la coopération productive *peut* se découvrir dans son produit *comme dans sa propre activité*. Fischbach dit : « elle découvre donc qu'elle n'est séparée des conditions objectives de son objectivation que parce qu'elle est séparée des produits de son objectivation et de sa réalisation[52] ». Elle comprend le rapport de son activité à la production de la valeur. Elle se comprend comme élément essentiel du procès de valorisation. Elle comprend que c'est le travail lui-même, *son* travail, qui a fait de son existence une puissance étrangère à ses conditions d'activité, la réalisation du travail lui apparaît comme déréalisation de la puissance de travail. De tout cela, elle accède à une compréhension – Spinoza dirait une idée adéquate. De là à l'application réflexive des économies de travail, il n'y a plus qu'un mouvement, très simple, à la portée immédiate. Prenant appui sur les nouveaux circuits de production, la coopération productive accède à la connaissance de ce qui la détermine à se produire selon une certaine manière, qui ne convient pas aux rapports d'un être naturel et objectif. Fischbach résume : « elle découvre en même temps que son aliénation n'est pas

[52] Franck Fischbach, *Loc. cit.*, p. 95.

autre chose que sa propre production de soi en tant que sujet[53] ». Un tel sujet détenteur d'une force de travail, qui se traduit dans la théorie politique et juridique sous la figure de l'individualisme possessif, ne peut jamais la *consommation*, mais engage la seule *dépense* de son objet vital. C'est donc cette seule conception qu'il suffit de corriger.

C'est dans la mesure du décalage entre la production d'humains comme sujets, pure puissance subjective et vide, à laquelle s'oppose l'objectivité des produits matériels, que réside la possibilité de l'inversion du rapport capitaliste. Qu'on se réfère à certaines phrases célèbres des *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, à *L'idéologie allemande* ou d'autres textes de maturité, notamment les *Grundrisse*, l'humain étant un être naturel et objectif, il ne saurait poursuivre des fins autres que celles de la consommation, c'est-à-dire que ce n'est jamais la production elle-même qu'il poursuit. Un tel productivisme est toujours le fait d'une mauvaise conception du lien fondamental qui existe entre les individus et la puissance d'agir. Cette conception est celle de l'identité subjective qui se traduit nécessairement par la réification qui fait résider la richesse dans les choses – les marchandises, ou encore dans les rapports médiatisés par les choses –, et ne mesurant celle-ci qu'à l'aune de la valeur. L'humain y reçoit ce statut non-chosal, il se réduit à pur potentiel, subjectivité détentrice d'une force que seul le capital peut réaliser.

Ce travail d'explicitation des conditions de dépouillement de la puissance d'agir de son objectivité et de la constitution d'une richesse objective est ce qui permet de faire sauter la dernière borne, dit Fischbach (les autres ayant été les déterminations nationales, religieuses et politiques de la production), qu'est l'entrave capitaliste à l'accomplissement humaine de la puissance d'agir. Cette borne sautée, elle recouvrera le privilège de l'abolition

[53] *Ibid*., p. 95.

de la séparation, qui est l'essence du travail vivant, qui se joue désormais dans un second niveau de nécessité, celui où s'ouvre le règne de la liberté. L'entrave capitaliste, réduisant à la forme « travail » l'activité humaine, doit être abolie pour que « la richesse produite ne soit plus dans les choses produites, mais dans les producteurs eux-mêmes, dans le déploiement même de leurs forces productives en tant que ce déploiement est lui-même la fin de toute production et non son moyen[54] ». Pour que la richesse engendrée par la dépense s'avère enfin consommation, Marx demande en effet :

> une fois que la forme bourgeoise bornée a disparu, qu'est-ce que la richesse, sinon l'universalité des besoins, des capacités, des jouissances, des forces productives des individus, universalité engendrée dans l'échange universel? [...] Sinon l'élaboration absolue des aptitudes créatrices [de l'humain], sans autre présupposé que le développement historique antérieur qui fait une fin en soi de cette totalité du développement, du développement de toutes les forces humaines en tant que telles [...]?[55]

L'enrichissement ne peut que demeurer immanent à la production elle-même, et celle-ci doit représenter une jouissance et non être opérée par la contrainte et la souffrance. Lorsque le travail social engage le plein développement de toutes les individualités, alors le travail individuel, cette dépense ouvrière de la vie, s'avère assez satisfaisant pour être poursuivi pour lui-même. L'activité de production ne doit pas admettre que le moment de la consommation lui soit extérieure, spatialement ou temporellement. Cela ne signifie pas que le travail devienne un jeu, pur loisir, mais qu'il actualise la jouissance de s'éprouver comme êtres ressentant des besoins, faisant collectivement la conquête des conditions inorganiques de leur satisfaction. Cette affirmation joyeuse de soi dans le monde continue de représenter une discipline, car la jouissance de la nature qu'éprouvent les communautés, ayant aboli avec la conception transcendantaliste d'elles-mêmes, le procès de valorisation où elles ne

---

[54] *Ibid*., p. 97.
[55] *Grundrisse*, V, 3, cité par Fischbach, *Ibid*., p. 98.

trouvaient que leur ruine, est l'affirmation de la finitude essentielle, laquelle est toujours souffrance. Or cette souffrance ontologique n'a plus rien à voir avec la misère, l'épuisement et la maladie liée à la perte de l'objet vital par sa subordination de l'intégralité de l'existence à la loi de la valeur.

Tout en réalisant pour la première fois le plein potentiel de l'*industrie*, l'individu social qui fait l'expérience de la finitude essentielle, restitue toutes les trajectoires de la production à son activité vitale. Negri qualifie ce nouvel individu : « Social mais concret, il est exaltation et surdétermination, expansion de la jouissance, fondement de son expansion » (MM, p. 256). C'est par convenance, qu'on le nomme « individu », car il s'agit à proprement parler d'une pratique, celle qui consiste en une économie, au sens propre du terme, ou, aussi bien dire, pour anticiper, « générale » : non pas dans le sens d'une renonciation à la jouissance, mais dans le sens d'une augmentation de la puissance et de la capacité de production : son bon usage, qui est celui d'une consommation, et non d'une dépense purement destructive.

Si cette pratique se présente, selon moi, davantage comme préservation et sobriété, c'est que ce n'est pas la production immédiate de biens qui est accrue, mais l'augmentation du capital fixe, « dont l'[humain] lui-même serait l'incarnation » (GR, p. 311). À la fois potentiel émancipatoire et véritable source du péril qui guette nos sociétés qu'on qualifie à bon droit de nihilistes, là où se ruinent toutes les valeurs, cette incarnation constitue le seuil fondamental où se joue l'ambivalence dont le communiste peut se saisir : la possibilité d'abolir consciemment la loi de la valorisation. Dans la subordination capitaliste du travail nécessaire au surtravail, ce capital fixe, qu'il soit travail objectivé sous la forme de machines

ou réinséré dans le travail vivant sous la forme normative de la communication, demeure forcément usure, « *use* », ainsi que Marx l'écrit lui-même. Dans la révolution communiste, il est restitué à la coopération productive en vue de son usage, ce qui se traduit par l'expansion de la puissance du prolétariat, ou bien de la coopération production.

Une mise en garde est nécessaire : une telle position n'implique pas de s'*abandonner* aux circuits de production, pas plus que de les célébrer comme fait social affranchi de la nécessité de toute médiation. Si le temps libéré transforme la société qui en jouit, dois-je insister, c'est comme subjectivité nouvelle que celle-ci réincorpore le procès de travail. Or la transformation consiste en ceci : *elle ne méconnaît plus l'opération médiatrice du travail social*. Son appropriation renferme ainsi le sens d'un commandement. Voilà le récit de la réappropriation prolétarienne du surtravail qui nous est raconté dans les *Grundrisse*, celui-ci devient commandé par le travail nécessaire. Negri explique :

> Quand la théorie de la valeur ne réussit pas à se mesurer à une quantité de temps de travail ou à une dimension individuelle du travail, quand un premier déplacement l'amène à se confronter au temps social et à la dimension collective du travail, à ce moment *l'impossibilité de mesurer l'exploitation modifie la figure de l'exploitation.* Le vie qui s'opère dans la théorie de la valeur, l'évacuation de tout élément de mesure qui ne soit pas une référence générique à la laboriosité sociale, la libération de la laboriosité sociale et sa constitution en individualité collective, ne suppriment pas la loi de la loi de la valeur mais le réduisent à être une formalité (MM, p. 258).

D'où l'idée qu'un communisme de la finitude ne se constitue que par application réflexive, et non par une auto-production essentielle. Que la loi de la valeur soit réduite à une formalité, insiste Negri, ne signifie pas qu'elle soit inefficace et qu'elle manque de sens. Elle trouve son sens et son efficacité dans son irrationalité. « La forme de la valeur est pur et simple commandement, pure et simple forme de la politique, de l'inessentialité essentielle dirait le jeune Marx en termes hégéliens » (MM, p. 258). Il s'agit du procès de subsomption réelle de la société par le capital que Marx décrit dans les *Grundrisse* avant d'exposer les

conditions de la libération de la puissance ouvrière par l'inversion de la loi de la valeur, devenue « forme vide du commandement capitaliste. Vide et efficace. Efficace et irrationnelle. Irrationnelle et cruelle » (MM, p. 258-259).

On commence à le comprendre, le renversement de cette loi irrationnelle ne signifie pas que le capital puisse devenir valeur d'usage ouvrière[56]. Non seulement cela maintiendrait en l'état la séparation, mais dans le contexte présent de la subsomption réelle de la société par l'État, les conséquences en seraient redoutables. On resterait pris dans la domination du travail abstrait avec l'illusion de l'avoir dompté. N'a-t-on pas déjà commis cette erreur? On renverserait la catégorie du capital, ou son concept, mais pas la relation. Il ne s'agit pas, pour l'ouvrier, de commander le rapport capitaliste – ceux qui l'ont tenté n'ont rien produit d'enviable –, mais de s'approprier le surtravail, de détruire le rapport capitaliste *par le travail nécessaire*. Cette jouissance directe de l'objet, il ne s'agit pas de profit, mais de la possibilité de créer des valeurs d'usage, c'est donc dire l'appropriation du besoin, de la passivité, du temps libre, du non-travail. Ce n'est pas l'objet qu'on s'approprie, mais l'activité qu'on fait sienne propre, l'« activation ». On pourrait aussi bien dire la négation, le refus, si on souhaitait insister sur la lutte et la violence de cette inversion.

Car ce que le prolétariat doit s'approprier, c'est bien la partie accumulée de surtravail, « qui peut être réduite à du non-travail, liberté ouvrière, auto-valorisation, la négation, c'est la richesse de la négation qui peut être appropriée » (MM, p. 259-260). Penser que le capital, même fixe, puisse être déclaré valeur d'usage ouvrière, c'est donner à la politique une autonomie qu'elle n'a pas, ce que l'analyse du tournant linguistique de l'économie rend

---

[56] Les analyses et témoignages entourant les reprises des usines lors de la crise financière en Argentine vont généralement dans le sens d'une célébration d'un tel scénario. Voir les documentaires de Naomi Klein, *The Take* et d'Isaac Isitan, *Les femmes de la Bruckmann*.

particulièrement évident. Puisque l'État est la nouvelle forme de la loi de la valeur, la politique n'est pas quelque chose qui se produise au-delà du rapport capitaliste, le renversement du rapport de force est donc à penser à l'intérieur même de cette loi. C'est en termes de non-travail ou de refus de travail que doit s'en opérer le renversement[57]. La trajectoire que suivent les cahiers des *Grundrisse* est donc celle d'un approfondissement de la rupture du rapport capitaliste à l'intérieur même de ce rapport. L'essence contradictoire de la loi de la plue-value trace le seul chemin possible de l'affranchissement par rapport à toutes les mauvaises déterminations. Ce chemin, qui se situe de manière nécessaire à l'intérieur de ce rapport, est celui de la subjectivité.

> Il ne cherche pas à imaginer des alternatives, mais sait, en creusant sa séparation, détruire le rapport. Le chemin de la subjectivité est un chemin intensif, il est une recomposition continuelle et cohérente de négations successives, il hausse le travail nécessaire au point où cela détruit le surtravail (MM, p. 261-262).

Cette hausse du travail nécessaire se comprend grâce à la distinction de deux niveaux de nécessité : l'un est constitué du besoin transhistorique, le fait qu'une forme de travail concret est à la base du maintien de la société et d'une médiatisation des interactions matérielles entre les individus (TTDS, p. 557). Le second niveau se fonde dans le travail comme activité socialement médiatisante sous le capitalisme, qui introduit de nouvelles contraintes impersonnelles abstraites. La paradoxale libération des contraintes naturelles de la première nécessité se fait au prix de l'établissement d'une structure de domination qu'on dira « quasi naturelle ». Il ne s'agit pas pour l'individu communiste de rétablir cette première nécessité, mais de procéder à la démystification de la seconde pour l'abolir comme structure

---

[57] Stevphen Shukaitis, professeur à l'Université Essex, prône la grève des artistes comme moyen ludique de faire la démonstration de la nécessité d'une réappropriation du potentiel créateur par les artistes eux-mêmes, contre la gentrification des lieux de création et contre le commandement bourgeois ou encore petit bourgeois des conditions de la création.

de domination. Franchissant les étapes du travail de démystification jusqu'à l'établissement du communisme, cette nécessité seconde doit devenir naturelle. Voilà ce que signifie de hausser le travail nécessaire. Postone rappelle qu'il faut avoir à l'esprit cette distinction entre les deux types de nécessité lorsqu'on lit l'extrait bien connu du troisième livre du *Capital* :

> En fait, le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur ; il se situe donc, par nature, au-delà de la sphère de production matérielle proprement dite. [...] En ce domaine, la seule liberté possible est que l'[humain] social, les producteurs associés règlent rationnellement leurs échanges avec la nature, qu'ils la contrôlent ensemble au lieu d'être dominés par sa puissance aveugle et qu'ils accomplissent ces échanges en dépensant le minimum de force et dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais cette activité constituera toujours le royaume de la nécessité. C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme fin en soi, le véritable royaume de la liberté qui ne peut s'épanouir qu'en se fondant sur l'autre royaume, sur l'autre base, celle de la nécessité[58].

C'est donc cette vertu primordiale d'assurer une libération par rapport à une première forme de nécessité qui fait apprécier le capitalisme comme supérieur à tout autre mode de production. Mais la libération du temps historique, on l'a vu, renferme le péril le plus redoutable : soumis à la loi de la valeur, il se retourne contre le vivant, contraignant les vies individuelles à une activité ruineuse, indigne et non conforme à leur nature humaine. Postone compare cet état à un somnambulisme, que l'on ne peut réveiller qu'en abolissant la valeur. Negri insiste sur la naissance, au sein de la loi de la valeur, « d'une individualité collective nouvelle, qui invente de *nouvelles règles* de production et de développement. *Le sujet libéré ouvre un monde nouveau* de besoins déployés collectivement » (MM, p. 277).

Cette constitution collective de la subjectivité révolutionnaire, dans le rapport capitaliste, n'est pas la recomposition d'une unité qui lui donne sens. Nous sommes loin de toute réminiscence humaniste. « L'individu universel de classe commence ici à apparaître comme une activité qui se valorise elle-même à travers sa valeur d'usage. Puis qui massifie

---

[58] Karl Marx, *Le Capital*, Livre III, Éditions Sociales, p. 742, cité par Postone (TTDS, p. 558).

et élève à des niveaux extrêmement rigides la valeur du travail nécessaire » (MM, p. 312). Rigides, de sorte à ce que le capital ne puisse pas faire marche arrière. Il s'agit de l'abolir par transformation réflexive, non par subordination à un idéal de l'humanité. Le travail nécessaire a acquis une multilatéralité et un dynamisme, explique Negri, qui constituent la trame de fond de la composition de la classe, dont le mouvement est cumulatif.

L'issue de cette lutte pour la conquête de l'activité se traduit donc immédiatement dans l'abolition de toute homogénéité. Une telle abolition est la condition du départage entre l'usure de l'existence sociale dans son ensemble et l'usage qui lui correspond de manière essentielle. Ce sont le surtravail et, en outre, le salaire, cette figure complémentaire du profit, qui requièrent l'uniformité et le nivellement de la production. Or si le surtravail se détermine dans le commandement par l'auto-valorisation ouvrière, non seulement il n'y a plus rien de « profitable » dans le procès de production, mais la subjectivité libère avec elle une totalité de possibilités, accédant enfin au « principe de production du divers » que Marx a toujours affirmé et qui contient la formule essentielle d'un communisme de la finitude.

*4.3. Souffrance et jouissance (vers une ontologie affirmative de la finitude)*

Sans philosophie de l'histoire, sans utopie humaniste, sans dialectique même matérialiste, la question du gouvernement des tendances émancipatoires demeure pour le moins énigmatique. Comment se représenter une subjectivité à la fois pleinement libre et parfaitement enracinée dans le royaume de la nécessité? Plus grave encore : comment s'assurer de ne pas confondre le principe de la dépense ontologique et l'orgie néolibérale de consommation? Sur le plan de l'immanence, le dépassement de formes sociales aliénées

constitue un réel problème, d'abord épistémologique. Si l'on pose que les conditions de la connaissance sont le produit d'une certaine configuration des rapports sociaux, il faut donc chercher au sein des forces productives en présence les modes d'intellection susceptible d'instruire la subjectivité sur ses propres horizons, dont on ne peut affirmer qu'une seule chose avec certitude, qu'ils renferment le principe du divers et du multiple. Le communisme n'est qu'à la condition de cette compréhension. C'est le travail d'explicitation qui m'a occupée jusqu'ici, dont la vertu est d'enclencher le nécessaire processus d'anamnèse, c'est-à-dire de rappel à la conscience de ce qu'elle perd dans l'histoire du travail, ou, de manière plus spécifique, dans le cycle de valorisation. Il en va donc d'un renversement de ce cycle qui repose sur la créativité des subjectivités. Postone insiste sur le relativisme historique de la théorie de Marx :

> Dans le cadre de cette théorie sociale critique, la possible réalisation de la liberté n'est « garantie » par aucune structure ni par aucun groupe social existant dont le plein développement est réprimé par les rapports de production. Mais il ne s'agit pas non plus d'une possibilité historiquement indéterminée. La réalisation de la liberté implique au contraire la négation déterminée de l'ordre existant : la création de nouvelles structures qui apparaissent en tant que possibilités historiques mais qui font de l'abolition du fondement de l'ordre capitaliste la condition de leur existence sociale réelle. Comme on l'a vu, ce qui fonde selon Marx la possibilité même d'une nouvelle organisation sociale – c'est-à-dire le temps historique objectivé – renforce sous sa forme existante le système de domination abstrait du capitalisme. La théorie critique marxienne vise essentiellement à expliquer ce développement structurel paradoxal et par là même à contribuer à sa possible transformation. Le point de vue de la critique « négative » de Marx, c'est donc une possibilité déterminée qui surgit historiquement du caractère contradictoire de l'ordre existant et qui ne doit pas être identifié à la forme existante de l'une ou de l'autre des dimensions de cet ordre (TTDS, p. 528-529).

Marx n'a pu qu'indiquer la direction que pourrait prendre le chemin de la subjectivité révolutionnaire, mais il est demeuré aux prises avec un niveau insuffisant de l'organisation des forces productives. Suivant sa méthode, on ne peut établir ni prédiction ni prescription, on se borne à faire la théorie d'une praxis collective. Le projet est celui d'une phénoménologie constitutive. Il est donc tout à fait pertinent d'éclairer ici l'analyse

marxienne du travail sous le capitalisme de l'anthropologie des affects de Spinoza, dont l'utilisation récente dans la théorie permet de nommer les tendances sociales et politiques, c'est-à-dire de les saisir collectivement, et d'approfondir la constitution de la subjectivité que Marx ne pouvait qu'indiquer. Ce n'est pas un hasard si l'on retourne à Spinoza, lui qui, en son temps, avait été témoin d'une augmentation fulgurante du potentiel de richesse, laquelle, pour y avoir été partie prenante avant de se vouer à la philosophie – et à l'opprobre, –, ne lui était pas étrangère – contrairement à Marx qui a su échapper, notamment grâce à des bonnes amitiés, à la vie ouvrière (!). Or depuis qu'il entreprend de revoir tout l'édifice de la théologie et de la philosophie politique occidentales dans le sens d'une libération de la puissance matérielle, dont, bien avant Hegel, il sait prendre la juste mesure, on s'arme de tout l'attirail que renferme la métaphysique occidentale pour lui répondre qu'il faut dompter cette bête sauvage qu'aucun *telos* ne peut *contenir*. Marx se fait spinozien, lorsque qu'il insiste sur le fait que « le libre développement des individus est la condition du libre développement de la société », et non l'inverse, il ainsi invite à considérer cette conquête individuelle de l'activité, souligne André Tosel, dans le cadre d'une finitude essentielle[59]. L'individu communiste, éclairé de l'anthropologie des affects, peut être compris comme cet être essentiellement passif, c'est-à-dire affecté du dehors, et capable, précisément parce qu'il se rapporte *affectivement* à son dehors, de se former de toutes choses, y compris de lui-même, une compréhension, ce qui signifie de devenir la cause adéquate ou le principe actif de la production infinie où il s'épuise à présent dans l'ignorance. L'anamnèse est celle de la force d'une transmutation de la servitude en rapport de composition, par la communautés des êtres finis, une puissance commune et renouvelée.

[59] Tosel, *Op. cit.*, p. 16.

Définir une telle forme de production supposerait d'abord une compréhension du problème de l'aliénation, ou de la servitude, que j'ai défini en tant que dépouillement du travailleur vivant individuel, séparation grandissante entre celui-ci et sa puissance d'agir, dont les principes normatifs se fondent dans une métaphysique idéaliste, entre le travailleur et les conditions inorganique de sa subsistance. Cette compréhension nous est utile dans la mesure où la conquête de l'activité ne procède pas d'une simple réunification de ce que le procès de production capitaliste a séparé, mais en une assomption pleine et entière de la séparation. C'est parce que les individus sont parfaitement dépouillés sur une base individuelle qu'ils peuvent accéder, du fait d'une intensification des processus coopératifs et du caractère de plus en plus social des forces productives, à des modes d'intellection collectifs et transindividuels. L'autoproduction collectives de formes sociales originales ne constitue une décision qu'à la faveur d'une remise en question radicale du préjugé idéaliste du sujet connaissant. Cette décision est un procès matérialiste et émane du commun. C'est donc cette sphère qu'il m'importe de définir.

Affirmer une désaliénation radicale dont l'impulsion vient d'une subjectivité révolutionnaire, c'est s'obliger à résoudre la difficile question de savoir comment elle se forme et s'accomplit. Excluant la théorie de l'histoire, parce que basée sur le paradigme de la production, excluant le scénario machiavélien de Gramsci d'une hégémonie intellectuelle du parti communiste, parce que l'histoire n'offre guère d'exemples bien glorieux de révolutions ainsi réalisées, excluant aussi bien la « volonté politique », parce qu'accusant un contexte donné par la subsomption réelle et le biopouvoir, il semble ne rester qu'un processus mécanique. Et peut-être en va-t-il ainsi. La constitution du communisme s'opérerait par

conformité à l'ordre naturel – Spinoza dirait géométrique –, lorsque les rapports entre les humains cessent de simplement subir des conditions extrinsèques et accèdent au statut de cause agissante de leur propre devenir au sein du tout du processus naturel. La libération, dit Marx, est bien celle d'une nécessité. Ce sont les lois immanentes du processus spontané, devenu industriel, qui peuvent enfin éclore, *mécaniquement* : la loi matérialiste du commun qui prend les commandes, pour peu que la nouvelle subjectivité comprenne quelles en sont les déterminations. Si l'on peut parler en termes de négation, c'est par-delà l'opération dialectique d'une lutte de classe. C'est une série de déplacements accusés par la formation d'une nouvelle base subjective transindividuelle et collective qui fonde le refus de la servitude, mais ce refus, s'il se présente comme lutte et recèle une violence certaine, tient davantage d'une affirmation.

Que l'activité essentielle repose d'abord sur l'abolition de la conception imaginaire qui fait des travailleurs des individus-sujets au profit d'un individu social déterminé par sa situation matérielle n'implique pas que les humains pâtiraient la transformation de la même manière qu'ils pâtissaient des rapports qui les diminuaient. Au contraire. Une telle transformation réflexive du travail, comme forme d'autoproduction, implique, selon Jean-Luc Nancy, une réarticulation des concepts de praxis et de *poiésis*. Pour Nancy, la praxis doit engager une *décision* ou alors elle n'engage plus qu'un acte autofinalisé comme elle le fait dans la division actuelle du travail, réduit à la structuration totale du monde devenu espace géométrique : « écotechnie ». L'autoproduction, en revanche, engage la singularité dans une activité qui se joue au-delà de l'utilité – utilité qui fait toujours « tout le sens du travail[60] ».

---

[60] Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, p. 161.

Voilà pourquoi il est essentiel d'enraciner cette auto-transformation dans une phénoménologie.

Nancy nous rappelle que l'hypothèse/question de Marx n'était pas de savoir comment le travail rend libre, mais bien comment le travail *se* rend libre. Tout le travail de la maturité vise donc à étayer cette intuition de jeunesse de l'humain comme être naturel et objectif, dont l'essence est sociale, qui s'actualise dans le travail puisque tout travail est coopératif. Nancy soulève néanmoins plusieurs questions qui visent à comprendre cette potentialité : d'abord, comment la singularité de la praxis est-elle engagée dans ce processus de libération du travail par lui-même, qui se joue dans la production de la multitude ? Et, puisque le travail ne va jamais sans peine, l'étymologie est là pour nous le rappeler, que faire de cette souffrance ? Comment penser, ainsi que le pose Nancy, le caractère pénible du travail sans justification de type sacrificiel[61] ?

Il vaut de rappeler ici comment s'est articulé ce problème dans toutes les premières formulations que Marx nous ait données du communisme. Nous sommes des êtres objectifs, affirme-t-il, parce que nous avons notre nature hors de nous. C'est en cela que nous participons à l'être de la nature.

> Être matériellement sensible, c'est-à-dire être réel [contrairement à l'être d'abstraction, être non-objectif, non-être], c'est être objet des sens, objet matériellement sensible ; c'est donc avoir en dehors de soi des objets sensibles, des objets de ses sens. Être matériellement sensible signifie souffrir.
> L'[humain], en tant qu'être objectif sensible, est donc un être qui souffre, et, comme il est un être qui ressent sa souffrance, il est un être passionné. La passion est la force essentielle de l'[humain] qui tend énergiquement vers son objet (MAN, p. 172).

[61] On y répondra dans les prochains chapitres : d'abord comment la singularité peut décider, parvenir à la connaissance de son aliénation de manière immédiate, ce pour quoi je mobilise l'herméneutique heideggérienne de la facticité ; et ensuite, comment cette souffrance est vécue avec une réflexion sur la violence du processus de libération, ce que j'éclairerai de la science de l'hétérogène élaborée par Georges Bataille.

La souffrance de la condition humaine, si elle comporte nécessairement la douleur physique ou psychique, est d'abord fondamentalement une passion (*pathos*), c'est-à-dire une faculté d'être affecté : « tendre énergiquement » vers son dehors. Nancy entreprend de penser l'articulation de cette souffrance ontologique et du potentiel, qui ne lui est pas contradictoire, de jouissance et d'augmentation de la puissance. Il décèle dans le travail la même ambivalence qu'exposent les écrits du Marx de la maturité, ambivalence que ne résout que la constitution de la subjectivité s'enracinant dans une saisie modifiée de l'ontologie moderne de l'agir.

Fischbach insiste sur le fait que Marx propose, de la métaphysique qui s'exprime chez Schelling, Fichte et Hegel, une lecture eschatologique sans être *téléologique*[62]. Il accueille la même activité ontologique, mais se refuse à toute traduction spéculative, lui restituant, contre tout subjectivisme, l'essence relationnelle et trans-subjective d'un procès matérialiste. Est ainsi exclue l'hypothèse de l'auto-engendrement du genre, calquée sur le modèle de l'auto-réalisation de l'Esprit. Ce qu'on appelle l'interaction médiatisée par des symboles n'est que l'expression de la « richesse spirituelle » des individus, et bénéficie de l'extension et de la densité des rapports. « La révolution communiste apparaissant à Marx comme la libération d'un potentiel d'interactions et de relations pratiques jusqu'ici inconnu parce que maintenu, par la division du travail, dans la seule forme de l'interdépendance ou de la "dépendance omni-latérale"[63] ».

La formation de la subjectivité dans une phénoménologie constitutive éclaire d'un nouveau jour le sens et le rôle de la négation dans l'avénement du communisme. Hors de

---

[62] Franck Fischbach, *L'être et l'acte*. *Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir.*
[63] *Ibid.*, p. 179.

toute intention polémique, Fischbach reconnaît l'opération des contradictions dans le processus historique de développement du capitalisme, mais celles-ci, soutient-il, ne savent pas opérer son dépassement car elles ratent toujours l'essentiel. La conception marxienne d'une nature infiniment affirmative est incohérente avec toute forme de contradiction. Autrement dit, l'idée qu'il existe dans les formes sociales des contradictions qui demandent à être résolues, et que les formes sociales présentes reposent sur la résolution des contradictions du passé est pure illusion : l'illusion subjective par excellence. C'est donc l'effet d'une connaissance inadéquate, dirait la grammaire spinozienne, qui fait reposer l'auto-transformation communiste du travail sur un processus historique. Une telle idée, décriée dans *L'idéologie allemande*, est celle qui consiste, pour l'individu, à se représenter comme sujet. Fischbach éclaire ainsi certains aspects de la pensée du jeune Marx, notamment des *Manuscrits de 1844*, où on peut lire en effet que « l'[humain] vit de la nature », ou encore, plus loin : « l'[humain] ne crée, il ne pose des objets, parce qu'il est lui-même posé par des objets, parce qu'à l'origine il est nature[64] ». Ainsi que Marx le rappelle pour discréditer ceux qui enseignent que la première manifestation de l'humain est de nature théorique, voire de contemplation, qu'au commencement, l'humain ne « se trouve » pas au monde, mais il est d'abord actif, productif, il s'accapare des objets extérieurs pour boire, manger et satisfaire ainsi ses besoins primaires. *Ensuite,* il donnera sens à ses activités. L'humain est tenu pour n'être qu'une partie de la nature, et lui obéissant, est fidèle à sa nécessité. La notion de genre semble un emprunt direct à Feuerbach, mais sa conception de

[64] MAN I et III, cité par *Id*., « Activité de négativité chez Marx et Spinoza », *Archives de philosophie,* vol. 68, nº 4, hiver 2005, p. 593. Fischbach insiste sur le fait qu'il n'en va pas uniquement d'une option de jeunesse qui aurait eu quelques réminiscences dans les écrits de la maturité – à savoir les *Grundrisse*, au surplus, non destinés à la publication. Cette conception de la nature se réaffirme systématiquement dans l'entièreté de l'œuvre.

la nature (le *Naturwesen*), en revanche, ne manque pas d'être influencée par la conception spinoziste de l'humain comme *pars naturae*. Le premier rapport de l'humain au monde n'est donc jamais un rapport d'extériorité qui est celui de la connaissance, mais consiste en une manière d'être affecté[65]. La présence de l'humain au monde s'éprouve d'abord et avant tout comme le « rapport d'implication caractéristique d'un être naturel qui, en tant qu'être de besoins, commence par être affecté par la nature et par les autres êtres naturels : l'affection et la passivité sont premières[66] ». C'est précisément de l'affection et de la passivité originelles que découlent l'activité ou le rapport pratique à la nature et à la communauté humaine, comme « conditions inorganiques de son propre corps », cette idée souvent citée des *Manuscrits de 1844*. La passivité originelle rappelle que, comme les plantes et les animaux, les humains existent sous le mode fini, et donc que contrairement à la conception de l'homme-sujet, ils ne sont pas la cause agissante. L'humain ne peut alors que subir les effets qu'ont sur lui les autres parties de la nature en tant qu'elle obéissent à une causalité une, nécessaire et prédéterminée : « Nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la nature, qui ne peut se concevoir par soi sans les autres[67] ». Les sensations, les passions sont donc les modalités en vertu desquelles l'humain s'inscrit au sein de l'ordre de la nature, et non plus strictement des déterminations anthropologiques. Pour Fischbach, cette découverte du caractère originel des passions est le moment crucial d'une compréhension de l'existence :

---

[65] Ce qui n'est pas sans rappeler la dialectique négative de Theodor W. Adorno, dont le formalisme mène à l'idée d'une constellation des objets par rapport aux concepts : une dialectique qui rétablit toute l'hétérogénéité du monde, sans pour autant renoncer à la médiation conceptuelle. L'interprétation de Marx que je mets ici en œuvre propose que ce « moment » de la subjectivité soit l'illusion faisant écran à la connaissance vraie, ce que je fonde, comme cela apparaîtra plus clairement au cours des prochains chapitres, dans une ontologie de la finitude, plus proche, dans sa méthode, de l'herméneutique heideggérienne de la facticité.
[66] *Ibid*., p. 593.
[67] *Ibid*., p. 594.

> Prendre les passions humaines au sérieux, les comprendre comme les effets produits sur une partie de la nature par les autres parties de la nature, et ainsi reconnaître la native servitude passionnelle des [humains] en tant qu'être naturels et vivants, c'est en même temps admettre qu'une anthropologie véritable, c'est-à-dire naturaliste, conduit à une ontologie de la finitude essentielle[68].

Caractérisé par le mode de la finitude, l'humain est ainsi condamné à subir les rapports qu'il entretient avec la nature extérieure et avec les autres individus de son espèce. Or ces conditions sont toujours déterminées par les formes sociales qui précèdent, à chaque époque, l'organisation des rapports humains. L'histoire, nous dit-on dans *L'idéologie allemande*, est le résultat de l'action des humains passés. Ces conditions créées par les autres avant nous sont à comprendre de la même manière que la nature hors de nous : comme le corps inorganique de l'humain, c'est-à-dire des conditions extérieures par lesquelles notre existence se prolonge, et qu'elle prolonge à son tour. Le texte de 1845 propose aussi, et c'est là le moment important, que pour la première fois des humains pourraient comprendre que ces conditions, qui sont jusque là subies sans être choisies, peuvent être traitées de la même manière que toutes les conditions naturelles et objectives de leur existence, c'est-à-dire consciemment : dès lors peuvent-elles être maîtrisées et ensuite potentiellement transformées. « Pour la première fois, [dit Marx,] le communisme traite consciemment toutes les conditions naturelles préalables comme des créations des [humains] qui nous ont précédés jusqu'ici, il dépouille celles-ci de leur caractère naturel et les soumet à la puissance des individus unis[69] ». Sur quoi peut bien se fonder cette maîtrise, si, comme on l'a dit, les humains subissent d'abord et toujours les rapports, de manière passive?

Cette opposition, entre la passivité inéluctable et la soudaine activation des humains devenus communistes, n'est qu'apparente. En effet, la passivité, ou le fait que les rapports

---

[68] *Ibid*., p. 594.
[69] Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, cité par Fischbach, *Ibid*., p. 596.

sont subis, n'existe que relativement à l'individu, autrement dit, à l'être qui subsiste sous le mode fini. C'est la condition de la vie individuelle, réellement existante, que Marx a pris comme point de départ de sa théorie, ainsi que Michel Henry l'a aussi indiqué. En effet, l'individu est affecté, déterminé par des causes extrinsèques à agir de telle ou telle manière. Mais du point de vue de la nature, comme partie de celle-ci, l'humain est agissant. C'est comme être de la nature qu'il peut être, conformément aux causes qui agissent par lui, « pleinement positif et infiniment affirmatif ». Comme partie de la nature, accédant à la connaissance vraie des causes nécessaires qui animent son mouvement éternel, les humains peuvent faire en sorte que les causes dont ils s'avèrent les effets, soient conformes à la nature ainsi qu'elle est prédéterminée.

Le caractère non résolutif du communisme de la finitude, dont la formation n'a rien d'historique, à proprement parler, contrairement à ce qu'on a appelé le socialisme réel, tient à ce qu'il n'en va que d'un affranchissement par rapport à une illusion, celle où les humains se représentent comme des sujets libres parce qu'émanant d'une substance infinie, et capables d'exercer sur le monde la puissance formatrice de la raison qui définirait le plus fondamentalement leur être-au-monde. Si ceux-là exercent la négation des conditions qui contenaient cette puissance formatrice, la subjectivité profonde dont il s'agit ici n'engage pour sa part qu'une affirmation, celle d'un être naturel qui acquiesce à sa propre finitude. Son acte créateur est activité *parce qu*'il se sait le fait d'une détermination. Pour pratiquer l'inversion de la valeur et de sa loi, dit Negri, la subjectivité n'a que « puissance et allusion » (MM, p. 299). L'allusion démystifie l'illusion, c'est ainsi qu'elle accède à la maîtrise des conditions inorganiques de son existence. Or ces conditions, qu'évoque sans

cesse le jeune Marx, ainsi que l'ensemble des déterminations objectives, sont constituées par *les formes engendrées par ceux qui nous ont précédés*. Ces formes sociales, en effet, dans la mesure où nous existons sous le mode de la finitude, nous les subissons, *nous ne les nions pas*. La maîtrise que nous en avons signifie le savoir auquel nous accédons de la manière dont elles agissent à travers nous, dont elles nous ont constitués. Sans la démystification, la puissance que croient déployer les communautés productives demeure cause inadéquate des procès qu'ils engagent. Ce qui est tenu pour une activité formatrice se traduit dans l'anéantissement de toute richesse matérielle.

S'il est vrai que l'ontologie marxienne tient de Spinoza ses conceptions de la liberté d'un être déterminé et d'une correspondance de l'activité humaine avec l'essence de la nature, alors la liberté comme effectuation de la nécessité, une activité qui soit infiniment affirmative ne saurait admettre la contradiction comme son moteur, ainsi que le pose le paradigme de la production qui transpose simplement dans le matérialisme de Marx la dialectique hégélienne. Spinoza, en effet, ne fait dans l'ordre de la nature aucune place à la contradiction, ce qui n'implique pas que les rapports qui s'effectuent dans la nature soient exempts d'oppositions, que des forces ne se mesurent pas les unes aux autres et que des êtres subsistants sous le mode finis ne soient pas parfois diminués dans leur degré de puissance, voire exterminés. Marx propose précisément une théorie de ce qui entrave le libre déploiement de l'être naturel des humains dans l'histoire matérielle du capitalisme. Les contradictions sont donc constitutives de la subjectivité, en tant que base même de sa libération des entraves. Ainsi qu'explique Postone, le communisme n'est ni la fin de

l'histoire ni un potentiel lancinant au fond de toute société humaine, mais l'*organisation tendancielle des forces inhérentes au capitalisme*.

> En réalité, l'entrave sous-jacente, dans la conception de Marx, c'est qu'au sein d'un système structuré par la valeur, les forces générales de l'humanité doivent être utilisées pour extorquer aux travailleurs le maximum de temps de surtravail – alors que ces forces pourraient augmenter directement la richesse sociale et transformer la division de détail du travail. Cette contrainte systémique aboutit à des modes de « croissance » et de production déterminés. Il faut donc concevoir les entraves imposées par les rapports de production capitalistes comme inhérentes à ces modes eux-mêmes, et non comme des facteurs externes qui empêchent leur développement. (TTDS, p. 526)

En insistant sur la prégnance du thème de l'aliénation dans une analyse marxienne des rapports économiques, je ne nie évidemment pas l'existence de telles entraves. Elles existent irréductiblement malgré la conception de la nature comme infiniment agissante et exempte de toute contradiction. L'absence de contradiction au niveau du Tout ne signifie pas que certaines de ses parties n'entrent pas dans un rapport d'opposition. La négation, affirmais-je plus haut, ne survient pas comme synthèse, mais trouve la cohérence dans un procès de recompositions continuelles : celles d'une démystification et d'un travail de déplacement. Il ne s'agit pas ici de suivre et de renforcer des tendances – ce serait gramscien – mais de subvertir les procès au nom d'une affirmation de la nécessité engendrée par le procès d'accumulation capitaliste et sa logique de la séparation, qu'on comprend désormais comme dépouillement complet, ruine de l'individu sur la base de laquelle s'érige la phénoménologie constitutive de la pratique *collective*. Dans le cadre d'une ontologie de la finitude, il en va même de la première caractéristique des humains : qu'ils soient mortels signifie que quelque chose entre avec chaque individu dans un rapport d'opposition tel que le degré de puissance qui le caractérise dans le rapport qu'il effectuait cesse de manière définitive. Or, il y a, dans les sociétés, des formes d'échanges et des rapports de production qui entrent systématiquement dans un rapport d'opposition avec les individus de telle sorte

que, s'ils ne s'éteignent pas tous immédiatement (ce qui est néanmoins le cas chaque fois où les conditions de travail entraînent effectivement la mort prématurée, comme dans l'exemple paradigmatique de ces décès subits par surmenage qui sévissent au Japon, ou encore celui des cancers endémiques dans les plantations des pays du sud, enfin, je pourrais même invoquer, plus près de nous, le mal propre aux économies post-fordistes, qu'est le taux de suicide élevé parmi les chômeurs), ils sont, de manière générale, diminués dans leur affirmation vitale – ou, comme on l'a vu, ils sont réduits à n'être que pur potentiel *sans objet*, c'est-à-dire sans avoir accès aux moyens grâce auxquels ils pourraient, *par* eux-mêmes et *pour* eux-mêmes, actualiser cette capacité fondamentale d'agir sur le monde et ainsi de surmonter la séparation par rapport à leur objet vital et faire du « travail » leur expression vitale. On commence à le comprendre, l'affirmation absolue du caractère nécessaire et prédestiné de la nature n'exclut pas les formations historiques néfastes et des rapports humains délétères, du fait qu'étant sous le mode fini, il arrive que les humains se méprennent sur la nature des causes qui les affectent et subissent sans les réfléchir les conjonctures créées par les humains les ayant précédés, c'est-à-dire les laissent déterminer leur activité *avec l'illusion que les conditions qui prévalent procèdent de leur propre résolution de contradictions du passé*, illusion dont Hegel a été le magicien le plus convainquant. Selon Fischbach, les humains n'ont alors qu'une existence unilatérale et inaccomplie. Ils se privent ainsi du point de vue qui leur permettrait de reconnaître leur « être conditionné réel ». Lorsque Marx explique que seuls les *Späteren*, ceux qui viennent plus tard, pourront percevoir la contradiction existant entre le déploiement de leurs forces productives et les rapports de production, il insinue en fait que cette contradiction est en fait un effet de

l'imagination, c'est-à-dire « d'une conception partielle, tronquée, mutilée[70] ». Autrement dit, c'est l'incompréhension des causes véritables qui pousse les humains à s'en croire émancipés. Marx annonce l'échec de toute révolution qui se fonde sur l'illusion, récurrente dans l'histoire, de la résolution par l'œuvre de la négation, c'est-à-dire l'identification et la résolution de contradictions, le travail qu'Hegel attribut au rationnel, niant ainsi le caractère réel de ce qui subsiste sous le mode de la finitude. Le mouvement du rationnel a poussé la religion à supplanter le mythe, la politique à supplanter la religion, et ensuite la raison à supplanter la politique, mais sous l'empire du sujet émancipé des déterminations mythiques, religieuses ou politiques se cache une nouvelle forme de domination, qui est celle des formes sociales engendrés par le travail, cette médiation sociale non manifeste.

Cette forme de la contradiction et son rôle dans la conception que Marx se fait du changement social ne rappelle qu'à une première lecture, superficielle, le rationnel hégélien, lequel – il faut lui rendre justice –, est également la pleine positivité, l'affirmation absolue, seulement ce dernier se développe historiquement à la faveur de la négativité. Le concept n'est qu'un moment de la réalisation de l'idée, qui doit être nié par l'individualité vivante, pour s'actualiser finalement dans la synthèse qu'effectue de la personnalité libre et infinie. Chez Marx, la finitude n'est pas d'abord avouée telle une imperfection afin d'être ensuite surmontée (*aufgehebt*) par la conception de sa propre « idéalité ». L'idéalisme tient la finitude comme non-effectivité, et nie donc le caractère réel de ce qui existe d'abord fondamentalement sous le mode fini, comme si la matérialité était inopérante sans que le concept (son idéalité) en soit le principe moteur. La cohérence dans la trajectoire de Marx, dont le langage se lit tel un enchevêtrement d'éléments romantiques et rationalistes, consiste

[70] Franck Fischbach, « Activité et négativité chez Marx et Spinoza », p. 602.

à refuser cette non-effectivité de la finitude. La finitude n'est plus regardée comme un défaut mais affirmée comme partie *réelle* du *Tout*. Le fini n'a pas (besoin) d'idéalité pour subsister comme tel, c'est-à-dire pour être réel et par conséquent effectif. « Le non-idéalisme de Spinoza et Marx consiste précisément dans ce refus de l'idéalité du fini, et donc dans la thèse qu'il revient à la partie finie d'un tout une existence pleinement positive qui n'est autre que celle-là même du Tout en tant qu'il s'exprime dans la partie[71] ». Selon cette expression de la nature comme Tout, les humains sont déterminés à interagir afin de réaliser la causalité dont ils ne sont pas maîtres, et cette application consciente n'est pas autre chose qu'une « activation de soi ». C'est en cela que le communisme de la finitude fait de la souffrance ontologique le principe d'une jouissance. Entre les deux, un seul mouvement pleinement affirmatif, aucune volonté de surmonter l'une par l'autre.

Il y a bien une négativité à l'œuvre dans l'histoire, mais comme le concède Fischbach, elle manque chaque fois l'essentiel, déclare-t-il[72]. Ce qui entrave l'augmentation directe de la richesse sociale dans la formation de toutes les facultés individuelles, explique-t-il, n'est pas de l'ordre d'une contradiction avec les soi-disant rapports de production, mais d'une ignorance des causes qui opèrent, de la mécompréhension de leur nature, qui, si elle se dissipait comme elle le fait dans la phénoménologie constitutive de la pratique du commun, laisserait enfin les communautés exprimer un degré de puissance toujours renouvelé et augmenté, c'est-à-dire ferait du phénomène actuel de la destruction un procès créateur et constitutif. Ainsi se dissiperait l'illusion d'une liberté individuelle – celle qui voit l'œuvre de la justice dans la possibilité de vendre sa force de travail, cet étrange retournement de

[71] *Ibid.*, p. 599.
[72] *Ibid*., p. 604.

l'impératif catégorique qui exhorte à traiter autrui toujours comme une fin et jamais comme un moyen[73] – au profit d'une liberté comme nécessité, comme affirmation de cette nécessité comme pleine positivité.

Si la contradiction persiste dans le rôle moteur de faire passer d'une époque à une autre, en vue de l'émancipation humaine véritable, si elle permet chaque fois une refonte des conditions matérielles des rapports économiques, elle demeure impuissante à réaliser le communisme à partir des conditions présentes ici et maintenant. On voit que ce que l'on peut dire des conditions à l'œuvre n'est que « discours produit après coup depuis un point de vue rétrospectif essentiellement finaliste et téléologique, introduisant artificiellement dans le passé une négativité dont la négation ne pouvait accoucher de la pleine positivité du présent[74] ». Cette négation, poursuit Fischbach, demeure immédiate : elle n'est ni rationnelle, ni vraie, ni adéquate! La contradiction (du passé) n'est que la projection mentale de celui qui tient sa propre formation sociale pour supérieure à celle du passé pour avoir résolu la contradiction qui l'entravait. L'attitude du communiste, pleinement affirmative, est de faire de toutes les conditions humaines actuelles ses conditions inorganiques, comme produit de ceux qui nous ont précédés, et ainsi de faire naître de ces conditions des formes sociales qui permette le déploiement de leur puissance d'agir.

Ici une mise en garde est nécessaire, car le point de vue du communiste s'apparente, à bien des égards, au point de vue spontané de celui qui voit dans les conditions sociales présentes la résolution de conflits passés et qui croit ainsi, à tort, comme on l'a vu, que les rapports présents de production sont adéquats aux forces productives – la revendication du

[73] Lordon, *Op. cit.*, p. 9.
[74] Franck Fischbach, « Activité et négativité chez Marx et Spinoza », p. 605.

statut de personne juridique détentrice d'une force de travail abstraite. Ce sujet de droit n'est libre qu'illusoirement, par défaut ou par privation de compréhension de ce qui entravait réellement la puissance d'agir des individus des formations sociales antérieures. Le communiste, en revanche, est libre car *il sait* que sa puissance d'agir est diminuée, que jamais elle ne l'a été autant que sous le capitalisme, car celui-ci a fait de la séparation des travailleurs par rapport à leur potentiel productif sa condition de possibilité : la condition de possibilité grâce à laquelle la société capitaliste prévaut est la loi de la valorisation, ce qui implique de faire du travail simple valeur d'usage pour le capitaliste. Comme valeur d'usage réinjectée dans le procès de production, j'ai montré que l'usage en devient usure. L'activité des humains s'effectue réalisant l'usure incessante de leur humanité. Cela, le communiste, pour la première fois le comprend : il comprend que du point de vue individuel, sa puissance est diminuée mais que l'activité que la nature déploie à travers lui est entièrement positive et affirmative, à travers l'opération de formes sociales qu'il applique de manière réflexive. Il comprend aussi que c'est dans les conditions de dépouillement le plus complet de sa force de travail, de sa puissance, que son activité vitale peut être reconquise.

> L'histoire n'est pas autre chose que le procès d'une séparation grandissante des [humains] à l'égard de leur propre puissance d'agir : plus les [humains] ont développé et perfectionné leurs forces productives, et plus ces formes leurs sont devenues étrangères, moins elles ont été les leurs, au point de devenir, avec l'avènement de la société bourgeoise, les force d'un Autre, celles du capital.[75]

Tout cela, les communistes le comprennent, c'est pourquoi ils ne revendiquent pas le statut de « sujet » de l'histoire, mais procèdent plutôt à une « pratique *sur soi* permettant qu'ils s'affranchissent de toute conception imaginaire d'eux-mêmes[76] ». Il s'agit de

[75] *Ibid*, p. 608.
[76] *Ibid.*, p. 609.

comprendre qu'ils existent d'abord de manière passive parce que sous le mode fini, et comme partie de la nature comme seule cause agissante. Ainsi se produit la « reconquête de l'activité humaine naturelle de production contre la forme "travail" prise par cette activité[77] ». C'est pour cela que Fischbach tient à la dimension *praxique* de cette transformation, mais nous rappelle que celle-ci a bien la sphère de la *poiésis* comme lieu d'émergence.

Ce qu'on a d'abord compris comme surtravail est donc le lieu de cette auto-transformation du travail, ce que Postone entend par appropriation du temps historique objectivé et sa jouissance immédiate.

> Le potentiel de la dimension de valeur d'usage, s'il n'était plus contraint et façonné par la dimension de valeur, pourrait être utilisé de façon réflexive à la transformation de la forme matérielle de la production. Il en résulterait qu'une bonne part du travail qui, en tant que source de valeur, est devenue de plus en plus vide et fragmentée pourrait être abolie ; toutes les tâches unilatérales restantes pourraient être soumises au principe de la rotation[78]. (TTDS, p. 531)

Cette appropriation du temps historique implique ainsi la possibilité de la création de modes de travail individuels qui seraient épanouissants pour chacun. Cette vision n'est pas une utopie, elle se fonde dans l'analyse du caractère du travail dans la modernité. Dans une grammaire marxienne : il en va d'une « *négation* historique du rôle socialement constitutif que le travail joue sous le capitalisme » (TTDS, p. 532). Et comme le travail est ce qui tient lieu de médiation sociale dans les société capitalistes, sa transformation réflexive est à l'origine d'une restructuration radicale de la société dans son ensemble. Elle permet en outre de faire en sorte que redonner un sens à la vie sociale ne demeure plus le privilège, comme le

---

[77] *Ibid.*, p. 609.

[78] William Morris, dans son roman *News from Nowhere*, confie aux enfants les tâches de service et les fonction en général non qualifiées, puisqu'on y réalise un apprentissage, mais que ce ne sont pas des tâches, qui, opérées à répétition toute une vie durant, permettraient l'épanouissement d'individus adultes. De mémoire, c'est aussi quelque part dans *Le Capital*, mais la référence exacte m'échappe.

souligne Postone, de quelques favorisés ou d'une poignée de marginaux (TTDS, p. 533). Il ne s'agit donc pas de mobiliser les ressources d'instances extérieures qu'on préserverait par les moyens d'une intelligence politique remarquable – héroïque! –, de la loi de la valorisation[79]. Un tel rempart soi-disant politique à la sphère économique est impuissant à nier le rôle que joue le travail sous le capitalisme : soit il réalise une redistribution des profits en réaménageant les conditions de travail et du fisc – c'est le pis-aller de la social-démocratie, mais c'est aussi bien la voix de la nouvelle droite populiste ; soit il soumet la sphère de la production à une hiérarchie de valeurs, admettant la préséance d'un référent identitaire, national, voire « rationnel », c'est, de manière simplifiée, l'option de la gauche conservatrice. Dans ces deux cas, on continue d'ignorer le rôle que joue le travail comme médiation sociale auto-fondatrice et on nivelle ses effets délétères au prix de l'établissement de nouveaux rapports de pouvoir. « Même l'idée "radicale" selon laquelle les travailleurs produisent le surplus et que, par conséquent, ils en sont les propriétaires "légitimes" conduit à l'abolition de la classe capitaliste – mais pas au dépassement du capital » (TTDS, p. 543).

Il devient inutile d'insister, à ce stade, sur la distance incommensurable qui sépare la notion d'auto-valorisation aussi bien de la redistribution socialiste que de la professionnalisation actuelle de tout ce qui a trait à la production et la reproduction de la vie, dont on s'inquiète par ailleurs à bon droit. Toutefois, à la lumière de l'extrait des *Grundrisse* que l'on cite souvent comme « Fragment sur les machines », on est forcé d'admettre que le mouvement révolutionnaire puisse en fait prendre racine dans l'expansion du principe laboral à la somme des activités de l'existence comme restitution au tout de la nature de ces

[79] Si on ne peut escompter qu'une telle voix soit celle de nos partis politiques, il est aussi ingénu de la croire naître de forces syndicales ou du travail théorique lui-même. On se référera au troisième chapitre, qui rend explicite les conditions introduites par le tournant linguistique de l'économie.

trajectoires aliénées. Si la puissance transformatrice du prolétariat semble receler un vieil héritage romantique, ce n'est qu'à la première lecture, et encore, qu'un effet de forme : parce que Marx, il ne saurait en être autrement, se débat avec le langage de la philosophie allemande de son époque. Car la mutation du travail escomptée dans le procès de la grande industrie, basée sur la primauté de la passivité des humains, engage une conception de la nature parfaitement distincte, au point de vue métaéthique, de l'idéalisme des romantiques. C'est dans les termes d'un matérialisme radical qu'on doit lire chez Marx le *pathos* primordial. Celui-ci ne s'abîme donc pas dans le sentiment d'une incomplétude ou d'un irréparable déchirement entre l'exaltation du sentiment et l'incapacité d'insuffler la vie à ces conditions historiques de laideur et l'aliénation. Ce qui est apparu à Marx comme une entrave au libre déploiement de la puissance de l'agir humain apparaît maintenant comme facteur de libération, *à condition que* les travailleurs entreprennent de *transformer le travail* et de *se* transformer.

L'anamnèse du *pathos* fondamental qui lie tout être naturel et objectif à son dehors représente la *condition* du rehaussement du travail nécessaire par l'appropriation du surtravail comme *refus*. Michel Henry confirme que le fait que les humains se produisent en produisant les moyens de la vie n'implique pas une auto-position, au sens d'une auto-objectivation. L'idée d'auto-production serait ainsi pour Marx une « façon de parler », puisqu'on trouve sans équivoque une conception de « la vie comme une passivité fondamentale à l'égard de soi et, par suite, l'individu comme essentiellement passif : il est donné à lui-même[80] ». Le concept negrien d'auto-valorisation partage avec celle

[80] Michel Henry, « Préalables philosophiques à une lecture de Marx, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 23 avril 1983, t. LXXVII, 1983.

d'autoproduction ou d'auto-activation ou celle, que défend Tosel, d'une « produ-action », qui résinsère la question de la praxis au coeur de la question de la *poiésis*[81], cette conception de la nature pleinement affirmative qui s'affirme partout chez Marx, mais possède l'avantage d'insister sur cette ambivalence de la valorisation, sur le fait que la constitution de l'individu social s'opère sur le plan, d'où nul ne saurait se soustraire, de la valorisation capitaliste. Elle s'en veut une saisie modifiée, comme une épiphanie de la subjectivité, cette puissance qui creuse la séparation introduite par le capital entre l'individu et sa puissance, de telle sorte qu'elle en détruise le rapport. C'est en ce sens que le refus du surtravail survient à l'issue de négations successives, dont l'ordre et la cohérence sont sans cesse recomposés, mais ne se présentent jamais comme synthèse. Negri clarifie la nature de cette subjectivité :

> La subjectivité (multilatéralité de l'individu social) ne se libère pas elle-même, elle libère plutôt une totalité de possibilités. Elle dessine un horizon. La productivité du travail est fondée et répandue socialement. Elle est à la fois un magma qui agglomère et recompose tout et un réseau de ruisseaux de jouissance, de propositions et d'inventions qui parcourt la terre rendue fertile par le magma. La révolution communiste, l'émergence dans toute sa puissance de l'individu social fait la richesse des alternatives, des propositions, des fonctions. De la liberté. Jamais le communisme n'était apparu autant synonyme de liberté. (MM, p. 262)

Sa forme n'a plus à être modelée, structurellement, par le travail humain immédiat, c'est-à-dire la production concrète en tant qu'elle répond à la première nécessité et constitue la source essentielle de la richesse, qui apparaît ensuite sous sa forme aliénée de la valeur. Cette subjectivité poursuit un travail de démystification, précise Negri. Elle est ce qui anime la classe ouvrière dans toutes les étapes de son devenir, du développement de la grande industrie à la crise, à la transition et enfin au communisme. Elle la suit ainsi qu'une puissance constituante. Aucun esprit ne lui précède, pas plus qu'un être générique dont l'actualisation souffrirait des blocages. La conception de la nature en question, si on la veut

[81] Tosel, *Op. cit.*, p. 18.

épistémologiquement cohérente et authentiquement émancipatrice, doit rejeter tout paradigme humaniste auquel il est risqué succomber. Althusser n'a pas eu tort d'insister en traçant une stricte ligne de partage entre un bon et un mauvais marxisme. « L'orgie de totalité, de renaissance, de plénitude à laquelle on se livre » peut bien devenir une « insipide criaillerie » (MM, 269). La théorie doit donc se prémunir de toute interprétation de la subjectivité dans les termes humanistes de la nécessité ou du déterminisme. L'individu universel est un être radicalement antihumaniste.

Que cet être vienne au monde par le rehaussement et l'appropriation intégrale de tous les sens, pas seulement la pensée, mais aussi l'amour et la sensualité, comme la peine et la souffrance, voilà qui donne une tonalité tragique à l'exaltation de la puissance que l'on peut lire dans l'oeuvre de Marx, et qui achève de dissiper tout humanisme où l'on fonderait une théorie de l'histoire aussi bien que toute justification sacrificielle au second niveau de nécessité. Ce n'est pas une utopie, explique Negri, mais le récit d'un passage, dont chaque catégorie est double. Chacune recèle une ambivalence fondamentale.

> De sorte que le développement capitaliste est l'image renversée du procès communiste, image d'autant plus défigurée et folle que la progression du capital est avancée. Quand l'opposition atteint son point extrême, que la subversion reste le seul chemin à parcourir, le travail humain associé achève sa palingénésie. (MM, p. 275)

Marx dévoile dès *L'idéologie allemande* la structure matérialiste de l'histoire, qui fait que le travail humain participe de la constitution d'une humanité nouvelle, qu'aucune forme historique n'aurait pu imaginer ou mettre en œuvre. « Le premier besoin lui-même une fois satisfait, l'action de le satisfaire et l'instrument déjà acquis de cette satisfaction poussent à de nouveaux besoins, – et cette production de nouveaux besoins est le premier fait

historique[82] ». La fonction historique du capitalisme est de *développer les besoins* de sorte à ce que ce travail en surplus devienne lui-même un besoin général. Ainsi qu'il l'exprime plus tard : « les forces productives [...] sont devenues *des organes directs de la pratique sociale et du processus réel de l'existence* » (GR, p. 307. C'est moi qui souligne). Or les acquis de l'ère capitaliste ne s'arrêtent pas là. La coopération sociale et le miracle de productivité que des années de discipline imposée à des générations de travailleurs, constituent une richesse véritable. Comme dit Negri le « zèle au travail [est] devenu le bien commun de l'humanité nouvelle » (MM, p 278). Enfin, la troisième grande vertu du capitalisme consiste en un tel développement des forces productives, que « la possession et la préservation de la richesse générale exige : 1e que la société tout entière se fixe un temps de travail moindre ; 2e que la société travailleuse affronte scientifiquement le procès de sa reproduction sans cesse croissante, dans une plénitude toujours plus grande » (MM, p. 278). En clair, ce qui peut être fait à notre place le sera! Le travail, aboli, devient le déploiement de l'activité qui tend vers la plénitude. Il faut insister : ce n'est pas un simple renversement du travail, mais sa suppression comme travail, d'où surgit, libérée, la puissance créatrice. De sa suppression, le travail est vivifié. Mais qu'on se garde de confondre cette nouvelle puissance, qui surgit de la base misérable du travail salarié et de la grande industrie, avec le jeu. Marx :

> Le travail ne peut pas devenir un jeu, comme le veut Fourier, qui eut le grand mérite d'avoir proclamé comme fin ultime le dépassement, dans une forme supérieure, non point du mode de distribution mais de production. Le temps libre – qui est à la fois loisir et activité supérieure – aura naturellement transformé son possesseur en un sujet différent, et c'est en tant que sujet nouveau qu'il entrera dans le processus de la production immédiate. Par rapport à l'[humain] en formation, ce processus est d'abord discipline ; par rapport à l'[humain] formé, dont le cerveau est le réceptacle des connaissances socialement accumulées, il est exercice, science expérimentale, science matériellement créatrice et réalisatrice. Pour l'un et l'autre, il est en même temps effort, dans la mesure où, comme en agriculture, le travail exige la manipulation pratique et le mouvement. (GR, p. 311)

---

[82] Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, p. 60.

La plénitude et la renaissance qu'accueille le communisme ne s'établit donc pas ainsi qu'un meilleur matin à la suite du grand soir. La *lutte* de classe, dont la logique prend naissance dans la toute première distinction d'un ordre de nécessité second, est ce qui constitue la richesse de cette subjectivité révolutionnaire. Elle n'est jamais, pour ainsi dire, achevée, accomplie, ainsi que la personnalité libre et infinie hégélienne trouve dans l'État moderne son ultime expression. La logique matérialiste n'aspire à aucune autre forme de joie que celle de l'affirmation, fondée sur la découverte, à travers la *démystification* qui parcourt tout le procès capitaliste, du développement à la crise et de la transition au communisme, de la finitude essentielle, de la souffrance et du besoin, comme conditions pour une plus grande joie. On retrouve les principes d'une *Gaya Scienza* et peut-être aussi bien ceux des vieilles sagesses chinoises[83].

> S'il découvre que les produits du travail sont les siens, condamne la dissolution de ses conditions de réalisation et juge qu'on lui impose une situation intolérable, l'ouvrier aura acquis une immense conscience, qui découle d'ailleurs du mode de production reposant sur le capital[84].

La lutte de classe, qui est cette lutte pour la reconnaissance qui traverse la dynamique transformatrice du communisme comme procès de formation, repose sur une telle connaissance. Si on peut en parler en termes de négation, Negri insiste qu'il s'agit d'une inversion, celle de l'inversion opérée par le capital contre le travail. L'effet de cette lutte est donc l'opération de constitution. C'est l'assomption d'une richesse, celle de se savoir dans un processus de formation, de composition de la puissance. Par rapport au travail tel que le construit le capitalisme, basé sur la logique de la séparation, Negri clame,

---

[83] Voir Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, trad. Henri Albert, Paris, Hachette, 1987 [1887].
[84] Marx, *Grundrisse* I, p. 427-227/366-367, cité par Negri (MM, p. 282).

> [l]e renversement est total, il n'*autorise aucune espèce d'homologie*. C'est une sujet nouveau. Riche et joyeux. *C'est Marx qui le dit* : il n'est nul besoin d'exégèse, c'est Marx qui le dit dix fois, cent fois. La seule chose drôle de l'affaire c'est la honte que trop – presque tous – les marxistes éprouvent à répéter – à lire ces passages. Pour le reste il n'y a rien de drôle, il n'y a que la peine énorme de la lutte pour abolir le travail. (MM, p. 288)

Le caractère de la lutte et du refus dans la révolution apparaît sans équivoque à tous les marxistes, mais que ce procès de constitution soit la richesse du commun et la joie de son intensification, que cette intensification de la jouissance par l'extension de la résistance soit le seul chemin suivi par cette subjectivité, un chemin dont on ne peut prédire à l'avance quelle en sera l'issue ou même la direction, voilà une réalité que n'accueillent pas toutes les sensibilités. C'est pourtant le chemin d'une subjectivité radicalement matérialiste, émancipée de toute homologie en termes objectifs, la seule qui soit cohérente au point de vue épistémologique.

> Quand l'inversion exerce toute sa puissance sur l'ensemble des niveaux des catégories essentielles de l'analyse marxienne et investit des catégories comme « l'argent, le travail abstrait, les machines, la science », etc., il n'y a plus l'ombre d'une ambiguïté. *La dialectique est rendue au capital, le matérialisme devient le seul horizon, entièrement innervé par la logique de l'antagonisme et de la subjectivité.* La transition communiste suit à ce stade le chemin qui mène de l'autovalorisation à l'autodétermination, à une indépendance de plus en plus grande et totale du sujet prolétaire, à la multilatéralité de ses parcours. La transition est le terrain de la démystification finale de toute utopie, qu'elle soit idéaliste ou scientiste ; elle fonde le communisme en tant qu'elle parcourt la subjectivité, dans toute sa complexité, dans toute sa multilatéralité, elle est le refus et l'inversion de toute dialectique. (MM, p. 293)

Que la suppression du travail soit une pratique subjective de pure construction, c'est-à-dire que la subjectivité ne soit que le fait de la constitution libre, voilà ce que les marxistes attachés à l'histoire et à la dialectique avalent avec difficulté. Si je ne craignais pas d'anticiper l'argument et de ne pouvoir pour l'instant faire la preuve de la validité d'une telle analogie, je tracerais un parallèle entre ce procès constitutif du communisme et l'angoisse

heideggérienne ; la liberté de positionnement au niveau politique *et* philosophique que recouvre la penseur du capital depuis la grande « désemancipation[85] » le permet.

Inutile d'insister ici sur le fait que la liberté se dessine dans le cadre d'une ontologie qui n'a plus rien d'hégélien, pas même « remise sur ses pieds ». Negri déplore l'effet d'aplatissement qu'engendrent les « résidus dialectiques ». L'ontologie matérialiste réaffirme en somme, dans l'auto-transformation du travail qu'elle enclenche, cette vérité toute simple que la production a quelque chose à voir avec ce qu'on appelle la valeur d'usage et que, comme la notion même le suggère, elle est fondamentalement liée à la consommation et à la dépense, mais que celle-ci se refuse désormais à servir en retour le procès de valorisation. La consommation n'est jouissance que si par son acte s'abolit la possibilité d'un échange marchand. Or suivant les procédés sanguinaires par lesquels la valorisation marchande s'est faite condition de vie ou de mort du travail nécessaire, la véritable inversion du rapport capitaliste ne peut plus impliquer la substitution de la valeur d'usage à la valeur marchande, mais l'abolition des deux. L'idée de surdétermination, qui appartient à l'histoire du rétablissement de la valeur d'usage, cette origine perdue, s'invalide par la démystification qui est le fait d'une subjectivité. En effet la simple abolition de la valeur d'échange instaure un cadre de référence opaque. On peut en craindre la renaissance du fascisme. On peut lire dans les *Grundrisse*, et d'ailleurs dans toute l'œuvre de Marx, selon l'analyse qu'en fait Negri, que le récit de la libération que fait Marx est celui du *renversement* du rapport entre travail nécessaire et surtravail. Ce n'est pas que le capital devienne valeur d'usage ouvrière, et qu'ainsi le commandement soit restitué aux déshérités, comme si la politique se situait au-delà du rapport capitaliste, préjugé que j'ai démenti au chapitre sur le tournant linguistique

[85] Voir plus haut, l'expression de Domenico Losurdo, cité par Tosel, *Op. cit.*

de l'économie et la production biopolitique, mais bien plutôt que la négation du rapport capitaliste doive être négation et réappropriation du surtravail (MM, p. 261). Marx insiste – et formule ici avec une concision remarquable le sens que doit prendre la transition :

> L'accroissement des forces productives doit dépendre non pas de l'appropriation du surtravail par autrui, mais par la masse ouvrière elle-même. Quand elle y sera parvenue – et le temps disponible perdra du coup son caractère contradictoire – le temps de travail nécessaire s'alignera d'une part sur les besoins de l'individu social, tandis qu'on assistera d'autre part à un tel accroissement de forces productives que les loisirs augmenteront pour chacun, alors que la production sera calculée en vue de la richesse pour tous. La vraie richesse étant la pleine puissance productive de tous les individus, l'étalon de mesure en sera non pas le temps de travail, mais le temps disponible. (GR, p. 308)

Lorsqu'on dit qu'il n'y a pas d'homologie, c'est que le communisme s'*expose* alors qu'il se produit comme transition. Il n'en existe au préalable ni de forme conçue ni générique. Si j'ai pu qualifier de mécanique ce procès d'exposition que traverse le communisme, ce n'est pas pour en exclure la violence. Mais la force qui se déploie dans la lutte de classe, n'est pas une banale opposition à la violence du capitalisme, cette violence ne vise plus ni le maintien ni l'établissement de la loi. Benjamin la dirait divine[86]. « La violence est une affirmation première, immédiate, vigoureuse, de la nécessité du communisme. Non résolutive, mais fondamentale » (MM, p. 301).

Le parcours de la subjectivité est réellement matérialiste. Le communisme survient dans la transition de l'inversion à la constitution. Si Marx ne sait qu'en indiquer le chemin, comme je l'ai dit plus haut, c'est que le retard de l'organisation ouvrière empêche la théorie de faire des progrès en ce sens. Avec les déplacements récents du capitalisme, à savoir le développement de la coopération productive et de l'intelligence sociale en réseaux, nous pouvons aller plus avant dans la phénoménologie de la praxis collective. Je n'aurai pas la

---

[86] Walter Benjamin, *Critique de la violence*, trad. Maurice de Gandillac, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000 [1921], p. 210-243. Je reviens, au chapitre final, sur ce caractère ontologique de la violence du communisme.

naïveté de croire que le chemin de la subjectivité soit parcouru, ou puisse l'être aisément. Devant nous, Negri le voit, une : « accumulation répétée mais continue de moments de rébellions et d'expression des besoins, où se distribuent les fonctions subjectives qui quelquefois déterminent et s'emparent de nouveaux espaces de valorisation » (MM, p. 318). La différence et la multilatéralité sont constitutifs de la richesse de la subjectivité prolétaire. C'est pourquoi le chemin n'indique aucun *telos*, mais suit le parcourt accidenté, celui d'une guerre permanente, de la matérialité du sujet collectif. La constitution de ce sujet est ontologique. C'est ainsi qu'il faut comprendre la subjectivité. Negri poursuit : « Ici, il n'y a aucune décision à prendre : dans la révolution on est ou on n'est pas, dans le communisme on vit ou on ne vit pas. La décision est en amont, dans les conditions de la guerre de classe » (MM, 319). La libération est un fait mécanique, pour peu que nous acceptions la détermination qui correspond au degré de puissance qui nous caractérise comme partie de la nature.

Le problème qui demeure, pour saisir cet événement dans toute sa singularité et son caractère collectif, est celui de la constitution de la classe, pour lequel une « phénoménologie constitutive de la praxis collective » est requise, qui serait capable de récupérer les déterminations concrètes des procès d'auto-valorisation, de les constituer en positivité, de l'empêcher de s'étouffer dans l'enchevêtrement d'initiatives tactiques qui en constituent la trame (MM, p. 320). Pour cette constitution, une sorte d'auto-analyse du mouvement de classe, une science de la praxis collective qui permet de vivre cette négation, qui n'a plus rien de dialectique. L'État, qui n'est plus que l'autre nom du capital, basé sur une technique d'accumulation qui requiert le pouvoir et une application de la théorie de la valeur comme

commandement, ne survit pas à l'antagonisme, cette négation fondamentale issue de la constitution du pôle ouvrier.

Que toute forme de domination s'appuie sur le contrôle des forces productives est peut-être une constante dans les sociétés, mais cela ne signifie pas que la production matérielle ait été transhistoriquement la médiation sociale principale. Au contraire, toutes les sociétés antérieures avaient organisé la production matérielle selon la normativité de rapports sociaux manifestes. L'hypothèse selon laquelle Marx ne s'occupe que de la découverte du potentiel inouï du travail sous le capitalisme n'en limite pas l'analyse. Au contraire, comme j'ai voulu le montrer, cela la rend épistémologiquement cohérente et permet d'y fonder la compréhension de l'activité et de ce qui la détermine afin d'opérer un sain dépassement du *rapport* capitaliste, se fondant sur les formes sociales et les subjectivités qu'il a engendrées : une interprétation de l'ontologie de l'agir qui nous est devenue vitale et à laquelle répond une phénoménologie constitutive de la praxis collective. Le travail *comme* médiation sociale n'existe que dans la modernité, il en est le trait décisif, ai-je établi à l'issue de la première partie, d'où le fait que le développement des forces productives ont été soumises à la loi de la valorisation. Le communisme en est ainsi l'apanage exclusif. Rien de nostalgique dans cette exaltation de la puissance collective, rien d'un plaidoyer pour la restitution anarcho-primitiviste de la nécessité. Georges Bataille sait bien, lui, que le seul mode viable d'existence sociale implique de hausser la valeur d'usage au point où elle puisse être dépensée en sacrifice, en pure perte. Ce que Bataille est un des rares à se déclarer prêt à assumer, c'est cette application « sans réserve[87] » de l'œuvre historique du travail, sa

[87] Voir Jacques Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale : un hégélianisme sans réserve », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 369-407.

fonction homogénéisante, au processus économique conçu de manière générale. Son hétérologie, à cet égard, enrichit la compréhension de l'éclairage que donne Negri du parcours indiqué par Marx, c'est une subjectivité souveraine, car parfaitement séparée de son objet par le rapport capitaliste, qui se revendique le privilège de la dépense. Usage, s'il en est, qui n'a pour seule rationalité que l'affirmation tragique de la finitude essentielle, l'impossibilité de toute communauté[88].

Ce que Bataille est aussi disposé à assumer, c'est ce que cette liberté souveraine de la jouissance de l'objet, qu'il nomme la libération de la « part maudite », requiert de discipline et de rigueur. L'anamnèse d'un communisme de la finitude astreint à une pratique collective de constitution qui ne soit jamais résolutive, mais vive dans la lutte et la résistance. Cette jouissance, qui est à notre portée plus que jamais, ne se dessine qu'au prix d'efforts constants et d'un labeur dont nous n'avons peut-être qu'entrevu, sous le capitalisme, le caractère pénible.

* * *

J'ai voulu restituer une cohérence épistémologique à cette hypothèse, qu'ont pu soutenir toutes les interprétations de Marx, d'une transformation réflexive du travail, à partir de la dimension de la valeur d'usage à laquelle se voue fondamentalement toute forme de production, telle que celle-ci est formée et rehaussée, ai-je insisté, par certaines formes sociales nées dans la tension qu'instaure la distinction entre le caractère concret-particulier et

[88] « La communauté de ceux qui n'ont pas de communauté », cette politique de Bataille que creuse l'échange entre Maurice Blanchot, *Op. cit.*, et Jean-Luc Nancy, *La communauté désoeuvrée*, où le communisme de la finitude se traduit comme désoeuvrement de la communication.

général-abstrait du travail. J'en ai fixé le fondement dans la possibilité réelle d'une phénoménologie constitutive de la pratique sociale, dont la force est de nommer tout en y participant, une tendance sociale et politique qui consiste en la conquête de l'activité par l'exercice d'une lutte et d'une puissance d'opposition à la subordination du travail à la forme-valeur de la richesse. Si j'ai pu parler de cette opposition en termes de jouissance et de consommation, en aucun moment je n'ai assimilé une telle félicité à l'orgie dépensière de la surconsommation morbide à laquelle on se prête à présent. Or l'originalité de ma position est de ne pas receler ce dédain aristocratique de la consommation massive de biens industriels matériels et culturels, mais de proposer une mutation collective et immédiate qui procède au sein même de la sphère de la production et parvienne à actualiser un mode adéquat de *communauté*, restituant aux processus coopératifs leur caractère *agissant*. En bref, je tiens à voir des tendances radicalement démocratiques au sein de et par-devers la subsomption réelle du travail par le capital et de la société par l'État. Cette subjectivité révolutionnaire, si elle ne vient pas d'une volonté politique, ainsi qu'il devrait maintenant être établi, je ne la fais pas non plus reposer sur l'hypothèse d'un pouvoir sacré du prolétariat, qu'un jeune Marx encore empreint du romantisme de son Allemagne natale a pu exalter[89], mais dans une ontologie de l'activité qui surgit comme autotransformation de la métaphysique moderne de l'agir, à la faveur d'une discipline et d'une rigueur, devenues bien commun planétaire. L'étude de Postone trace les distinctions qu'il s'agit de creuser.

> La valeur est une forme de la richesse automédiatisante, mais la richesse matérielle n'en est pas une ; l'abolition de la valeur entraînerait la constitution de nouvelles formes de médiations sociales, dont bon nombre seraient de nature politique (ce qui ne signifie pas nécessairement un mode d'administration hiérarchique, centré sur l'État). (TTDS, p. 546)

---

[89] Leonard P. Wessel Jr, *Karl Marx, Romantic Irony and the Proletariat : the Mythpoetic Origins of Marxism*. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1979.

Autrement dit, l'abolition du moment auto-fondateur, de la valeur automédiatisante réveille l'exigence politique, et génère ainsi la possibilité que les collectivités humaines coopérantes contrôlent des processus qui jusqu'ici dans le cours de l'histoire de la modernité, les ont contrôlées.

Puisque la cohérence épistémologique implique d'ancrer mon travail dans cette phénoménologie de la praxis collective, je propose maintenant de prendre acte de l'ensemble des potentialités qu'éveillent le travail immatériel et le tournant linguistique de l'économie, en ce qu'ils mettent en œuvre une production de nature éminemment affective et intellectuelle et en ce que mon propre ouvrage y contribue activement. Il s'agit, dit simplement, d'évaluer leur capacité fondamentale à établir une justice, non seulement distributive – car il ne s'agit plus que de la répartition d'un surplus ; laquelle ne s'effectuerait au demeurant qu'au prix du rétablissement de formes de domination directes – mais qui remanie toutes les assises du procès de production dans son ensemble et rehausse ce travail en surplus, en y appliquant toute l'intelligence collective et une production affective adéquate, afin de l'accuser finalement comme bien commun.

Car s'il est un fait avéré que la production biopolitique se caractérise par la coïncidence de la production juridique et matérielle, de même que symbolique et affective, j'insiste pour démontrer que la mobilisation planétaire de toutes les forces ne sont pas exclusivement destinées à l'usure. Afin d'étayer cette position, que je trouve réaffirmée dans les deux autres grands penseurs de la production, Heidegger et Spinoza, qui ont en commun avec Marx – peut-être est-ce le seul véritable point commun, mais il n'est pas à négliger – d'avoir aussi pris le contrepied de la métaphysique moderne du sujet libre et infini, je dois

tout d'abord m'intéresser à la lecture qu'en propose Heidegger, sous le thème de la technique. Le travail sous le capitalisme devient la manifestation d'un phénomène bien plus large, bien plus vaste, bien plus périlleux, mais où réside, de la même façon que chez le Marx que j'éclaire d'une anthropologie des affects, le principe d'une nouvelle santé, comme dirait Nietzsche. Est-ce un hasard si le penseur de l'être contre la métaphysique occidentale, à laquelle est imputé le déferlement du nihilisme où se ruinent à présent toutes les choses et tous les êtres, prend aussi d'assaut le mode de pensée qui attribue aux choses de la valeur?

## Chapitre 5. La destruction (*Abbau*) de toutes les valeurs, ou la conquête de la finitude

Dans les sociétés modernes, qui possèdent l'avantage d'avoir enrayé les formes de domination basées sur des illusions mythologiques et religieuses, les individus souffrent une forme d'aliénation non moins redoutable qu'elle se présente comme l'instrument ultime de leur libération. Marx a démystifié cet édifice de la philosophie politique moderne, pour lequel la constitution du sujet apparaît la résolution décisive des contradictions passées, l'abolition de la contrainte principale privant les individus de l'expression à laquelle ils sont promis. Cette téléologie s'avère d'autant plus illusoire qu'elle estime parvenir à se délier de toute détermination naturelle et objective, pour ne plus laisser subsister qu'une puissance subjective capable de transfigurer le monde pour lui inoculer désormais le mode d'être qui convienne à son essence : celui d'une totalité inerte et disponible, dont un appareil politique et juridique sanctionne l'utilisation aux fins d'une somme d'activités qui se résument dans l'affirmation d'un individualisme possessif. Quoi qu'il en soit, au nom d'une reconsidération de l'ontologie moderne de l'agir, Marx ne dédaigne pas les formes sociales nées de cette illusion, et il s'avère fort révélateur qu'on puisse en dire autant de Heidegger, qui, au nom d'une radicalisation apparentée de la question de l'agir, en a thématisé les conséquences mieux que personne. Chez tous deux, remarque Fischbach, « le propre de l'aliénation, et l'un de ses ressorts pratiques fondamentaux qui la rend si efficace, c'est justement de se présenter d'abord comme une libération[1] », et chez tous deux, c'est tout au sein des conditions instaurées par cette aliénation que se joue l'horizon d'un dépassement des formes de

[1] Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, p. 59.

production et d'action délétères que l'on subit à présent. Spinoza en aurait partagé le diagnostic s'il avait pu apercevoir jusqu'à quel point l'erreur du libre-arbitre allait se traduire dans une succession de catastrophes. Poursuivant le nécessaire travail d'anamnèse qui permette une prise sur le destin que nous laissons survenir – c'est ce que Heidegger craint le plus –, sans le *penser*, je m'intéresse ici à la possibilité d'une transmutation au sein de la technique pour l'avènement d'une forme d'agir plus originelle que ce dont toute métaphysique a pu faire la théorie.

La méditation du penseur embrasse donc l'ensemble de la métaphysique occidentale, qui peut être lue en tant qu'histoire de la vérité de l'étant dans son entièreté. Or, pour n'interroger que sous le mode de la présence les étants subsistants, Heidegger craint qu'elle ne laisse à jamais la question de l'être dans l'oubli. La technique moderne, loin d'être traitée comme moyen en vue de fins humaines, marque le parachèvement de cette histoire de la vérité de l'être, la consolidation de la tendance propre à ce qui est au monde sous le mode fini, de recouvrir cette finitude et cette détresse par des constructions théoriques, dont la condition lointaine se trouve énoncée chez Platon. La technique définit la modalité spécifique de l'agir qui est l'accomplissement, dans le monde, d'une conception de la vérité de l'étant dans sa totalité, à savoir celle qui la donne comme l'objectivation d'une puissance subjective. Hegel, y voyant le mouvement du rationnel, l'a nommé la négativité. Subordonnant ainsi toute réalité subsistante à la réflexion, qui est une négation, son idéalisme instaure le commencement de la *réalisation* du nihilisme. Le monde n'est plus que s'il est arrêté dans la représentation et sommé de se donner sur le plan fondamental de l'appréhension de l'espace/temps – cette abstraction où toutes les sciences modernes, parmi

lesquelles l'économie politique, trouvent leur fondement. Ce n'est pas que cette science de l'organisation matérielle se rende coupable d'un mensonge, par l'effet duquel les conditions de la vie seraient ruinées, mais qu'elle succombe à un mouvement irrépressible qui met en demeure la totalité de l'étant, la nature et l'humain au premier chef, de livrer une énergie qui puisse être extraite et accumulée. Toutes les idéologies modernes sont ainsi vues comme divers dispositifs d'un phénomène plus vaste, le fait qu'au cours des temps modernes, l'être se donne dans l'Arraisonnement technique de la totalité de l'étant. Le travail en constitue l'instrument principal, ce qui fait de l'humain, affirme Heidegger, une « bête de labeur » abandonnée à des machinations incessantes, « au vertige de ses fabrications, afin qu'elle se déchire elle-même, qu'elle se détruise et tombe dans la nullité du Néant » (DM, p. 83).

Car le destin vers lequel nous engage la métaphysique occidentale, qui s'achève dans la négation systématique de toute substance finie, est celui du déferlement irrésistible d'une puissance anéantissante. Or, ce n'est pas du néant déchaîné qu'il y a le plus à craindre, mais plutôt de ce que cette trajectoire de la métaphysique ne soit pas *contenue* dans la pensée ; contenue, c'est-à-dire recueillie par la conscience qui contient – qui en est à la fois le réceptacle et ce qui fixe les bornes de son expansion. Heidegger a toujours réaffirmé cette exigence, énoncée d'abord dans l'introduction à *Être et Temps*, d'une répétition de la *question* de l'être[2]. Or la technique renferme ce danger bien particulier, qui rend le *Dasein* aveugle à ce fait essentiel, à savoir qu'il lui appartient, en tant qu'il est revendiqué par l'être, de faire apparaître l'étant tel qu'il est, de décider de prendre en charge son être, duquel il en va de poser la question de l'être, et partant celle de l'être dans son retrait, c'est-à-dire celle

[2] Heidegger, *Être et Temps*, « Introduction : L'exposition de la question du sens de l'être », trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985 [1927], p. [2-40]. Les numéros de pages donnés pour cet ouvrage se réfèrent à l'édition originale allemande.

du néant. C'est la *question* qui choit dans l'oubli, qui demeure im-posée, et c'est de ce défaut que découlent l'ensemble des maux qui affligent l'orbe terrestre, dont le règne d'une production émancipée par rapport à toute contrainte, et tout aussi dépourvue de finalité, exprime le principal trait. Les humains de l'époque de la technique ignorent qu'ils donnent ainsi l'être comme *néant*. Par la figure du travailleur, l'oubli de l'être est simplement conduit à son achèvement et ainsi le suprasensible – le *méta-* de la métaphysique – est libéré et mis en action. La difficulté à le saisir consiste en ce que ce mouvement n'est pas personnifié, pas davantage dans le chef fasciste que dans l'homme d'affaire cynique ou le scientifique ambitieux. Ceux-là sont eux-mêmes des opérateurs de cette mise en ordre spécifique à la métaphysique accomplie, pour laquelle les camps de travail donnent le meilleur exemple, alors qu'ils dévoilent peut-être, au final, le fin mot de la conception du travail dans les temps modernes.

La *réalisation* de la métaphysique se traduit en effet dans l'utilisation maximale au moindre frais, ce dont Heidegger observe les multiples manifestations, lui permettant d'affirmer, en 1949, que « l'agriculture est maintenant l'industrie alimentaire motorisée, qui est fondamentalement la même chose que la fabrication de cadavres et les chambres à gaz[3] ». Les fascismes européens sont l'expression de la coalition de tous les efforts humains pour produire activement du manque d'être, lequel se traduit ailleurs dans l'isolement des masses et l'administration totale de ce qu'il dénonce ailleurs dans l'américanisme et le communisme (des pays soviétiques, s'entend). Les humains de la technique engagent l'étant dans une

[3] Dit Heidegger en 1949, lors d'une conférence à Brême, citée par Rüdiger Safranski*, Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, 1996 [1994], p. 580-581.

usure irréversible, sans contrôle ni maîtrise. Il faut voir dans cette étiologie bien plus que la prégnance du thème de la catastrophe dans la pensée sociale et politique des années 1950-60.

Devenant objet de la représentation, l'étant est dépouillé de son être, ce qui s'éprouve vaguement et confusément comme une privation, c'est la raison pour laquelle l'administration le comble d'une *valeur*. La perte d'essence, comme une blessure, est pansée par la mesure systématique de l'étant à l'aune des valeurs, qui passent alors pour des traits culturels, expression des buts suprêmes des cultures, ce que des Allemands ont nommé du nom de *Geist*, indiquant ainsi la fin dernière de toute activité[4]. Le dépassement de la métaphysique, comme je l'indique dans ce chapitre, ne peut pas davantage procéder d'une restauration de valeurs originelles ou authentiques que de l'instauration nouvelle de valeurs inédites : « dès que la volonté arrive au point extrême de son inessence, l'être lui-même devient aussi une simple "valeur". La valeur est pensée comme une condition de la volonté » (DM, p. 88). Il s'agit de recueillir dans la pensée le mouvement même de cette volonté. Alors s'opère la transvaluation qui prend la figure d'une destruction de toutes les valeurs.

Chez Heidegger n'est pas d'abord livrée une ontologie d'où l'on puisse reconstruire le sens et les fins de l'action humaine, et en forcer la trajectoire au besoin, mais si je prétends fonder dans sa critique radicale de la métaphysique la nécessaire opération d'une transmutation des forces de destruction en un agir originel qui préserve les choses dans leur essence, c'est parce que ses méditations redéfinissent, grâce à une phénoménologie existentiale, le mode d'être à partir duquel questionner et penser deviennent d'abord possibles, et ce, sans avoir recours à quelque socle anthropologique où quelque chose comme

[4] *Id*., « L'époque des "conceptions du monde" », p. 132-133.

connaissance et vérité prennent la figure de représentation et de certitude absolue, socle qui participe de l'illusion même que le sens de l'être nous est apodictiquement révélé.

Pour prémunir la pensée de ce péril, Heidegger mène sur la voie d'une méditation plus originelle qui embrasse et recueille l'histoire de l'ontologie dans l'ensemble de sa trajectoire, jusqu'à la conception du monde propre aux temps modernes, comme ce moment où s'accomplit l'essence de la métaphysique, qui donne désormais la totalité de l'étant comme néant tout en recouvrant son propre évidement d'une diversité de systèmes de valeurs. Heidegger exhorte tout *Dasein* à pratiquer une pensée dé-cisive, c'est-à-dire qui se situe en deçà de la scission de l'être et de sa représentation, cette lointaine origine de la dévalorisation complète du monde sensible.

Les conditions de cette pensée, pour lesquelles toute forme d'humanisme s'avère radicalement inadéquate, le penseur les trouve dans une analytique de la finitude essentielle, qu'il comprend de prime abord comme herméneutique de la facticité. Ce récit d'une subjectivité se formant sur la base d'une inauthenticité où choit l'individu de prime abord et le plus souvent montre qu'en dépit de différences évidentes, une démarche similaire anime les oeuvres de Heidegger et de Marx, qui consiste à enraciner le mouvement de libération dans une analyse des conditions de la perte et du dépouillement. Dans les deux cas, on observe le même refus de tirer d'un concept étranger (par définition) à l'existence, même affectée des conditions de misère mises en place par l'institution du travail, le fondement d'une vie authentique. Dans les deux cas, on retrouve ce même diagnostic, que c'est précisément d'une telle disposition que découle le règne irréversible de la production totale. Le rapprochement de ces incommensurables ne tient pas qu'à l'influence de penseurs

ultérieurs formés aux deux écoles, celle du marxisme et de l'existentialisme heideggérien, puisque le thème de l'aliénation était d'ores et déjà une préoccupation du philosophe dès le début des années 1920. Avant que la notion de *Dasein* ne vienne consacrer le ton définitif du penseur, il avait en effet nommé sa recherche une herméneutique de la « vie factice », pour indiquer le caractère inéluctable d'une « dispersion évasive » de la conscience dans des dispositions affectives originaires. L'ensemble de l'oeuvre consiste ainsi en une explicitation de ces modalités par lesquelles l'être-au-monde se dérobe sans cesse à lui-même. Et l'existence authentique, l'extatique moment de la vérité de l'être, n'en est qu'une saisie modifiée. Pas plus que Marx, Heidegger n'escompte congédier le règne de la technique.

Malgré la profondeur insondable de la déchéance moderne, le penseur marche à travers le danger engageant une médiation par où il saisit et embrasse l'ensemble du procès métaphysique afin que puisse se jouer l'opération ultime de sa transvaluation. Si le communisme que j'ai annoncé au dernier chapitre peut faire craindre le débordement tellement il exalte la puissance créatrice, j'aimerais me servir de ce recueillement au sein du péril de l'accomplissement de la métaphysique, pour insister sur une dimension fondamentale de la praxis collective à venir, à savoir la sobriété absolue de qui enracine toute activité dans l'horizon de la finitude essentielle. La contenance de la technique décrit ce communisme.

Une telle prise en charge est l'opération d'une destruction de la métaphysique, laquelle recèle dès l'origine une pensée en « valeurs », subordonnant l'essence de l'être à l'Idée du bien, de Dieu et enfin du sujet transcendantal, tenues successivement pour les plus hautes valeurs. Dès lors la connaissance se borne à une investigation de ce qui est présent, ce

qui peut être posé par le sujet qui se représente. Or l'être, rappelle le penseur, se donne aussi sous le mode de l'absence, du retrait : c'est précisément la manière dont il se donne dans la période de son histoire marquée par la métaphysique. Il ne s'agit pas de le vouloir ainsi – ce serait une célébration du nihilisme, ou, au mieux, le nihilisme transitoire posé par Nietzsche comme celui de l'humain qui préfère ne rien vouloir, plutôt que de vouloir le rien[5] –, mais on ne peut plus se refuser à le penser, sans quoi « l'animal qui travaille » continuera de se charger lui-même de l'acheminement du monde vers la ruine totale et irréversible. Méditer le sens de la technique, c'est opérer le nécessaire recueillement dans la pensée de ce moment de l'histoire de l'ontologie où l'être se donne sous le mode du néant. C'est l'opération d'une destruction. Or la destruction dont il est question ici n'est pas la démolition (*Zerstörung*) propre à l'ère du nihilisme dévastateur et virulent, mais le *Abbau* allemand, à entendre de manière plus originelle, comme « déconstruction », qui, comme le rappelle Jean-Luc Nancy, mène à « ce qui n'est ni construit ni constructible, mais en retrait de la structure, sa case vide et qui la fait marcher ou bien la transit[6] ».

Je discuterai d'abord du concept d'aliénation tel qu'on le retrouve dans la pensée heideggérienne, ce qui me permettra une juste lecture du sens de la technique, laquelle prépare ce questionnement plus fondamental, qui m'intéresse, sur le sens de l'agir – un peu à la manière dont Marx nous indique la voie d'une méditation sur la praxis et la *poiésis*. En me basant sur les travaux de Reiner Schürmann, j'activerai la réflexion sur l'hypothèse régnante dans la métaphysique (jusqu'à Nietzsche), d'un passage spéculatif du théorique au pratique, prescrivant qu'il faille absolument faire découler l'agir de la théorie. Or, camouflée dans

[5] Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, trad. Henri Albert, Paris, Gallimard, 1964 [1887], p. 144.
[6] Jean-Luc Nancy, *La création du monde* ou *la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, p. 71.

d'énigmatiques phrases sur l'être, on trouve chez Heidegger la pensée d'un agir ontologique, plus fondamental et plus originel, préalable à toute référence à un *arché* principiel et à toute détermination par rapport à un *telos*. Une essence éminemment active appartient à l'être, alors que tout l'effort de la métaphysique consiste à le faire découler de la *theoria*, et pis encore au cours des temps modernes, où le sens de l'activité est tirée d'une conception du monde dont le propre est de produire, dans le monde, son propre fondement, qui est l'œuvre même de la négativité.

Animée d'un tel principe, dont je rendrai explicites les déterminations métaphysiques, l'activité incessante de l'humain et de ses machines, ou, comme je disais plus tôt pour rendre compte de l'analyse marxienne de la grande industrie, « l'application technologique de la science », semble en tous points dépourvue de principe et de fin. À cette ère d'achèvement du nihilisme, pour Heidegger, l'usure incessante *et irréversible* de la technique s'oppose à un usage qui laisse reposer les choses, y compris les humains, dans leur être. Or ce n'est jamais qu'une fois l'usure accomplie et assumée que peut survenir cet usage. C'est au sein du nihilisme réalisé que peut se pratiquer le « tournant immobile » qui restitue à toutes les choses leur champ de possibles. Comme Marx et comme Spinoza, c'est ce que je démontre au chapitre suivant, Heidegger refuse au *Dasein* le privilège de l'exceptionnalité ontique. La perspective d'une réconciliation de l'essence de la technique avec l'agir ontologique qui fait découler toute activité d'une écoute attentive de l'être – d'une « vigile », dira la langue mature de Heidegger –, doit venir d'une *décision*, d'une résolution. Il s'agit d'abord de reconnaître qu'à l'époque où nous sommes, plus aucune *arché* n'opère, et que le nihilisme tire précisément ses racines de toute attitude qui cherche à pallier cette absence fondamentale

de principe directeur. Aussi je traiterai le thème de la *décision* comme cette rupture nécessaire avec la métaphysique de la présence, qui s'est présentée à l'ère moderne comme la liberté conçue de manière subjective. Seule cette décision permet de rétablir la *pensée* du néant, et d'en contenir la puissance déchaînée.

### *5.1. Usure et usage*

> Les gratte-ciel ne sont construits que pour qu'on en tombe, la circulation a pour but qu'on se fasse écraser et les moteurs qu'on explose avec eux.
> Ernst Jünger, *Le travailleur*, p. 173

Heidegger, comme tant d'autres, et avec raison d'ailleurs, s'est montré critique du communisme tel qu'il s'est institué sur la base de l'interprétation régnante du marxisme. Ainsi, c'est pour réduire la question de l'activité au seul travail, qu'il entend comme le règne de la production inconditionnée se mettant en place par lui-même, ou bien, ce qui revient au même, l'objectivation du réel par l'humain qui s'expérimente comme sujet, qu'il ne croit pas opportun de faire de l'exégèse de Marx un moment de sa méditation sur le sens de l'agir. Or, nous, *Späteren,* qui venons plus tard, pouvons procéder à des rapprochements qui auraient soulevé du vivant de l'auteur de trop vives polémiques, et ouvrir des dialogues inentamés, rendus possibles par les circonstances de l'histoire récente, à savoir l'irruption du langage et des communications dans le champ de la production et sur le terrain du travail. Je me saisis de l'occurrence, que j'estime hautement significative, de la même distinction entre l'*usage* et l'*usure*, où Heidegger fait résider une pensée salvatrice, afin de jeter un éclairage sur le sens de l'activité telle que conçu dans le cadre de l'ontologie de Marx à partir de cette méditation

sur l'essence de l'agir, laquelle, selon Heidegger, n'a pas encore été pensée « de façon assez décisive » (LH, p. 27).

Suite à la nouvelle réception de Marx, et notamment grâce à la découverte tardive de manuscrits inédits, dont l'exégèse n'était pas disponible du temps de Heidegger, il est aisé de faire valoir que ce reproche à l'histoire de la philosophie ne peut lui être adressé qu'à condition de ne pas considérer tout le traitement qui est fait de la transformation réflexive de la pratique sociale, elle-même transfigurée par la grande industrie. Car pour Marx, je l'ai répété de diverses manières, il existe une libération du travail, qui devient le premier besoin de l'histoire, précisément pour signifier un semblable « déploye[ment d']une chose dans la plénitude de son essence » (LH, p. 27). Heidegger, dans la *Lettre sur l'humanisme*, se rendrait coupable d'un manque de générosité à l'égard du matérialisme de Marx, le rabattant ainsi sur l'objectivation irrésistible du monde devenu un fonds disponible où l'humain qui se conçoit comme sujet se perd à force de machinations superflues. C'est plutôt à Ernst Jünger qu'il appartient d'avoir décrit et célébré ce règne inconditionné de la production totale, lequel n'a rien de marxien : pas davantage les États socialistes que les démocraties libérales, peu ou prou affectées du correctif social-démocrate, n'ont assumé ce potentiel qu'ils cultivent pourtant à leur insu[7]. Aussi Fischbach fait-il remarquer l'omission que commet Heidegger, en ne voyant pas chez Marx une réinterprétation de l'ontologie moderne qui dessine les contours d'un agir fondamentalement libéré de toute détermination subjective. J'ai évoqué l'hypothèse selon laquelle son étude du spinozisme n'est sans doute pas étrangère à l'affirmation d'une telle rupture par rapport à cette métaphysique. Si tel est le cas, la démarche qui me mène à considérer la coalition de Marx et de Heidegger pour

[7] Jünger, *Op. cit*.

l'éclaircissement du seuil où s'opère la transmutation de l'activité ruineuse et destructrice s'avère validée. Bien avant que ne s'ouvre l'ère des grandes catastrophes dont tous deux peuvent entreprendre de détruire les principes moteurs, Spinoza, qui figure dans l'histoire de la théologie et de la philosophie comme une anomalie, endosse une semblable destitution des valeurs de la métaphysique[8]. Son éthique basée sur l'amour intellectuel de Dieu, prenant racine dans la dimension *intensive* de l'existence, excluant par définition l'intervention d'un libre-arbitre, se rapproche à bien des égards du souci heideggérien : tout en déployant une anthropologie des affects, il fonde aussi l'accession à l'activité fondamentale par une forme d'analytique de la passivité essentielle, c'est-à-dire le mode d'être de celui qui subsiste sous le mode fini. J'ai suffisamment insisté sur la cohérence du communisme qu'on peut lire chez Marx avec cette ontologie de la finitude pour exclure les oppositions que Heidegger lui fournit dans la *Lettre sur l'humanisme* et ailleurs. Fischbach insiste que lorsqu'il affirme que seule accomplit vraiment la pensée qui, revendiquée par l'être, se tient à l'écoute et le fait advenir tel qu'il se donne – à savoir d'abord comme question, c'est-à-dire comme souci – Heidegger fait mine d'ignorer que l'ontologie moderne de l'agir,

> aussi bien dans la dernière philosophie de Schelling, que dans la pensée de Marx, est que l'agir consiste en un « accomplir », en un déploiement actif de la chose dans son essence, n'est pas l'agir de la pensée, que cette activité en vertu de laquelle quelque chose vient à la présence sous le jour de son *eidos* le plus propre, est une activité qui précède la pensée et l'a toujours devancée[9].

Si Heidegger traite la notion marxienne de praxis de manière aussi sévère, c'est parce que, dans le cadre de sa destruction de la métaphysique, il entend une telle formulation de l'agir comme l'œuvre de la technique moderne. C'est pourquoi il désavoue la onzième thèse

---

[8] Voir l'analyse d'Antonio Negri dans *L'anomalie sauvage*, *Op. cit*.
[9] Franck Fischbach, *L'être et l'acte*. *Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, p. 181.

sur Feuerbach[10], craignant que la transformation du monde à laquelle on y exhorte ne puisse correspondre qu'à la réalisation d'une « conception du monde », qui extirpe l'être de son déploiement paisible pour l'installer à demeure dans le règne vertigineux d'un cycle incessant de production et de consommation excessive qui en font une puissance anéantissante. Or s'il est vrai que pour *transformer* le monde, il faut bien, au préalable, en avoir une *interprétation*, cela ne signifie pas que Marx fasse reposer l'avènement du communisme dans une représentation objectivante qui reconduise l'illusion d'une maîtrise de l'étant dans son ensemble par la calculabilité absolue. La praxis à laquelle Marx appelle s'enracine dans la sphère de la *poiésis*, mais elle ne s'y rabat pas. Elle la libère au contraire pour une activation ontologique bien plus riche.

Or si le sens de l'agir semble si essentiel, on peut s'étonner de ce que la notion de praxis soit un véritable hapax dans l'oeuvre maîtresse de Heidegger, remarque Jean-François Courtine[11]. La seule occurrence du terme dans *Être et temps* consiste à rappeler le lien étymologique de la praxis avec ce que les Grecs nommaient *pragmata*, c'est-à-dire les étants dont l'être révélé par la phénoménologie existentiale est d'être « sous-la-main[12] ». Ce sont les étants appartenant au domaine des choses utiles, à l'*ustensilité*, ce dont on fait usage. La praxis est en ce sens apparentée à la *tekhnè*, l'art dont est rappelé dans « La question de la technique » le rôle dans l'avènement des choses au domaine de l'apparaître (QT). Mais le *pragmaton*, rappelle Fischbach, est cette chose en tant qu'elle est produite ou à produire[13]. Autrement dit, Heidegger fait du comportement *producteur* ce qui détermine par avance le

---

[10] « Thèse XI : Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* diversement le monde, ce qui importe c'est de le *transformer* », « Thèses sur Feuerbach », suivi de Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, p. 27.
[11] Jean-François Courtine, « La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue », *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 333.
[12] Martin Heidegger, *Être et Temps*, *Op. cit.*, ch. III « La mondanéité du monde », p. 63-113.
[13] Franck Fischbach, *L'être et l'acte*, *Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, p. 189.

sens de la praxis, après quoi il a beau jeu de déplorer qu'on n'ait jamais su le penser de manière assez décisive.

Il est vrai que l'« usage » décrit dans *Être et temps*, bien qu'il n'existe que dans la quotidienneté déchue, n'est pas complètement désavoué chez Heidegger. Mais en toute conformité à la tradition philosophique, qui veut que la *skholé*, c'est-à-dire le loisir, le non-travail, précisément, soit la condition de la pensée véritable, il résume l'agir au *Tun* et au *Handeln*, le premier comme *poiésis*, et le second comme praxis. De la sorte, remarque Fischbach, il fait manifestement l'impasse sur la détermination de la praxis comme recherche commune de la bonne vie. Ainsi, si on apprécie chez le penseur un dépassement de la tradition en ce qu'il relocalise dans le monde les sources de la vérité – pour être plus précise, je dirais le lieu de la question –, c'est Arendt qui accomplit le mouvement plus radical en restituant au monde *commun* la possibilité d'une existence plus authentique, dans l'actualisation proprement humaine de la politique[14]. Chez Heidegger, le penseur solitaire, la praxis n'est rien de plus qu'un usage comme maniement ustensilaire s'enracinant dans le comportement producteur.

Pour Marx, quoi qu'en pense Arendt[15], l'activation est un fait transindividuel et relationnel. Elle est « l'activité de sujets qui se constituent réciproquement comme tels en agissant et en vivant en commun[16] ». C'est à cette condition que cette nouvelle substance du commun rétablit réflexivement l'activité qui est niée aux vies individuelles par le « travail ». Ainsi la praxis révolutionnaire est-elle une suppression active de la réalité présente. Activité

---

[14] Jeffrey Andrew Barash, « L'exposition du monde public comme problème politique. Au sujet de l'interprétation de Heidegger par Hannah Arendt », *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995, p. 51-167.
[15] Voir l'interprétation qu'en fait Hannah Arendt, « La tradition et l'âge moderne », trad. Jacques Bontemps, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 28-57.
[16] Franck Fischbach, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, p. 192.

qui n'est pas qu'une interprétation du monde, comme les philosophes jusqu'ici se sont contentés de faire, mais qui *est d'abord et avant tout* interprétation du monde. Se peut-il, ainsi que le demande Fischbach, que la suspicion qu'entretient Heidegger à l'égard du marxisme trouve son origine dans la prégnance du thème de l'oubli de l'être, de l'esquive originelle dont la métaphysique occidentale, pour s'assurer de l'exactitude de sa représentation de l'étant présent, en opère le recouvrement le plus redoutable, une critique radicale qui l'aurait aveuglé à l'affirmation obstinée d'une ontologie de l'être *comme* acte[17]? L'absence virtuelle de toute préoccupation pour Spinoza chez le penseur pourrait bien tenir d'une raison analogue.

Attentif aux modalités par lesquelles l'être se dévoile ou se cèle, Heidegger développe une notion faible et superficielle de la praxis, la privant de toute autonomie par rapport à la *poiésis* et à la *tekhnè* et l'enracinant non seulement dans la déchéance de la quotidienneté, mais la subordonnant de surcroît au rapport d'objectivation, lequel, proche parent du rapport d'usage, survient lorsque l'on cesse d'être absorbé par l'étant qu'on manie (*zuhandenheit*) parce qu'il cesse de fonctionner comme outil et qu'alors il devient un étant subsistant (*vorhandenheit*), c'est-à-dire un objet pour un sujet. Cette proximité et ce glissement, assurant le fondement existential d'où procède la technique moderne, poussent l'inauthenticité quotidienne à un degré supérieur. L'aliénation, pour Heidegger, est une condition ontologique. Elle correspond à la structure ontologique du *Dasein* comme être affecté. Et c'est selon une analytique des modes d'affectation qui modalisent, à chaque époque, la dispensation de l'être, qu'il est possible de fixer le seuil où cet usage quotidien des choses de la vie pratique se transforme en une attitude objectivante, celle d'un sujet qui

[17] *Ibid*., p. 192-193.

se représente plutôt les objets qui se tiennent là-devant et auxquels il « fait encontre » dans le monde. L'étant qui s'assure d'une telle présence des objets est le *Dasein* qui ne se comprend plus que comme sujet. C'est l'individu comme puissance subjective d'une force que le capitalisme a séparée de son actualisation, cette conception imaginaire qui se présente comme résolution des contradictions du passé.

Les Grecs concevaient la *tekhnè* dans le cadre de la *Zuhandenheit*, c'est-à-dire les étants à-portée-de-la-main, ou comme préfère Fischbach, la maniabilité. Le fait de pouvoir être utilisé conférant à ces étants le rapport au monde le plus fondamental, tel que révélé dans l'analytique de la finitude, à savoir l'usage. On y trouverait la lointaine origine du sens moderne du travail. La notion d'ustensilité définit les étants appartenant à un complexe d'outils qui inclue jusqu'à la famille, tout ce qui participe en somme de l'organisation de la vie matérielle, mais recèle cette ambiguïté inhérente au mode d'être permettant la fabrication et la production. Que s'interrompe cet usage, par dépréciation ou par désuétude, les outils sont alors extraits de leur complexe d'outils pour être soumis à une investigation causale.

Ainsi qu'explique Hubert L. Dreyfus, l'outil s'avère ontologiquement plus fondamental que les étants objectivés, dans la mesure où

> les objets subsistants ne peuvent être rendus intelligibles que comme des modes privatifs (c'est-à-dire décontextualisés) de l'outil, tandis que les relations ustensilaires ne peuvent jamais être construites par l'addition d'attributs de valeur aux objets subsistants[18].

Le plus souvent, ce sont les choses d'usage quotidien que tout *Dasein* rencontre, qui sont elles-mêmes agencées les unes aux autres dans ce qu'on entend comme un tout ustensilaire, qui comprend l'outil lui-même et l'ensemble des produits de la nature que les

[18] Hubert L. Dreyfus, « De la technè à la technique : le statut ambigu de l'ustensilité dans *l'Être et le Temps* », Michel Harr (dir.), *Cahiers de l'Herne : Martin Heidegger*, Paris, Éditions de l'Herne, 1983, p. 292.

humains consomment quotidiennement, tout ce que Marx nomme aussi bien des « valeurs d'usage ». Or cette parenté établie dans *Être et Temps* s'expliquerait-elle, comme suggère Dreyfus, du fait que l'ouvrage de 1927 se situe dans l'histoire de l'ontologie à l'époque où la métaphysique en arrive à son achèvement? Que faire, en outre, de la petite mise en garde qu'échappe le penseur, dans « L'origine de l'œuvre d'art », contre la tentation de faire de toute chose, comme de toute oeuvre, un outil[19]? Dreyfus se demande :

> S'agit-il d'une critique de la technologie sous la forme d'un traitement transcendantal de la compréhension prétechnologique quotidienne de l'outil, ou plutôt, sous l'apparence d'une analytique de l'activité quotidienne n'est-ce pas le reflet d'une transition dans l'histoire de l'être de l'outil, transition qui prépare l'avènement de la technique ? Autrement dit, il n'est pas clair si sur ce point *l'Être et le Temps* s'affronte à la technique ou contribue à la promouvoir ![20]

La chose certaine, dans ce traitement problématique, est que l'avènement de la métaphysique occidentale, par sa double dévaluation du produire et du monde public, ne laisse plus *subsister* que des objets dont elle tient la vérité d'une représentation, alors que le sujet s'est lui-même extrait de la substance première, où des rapports de constitution s'établissaient, tout en préservant, en chaque chose, le mode d'être qui lui est propre et où l'être pouvait aussi bien être apprécié sous le mode de l'absence et du retrait. De l'*Eidos* à la certitude absolue comme calculabilité, il n'y que le trajet nécessaire de l'accomplissement du nihilisme, le règne déployé du néant dont la fureur n'épargne rien dès lors qu'on ne cherche l'être que sous le mode de la présence. Ce calcul grâce auquel on en rend raison sied merveilleusement bien à la loi de la valorisation.

> Tout ce qui ne demeure pas fixé au positif connu et chéri, on le jette dans la fosse à l'avance préparée de la négation pure, celle qui récuse tout, pour finir dans le néant et accomplir ainsi le nihilisme. Sur ce chemin logique, on fait tout sombrer dans un nihilisme que l'on s'est constitué avec l'aide de la logique. (LH, p. 125)

---

[19] Martin Heidegger, « L'origine de œuvre d'art », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, *Op. cit*., p. 13-98.
[20] Dreyfus, *Loc. cit*., p. 293.

Sous l'empire de la métaphysique, l'usage, irrémédiablement, s'est fait usure.

Heidegger est sans équivoque sur ceci : il ne s'agit pas de s'opposer à la technique, ni, encore moins, d'en faire un phénomène neutre dont on pourrait se rendre maître et contrôler les opérations. C'est méconnaître l'essence de la technique que de croire que les sociétés puissent simplement, à la manière d'un instrument dont on fait usage, s'en accommoder ou s'en soustraire dans la mesure où elle s'avérerait néfaste. La technique trouve peut-être son existential dans une modification de la maniabilité fondamentale, c'est de son rôle fondamental dans le dévoilement de l'être qu'elle tire sa toute-puissance. Nous retrouvons l'idée du travail producteur de la misère, mais néanmoins à l'origine d'une certaine forme de subjectivité.

En tant qu'ensemble des dispositifs qui servent comme moyens pour certaines fins, ainsi qu'activité humaine, toute technique apparaît d'abord dans son caractère d'instrumentalité. Dans le domaine où on rattache des moyens à certaines fins, explique Heidegger, règne la causalité. Chez les Grecs, celle-ci se déploie selon quatre modalités distinctes, lesquelles rendent compte de l'existence de tout objet : les causes matérielle, formelle, finale et efficiente. Cette dernière possède un statut un peu différent. Il ne s'agit pas simplement d'une cause motrice comme on l'a parfois pensé : mais bien de la cause qui articule les trois modes de l'acte dont on répond. Dans l'exemple que donne Heidegger de la fabrication d'une coupe, c'est l'orfèvre qui constitue la cause efficiente, celui qui rassemble l'idée, la matière et produit une coupe destinée à une fin. Il conçoit le tout et est ainsi responsable de faire-venir la chose dans le domaine des choses apparentes. Dans la pensée grecque, on rend ainsi compte des étants en tant qu'ils s'expliquent par un « laisser-s'avancer

dans la venue » (QT, p. 15). Pour tout étant, un conduire dans la venue est préalable. Platon nomme *poiésis*, pro-duction (*Hervor-bringen*) ce conduire essentiel, dont l'orfèvre est responsable dans le cas de la coupe, mais qui, en général, est aussi bien assuré par la *physis* elle-même qui conduit l'étant dans son entièreté. La pro-duction a lieu chaque fois que quelque chose arrive dans le domaine des choses apparentes : qui du caché est mené au non-caché. C'est le sens du grec *alêthéia*, le dévoilement, ou, comme le rappelle Agamben, la suspension du retrait : « l'*alêthéia,* la vérité, est la garde de la *lêthê,* de la non-vérité ; la mémoire, la garde de l'oubli[21] ». L'avènement de ce qui se tient toujours caché. Tout produire se fonde dans le dévoilement qui réclame l'instrumentalité, c'est-à-dire rassemble et articule les quatre modes de la causalité. Il n'en va pas autrement du travail au sens moderne. Se situant dans le domaine du dévoilement, l'humain qui prend en charge cette production répond à un mode de la vérité. N'interrogeant plus que l'étant dévoilé, les Romains peuvent alors parler de sa « *veritas* », ce que les modernes traduisent enfin comme *Wahrheit*, entendu comme « exactitude de la représentation ». C'est l'injonction à l'exactitude qui préside au mode actuel de dévoilement de l'être. C'est pourquoi on peut dire de la technique qu'elle n'a plus rien d'une pro-duction, mais devient la pro-vocation de l'étant dans sa totalité – le devenir-marchandise de toute réalité subsistante.

La technique révèle son caractère le plus redoutable lorsqu'elle reçoit l'éclairage de l'étymologie. Jusqu'à Platon, découvre Heidegger, la *tekhnè* demeure liée à l'*épistémè*, qui désigne la connaissance, au sens large. Il revient à Aristote de les distinguer. Ainsi la *tekhnè* ne s'engendre pas elle-même, elle mène à l'existence ce qui n'est pas encore là devant et

[21] Giorgio Agamben, « La passion de la facticité » dans Agamben et Valeria Piazza, *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Rivages poche, 2003 (1988), p. 51.

ainsi peut prendre plusieurs tournures. Elle appartient résolument au dévoilement, et n'opère plus conformément à la connaissance, laquelle ne lui serait plus antérieure, mais coïncidente. La technique moderne diffère de la *tekhnè* antique en ce qu'elle ne coïncide plus avec la science mais la revendique, l'utilise. Interpellant, pour accomplir sa mise en ordre provocante du tout de l'étant, les sciences de la nature, elle apparaît ainsi non plus comme un pro-duire inoffensif, celui la *physis* comme processus d'engendrement de la diversité naturelle, mais comme une pro-vocation « par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée » (QT, p. 21). Elle n'engage pas moins un dévoilement, mais le fait tout en répondant au sens moderne de la vérité, qui est calculabilité infinie de tout étant subsistant tel qu'un sujet se le représente. Partout et en tout moment elle sonde l'étant dans ses moindres replis et le somme d'apparaître comme une masse dont on peut rendre compte selon le principe de raison, c'est-à-dire qu'elle livre ses causes telle une reddition de compte[22]. Le dévoilement qui pro-voque s'assure que la nature est « commise » sur-le-champ et disponible pour une commission ultérieure. La notion de *fonds* désigne le mode sous lequel apparaît tout ce qui est dévoilé par l'interpellation pro-voquante. Nous ne sommes jamais bien loin de la conception économique.

Le préjugé qui fait de l'humain celui qui interpelle ainsi suggère que l'on puisse aisément, en appliquant la thérapie appropriée, renouer avec le sens préplatonicien qui assimilait le faire-venir pro-ducteur au savoir. Or il n'en est rien. Il s'agit bien de l'humain qui interpelle de la sorte l'étant, mais *en tant qu'il répond à ce qui ainsi se déclare*, en tant que celui auquel il appartient de mettre en œuvre une modalité de la vérité. Le *Dasein*

[22] Voir Martin Heidegger, *Le principe de raison*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1962 [1957].

humain, lui-même un étant pro-voqué, est sommé de devenir lui aussi maniable, calculable et mis à disposition pour une commission dont il n'est pas maître. « La non-occultation elle-même, à l'intérieur de laquelle le commettre se déploie, n'est jamais le fait de l'[humain], aussi peu que ne l'est le domaine que déjà l'[humain] traverse, chaque fois que comme sujet il se rapporte à un objet » (QT, p. 25). En tant qu'il se situe dans la non-occultation, il répond à son appel : « il est déjà réclamé par un mode de dévoilement, qui le pro-voque à aborder la nature comme un objet de recherche, jusqu'à ce que l'objet, lui aussi, disparaisse dans le sans-objet du fonds » (QT, p. 25). Si le *Dasein peut* la prise en charge de ce destin, dit Heidegger, c'est de manière plus originelle. Par une sorte de privilège ontologique, qui n'est pas à comprendre comme le fait d'une exceptionnalité ontique, il ne devient jamais pur fonds.

La technique ne se résume pas à ce que Marx a compris comme « l'application technologique de la science », mais comprend un complexe de dispositifs qui utilisent la science exacte de la nature pour l'Arraisonnement généralisé. La question de savoir comment l'humain entre en rapport avec la technique, si tant est qu'elle puisse se poser, arrive déjà trop tard, dit Heidegger. Le « rapport » à la technique est originaire. L'humain moderne participe de l'arraisonnement parce que celui-ci décrit « le mode destinal » du dévoilement sur lequel l'histoire de l'être l'envoie, à savoir celui qui dispense la vérité de l'être sous le mode de la représentation objectivante. La question qu'il importe plutôt de poser est de savoir si nous prenons conscience de nous-mêmes comme ceux dont le faire et le non-faire sont pro-voqués par l'Arraisonnement – si nous accédons, dirais-je dans un langage dont j'ai usé jusqu'ici, à la compréhension de notre rôle dans la *composition* de la puissance.

L'absence d'issue à la technique ne doit pas introduire un affect paniqué, car son caractère irréversible et indépassable ne se traduit pas obligatoirement par l'abus de la nature, la destruction industrielle et la ruine ontologique, ainsi que le laisse craindre les remarques du penseur qui assimile les pratiques agronomiques à l'holocauste. Heidegger, qui ne cesse de réaffirmer le privilège ontologique du Dasein, qui est aussi une responsabilité, de se prendre en charge pour son être, insiste sur l'appel libérateur qui s'entend tout au sein de la technique, au paroxysme de son péril. L'appartenance au dévoilement lui confère la plus haute forme de liberté, comme le dépouillement complet forme le Prolétaire universel, ou le communiste. Cette liberté ne tient rien de la licence de l'arbitraire, pas plus que de la soumission à des lois rationnelles. « La liberté, [écrit Heidegger,] est ce qui cache en éclairant et dans la clarté duquel flotte ce voile qui cache l'être profond (*des Wesende*) de toute vérité et fait apparaître le voile comme ce qui cache » (QT, p. 34). Cet appel libérateur, parce qu'il est ouverture au fait même du dévoilement comme non-occultation, pense aussi bien l'être sous le mode de ce qui se tient toujours en retrait, place l'humain devant deux possibilités extrêmes, et exige de lui une *décision* : soit la poursuite dans l'interpellation qui pro-voque, qui ne prend les mesures qu'à partir de ce qui est dévoilé et le commet à rendre ses raisons de sorte à ce qu'il apparaisse comme un fonds disponible et que sévisse l'« action opérante[23] » (DM, p. 107) qu'il convient de nommer « travail » – c'est le « nihilisme », et alors la seconde possibilité tend à se refermer définitivement –, soit la sauvegarde de cette appartenance qui est une écoute attentive, écoute qui sert d'exemple, dans *Être et Temps*, à la modalité authentique du parler[24]. L'humain est le berger de l'être, révèle la *Lettre sur*

[23] Je reviens plus loin sur la parenté qui existe entre la *Wirklichkeit*, l'effectivité hégélienne, et la *Wirkung*, l'« action opérante » de la technique.
[24] Martin Heidegger, *Être et Temps*, §34 « Da-sein et parler. La parole. », p. [163-165].

*l'humanisme*, il le préserve dans sa demeure : comme poète, c'est-à-dire créateur, celui qui laisse venir le langage où se joue à proprement parler le produire ontologique, et comme gardien qui contient dans la pensée ce qui vient à l'existence sous le mode de l'*alêthéia*. L'irruption de la communication au sein de la sphère productive reçoit ici un éclairage qui donne à méditer les potentiels émancipatoires qu'elle recèle.

Le péril le plus extrême, doit-on néanmoins se rappeler, consiste à ce que, dans toute l'exactitude de la représentation objectivante, le vrai lui soit à jamais dérobé. La « bête de labeur » qui veille à l'accomplissement du nihilisme se rend ainsi aveugle à tout autre mode possible de dévoilement, autant qu'au fait même du dévoilement. Dès lors le régime de production totale opéré par le vivant qui travaille, qui résume aujourd'hui la « mission » (DM, p. 103) de l'humain sur la planète, tient de l'usure incessante et dépourvue de finalité, achevant ainsi la dénaturation de l'usage primordial. Il s'avère fort révélateur que Heidegger se serve de cette distinction pour rendre compte de l'abus que présente le régime morbide de consommation, de la même manière que le Marx des *Grundrisse* rend compte de la loi de la valorisation.

> La consommation de l'étant, comme telle et dans son cours, est déterminée par l'équipement (*Rüstung*) au sens métaphysique, par lequel l'[humain] s'érige en « seigneur » de la réalité « élémentaire ». La consommation inclut l'usage ordonné de l'étant, lequel devient l'occasion et la matière de réalisations et d'un accroissement de ces dernières. Cet usage de l'étant est à son tour utilisé au bénéfice de l'équipement. Mais pour autant que celui-ci ne sert qu'à transformer en certitudes l'amélioration des rendements et la propre mise en sûreté et pour autant que le but ainsi visé est en vérité l'absence de but, cet usage est en réalité une usure (*ist die Nutzung eine Vernutzung*). (DM, p. 106)

Les guerres mondiales, comme l'agriculture industrielle, sont des formes permanentes et systématiques d'usure, poursuit-il, laissant même entendre, dans une conférence à Brême en 1949, que rien ne les distingue plus de « la fabrication de cadavres et

les chambres à gaz[25] », manifestation extrême de l'« animal qui travaille ». Or, une telle suppression de la différence entre la guerre et la paix, ou le règne déployé de « l'action opérante », la *Wirkung*, dont on reconnaît immédiatement la filiation directe avec la *Wirklichkeit* hégélienne, ce mouvement du rationnel vers son effectivité, ne saurait ébranler la possibilité – imminente – de son dépassement. La parole de Hölderlin, qui rappelle qu'avec le danger croît aussi « ce qui sauve »[26], fonde pour Heidegger l'espoir de voir s'ouvrir, sur le terrain même de la technique, le champ des possibles de la poétique, qui lui est apparenté par sa racine commune dans la *tekhnè*, cet art antique du faire-venir et du laisser-être.

Comme chez Marx, c'est lorsque la perte est la plus criante et le péril au plus proche que survient la transformation de soi qui ne peut avoir pour sphère d'apparition que la *poiésis*. Il en va ici d'une saisie modifiée du mode destinal de dévoilement où, en tant qu'être fondamentalement jeté, c'est-à-dire voué à la finitude essentielle et à la déréliction, le *Dasein* se trouve envoyé, d'abord passivement. C'est donc une forme d'écoute attentive à ce *pathos* primordial, ce que l'analytique existentiale nomme tonalités affectives, et non pas – pas plus que chez Marx –, par l'exercice de la négativité qui saurait transmuter les trajectoires aliénées du destin en un chemin authentique et universel, mais par la piété de la pensée, dit Heidegger, que se constitue l'interrogation de l'être, le voile levé sur l'inauthenticité ontologique. Cette piété est une destruction phénoménologique.

Si Heidegger se défend d'échafauder une philosophie pratique au sens d'une pensée normative, il appelle sans contredit à une médiation essentielle sur l'agir, dont il craint, sans

---

[25] Safranski*, Op. cit.*, p. 580-581.
[26] Hölderlin, IV, 190. Cité par Heidegger en divers endroits.

doute à raison, que l'histoire de la métaphysique la tienne confinée dans les rets de l'ordonnancement technique dont le propre est d'user et d'abuser incessamment de tous les étants, y compris les *Dasein* eux-mêmes, tenus pour disponibles parce que subsistant pour le sujet de la représentation. Situant la pensée dans un en-deçà bien plus fondamental que toute pensée judicative, Heidegger s'engage sur une voie qu'avait empruntée avant lui Spinoza : selon Deleuze, celle d'une ontologie qui soit en même temps une éthique. C'est bien la question de l'*ethos* que réveille la possibilité d'une poiétique dans la technique. Je soutiens que c'est de là que surgissent des principes d'évaluation, permettant d'élargir le sens que son analytique existentiale laisse à la praxis et de déterminer quelles modalités du *faire* s'avèrent adéquates à l'ère d'achèvement du nihilisme.

*5.2. Le nihilisme et la question de l'agir*

La difficulté à dégager les conséquences praxéologiques de l'œuvre de Heidegger tient sans doute à l'absence virtuelle, au sein de l'oeuvre, de tout traitement de la question politique. Hormis l'engagement trop connu, quoique encore obscur, de 1933, le penseur est demeuré muet sur le thème. Élément refoulé, pourrait-on croire, rabattu sur le traitement pessimiste du « On », l'existential où se dissout la singularité du *Dasein*, qui l'aurait poussé à se refuser à la lecture de *La condition de l'homme moderne*, au grand désespoir de son amie. De son propre aveu, Heidegger est ignorant de la manière dont pourrait être coordonné un système politique à l'ère de la technique, n'y voyant que le règne déployé de l'administration totale. Or ainsi que le découvre Reiner Schürmann, cet aveu d'ignorance fait paradoxalement toute la cohérence de son œuvre : le philosophe ne disait-il pas que ce qui fait la grandeur d'une œuvre, c'est qu'elle comporte plus d'impensé que de pensé? La cohérence tient au fait

que c'est précisément dans un contexte d'an-archie assumée que Heidegger pratique sa méditation[27]. Il apparaît ainsi tout disposé à l'application réflexive de la subjectivité engendrée par la technique et la science.

Quoi qu'il en soit du statut de la praxis dans *Être et temps*, où une occurrence unique en rabat le sens sur le commerce affairé avec les objets qui appartiennent à la sphère de la production, ce que les Grecs appelaient *pragmata*, la difficile posture tenue dans la *Lettre sur l'humanisme* le mène à apprécier le rôle des poètes et des gardiens en-deçà de la distinction entre le penser et l'agir, bien que sur le terrain fondamental de la *poiésis*. C'est donc selon une lecture superficielle qu'on voit chez Heidegger une préséance de la pensée par rapport à l'agir. La phénoménologie existentiale dont le penseur indique le chemin, qui s'assume de plus en plus comme ontologie fondamentale, où toute *théorie* de l'être est inexistante, ne vise qu'à réveiller la question du sens de l'être comme *question*.

Ce n'est que dans les écrits de la maturité que Heidegger laisse échapper quelques sentences révélant de quelle manière l'analytique préalable de la finitude essentielle peut éclairer ce qui se donne, dans sa « dispensation ». En évoquant l'être comme « présence » et comme *physis*, c'est-à-dire la nature dans ce qu'elle a de jaillissant – Heidegger n'ignore pas le sens du processus de croissance qu'elle avait pour Aristote, notamment, qui la lie à l'*energeia*, l'activité – il confère à la question de l'agir une détermination proprement ontologique. Elle se retrouve ainsi intimement liée à la *poiésis*, qui traverse l'œuvre du penseur du début à la fin, et résume l'injonction faite au *Dasein* de préserver, dans le langage, la demeure de l'être. Ainsi le dire du poète est un *faire*. Et sa politique, s'il en est,

---

[27] Reiner Shürmann, L*e principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982.

est une *poiétique*. Voilà ce qui justifie de la mobiliser pour éclairer les possibles que recèle le travail.

Une telle notion de l'agir, en tant que décret de l'être, ne se comprend que si l'on accepte de rompre avec le biais téléocratique qui appartient à l'interprétation métaphysique de l'être. « On ne connaît l'agir, [écrit Heidegger,] que comme la production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre » (LH, p. 27). Or l'essence de l'agir résiderait plutôt dans ce que Heidegger nomme « accomplir », c'est-à-dire « déployer une chose dans la plénitude de son essence, atteindre à cette plénitude, *producere* » (LH, p. 27) – comme si le travail devait être reconduit et assumé comme activité même du tout de la nature. Or, seule la pensée qui se laisse interpeller par l'être, indique Heidegger pour rendre compte de cette subjectivité, peut véritablement accomplir car, dit le penseur, n'est « accompli » que ce qui est déjà, c'est-à-dire originairement, dans une intimité de la chose à elle-même, à laquelle la phénoménologie permet d'accéder. Mais si tout *Dasein* est déterminé par l'histoire de l'être comme l'envoi sur un « mode destinal de dévoilement », et si les humains de la métaphysique sont aveuglés par l'exactitude des comptes rendus de leur représentation subjectivante, alors comment ce qui est déjà, à jamais dans l'oubli, peut-il être jamais accompli?

5.2.1. Technique et an-archie

Reiner Schürmann, se saisissant de cette indissociation de l'être et de l'agir dans la *Lettre sur l'humanisme* pour saluer l'effectivité de l'entreprise heideggérienne de destruction de la métaphysique, résout cette difficulté en remarquant que la question de l'agir ne se règle pas en faisant dépendre la raison pratique de la raison théorique, ainsi que la philosophie depuis Socrate – jusqu'à Marx, selon moi, ce qui se confirme de manière synthétique dans la onzième thèse sur Feuerbach, et avant lui Spinoza, interprétation que renforce une myriade d'interprétations récentes –, il pose la question de l'être de telle manière que celle de l'agir s'y résolve : il « met fin, [dit Schürmann,] à la recherche spéculative d'un fondement pour l'agir[28] ». Dans le cadre de la métaphysique, toute normativité fonctionne suivant des règles nécessairement fondées sur des *apriori*, ceux que s'efforce d'identifier la raison pratique. Schürmann explique de quelle manière Heidegger peut se départir de ces règles aprioriques et corriger la conception imaginaire que le sujet de l'agir se fait de lui-même.

> En clair, les conditions de l'agir sont fournies par des modalités selon lesquelles, à un moment donné de l'histoire, les phénomènes présents entrent en rapport les uns avec les autres. Ce qui rend possible la loi – et il faut entendre : non seulement la loi positive, mais encore la loi naturelle et divine – est la constellation d'interaction phénoménale qui fait notre « demeure » à un âge donné, le *nomos oikou*, l'éco-nomie de la présence. Il est plus essentiel d'obéir à cette économie époquale d'*alétheia* que de promulguer des lois et de les mettre en vigueur. Notre obligation première, semble-t-il, nous place sous le *nomos* en tant qu'aletheiologique, et notre obligation seconde seulement, sous le *nomos* « rationnel[29] ».

Toute orientation pratique interroge spontanément la métaphysique générale, qui lui fournit une science référentielle. La confiance dans les principes du jugement et la raison morale est donc le symptôme d'une certaine insertion dans l'histoire de l'être, que doit venir apaiser une éco-nomie de la présence. La question grecque de savoir quelle était la bonne

[28] Reiner Schürmann, « Que faire à la fin de la métaphysique ? », Michel Haar (dir.), *Op. cit*., p. 355.
[29] *Ibid*., p. 355.

vie, celle des médiévaux, de savoir ce qui distingue les actes naturellement humains, et enfin celle des modernes, résumée dans la question kantienne de la raison pratique : « que dois-je faire ? », toutes ces formulations se sont ainsi posées parce qu'elle prennent racine dans une conception métaphysique de l'être, dont nous connaissons le dénouement dans le déploiement de la production comme œuvre historique du sujet. Or l'histoire de l'ontologie a précisément consisté à recouvrir l'éco-nomie de l'*alêthéia* et, craignant le vide, à le combler d'un fondement, un *arché* pour y répondre. C'est la raison pour laquelle l'entreprise heideggérienne de déconstruction de la métaphysique opère une véritable « pulvérisation [...] du socle spéculatif où la vie trouverait son assise, sa légitimité, sa paix[30] ». Par ce dévoiement du passage spéculatif traditionnel du théorique au pratique, Heidegger émancipe la question de l'agir de toute base anthropologique. Comme Marx, il redéfinit radicalement la subjectivité ainsi qu'elle s'engendre elle-même dans l'application technologique de la science.

Car l'époque de l'ontologie où l'agir trouve dans la figure subjective le fondement de ses machinations, celle où l'humain est tenu pour la plus haute valeur, est celle qui rabat l'*animal rationale* sur le vivant qui travaille, et fait du travail un cycle infernal de fabrication-consommation d'où plus aucun étant ne ressort indemne. Parce que son socle spéculatif, grande originalité de cette entente de la vérité, ruse de l'histoire, est conçu comme cela même qui s'accomplit – cela qui n'est pas encore, qui est en train de devenir, dont la vérité réside dans son propre devenir –, cette période d'achèvement de la métaphysique, qui s'est révélée une ontologie de l'agir, peut aussi bien se comprendre comme une « installation à demeure » dans l'objectivation pro-voquante d'où se mettent en place les conditions de

[30] *Ibid*., p. 356.

l'usure générale et systématique. Le fait qu'elle résulte de la conception du monde régnante, ne la rend pas moins irréversible. On ne s'en défait pas comme d'une opinion fausse après avoir entendu raison. Cette phase de déclin n'épargne rien : tout s'y épuise. « Tout, c'est-à-dire l'étant dans l'horizon entier de la vérité métaphysique » (DM, p. 83). La technique de l'« histoire » a la prétention d'assister à l'éclosion, tout en le prescrivant, du devenir rationnel de l'humain. Voilà le fin mot du nihilisme : une telle réalisation de la subjectivité absolue renferme le principe de l'ordonnancement du déclin, en ce sens qu'avec elle, ce sont tous les étants au sein du monde qui, sommés réaliser l'Idée philosophique, sont soumis à l'épreuve de la négation. Grâce au principe selon lequel advient l'Idée, le sujet libre et infini s'estime exempté du dévoilement de l'être, car il s'assure de sa représentation en purgeant son socle spéculatif de toute positivité. Une telle forme de liberté, qui n'est plus arbitre mais s'est érigée au statut de *formatrice*, se révèle un lieu vide qui s'arrime le tout de l'étant et le soumet à la négativité, c'est-à-dire le *néantise*. Voilà pourquoi l'achèvement de la métaphysique est la réalisation du nihilisme, les conditions époquales de l'histoire de l'ontologie où l'être se donne – se produit – comme néant.

Ce que révèle l'hypothèse de la clôture de l'ère métaphysique, c'est l'épuisement de l'« antique procession et légitimation de la *praxis* à partir de la *theoria*[31] ». Dans la pensée occidentale, l'agir est prisonnier des représentations d'un *arché* et d'un *telos* qu'Aristote a tiré de la métaphysique pour les appliquer aux champs de la politique et de l'éthique. La bonne vie n'étant-elle pas de correspondre, par une pratique de la raison (par essence partagée dans le parler en commun), à la nature comme dynamique active de réalisation (*energeia*)? Cette conception d'un processus actif de déploiement de l'essence de la nature à

[31] *Ibid*., p. 357.

travers les activités nécessaires, principe téléocratique que Hegel a fait sien et dont il a parachevé la formulation, montre comment, depuis Aristote, l'agir se règle sur les découvertes de la *theoria*. L'*actus*, en vertu de la *potentia*, y réalise l'*energeia*, d'abord ontologiquement, ensuite, chez Hegel, historiquement. C'est en cela qu'avec lui commence l'achèvement de la métaphysique, parce qu'il fait du savoir absolu l'esprit de la volonté. Que la sphère productive soit la première manifestation, selon Hegel, de la marche vers la philosophie du droit, confirme que le travail condense bel et bien de telles aspirations philosophiques. Heidegger souhaite libérer l'agir de cette prison métaphysique, qui fait violence à l'être et à sa pensée, la diminue en exigeant d'elle qu'elle parte d'un commencement afin de se produire en vue d'une fin, que ce commencement, par essence, en tant qu'*arché*, détermine à l'avance.

Si Heidegger peut détruire le socle spéculatif où cette ontologie de l'agir trouve ses assises, c'est parce que celui-là s'en est remis à l'ultime principe architechtonique de l'interprétation technique de la pensée, celui qui ordonne la ruine ontologique. L'ère de la métaphysique se renverse elle-même dans l'anarchie. C'est la difficile question d'un agir an-achique qu'affronte Heidegger, dans cette non moins complexe époque où la problématique de l'être, héritière des ontologies, s'est toujours inclinée devant la détermination de la pensée comme *theoria*. Le point de mire, ou l'*arché*, principe architechtonique, se sera déplacé historiquement, passant d'une cité parfaite et heureuse, à la cité de Dieu, de la volonté du plus grand nombre à la liberté nouménale et législatrice, et enfin au « consensus pragmatique transcendantal (Apel) », mais n'aura pas encore atteint le « schéma attributif, participatif et normatif », faisant inconditionnellement de l'agir une fonction d'un *arché*, d'où il tire sens et

*telos*[32]. La destruction consiste à donc à libérer la pensée qui évalue de cette interprétation qui prévaut depuis Platon et Aristote.

Il ne s'agit pas de faire de Heidegger un anarchiste – au sens où l'entend Bakounine –, pas plus qu'on gagnerait en force analytique à l'affirmer nihiliste, mais de lui reconnaître le courage d'avoir pensé dans le contexte où l'*anarchie est survenue*, ainsi d'avoir pensé l'impensable : un agir sans *telos* et sans *arché*. Comme Marx a su voir le mouvement du tout de la nature, principe du multiple, dans l'industrialisation la plus achevée, Heidegger est cohérent lorsqu'il s'avoue ignorant de la nature du système politique capable de coordonner l'époque de la technique. C'est que, ainsi que son prédécesseur l'a identifié, une telle politique doit être ordonnée à une ontologie. Dans cette ère de clôture de la métaphysique, toute téléologie pratique s'abolit elle-même. Il appelle ainsi à la fondation d'un « autre commencement », qu'il s'agirait de feindre, échappant aux principes ontiques unificateurs, capable, pour autant, de faire justice « à la présence comme événement du multiple, comme l'innocence rendue à la pluralité, au pluriel[33] ». L'agir sans *arché* devient pluriforme, et on le voit dans le tournant de la pensée heideggérienne : avant 1930, l'ontologie s'enracine dans l'existence humaine. Le projet du premier Heidegger se veut explicitement une herméneutique de la facticité, c'est-à-dire une interprétation des structures où déchoit le *Dasein* tout au sein du quotidien affairé, mais plus tard, il se recentrera sur l'être comme présence, comme « transmutation à jamais sans repos[34] ». Éventuellement, l'être se comprend comme *physis*, où l'étymologie laisse à penser l'infini jaillissement, la production du divers et du multiple.

---

[32] *Ibid*., p. 358.
[33] *Ibid*., p. 361.
[34] *Ibid*., p. 362.

Sans renier l'analytique de la vie factice et la phénoménologie de la finitude essentielle qui est son premier geste philosophique, le Heidegger de la maturité exprime le sens de la pensée, qui signifie alors la correspondance à des constellations de présence, toujours fluctuantes, itératives. Mais le dire de ces constellations dépend des possibilités comprises dans les replis de nos langues occidentales, définitivement marquées par l'onto-théo-logie, tant qu'il y a lieu de se demander si elles comprennent d'autres possibilités de parler[35].

C'est dans les *Chemins qui ne mènent nulle part* que Heidegger tente d'extraire la praxis de la téléocratie régnante depuis qu'Aristote a déclaré que « tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien[36] ». La présence y était fixée dans le schéma causal, déterminé par la téléologie. Aucune entente ultérieure de la praxis n'a su être fondée hors de ce schéma. Ce qui doit donner la mesure, insiste le penseur de l'an-archie, ce ne peut plus être le *telos*, qui s'est aboli historiquement, pas plus que les seuls faits empiriques, c'est-à-dire une évaluation du monde physique, qui pour renier le méta-, ne lui est pas moins subordonnée. Ce qui doit donner la mesure, c'est bien une éco-nomie de la présence : le *nomos* de l'*alêthéia*, qui est la sauvegarde de la demeure de l'être. Le travail doit s'y arrimer, exprime ici Heidegger dans son langage :

> Toute *poiésis* dépend toujours de la *physis*... À celle-ci, qui éclôt d'avance et qui advient à l'[humain], se tient la production humaine. Le *poiein* prend la *physis* pour mesure, il est *kata physin*. Il est selon la *physis*, et en suit le potentiel... Est un [humain] averti alors celui qui pro-duit ayant égard à ce qui éclôt de lui-même, c'est-à-dire à ce qui se dévoile[37].

---

[35] *Ibid*., p. 362. Sans doute est-ce la raison pour laquelle lorsque Heidegger explicite l'existential de la parole, ses deux exemples privilégiés sont l'écoute et le silence. Martin Heidegger, *Être et temps*, §34 « Da-sein et parler. La parole », p. [163-165].
[36] Aristote, *L'Éthique à Nicomaque* I, 1 ; 1094 a 1s, trad. J. Tricot, Paris, 1959, p. 31, cité par Schürmann, *Loc. cit.*, p. 362.
[37] Heidegger, *Heraklit*, *Gesamtausgabe*, t. 55, Francfort, 1979, p. 367, cité par Schürmann, *Ibid*., p. 362.

Dans la *Lettre sur l'humanisme*, le pont s'établit entre cette révélation tardive de l'être comme plénitude de la présence et l'herméneutique de la facticité du premier projet, alors que le penseur indique dans quelle tonalité affective se préserve le dire pro-ducteur capable de recueillir la *physis* dans sa trajectoire an-archique. La loi de l'être doit nous mener à désapprendre le *nomos*, qui n'est jamais qu'une fabrication de la raison humaine, subordonnant l'être à des valeurs dont l'œuvre historique peut aujourd'hui être appréciée comme ordonnancement de la ruine. En revanche, dans « l'autre commencement », dans l'agir sans *archè* qui n'est commencement que dans la mesure où il est l'instauration d'un principe nouveau est feinte, car ce principe n'est jamais qu'une saisie modifiée de la radicale inauthenticité de tout *nomos*, la libération du divers et la transmutation incessante de l'être se comprend comme « possibilité » (*Möglichkeit*). C'est en ce sens que je vois en cette pensée l'articulation de la subjectivité révolutionnaire dont Marx indiquait le point de départ dans les formes sociales propres au développement capitaliste des forces productives. Ainsi que le révèle l'étymologie, un tel possible (*Möglich*) ne réfère plus à cette différence entre puissance et acte, propre à la métaphysique du sujet, mais à cette tension fondamentale, ce désir, cet amour (*Mögen*) qui, dans l'acte, déploie sa puissance (*Macht*).

> La pensée – cela signifie : l'être a, selon sa destination, à chaque fois pris charge de son essence. Prendre charge d'une « chose » ou d'une « personne » dans leur essence, c'est les aimer : les désirer. Ce désir signifie, si on le pense plus originellement : don de l'essence. Un tel désir est l'essence propre du pouvoir qui peut non seulement réaliser ceci ou cela, mais encore faire « se déployer » quelque chose dans sa provenance, c'est-à-dire faire être. Le pouvoir du désir est cela « grâce » à quoi quelque chose a proprement pouvoir d'être. Ce pouvoir est proprement le « possible », cela dont l'essence repose dans le désir. De par le désir, l'être peut la pensée. Il la rend possible. L'être en tant que désir-qui-s'accomplit-en-pouvoir est le « possible ». Il est, en tant qu'élément, la « force tranquille » du pouvoir aimant, c'est-à-dire du possible. (LH, p. 36-37)

Le penseur rappelle le *Dasein* comme être de souci. Ce pouvoir proprement *poiétique* de laisser reposer les choses dans leur être, dont l'attention aimante est capable, indique la

seule efficience qui soit : celle d'accomplir ce qui est déjà, en dépit de la succession des recouvrements et de l'épaisseur onto-théo-logique du langage de l'ère de la métaphysique achevée. On peut commencer d'assumer que le caractère an-archique de la technique, que la ruine dont elle trace le chemin soient ce qui demande à être accueilli dans la pensée et que cette pensée (*Denken*) est l'activité privilégiée des subjectivités capables de l'auto-transformation de la sphère productive.

*5.3. Les valeurs et leur dévaluation*

Puisque la technique procède à cet Arraisonnement de la totalité de l'étant qui fait toujours violence aux choses, les vouant à la simple destruction et laissant les humains définitivement sans patrie (*Heimatlos*), le séjour dans la demeure de l'être se présente sous la modalité d'un Assaut. C'est l'ère où la violence est généralisée, mais contre cette violence irréductible de la loi – dont l'individualisme possessif est la plus systématique expression –, le philosophe, on l'a vu, n'oppose aucun *nomos*, qui serait nécessairement d'une égale violence – et peut-être est-ce cela qu'on lui reproche : ne pas en appeler explicitement à la fin de l'ère technique – lire ne pas lui fournir une réponse *politique*[38]. Je n'endosserai pas cette critique mais en prendrai le contrepied.

Ainsi que Hardt et Negri l'ont affirmé de la dialectique, Heidegger peut déclarer que « L'histoire de l'être est terminée[39] ». C'est donc sur le plan du nihilisme réalisé que doit être cultivé l'espoir du dépassement, lequel ne saurait pas davantage se constituer en *nomos*

[38] De là qu'il n'aurait jamais renié ses engagements envers le national-socialisme. Ce n'est pas que cette violence fasse « fausse route », mais qu'elle n'ait jamais su être recueillie dans la pensée – non pas une mauvaise administration mais l'expression même de l'administration. Les efforts subséquents à l'engagement de 1933 ne peuvent aller que dans le sens de l'approfondissement, non du déni.
[39] Michel Haar, « Le tournant de la détresse. Ou : comment l'époque de la technique peut-elle finir? », Michel Haar (dir.), *Op. cit*., p. 316.

salvateur qu'en *archè* regénérateur. De tels efforts seraient vains, puisque dans l'an-archie présente de la technique s'éprouve pour la première fois la nature même de ce que la métaphysique a oblitéré, à savoir non seulement la question de l'être, mais avec elle celle de l'être en son retrait. Michel Haar explique : « L'oubli de l'être signifie donc l'oubli du retrait de l'être. Cet oubli rend possible l'idée métaphysique d'une totalisation exhaustive de l'étant dans l'expérience et le savoir[40] ». C'est en raison de cette certitude que notre époque ne semble pouvoir céder sa place à aucune autre époque destinale. L'être à jamais prisonnier de la certitude, de la mise en sûreté, qui conjure la détresse (*Not*), c'est-à-dire aussi bien la contrainte fondamentale, celle de l'être qui nous exhorte de l'acheminer vers la parole. C'est le thème du dévoilement comme ouverture à ce qui se tient caché, ainsi que le révèle, en Grec, le privatif *a-lêthéia*, que refoule d'un bout à l'autre de son histoire, la métaphysique. L'*existentia* a été explicitée par Aristote dans la distinction de l'*énergeia* et de l'*actualitas*, mais il appartient à Hegel, dans sa *Logique*, d'approfondir cette scission de manière définitive. Heidegger en résume le mouvement :

> En face de la nature on place la raison et la liberté. La nature est l'étant, aussi la liberté et le devoir ne sont-ils plus pensés comme être. On en reste à l'opposition de l'être et du devoir, de l'être et de la valeur. Finalement, dès que la volonté arrive au point extrême de son inessence, l'être lui-même devient aussi une simple « valeur ». La valeur est pensée comme une condition de la volonté. (DM, p. 88)

C'est parce que la subjectivité participe de l'ordonnancement du vide d'être qu'elle ressent ce besoin de promulguer des valeurs. La pensée judicative de la métaphysique est la condition de la domination planétaire quand elle cède son être à l'in-être, dit encore Heidegger. La raison technique est recherche de certitude, de la positivité, de telle sorte que ne puisse jamais apparaître le *Pli* de l'être et de l'étant, le fait, que dans sa présence et son

---

[40] *Ibid*., p. 319.

apparaître, quelque chose reste celé. Ce qui est exclu, dans la métaphysique de la mise en sûreté de l'étant en son entier, est donc le manque, l'absence, la finitude. Le néant est donc ainsi délié, non contenu, c'est-à-dire qu'on le laisse ainsi aller. Or l'humain qui récuse ce que l'apparaître et la présence conserve toujours en retrait, qui se refuse la seule voie vers l'ouverture des possibilités, à savoir la temporalité, qui en fait un être fondamentalement *affecté*, qui fait de l'ex-sistence une modalité transitoire de la réalisation négative de la valeur, s'expose à un péril bien plus grand : « l'absence de détresse est la détresse suprême et la plus cachée, qui, du plus loin qu'elle soit, commence à peser sur nous ». Or, j'insiste, ce n'est pas la puissance dévastatrice du nihilisme qui inquiète le penseur, mais le fait qu'elle demeure impensée. Aussi cette incommensurable détresse dont la technique inaugure l'ère, une ère dont on n'est pas près de voir la fin, constitue peut-être le signe annonciateur d'une première acceptation de l'oubli de l'être, c'est-à-dire la pensée qui sache recueillir la vérité de la métaphysique *et la lui rendre*. Ainsi se peut le dépassement de la métaphysique, traduction heideggérienne de l'application réflexive, promise par Marx, des formes sociales que produit le développement moderne de l'économie : « Une telle pensée perçoit cette aube (*Ereignis*) unique à laquelle répond l'expropriation de l'étant, où s'éclairent la détresse de la vérité de l'être et par conséquent les premières émergences de la vérité et où, dans un adieu, elles jettent une lumière sur la condition humaine » (DM, p. 90). Le chemin de la phénoménologie s'ouvre dans cette lumière.

*5.3.1. L'anamnèse de la détresse*

Ce que l'on ne doit plus ignorer, c'est que toutes ces formes de recouvrement issues de l'onto-théo-logie, qui se sont avérées ce que Nietzsche a qualifié d'idéaux ascétiques, pour situer si haut la valeur du monde, se sont trouvées, au final, à le dédaigner. C'est à ce prix que ce déni, ou ce refus, de ce que le monde comporte de tragique, de la finitude et de la détresse, par le truchement de toutes les idéologies modernes, a représenté la réalisation de la pure positivité, ou autrement dit, de la subjectivité transcendantale comme principe et fin exclusifs de toute activité, ce qui s'est traduit dans la théorie juridique, politique et économique sous la figure de l'individualisme possessif. Le nihilisme, qui est ainsi la conséquence de ces idéaux, se manifeste donc dans un certain nombre de pratiques que j'ai définies plus tôt dans le cadre de la biopolitique. Je reviens au chapitre final sur les conditions de la subjectivité que celle-ci engendre. On n'en comprendra la portée qu'en se référant à l'interprétation que fait Heidegger de l'affirmation nietzschéenne de la volonté de puissance, où le penseur trouve *assumé* ce moment de l'histoire de l'être où l'étant est donné comme totalité – Heidegger préfère la nommer « inconditionnalité ». Cette inconditionnalité indique la vérité de l'étant telle qu'elle apparaît à l'achèvement de la métaphysique, c'est-à-dire comme tension vers la conservation et l'accroissement de la puissance. À cette fin se pratique la mise en sûreté par la calculabilité absolue de l'ère technique.

Les signes annonciateurs de l'achèvement nous sont donnés par l'interprétation que fait Nietzsche de la détermination platonicienne de la métaphysique. En faisant résider le monde vrai dans les choses sensibles, Nietzsche n'est pas dupe, remarque Heidegger. Il sait bien que cette « vérité »-là est une perspective, qu'elle ne peut instaurer des valeurs, sinon

comme illusions nécessaires, comme principes d'évaluation par-delà toute pensée judicative. Or, en annonçant le renversement du platonisme, il n'en demeurerait pas moins à l'intérieur de la métaphysique, estime Heidegger tout en célébrant son accomplissement. Ce dernier explique les conséquences d'un perspectivisme assumé.

> Il semble à vrai dire que le *méta*-, le passage par transcendance au suprasensible, soit ici écarté en faveur d'une installation à demeure dans le côté « élémentaire » de la réalité sensible, alors que l'oubli de l'être est simplement conduit à son achèvement et que le suprasensible, en tant que volonté de puissance, est libéré et mis en action. (DM, p. 90)

On commence à le comprendre, l'être-là qui s'interdit de penser le néant se soumet à la puissance aveugle de son déploiement. À jamais celé dans le processus de mise en sûreté de l'étant, qui le fait apparaître comme pure positivité, le néant laisse déferler ce que Heidegger nomme « la fureur ». Celle-ci n'est donc pas un attribut de l'étant, à savoir le symptôme d'une mauvaise organisation. La fureur appartient à l'être, qui est le lieu du combat de cette malignité essentielle et de l'indemne (*das Heile*), le salutaire : la pensée qui est à l'écoute du décret de l'être, cette contrainte et cette nécessité qui interpelle les humains à le penser, à le laisser reposer dans son possible. Le penseur poursuit : « Seul l'être accorde à l'indemne son lever dans la grâce et à la fureur son élan vers la ruine » (LH, p. 163). Ce dont la fureur est symptôme, c'est du fait que le néantiser est nié dans sa provenance essentielle. Le combat fondamental croit ainsi être surmonté dans la promulgation d'une loi rationnelle et l'édification de valeurs. Hegel et Schelling, explique Heidegger, pensent la négation dans l'essence de l'être comme volonté inconditionnée, qui se veut elle-même, volonté de savoir et d'amour. Mais ce qui vient ainsi au jour, dit Heidegger, demeure voilé dans son essence. Parce que le « néantiser » déploie son essence dans l'être lui-même, on fait fausse route en cherchant à l'apercevoir comme quelque chose d'étant qui affecte l'étant.

Même l'être conçu comme volonté de puissance le cèle encore dans sa provenance essentielle : car la condition de toute pensée de l'être est de penser aussi son retrait. comme on sait, c'est dans l'angoisse que s'éprouve cette ouverture première à la vérité de l'être. Ce serait une telle expérience qui mettrait les subjectivités biopolitiques sur la voie de leur auto-transformation.

Spinoza éclaire le même défaut de toute pensée judicative, qui consiste en l'ignorance des causes, des rapports et à plus forte raison des essences. Le penseur nous procure donc aussi de précieux indices sur le sens de ce mouvement. C'est une telle méprise sur l'origine des contradictions qui conduit à l'hypothèse qu'elles sont un fait proprement ontique, et peuvent être résolues, ainsi que le veut la dialectique, par une subjectivité niant à son tour la négation pour faire enfin apparaître la positivité comme la réalité absolue et infinie. Dans ce combat qui se joue au sein même de l'être, aucun « pôle » n'est faux ou à surmonter : l'opposition peut empêcher les individus d'agir suivant leur essence, qui est de maximiser un certain degré de puissance, parce que l'appel de l'être, cet élan salutaire vers la grâce, refuse d'être entendu. Celui-ci ne peut l'être, explique Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, que si le néant est aussi recueilli dans sa provenance essentielle. Or c'est le symptôme de l'achèvement de l'histoire de l'être que de tenir cette appartenance fondamentale de l'être à son retrait comme surmontée par la technique de l'histoire. La dialectique croit pouvoir déjouer sur le plan de l'ontique un combat proprement ontologique. À jamais le rien de l'être est aboli au profit des « proclamations des "idées" et des "valeurs" l'imprévisible va-et-vient entre l'"action", placée très haut, et l'"esprit", jugé indispensable » (DM, p. 105). Le refus de la hiérarchie des valeurs et de la pensée en « valeurs », de manière générale, que requiert la

pensée de l'agir à l'ère où l'an-archie en a triomphé, doit être affirmé de manière décisive. Le plus souvent, déplore Heidegger, il demeure incomplet, alors que toute tentative pour s'en extraire, explique-t-il dans le traité sur la *Métaphysique de Nietzsche,* si elle n'entreprend pas un renversement des anciennes valeurs, ne fait qu'aggraver les choses[41]. Ainsi que l'analyse de Marx nous a laissé en conclure, n'en allait-il pas de même de la loi de la valorisation, cette forme ultime de faire-valoir dans le monde de la dialectique achevée?

Nietzsche a eu le courage de se défaire des oripeaux de toutes les formes de la pensée onto-théo-logique d'où a été tirée l'identification d'un bien et d'un mal, et d'attribuer à la volonté de puissance l'« utilité », au sens métaphysique de ce qui augmente « ce que *peut* un corps » – et non au sens où l'entendent ces psychologues anglais contre lesquels il polémique[42], et encore moins au sens d'un utilitarisme strictement économique –, comme seul critère capable d'orienter l'action, alors que toutes les anciennes valeurs n'ont pu que diminuer la valeur marchande, à plus forte raison, achève d'en faire l'ordonnancement de la ruine. C'est ce renversement qui lui permet d'énoncer de nouvelles valeurs. Heidegger s'estime exempté d'une telle démarche pour situer sa pensée dans l'interpellation de l'être. Insistant sur le caractère du *Dasein* comme être de souci, voué à la finitude et fondamentalement affecté, exposé dans les temps présents à des formes de danger excédant toute mesure et toute conditionnalité, il est permis à la postérité de tirer de nouveaux principes d'évaluation permettant la salutaire transmutation d'un nihilisme virulent et destructeur en un acquiescement souverain à la ruine comme principe ontologique : le mode

---

[41] Martin Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, 1. « La métaphysique de Nietzsche », trad. Adéline Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005 [1990], p. 7- 95.
[42] À savoir John Stuart Mill, en tête de liste. Voir Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, première dissertation.

spécifique selon lequel la technique fait valoir, lequel ne peut être nié, mais comme je dis plus haut, *rendu* à la métaphysique. Je disais plus haut: application réflexive des acquis de la modernité économique. Voilà l'écho qu'en donne le penseur de l'être, ou du tout de la nature. Situant la libération sur le plan insécable de l'être, Heidegger, comme Marx, déploie une temporalité proche parente de l'éternité spinozienne.

Il faut revenir ici sur quelques traits de cette ère d'achèvement de la métaphysique, inaugurée par Hegel, qui déclare l'esprit indispensable, tout en en faisant une puissance qui néantise. À cette époque, la vérité de l'être, cherchée dans la seule étantité, se révèle comme volonté de puissance, qui mesure tout à l'aune de ses conditions de conservation et d'accroissement. La volonté de puissance pose ainsi des valeurs. Historiquement, elles ont été tirées de la science, la religion, la raison pratique, autant de morales qui se dévaluent dès qu'elles sont instituées, et à plus forte raison l'impératif catégorique et la liberté comme personnalité libre et infinie, pour impliquer une séparation de la pensée par rapport à son objet, par conséquent par rapport à l'être, c'est-à-dire à cela même qui, dans l'évaluation, évalue. C'est ce sur quoi ma lecture de Marx a d'ailleurs insisté: la séparation de l'individu par rapport aux conditions de la réalisation de sa puissance soumet toute richesse matérielle à l'usure infinie. La métaphysique de la volonté de puissance révèle que ces réflexions, essentiellement négatives, qui trouve un fondement ultime à la question pratique, sont ce qui amoindrit l'humain, en en faisant volonté de savoir et volonté de volonté : voilà le sens de l'effectivité hégélienne. La négativité est la négation de l'être autre, c'est-à-dire la substance vivante qui se conçoit comme sujet en niant sa propre substance vitale comme son autre. L'unité dialectique de ces deux moments est donc libération de la puissance inconditionnée

du négatif, puisque celui-ci échappe à la question, et partant à la pensée. La négativité est ainsi définie :

> La « négativité » est pour nous un *domaine de question* : articulé suivant l'optique traditionnelle mais dans la perspective qui entrevoit déjà l'autre questionnement, la consécution : *dire-non, négation, être nié, ne pas, néant et nullité*. (Comment le penser en « valeurs » lui-même essentiellement privé de sol, continue de s'immiscer dans la question du *néant*)[43].

Pour Hegel la négativité, le oui et le non, c'est-à-dire les formes premières de la pensée judicative, ne font pas question. Et il n'y a rien d'arbitraire à ce qu'il en soit ainsi : les racines en sont lointaines, l'ontologie a été constituée parce que la relation de l'humain à l'être a paru aller de soi, la « présence à soi », et que seule la relation de l'humain à l'étant qu'il n'est pas lui-même lui est apparue comme devant être questionnée. Heidegger exhorte à la question, sans quoi l'effectivité se traduit nécessairement, comme elle le fait à présent, dans le règne de la production totale, dans la mise en opération de la destruction planétaire systématique. La pensée, insiste Heidegger, est la contenance de l'être. En cela, elle est décisive. Elle guérit la scission de l'être dont nous souffrons des effets délétères. Elle abolit en l'assumant à partir d'une subjectivité profonde, réflexive, la séparation qui s'est présentée comme l'affranchissement par rapport aux aliénations du passé. Dans la métaphysique, demeurent indécidés le rapport de l'humain à l'être, et surtout, la différence entre l'être et l'étant. Or la question est ce qui amène à la décision. La question est la lumière dans l'obscurité de la métaphysique. Elle pratique l'anamnèse où s'enracine la phénoménologie constitutive à laquelle nous devrions vouer tout effort théorique.

> Dé-cision – ici, *prendre* en faisant ressortir ce qui, au préalable, a été simplement scindé et différencié. L'estre lui-même est la décision – non pas quelque chose qui serait *différencié* de l'étant dans une différenciation représentante et venant après coup, objectivant et nivelant la décision elle-même.

---

[43] *Id*., *Hegel*, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2007 [1993], p. 56.

> L'être dé-cide en tant qu'événement-appropriant dans l'appropriation de l'[humain] et des dieux dans l'urgence de l'essence de l'humanité et de la déité. Ap-propriation qui laisse surgir et porte au litigieux le litige du monde et la terre – litige au sein duquel seulement s'*éclaircit* l'ouvert où l'étant retombe sur lui-même et reçoit son *poids*[44].

C'est ainsi que la métaphysique a été interprétation de l'étant, et que différentes conceptions du monde se succédant, a pu être oblitérée la question du rapport de l'humain à l'être, et partant celle de son rapport au néant. Il s'agit d'une autre façon de comprendre le détournement-déchéance (*Verfallenheit*), cette esquive primordiale par rapport à la finitude essentielle, qui est le trait le plus caractéristique du *Dasein*, et dont la première manifestation se traduit dans la *préoccupation* pour les étants dont il fait usage sous le mode de la *tekhnè*. L'angoisse, comme suspension de la préoccupation où se dérobent les essences, rappelle encore l'éthique spinozienne de la béatitude, en ce qu'elle n'est pas une vérité révélée mais l'expérience de la facticité foncière dans les rets de laquelle le *Dasein* se trouve aux prises dès l'origine. C'est pourquoi elle s'éprouve bien plutôt comme sérénité – dans la mesure où elle est la pleine assomption de l'être comme possible, saisie modifiée de l'existence factice et non exceptionnalité ontique. La tâche qui m'occupe est d'identifier à quelle condition une telle expérience émancipatrice peut survenir au sein de la coopération productive.

### *5.3.2. La pensée dé-cisive*

C'est ainsi dans une esquive fondamentale que se fondent historialement les époques de l'être, et c'est en cela que l'ère d'achèvement, qui s'instaure avec Hegel pour culminer dans la volonté de puissance nietzschéenne, prive tout *Dasein* d'un sol, où la pensée puisse planter ses racines. Suivant Heidegger, nous pourrons comprendre la subjectivité biopolitique

---

[44] *Ibid*., p. 63.

actuelle comme assomption du déracinement fondamental. L'histoire de la métaphysique, en effet, est celle d'une neutralisation affective, à travers l'objectivation de l'étant, seule manière de le mettre en sûreté, c'est-à-dire de s'assurer de sa présence constante – lire de sa disponibilité. À la faveur de la technique, cette modification existentiale de l'ustensilité originaire, l'être se réduit à la présence subsistante, ne se pense que comme « étant en soi », sans que l'« étant » et l' « en soi » ne soient jamais questionnés. Il faudra attendre la révolution qu'opère dans les sciences européennes la phénoménologie pour qu'ils le soient. Jusque là, l'étantité se résume dans l'objectité, le caractère d'objet de la chose – le règne de la production totale, donnant le tout de la nature comme marchandises, en assurant, pour ainsi dire, la logistique. Or, pour Heidegger, une telle configuration de la vérité réveille la puissance inconditionnée du néant, qui revient précisément lorsque Hegel rappelle le négatif comme moment « jugé indispensable » de la réalisation de ce qu'il tient pour l'être, et qu'il convient de nommer, dans une grammaire heideggérienne, l'objectivité. Voilà pourquoi la *Science de la logique* peut être considérée comme le début de l'achèvement de la métaphysique. Elle fait de la négativité la vérité de l'être conçu sous le mode de la présence. Hegel ne prend pas au sérieux le combat au sein de l'être, il ignore l'essence véritable du néant et du néantiser et leur rôle dans le litige ontologique qui oppose la fureur à l'indemne. Sa négativité n'en est pas vraiment une, puisqu'elle est toujours relevée par le « oui ». Tout l'édifice philosophique de Hegel repose sur la négation de la négation, après quoi il a beau jeu de célébrer avec la philosophie l'effectivité du rationnel. La *Wirklichkeit*, qui est le nom que Hegel donne à l'être, se révèle ainsi *Wirkung*, ce qui peut se traduire comme « l'action opérante », celle qui coordonne l'évidement, qui charrie l'être hors de ses possibles. Car si

l'être devait apparaître comme (possible) absence, celle-ci serait aussitôt niée par la dialectique hégélienne qui accomplit, dans le monde, cette métaphysique : négation de l'être autre, c'est-à-dire abolition de la différence entre la subjectivité et ses objectivations – d'où la réalisation de la puissance déchaînée du néant. Dans cette incapacité à le contenir, on tient pour l'être ce qui est en réalité l'objectivité, et ainsi le dévalue-t-on tout en le faisant « valoir ».

Heidegger insiste sur la nécessité, sans doute la plus impérieuse, de prendre au sérieux le « non » – réfléchir et assumer le nihilisme, simplement posé :

> Le *Da-sein* en tant que « *oui* » (non pas donner son assentiment et son accord à l'étant) à la vérité de l'estre, oui au néantissement et à la nécessité du « non ».
> Le « *non* » est le *oui au néantissement*. Le oui au néantissement en tant que oui à l'a-bîme est la mise en train de l'interrogation de ce qui, au plus haut point mérite d'être questionné. Prendre en garde la vérité de l'estre, c'est accomplir le questionnement conférant sa dignité de question à ce qui mérite au plus au point d'être questionné[45].

C'est restituer à l'« estre », conçu de la manière la plus originelle, sa contingence absolue ; l'envisager comme possible, son pouvoir-être, plus radicalement que ne le fait la métaphysique de l'*actus* et de la *potentia*. C'est s'extraire de cette métaphysique qui, suivant la distinction et l'articulation posée par Aristote entre l'*enérgeia* et l'*entelékheia*, a fait de l'effectivité le principe de la réalisation de l'objectivité, laquelle s'achève dans le projet moderne de liberté énoncé par Hegel et dans le règne réalisé de la production totale.

> L'absence de but, nous voulons dire celle qui est essentielle, celle de la volonté absolue de volonté, est arrivée à perfection de l'être de la volonté, qui s'était annoncée dans le concept kantien de la raison pratique comme pure volonté. Celle-ci se veut elle-même ; en tant que volonté, elle est l'être. C'est pourquoi, considérées sous le rapport du contenu, la pure volonté et sa loi sont formelles. Elle est à elle-même, en tant que forme, son unique contenu. (DM, p. 102)

Ainsi pensée, la volonté de volonté incarne cette loi aussi cruelle que formelle, qui coordonne l'évidement de l'être. Elle est la traduction, dans un langage ontologique, de la loi

---

[45] *Ibid*., p. 68.

de la valorisation. Proclamée au titre de rationnel, l'effectivité correspond à l'être machinant dans sa domination aveugle, la fureur déployée de ce que Nietzsche avait bien compris en y détectant la prolifération de ce genre d'humain qui « veut le néant ». Car ainsi que Heidegger le souligne, ce que Nietzsche enseigne est que ce qui s'oppose à la volonté de la puissance n'est pas l'absence de volonté, mais l'*impuissance à être orienté vers la puissance*. Dès lors, il peut dire : « [...] le caractère essentiel de la volonté humaine, son *horror vacui : il lui faut un but*, – et il préfère encore avoir la volonté du *néant* que de ne *point* vouloir du tout[46] ».

Ce but, il nous est bien connu. L'originalité du dépassement heideggérien de ce nihilisme, consiste en ce qu'il sait bien qu'il ne s'agit pas de restaurer la volonté, comme si elle n'avait que succombé à une conception du monde revue et corrigée par une nouvelle hiérarchie de valeurs. L'« autre commencement » prend plutôt pied dans cette période d'achèvement de la métaphysique comme déploiement du nihilisme – où, irréversiblement, les humains veulent le *néant*. La technique renferme la même ambivalence que Marx a identifié dans le progrès de la grande industrie. Ce nihilisme doit être pleinement assumé, et avec lui, l'interversion de toutes les valeurs, en tant que cette modalité d'évaluation propre à la pensée métaphysique, dont le seul effet consiste en une diminution du degré de puissance de la volonté.

> La pensée de la valeur fait partie intégrante de l'être soi-même de la volonté de puissance, de la manière dont elle est *subjectum* (axée sur elle-même, gisant au fond de tout). La volonté de puissance se dévoile comme subjectivité qui s'illustre par la pensée de la valeur. Dès qu'est faite l'expérience de l'étant comme tel au sens de cette subjectivité, c'est-à-dire comme volonté de puissance, il faut d'emblée que toute métaphysique, en tant que vérité sur l'étant comme tel, soit de part en part tenue pour une pensée de la valeur, pour institution de valeurs. La métaphysique de la volonté de puissance interprète toutes les positions métaphysiques qui l'ont précédée à la lumière de la pensée de la valeur. Toute prise de position au sein du débat métaphysique revient à décider des hiérarchies de valeurs[47].

---

[46] Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, p. 144.
[47] Martin Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, p. 27.

Du chemin qu'il faut parcourir, Heidegger voit chez Nietzsche le premier pas, lorsque ce dernier dépouille l'étant en sa totalité de l'empire des évaluations de la métaphysique, dont le seul effet, il est le premier à l'avoir vu, est la ruine des valeurs cosmologiques, par le sentiment de non-valeur d'une existence qui s'éprouve soudain sans « fin », sans « unité » et sans « vérité ».

> Résultat : *la croyance aux catégories de la raison* est la cause du nihilisme, nous avons mesuré la valeur du monde d'après des catégories *qui ne s'appliquent qu'à un monde purement fictif*.
> Résultat final : toutes les valeurs à l'aide desquelles nous avons jusqu'à présent cherché à donner de la valeur au monde et qui n'ont abouti qu'à lui *ôter tout son prix*, toutes ces valeurs sont, au point de vue psychologique, destinées à maintenir et à fortifier certaines formes de domination humaine et *projetées* à tort dans l'essence des choses. C'est encore une fois la *naïveté hyperbolique* de l'[humain] qui se prend pour le sens et la mesure des choses.[48]

La plus parfaite expression du nihilisme, c'est cette posture qui consiste à faire de l'être un développement indésirable et contraire à l'essence d'une personnalité infinie, et de ne valoriser tout étant subsistant que pour autant qu'il résulte des objectivations de cette conscience subjective. L'humain de l'humanisme ne trouve pas le monde à sa hauteur. Le oppositions qu'il trouve au sein du monde – lire sa finitude – lui insupportent. Il les tient pour des contradictions à surmonter. La théorie moderne de l'État lui assure ce privilège de s'assurer de ce que la totalité de l'étant se produise conformément à la puissance formatrice de la subjectivité inconditionnée, c'est-à-dire que soit recréé le monde et résolues les oppositions à l'actualisation d'une liberté infinie. Si le thème du travail m'est apparu aussi apte à éclairer le mouvement et donc à indiquer le chemin d'une guérison, c'est que Hegel, rappelons-nous, en fait le premier geste de l'affirmation d'une volonté.

Le caractère central de l'analyse hégélienne du travail et du système des besoins n'est pas fortuit. Il désigne l'activité de l'humain devenu *animal rationale*, ce vivant qui travaille

---

[48] Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, t. II, §111, p. 54.

et par là ne fait « plus qu'errer dans les déserts de la terre ravagée » (DM, p. 81). La dignité métaphysique à laquelle accède, au cours des temps modernes, le *travail* comme « objectivation inconditionnelle de toutes choses présentes qui déploie son être dans la volonté de volonté » (DM, p 82) est notre témoin. Que dans sa forme ultime, la pensée en « valeurs » trouve dans la valorisation marchande son indépassable expression est fort révélateur de la ruine de toutes les valeurs cosmologique, et devrait nous de guérir tout affect de nostalgie devant la possibilité réelle de les abolir définitivement. La compréhension à laquelle accède la phénoménologie constitutive les démasques toutes.

> La pensée qui s'oppose aux « valeurs » ne prétend pas que tout ce qu'on déclare « valeurs » – la « culture », l'« art », la « science », la « dignité humaine », le « monde » et « Dieu » – soient sans valeur. Bien plutôt s'agit-il de reconnaître enfin que c'est justement le fait de caractériser quelque chose comme « valeur » qui dépouille de sa dignité ce qui est ainsi valorisé. Je veux dire que l'appréciation de quelque chose comme « valeur » ne donne cours à ce qui est valorisé que comme objet de l'évaluation de l'[humain]. Mais ce que quelque chose est dans son être ne s'épuise pas dans son objectité, encore moins si l'objectivité a le caractère de la valeur... Toute valorisation, là même où elle valorise positivement, est une subjectivation. Elle ne laisse pas l'étant : être, mais le fait uniquement, comme objet de son faire – valoir (LH, p 129).

Selon Heidegger, la clôture de l'ère d'achèvement de la métaphysique sur la voie de laquelle la pensée de Nietzsche nous invite ne fait pas tout simplement disparaître la métaphysique. Le fait que nous en ressentions la fin ne signifie pas qu'elle perde sa suprématie et cesse d'opérer. On ne s'en défait pas comme on se défait d'une opinion, insiste le penseur (DM, p. 81). Le déclin de la vérité de l'étant que nous n'avons de cesse de combler de valeurs constitue le destin vers lequel nous sommes engagés, il « s'accomplit à la fois par l'effondrement du monde marqué par la métaphysique et par la dévastation de la terre, résultat de la métaphysique » (DM, p. 82). Les grands faits de l'histoire mondiale du siècle dernier, de la même façon que la vie quotidienne des humains réduits à du « vivant qui travaille » rendent cette dévastation manifeste. Heidegger reconnaît que l'Assaut, ou

l'Arraisonnement place l'humain dans cette étrange position : il est à la fois autochtone et limitrophe du sol de la métaphysique. Or, parvenue à son achèvement, elle ré-active une détresse que la mise en sûreté de la présence de l'étant a conjuré à travers toutes les configurations historiales de la vérité. Il s'agit précisément du mouvement par lequel le travail s'étant étendu à l'entièreté de l'existence humaine, il redevient production anthropologique et permet, j'en pose ici les fondement, une redéfinition collective et tendanciellement démocratique de la sphère des besoins qui sont désormais fixés au niveau désiré. Cette détresse dévoile l'ambivalence de la grande industrie, ai-je insisté, c'est-à-dire qu'elle prépare la *question* de la technique, par laquelle peut lui être rendue son essence métaphysique, c'est-à-dire son appartenance au dévoilement, celui, comme on sait, qui pro-voque plutôt qu'il ne pro-duit. Ce recueillement renferme l'unique possibilité d'une appropriation, au sens où le dernier Heidegger l'entend, et qui est un des noms que la pensée de l'être revêt finalement, un *Ereignis*, cet événement-appropriant[49] qui puisse « laisser les choses se mettre en présence, dans des constellations essentiellement rebelles à l'ordonnancement[50] ». Ce n'est donc que lorsque le déclin est avéré que l'on *peut* enfin le recueillement qui médite le fondement de la métaphysique.

> Cette mise en place [de l'humain comme bête de labeur] confirme l'extrême aveuglement de l'[humain] touchant l'oubli de l'être. Mais l'[humain] veut être *lui-même* le volontaire de la volonté de volonté, pour lequel toute vérité se transforme en l'erreur même dont il a besoin, afin qu'il puisse être sûr de se faire illusion. Il s'agit pour lui de ne pas voir que la volonté de volonté ne peut rien vouloir d'autre que la nullité du néant, en face de laquelle il s'affirme sans pouvoir connaître sa propre et complète nullité (DM, p. 82).

Il n'y va pas d'une invitation à contempler la nullité et à nous y complaire. La question qui demande à être posée est celle de savoir où l'unité essentielle de la

---

[49] *Ereignis*, qui contient le *eigen*, le propre ; il s'agit d'une appropriation de l'impropre, dont certaines traductions ont fait une « *transpropriation* ».
[50] Schürmann, *Loc. cit.*, p. 364.

métaphysique trouve son fondement. Quand Heidegger dit, corrigeant Sartre, que « *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement de l'Être* » (LH, p. 87), il ne veut pas dire qu'il y ait d'un côté de l'être, et de l'autre, du côté obscur, du néant. Il veut dire que l'être n'a jusqu'ici été pensé que sous le mode de la présence subsistante. Des Idées platoniciennes à la subjectivité transcendantale, c'est de l'*hupokeímenon* qu'il s'est agi. C'est cette scission dont il faut savoir contenir la vérité. La pensée qui dé-cide n'est pas autre chose que son assomption. Alors pourra-t-on apprécier, comme Heidegger propose de le faire, ce moment nietzschéen comme recueillement qui en saisit proprement le sens, pour se garder de mettre simplement en œuvre une théorie de plus sur la métaphysique. En faisant de la vie le domaine d'accomplissement de la volonté de puissance, l'illusion subjective est démystifiée, et le fondement essentiel de la métaphysique, c'est-à-dire l'étant entendu comme présence subsistante, lui est restitué comme sa vérité. Parce qu'affirmation de la totalité inconditionnée, la volonté de puissance est aussi affirmation de la détresse et de la finitude. Elle est refus ferme de se soumettre à un idéal suprasensible pour corriger cette faiblesse, comme si cette condition reposait sur sa propre faute, comme si elle était en dette par rapport à la divinité.

Transvaluer la dette, cela signifie prendre au sérieux le Néant que nous expérimentons quotidiennement sous la forme du « ne pas » et de la négation. Questionné, il s'avère la condition de possibilité de la révélation de l'étant comme tel. La question est le moment essentiel de la phénoménologie de la praxis collective. « Le Néant ne forme pas simplement le concept antithétique de *l'existant*, mais l'essence *de l'Être même* comporte dès

l'origine le Néant. C'est dans l'*être* de l'existant que se produit le *néantir* du Néant[51] ». La pensée qui recueille l'être en sa vérité métaphysique est celle qui comprend aussi le néant comme son impensé et qui accomplit, conséquemment, la dé-cision, c'est-à-dire dépasse cette scission de l'être et de l'étant faisant apparaître le *Pli* des deux.

Ce travail se situe résolument dans le cadre de ce que Nietzsche tient pour le nihilisme actif[52]. Celui-ci s'enracine dans une technique généalogique qui indique de quelle manière la normativité se trouve circonscrite par le processus de dévaluation. Autrement dit, c'est la morale, en ce qu'elle fonde des interprétations du monde d'où elle fait découler une hiérarchie des valeurs, autant d'idéaux suprasensibles, hors d'atteinte, qui ne se réalisent dans le monde qu'au détriment de la vie, qui est elle-même *ce qui évalue*[53]. La première forme de nihilisme tient dans la négation pessimiste du monde existant. S'il pose la question de savoir pourquoi l'étant est tel qu'il est, il révèle une certaine force, et met en œuvre une approche analytique. Si, au contraire, il ne l'éprouve que comme décadence historique, il succombe à la faiblesse. Ces deux attitudes correspondent à une procrastination du nihilisme. Au lieu de détruire les anciennes valeurs, elles en cherchent la configuration qui pourrait sauver le monde de la catastrophe, forgent de nouveaux idéaux qui réarticulent ou prennent la place des anciennes valeurs, ainsi du socialisme reprenant le flambeau du christianisme, et de la prolifération de ces éthiques qui, depuis les années 1980, remettent l'utilitarisme au goût du jour.

---

[51] Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique? », trad. Henry Corbin et Roger Munier, Paris, Gallimard, 1968 [1938], p. 63.
[52] Friedrich Nietzsche, *Le nihilisme européen*, trad. Angèle Kremer-Marietti, Paris, Kimé, 1997.
[53] *Id*., *Le crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », § 2, trad. Henri Albert, Paris, Flammarion, 1985 [1888], p. 82.

Puisque toutes les anciennes institutions de valeurs ont été dévaluées, l'étant doit être placé sous de nouvelles conditions. Avant de parvenir à l'interversion projetée par Nietzsche, qui consiste en l'ouverture de nouvelles perspectives, Heidegger remarque que l'étant est d'abord en entier disposé dans une unité originelle, qui est proche parente de cette espèce d'indifférenciation propre à l'angoisse, et donc à la fois possibilité fondamentale de toutes les différences. Dans ce second nihilisme, encore passif, la totalité s'éprouve comme essentielle, en tant que compréhension préalable unissant toutes les choses, le *pathos* originaire. Mais si cette épreuve n'est pas soutenue jusqu'au bout, toute participation humaine, se situant sous le règne de la totalité (- inconditionnalité), n'est que la « maîtrise du chaos ». « Le nom de nihilisme implique le non inconditionné qui naît du seul et unique oui à ce qui est complètement renversé. Par conséquent, c'est avec le nihilisme que se lève historialement la domination du "total"[54] ».

Le nihilisme doit devenir extrême, c'est-à-dire qu'il doit assumer pleinement qu'il n'y a pas de vérité éternelle en soi, puisque toute évaluation ne peut venir que de la vie, vouée à la finitude, affectée au devenir. L'ontologie de la finitude essentielle commence ainsi de livrer ses nouveaux principes d'évaluation. C'est à ce changement constant qui caractérise la vie que le nihiliste actif est résolu : il se sait succession d'états sans se vouloir progression finalisée ni enchaînement aléatoires. Celui qui déplore sans *acquiescer* à la ruine de toute architectonique normative demeure passif et subit le nihilisme, mais s'avère inapte à le transformer. Or, celui qui se dégage de la manière de voir jusqu'ici et la révolutionne passe à l'activité. Le Nietzsche de Heidegger ne propose pas de nouvelles valeurs pour remplacer les anciennes, dévaluées, mais reconnaît dans le devenir le principe d'institution des valeurs,

[54] Martin Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, p. 33.

consacrant ainsi la phase ultime de l'histoire de l'annihilation des idéaux traditionnels. Le penseur se saisit d'une telle clairvoyance pour un acquiescement encore plus radical à la métaphysique qui révèle enfin sa vérité. Nietzsche ne mettrait donc rien à la *place* du vieux, mais déterminerait de manière nouvelle cette *place* d'où les valeurs s'instituent[55]. On y lirait l'expression d'un nihilisme extatique qui affirme la subjectivité inconditionnée et accomplie de la volonté de puissance. On pourrait y trouver la clé de la formation actuelle des subjectivités.

L'interversion finale de toutes les valeurs implique donc encore une distance réflexive par rapport à toutes ces formes de croyance qu'il est possible de se préserver de la catastrophe, qu'on peut encore ressusciter le Dieu mort ou procéder à un accommodement entre les anciennes et les nouvelles valeurs[56]. Car le ressort secret du nihilisme ne tient pas dans une simple vacuité, mais consiste au contraire à se déployer comme une libération, à s'expérimenter comme le « oui de l'acceptation » à la présence subsistante dont on croit surmonter la dévaluation. Marx a bien compris que cette réduction à l'impuissance se présente comme la résolution d'une contradiction passée, comme une libération par rapport à ce qu'on tient pour l'entrave déterminante à la réalisation de ses fins – effet de l'imagination à l'origine du dépouillement des individus par rapport à leur propre substance. Or s'il y voit la condition obligatoire du développement du plein potentiel du commun, il en va de même chez Heidegger, qui insiste sur cette vérité que c'est tout au sein du nihilisme que se réactive une pensée de l'être, dès lors non plus strictement pensée sous le mode de la présence, mais

[55] *Ibid*., p. 88.
[56] *Ibid.*, p. 32.

dans le cadre des circonstances historiques qui l'ont irréversiblement *produit* comme *absence*.

La lecture que Heidegger fait de Nietzsche confirme donc le diagnostic de Marx quant à la réduction des humains à l'impuissance dans le cadre de la métaphysique de la subjectivité. Cette impuissance est à comprendre comme volonté du néant. Ainsi du travailleur produisant activement le dépouillement de sa propre substance vitale, la bête de labeur se meut incessamment et participe du déferlement des formes inconditionnées de l'étant, c'est-à-dire de la ruine et de la destruction. Le triomphe de cette incapacité à vouloir la puissance est lié aux multiples formes de l'idéal ascétique. Heidegger écrit :

> Derrière tout cela [ces formes de l'idéal ascétique], il n'y a rien d'autre qu'une impuissance à penser à partir de *l'être même de la métaphysique*, à comprendre, et la portée du changement d'être subi par la vérité, et le sens historique de la suprématie commençante de la vérité comme certitude, une impuissance enfin à partir de cette connaissance pour réintégrer simplement la métaphysique nietzschéenne dans le cours de la métaphysique moderne au lieu d'en faire un phénomène littéraire qui échauffe les esprits plus qu'il ne clarifie les pensées, plus qu'il ne rend perplexe et même plus, peut-être qu'il n'effraie. (DM, p. 94. C'est moi qui souligne.)

Heidegger, au contraire, invite à penser l'être qui ne cesse de différer ou de s'absenter de soi-même, sans que la différenciation ne soit la résultante d'un principe. Le néant est l'abîme, le sans-fondement, et non le principe. L'ontologie qu'il s'agit de développer ne pose ni *archè* ni *telos*. Elle révèle ainsi le néant comme l'estre (*Seyn*) dans sa vérité, dit le penseur, et non comme essence de l'étant. Si cette pensée se passe de valeurs comme elle se passe d'un *archè* principiel, c'est en vertu du caractère réconciliateur de la pensée de l'estre. Celle-ci ne surmonte pas dans le sens de nier la scission et la dévaluation de l'être, il est, à proprement parler, ce qui dé-cide, c'est-à-dire

> dissocie en les appariant les uns aux autres les dieux et les [humains], le monde et la terre, ouvrant l'espace au sein duquel toute chose peut se montrer en ce qu'elle est. « Placer devant cette décision,

> la rendre visible, faire en sorte qu'elle puisse être éprouvée, c'est-à-dire la rendre urgente, voilà l'unique pensée d'une pensée qui pose la question de l'être[57] ».

Or comment pourrait survenir une dé-cision si celle-ci repose sur la puissance du désir, la *Möglichkeit* évoquée plus tôt, celle qui aménage une ouverture fondamentalement aimante où s'enracine le faire des créateurs, alors que la technique correspond à l'époque de l'histoire de l'être où l'humain, ignorant pour l'avoir niée comme faute la détresse et la finitude essentielle, devient insensible à toute tonalité affective, toute *Stimmung*, l'affection fondamentale qui définit toute existence sous le mode fini. La volonté de volonté, en effet, s'oppose à tout destin, c'est-à-dire à « l'attribution d'une manifestation possible de l'être de l'étant » (DM, p. 91). On sait depuis *Être et temps* que cette manifestation se joue nécessairement dans une tonalité affective. Cela ne veut pas dire qu'aveugles à la manifestation, nous soyons privés d'émotions, insensibles à la misère et imperméables à la violence. Bien au contraire, *ne pas* entendre les tonalités affectives fondamentales, celles qui s'avèrent aptes, ainsi que le désir et l'amour évoqués plus haut, à saisir la facticité fondamentale, cette aliénation originaire, est ce qui entraîne la dévastation, produit la paix comme guerre mondiale, laisse déferler la toute-puissance du néant désormais choisi, voulu, investi. L'usure que la technique nous demande de perpétrer ne se rapporte plus au seul secteur de la production industrielle ; elle englobe tous les éléments de l'« équipement » de la totalité uniforme et mise en sûreté de l'étant : de l'administration des populations à l'attaque de la nature par la science et la technologie. « Vouloir une sûreté absolue, est d'abord mettre au jour une insécurité universelle » (DM, p. 101), résume Heidegger, mais alors persiste la question de savoir pourquoi ce danger-là rappellerait l'être dans son possible,

---

[57] Alain Boutot, Préface à Martin Heidegger, *Hegel*, p. 16. Il cite Heidegger, *Ibid*., p. 41.

ainsi que le révèle ici le penseur : « *Die Notwendigkeit ist zu verstehen... als... Wende der Not*[58] ». Lorsqu'il s'agit pour les humains de la métaphysique de mobiliser tous les moyens de l'organisation économique et politique afin de dissimuler le retrait de l'être, alors la terre n'est plus le lieu qu'ils habitent mais une réserve d'énergie disponible, comme la totalité de l'étant, soumise à une utilisation abusive qui ne vise que l'organisation inconditionnée de la production, l'humain lui-même, n'est plus que « vivant qui travaille ». De là découlent toutes les formes de violence dont le siècle dernier a été le théâtre. Michel Haar explique : « Le projet technologique [...] exclut l'existence même de quelque chose comme une terre, c'est-à-dire un fond non objectivable, non délimitable du monde, pur surgissement incalculable de la nature, ou particularité non universalisable du lieu[59] ».

Ce n'est donc pas la volonté bornée et le désir de domination des chefs qui est responsable de la fureur aveugle, comprend-on maintenant aisément, mais l'abandon loin de l'être qui orchestre aveuglément l'usure qui est calcul et mise en sûreté de la totalité de l'étant. « Les chefs sont les ouvriers d'équipement » (DM, p. 108). L'équipement destiné à l'usure de toutes les matières, y compris la matière première humaine, dont l'exemple le plus révélateur est le camp de travail, qui porte sur son fronton l'intitulé de la « mission » fondamentale : *Arbeit macht frei*. C'est un travail ainsi compris qu'exprime l'« action opérante » (*Wirkung*), qui n'est qu'effort déterminé par le vide :

> L'usure de toutes les matières, y compris la matière première « [humain] », au bénéfice de la production technique de la possibilité absolue de tout fabriquer, est secrètement déterminé par le vide total où l'étant, où les étoffes du réel, sont suspendues. Ce vide doit être entièrement rempli. Mais comme le vide de l'être, surtout quand il ne peut être senti comme tel, ne peut jamais être comblé par la plénitude de l'étant, il ne reste, pour y échapper, qu'à organiser sans cesse l'étant pour rendre possible, d'une façon permanente, la mise en ordre entendue comme la forme sous laquelle l'action sans but est mise en sécurité. Vue sous cet angle, la technique, qui sans le savoir

[58] « La nécessité est à comprendre [...] comme [...] le tournant de la détresse ». Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. I, p. 365. La nécessité traduit ici le *fatum* de l'*amor fati*.
[59] Haar, *Loc. cit.*, p. 323.

> est en rapport avec le vide de l'être, est ainsi l'organisation de la pénurie. Partout où l'étant reste au-dessous des besoins – et, pour la volonté et volonté qui s'affirme de plus en plus, les besoins sont toujours et partout de moins en moins satisfaits –, il faut que la technique intervienne, créant des articles de remplacement et consommant des matières premières. (DM, p. 111)

Pour apprécier le « tournant immobile », il faut se dégager de l'opinion voulant que cette volonté soit le fait de l'humain, car il est lui-même revendiqué par la volonté de volonté, sans qu'il n'ait le loisir d'y consentir ni ne s'en aperçoive. De là découle l'impossibilité de fonder dans quelque contractualisme un projet politique de prise en charge de la ruine déferlante. Ce problème m'occupe de manière particulière au prochain chapitre. Vains sont les efforts pour contrer les méfaits des personnages en qui l'on situe à tort la volonté de volonté.

> Ce qui est ici l'essentiel de la puissance, sans être jamais simplement un *quantum* de puissance, reste très clairement la « cible » du vouloir en sa signification essentielle : au sens où la volonté ne peut être elle-même qu'au sein du foyer de la puissance. C'est pourquoi « il faut » à la volonté nécessairement cette « cible ». C'est pourquoi, au sein du foyer de la volonté, règne l'effroi devant le vide. Ce vide consiste en ceci que la volonté s'éteint dans le fait de ne pas vouloir. C'est pourquoi il convient de dire du vouloir : « ...il veut plutôt vouloir *le rien* que de *ne pas* vouloir » (*Généalogie de la morale*, troisième dissertation, nº 1, p. 399). « Vouloir le rien » signifie ici vouloir le rabaissement, la dénégation, l'annihilation, la dévastation. Cependant qu'elle veut ainsi, la puissance ne cesse de s'assurer encore la possibilité de commander. Nier le monde n'est ainsi qu'une façon sournoise d'exercer encore la volonté de puissance[60].

Dans l'ensemble des actions qui se situent dans l'horizon de la maîtrise de la volonté de volonté ne se joue qu'un seul et même mouvement. Car la volonté de volonté « n'admet qu'une seule direction dans laquelle on puisse voir. D'où l'uniformité du monde de la volonté de volonté, laquelle uniformité est aussi éloignée de la simplicité des origines que l'inessence l'est de l'essence bien qu'elle en fasse partie » (DM, p. 103). C'est alors que « l'anarchie des catastrophes » apparaît sous le nom de « Mission », qu'elle trouve sa cohérence, qu'elle apparaît comme projet ou mode de gouvernement, et non comme anomie

---

[60] Martin Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, p. 22. De l'extrait de la *Généalogie de la morale* où Nietzsche se prépare à rendre compte de l'idéal ascétique, je préfère la traduction d'Henri Albert : « [...] le caractère essentiel de la volonté humaine, son *horror vacui : il lui faut un but*, – et il préfère encore avoir la volonté du *néant* que de ne *point* vouloir du tout », p. 144.

à déplorer. La « mission » devient le thème de la lutte entre ceux qui sont au pouvoir et ceux qui veulent s'en emparer. Or des deux côtés, si l'on escompte objective et juste la conception du monde à laquelle on répond, on mobilise la même aspiration à prendre les commandes, alors le même péril pèse sur nous :

> La douleur qu'il faut d'abord éprouver et dont il faut soutenir le déchirement jusqu'au bout, est la compréhension et la connaissance que l'absence de détresse est la détresse suprême et la plus cachée, qui, du plus loin qu'elle soit, commence à peser sur nous. (DM, p. 104)

Cette suprême forme de détresse, elle commence à nous apparaître avec les excès de l'économie immatérielle et les débordements de la consommation morbide dont elle assure l'ordonnancement. Ce que ces derniers avatars de la production sociale recèlent d'intéressant, consiste en ce que jamais une mise en ordre de l'étant n'a exploité autant les tonalités émotives que sous le tournant actuel de l'économie, dont j'ai déjà expliqué la ruse, qui consiste à extérioriser la production par rapport au temps de travail rémunéré, alors que la création sociale de la valeur tient de plus en plus de la manipulation affective, d'autant plus productive que se creuse la distance entre la production sociale et le travail. Elle procède par la multiplications d'émotions proches de la peur et de l'insécurité, mais dérobe les tonalités affectives fondamentales. Celles-ci n'apparaîtront que dans la phénoménologie de la praxis collective. La prolifération actuelles des formes de vie, pour peu qu'elles se forgent les principes d'évaluation qui lui font encore défaut dans l'ère d'achèvement de la métaphysique, attachée à des valeurs et à la valeur marchande, en prenant la mesure de l'impuissance à laquelle les individus qui travaillent sont réduits, pourrait bien assurer le fondement que Heidegger recherche, d'un tournant, bien qu'immobile, de la technique : une nouvelle subjectivité, profonde, transindividuelle et collective.

L'importance d'une phénoménologie de la production et de la circulation des affects est ici réitérée. C'est la condition à laquelle les formes de vie délétères qui sévissent à présent recèlent la possibilité de cet événement-appropriant (*Ereignis*), qui permettrait non pas d'en finir avec la technique, mais de la saisir comme modalité de dévoilement, comme figure de l'*alêthéia*, c'est-à-dire comme la suspension du retrait de l'être. L'apparition de ce qui toujours se dérobe, et qui le fait de la manière la plus systématique et la plus périlleuse à l'époque de la technique, pour ne laisser opérer que l'absence et le retrait, permettrait l'anamnèse de la détresse qui sache restituer les trajectoires de l'être sur les chemins du possible – ceux « *qui ne mènent nulle part* » –, et par une production affective adéquate, rendre à la métaphysique cette vérité. Laisser la peur devenir angoisse.

Ce tournant immobile, Heidegger le fonde dans la clôture définitive de l'ère d'achèvement de la métaphysique consacrée par Nietzsche. C'est dans les trois phases du nihilisme que se dissimule la tête de Janus de la technique. L'« autre commencement », ce commencement feint d'un pratique résolument an-archique, fondée dans une ontologie de la finitude essentielle, l'assomption nietzschéenne du nihilisme nous en prépare le terrain. Après avoir opéré la destruction des valeurs de la morale judéo-chrétienne, des idéologies modernes et de tous ces modes de pensées attachés à la vérité comme certitude de l'essence objectale – dont l'économie politique m'est apparue la manifestation la plus éloquente –, l'humanité transformée n'acquiesce à la pensée judicative qu'en tant qu'erreur, parce qu'enfin elle connaît le fond tragique des choses et refuse tous les recouvrements théoriques. Si la généalogie en régénère les forces et restaure la volonté, elle s'avère alors capable de poser un monde nouveau qui ne méconnaisse plus le manque d'être fondamental, mais lui

refuse d'intervenir dans l'activité de poser des valeurs. La destruction (*Abbau*) est complète et irrémédiable.

Chaque fois que, dans la métaphysique, quelque théorie a promulgué des valeurs, ce fut l'effet de forces réactives, lesquelles ne peuvent qu'imposer des principes contraires à la nécessité de la préservation et de l'accroissement de la puissance vitale. Ainsi « le sensible, dans son immédiateté, est partout mesuré à l'aune de ce qui rend toute chose "souhaitable", à l'aune d'un idéal[61] ». Voilà la vérité que la métaphysique de la volonté de puissance met au jour : dans l'éthique platonicienne, chrétienne ou kantienne, les valeurs sont en fait ce qu'une certaine conception du monde entend comme ses conditions de possibilité, ainsi de Platon, qui fait de l'Idée du Bien l'idée suprême, c'est-à-dire ce qui, dans le multiple, est un et permanent, les unités suprêmes en tant que valeurs les plus élevées. Les configurations de l'édifice théo-logique et de la philosophie transcendantale ne procèdent pas autrement. Aussi ces valeurs les plus élevés se déplacent du « Dieu » créateur et rédempteur du christianisme, à la loi morale, comme autorité de la « raison », au progrès compris comme le bonheur du plus grand nombre, autant de moments de la réalisation du nihilisme, c'est-à-dire de la dévaluation : « effondrement de ce qui fut jusqu'ici la vérité à propos de l'étant comme tel en entier[62] ». C'est pourquoi, selon Heidegger, Nietzsche le proclame de manière théologique : « Dieu est mort ». Ce qu'il exprime sur ce ton, c'est que les valeurs des plus élevées, en tant qu'idéaux ascétiques, ont perdu – se sont dépouillées – de la force de façonner l'histoire.

Que la subjectivité moderne, ultime référent de toute normativité, consacre la réduction des humains à l'impuissance, c'est aussi ce que révèle Marx en s'appuyant sur

---

[61] Martin Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, p. 29.
[62] *Ibid*., p. 31

l'analyse des conditions matérielles. La subjectivité est une conception imaginaire qu'ont les individus d'eux-mêmes, et qui les prive de toute objectivité. Niant comme son *autre* ce devenir à partir duquel elle vit, travaille et évalue, la subjectivité non seulement ruine la validité des valeurs qu'elle pose, mais refuse tout ce qui contribue à augmenter sa puissance vitale et sa capacité de jouir de son objet, c'est-à-dire ce qui contribue à la conservation et à l'accroissement de sa force. Marx sait bien à quel point cette méprise sur le sens de leur activité mène littéralement les individus à une mort prématurée. Aussi je pense que la détresse suprême dont ne cesse de parler Heidegger ne se trouve nulle part mieux décrite que dans les pages du *Capital*.

S'il y a une parenté incontestable entre Marx et Nietzsche, il y en a assurément une, un peu moins évidente, entre Marx et Heidegger, c'est à la lumière de l'ontologie spinozienne qu'elle se rend le mieux visible, à savoir qu'il s'agit pour tous ces penseurs de situer l'horizon d'un dépassement des conditions morbides et délétères de production actuelles dans une ontologie de la finitude essentielle, laquelle dévoile chaque fois une notion d'agir ou de l'activité comme affirmation de l'absolue contingence. Chaque fois, c'est dans l'opération d'une saisie modifiée d'une aliénation bien plus fondamentale, que se joue la libération. La révolution est un tournant immobile, d'où la sobriété absolue de son avènement.

* * *

Spinoza, pas plus que Nietzsche, n'accepte la validité d'une théorie qui ne soit pas immédiatement l'expérience d'un corps. Leur proximité se donne à voir plus aisément, dans

la mesure où tous deux tiennent l'utilité pour seule base capable de fonder une éthique, c'est-à-dire la capacité d'un corps à être affecté du plus grand nombre de manières qui augmente en retour le potentiel d'affection dont il est capable, émancipant ainsi la vérité de toute notion de certitude de la représentation. On peut à bon droit y voir un éclaircissement de la notion d'usage, ce que Marx tient pour le premier fait historique, et Heidegger pour un existential fondamental dans lequel le *Dasein* se trouve le plus souvent. Tout deux ont nommé *usure* le dévoiement de l'activité sous l'empire des valeurs métaphysiques et, dans sa plus récente et retorse manifestation, la valeur marchande. J'ai insisté sur l'application réflexive du travail en vue de la valorisation à une maximisation du potentiel d'usage dont la nouvelle humanité était capable. J'ai plaidé en faveur d'une célébration de la puissance des individus pratiquant dans l'approfondissement du commun la reconquête de leurs conditions inorganiques. Heidegger, pour sa part, tient à une semblable affirmation vitale, tout en rappelant la nécessité de renouer, tout au sein de la technique, avec la question de l'être, nécessité que les temps modernes, en donnant systématiquement l'être comme son propre évidement, ont rendue plus impérieuse encore. Je retiens de cet appel la *sobriété absolue* de l'affirmation dont il est question : en rappelant l'être dans l'orbe de ses possibles, c'est avant tout la nécessité et la détresse qui sont accueillies. Je n'ai cessé d'insister sur l'appel de Heidegger à donner à l'être et surtout au néant, au manque d'être fondamental, une *contenance*, et non de le célébrer comme tel, encore moins de le vouloir. C'est du combat qu'il s'agit de décider, pas de son issue. Si on désire comprendre comme nihilisme ce projet d'une destruction phénoménologique des valeurs à travers sa recherche d'un autre commencement de l'histoire de l'être, alors c'est à la condition de considérer le nihilisme dans sa forme active.

Pleinement assumé, ce nihilisme-là forme un rempart contre toute tendance à l'institution de nouvelles normes organisant la dévastation, la ruine et l'anéantissement. S'il pose la question de l'agir, il n'aspire pas à la régler de manière définitive. Car la seule loi que l'humain puisse suivre est « l'assignation cachée dans le décret de l'être » (LH, p. 163), cette assignation au séjour dans la vérité de l'être, dont le lieu est la langue. Or la langue, puisqu'elle est pour nous cet abri dans l'essence, peut aussi bien nous priver de ce séjour, lorsqu'elle se fait sourde à toute *Stimmung* et « dev[ient] pour [nous] l'habitacle de [nos] machinations » (LH, p. 165). L'analyse du travail immatériel à dominante communicationnelle a révélé l'acuité de ce danger pour nos sociétés. C'est pourquoi la pensée de l'être se veut plus décisive et plus matinale, comme dit Jean-Marie Vaysse[63], que la métaphysique occidentale, cet habitacle qu'il faut résolument détruire, dans le sens où les Allemands disent *Abbau*, dé-bâtir.

Rien ne doit plus recouvrir le caractère fondamentalement illusoire de toutes ces positions métaphysiques. C'est alors, et alors seulement, proclame Heidegger, que s'expérimente pour la première fois « la détresse de l'absence de détresse », comme la catastrophe organisée par la volonté de la dévastation. Une telle détresse qui cède sa place à une dé-cision véritable, celle d'assumer pleinement l'être *et* le néant, de les rassembler pour la première fois dans une *question*.

Quel doit donc être le rapport de la pensée de l'être à la théorie et à la pratique? Supérieure à toute contemplation comprise comme science, la pensée de l'être ne fait plus procéder l'une de l'autre, pas plus, qu'au demeurant, elle ne les distingue. En tant qu'elle est

---

[63] Jean-Marie Vaysse, *Totalité et finitude*. *Heidegger et Spinoza,* Paris, Vrin, 2004. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle TF, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

attentive au décret de l'être, elle est un faire, et ce faire se situe bien en amont de toute praxis. Elle n'est pas la réconciliation du praxique et du théorique dans une unité qui les transcenderait, ce qui fut le chemin tracé de Platon à Hegel. Elle est l'accueil résigné de leur coïncidence.

> C'est ainsi que la pensée est un faire. Mais un faire qui surpasse d'emblée toute praxis. La pensée est supérieure à toute action et production, non par la grandeur des réalisations ou par les effets qu'elle produit, mais par l'insignifiance de ses résultats.
> Car la pensée, dans son dire, porte seulement au langage la parole inexprimée de l'Être. (LH, p. 165)

Dans ses derniers écrits, on peut encore voir s'exprimer cette parole, de plus en plus parcimonieuse, en cohérence avec cette idée d'une pauvreté essentielle de l'être, du fait qu'elle doit consister, pour être conforme à l'assignation, en peu de mots. La pensée de l'être est simple, dit encore Heidegger. La plupart du temps, il n'y a pas grand chose à dire. Aussi exhorte-t-il : « Interrogez l'être, et les dieux vous répondront par leur silence[64] ». Le silence des dieux parle donc davantage que tout bavardage sur la vérité du monde. En cette écoute à laquelle nous somme conviés, il ne s'agit pas de taire ce qu'on ne pourrait dire, mais bien de « porter au langage » la totalité de l'être, c'est-à-dire de faire « redescendre la pensée dans la pauvreté de son essence provisoire » (LH, p. 173) : se mettre à l'écoute de la finitude essentielle : tel est la seule règle sur laquelle la pensée de l'être puisse arrimer son faire. On sait que Heidegger fait de la poésie cet agir essentiel qui laisse l'être reposer dans son essence[65]. Le poète, comme le penseur de l'être, répond à l'injonction de l'être et aux trois critères énoncés dans la *Lettre sur l'humanisme* : « la rigueur de la réflexion, l'attention vigilante du dire et l'économie des mots » (LH, p. 171). Les penseurs essentiels sont ceux

[64] Je cite de mémoire cette phrase qui appartient à la pensée tardive de l'auteur.
[65] Pourtant il affirme dans dans *Être et Temps* : « Le silence en tant que mode du parler articule si originairement la compréhensivité du *Dasein* que c'est de lui que provient le véritable pouvoir-entendre et l'être-l'un-avec-l'autre translucide », § 34, p. [165]. La poésie serait proche parente du silence.

qui, vigilants à l'empreinte onto-théo-logique des langues occidentales, font un usage tel du langage qu'ils disent tous le même. Non pas l'identique, car ils osent la dissension, mais le même, c'est-à-dire la présence de ce qui se présente dans son infinie pluralité. Le domaine de la pensée, révèle Heidegger, a une pluralité de dimensions qui tiennent mal dans l'écrit. De la même façon que le nom de Dieu, remarque Spinoza, formé à la grammaire hébraïque, ne s'écrit qu'au compromis d'un tétragramme imprononçable.

## Chapitre 6. La destitution des valeurs, ou la conquête de l'essence

> La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même ; et ce n'est pas parce que nous contrarions les appétits lubriques et nous jouissons d'elle ; mais au contraire, c'est parce que nous jouissons d'elle que nous pouvons contrarier les appétits lubriques.
>
> Spinoza, *Éthique*, V, XLII

Il n'est guère besoin d'une imagination particulièrement débordante pour observer comment la « mission » de réaliser l'ultime valeur qui anime encore la civilisation occidentale, que le régime de production biopolitique promeut par tous les moyens du langage et des communications, est relevée avec ardeur et assiduité par les ouvriers de l'anéantissement, croyant œuvrer pour le salut général. La méprise est facile tant cette valeur est désormais contenue dans le vivant lui-même, le simplement vivant, dont la puissance créative, affective et intellectuelle renferme la pierre philosophale du capitalisme post-fordiste. Or, à n'en pas douter, ceux qui assurent les postes de commande commencent à en avoir peine à dormir, tant les signes du désastre et le caractère irréversible de la ruine surgissent de toutes parts et tant les politiques de gestion des « risques » ne suffisent plus à déguiser l'incompétence totale des systèmes politiques actuels à répondre aux problèmes criants que pose à présent la prolifération misérogène de formes de la vie. On pourrait situer cette apparente impasse dans une nécessité d'un troisième type : celle d'une humanité dont les besoins liés au niveau de développement des forces productives engendrent des politiques et des comportements capables, s'ils persistent à être pratiqués tels quels, d'effacer jusqu'à l'humanité elle-même de la surface terrestre. Il ne s'agit pas de spéculer sur le délai jusqu'à l'ultime cataclysme, ni de supputer sur la nature de ce qui aura raison de nous et de tout. Il

suffit de prendre la mesure de la misère qui affecte d'ores et déjà tout un chacun, en certaines régions du monde de manière plus aigüe, pour comprendre que toutes les moutures de ce que nous avons appelé le développement recèlent la même tare. Certains ont donné à cette nécessité troisième le nom de décroissance. J'y acquiescerais si le thème ne s'accompagnait pas d'une idéalisation de la vie paysanne, d'une esthétisation de l'artisanat, et du préjugé d'un naturel consensus autour d'une morale de la convivialité. Ce n'est pas à ce genre de simplicité que la notion de sobriété que je dégage de la conception de l'agir que Heidegger ne nous aura au final jamais explicitement livrée, sinon par la déconcertante affirmation de sa coïncidence fondamentale avec la question de l'être. Rappelé à « la pauvreté de son essence provisoire » par une destruction de la métaphysique, qui traduit infailliblement des modes de pensée en « valeurs », l'être se révélerait le lieu de toutes les différences et le rassemblement de toutes les violences. Par un recueillement plus originel que tous les recouvrements de la métaphysique, la pensée de l'être vainc la fureur pour que s'installe, calmement, l'indemne, le salutaire (LH, p. 163). Ce combat, recueilli de manière assez radicale, n'admet plus aucune hiérarchie de valeurs. Il sait qu'on n'indemnise pas sans causer la perte, la ruine, la dévastation de ce qui, en fonction de cette hiérarchie, n'aurait pas de valeur[66].

Or, devant la succession présente de catastrophes, on a bien raison de se méfier d'une pensée qui ne saurait opposer que la seule anamnèse de la finitude et prétendrait accueillir comme une vérité la dévaluation de toutes les valeurs. Comme s'il suffisait de rappeler à la mémoire cette condition que l'on refuse par tous les moyens de nos facultés intellectuelles, pour que soient immédiatement suspendus les effets délétères du régime de production/ consommation dont nous nous sommes faits prisonniers. On pourrait encore craindre que par

[66] Voir Frédéric Neyrat, *L'indemne. Heidegger et la destruction du monde*, Paris, Sens et Tonka, 2008.

l'effet d'une forme d'acédie, quoique athée, certains esprits mal avisés fassent de la présente dévastation la conséquence logique de la mortalité de l'espèce bien assumée et y acquiescent d'un « oui » pseudo-souverain. Ce n'est pas mon intention de procéder à une exégèse exhaustive de Heidegger, mais cette dernière hypothèse pourrait d'emblée être exclue. Pour mener la philosophie de Nietzsche à son plus extrême accomplissement, Heidegger connaît très bien ce que l'« éternel retour du même » contient de forces centrifuges. De même que dans l'exhortation à l'*amor fati*, cet amour de la nécessité, Heidegger sait bien à quelle *sélection* chacun est convié.

Là où il faudrait mener cette pensée de l'être pour laquelle toute praxis est rejetée comme insuffisante, c'est à une traduction claire de cette résolution à l'an-archie qui se joue sur le plan d'une individuation radicale en principes d'évaluation des formes de vie présentes. Il faudrait pouvoir tirer de cette ontologie qui fait coïncider l'agir avec une pensée de l'être assez décisive qu'elle recueille et contient aussi l'évidement de l'être dans son geste, une pensée politique qui permette d'instruire les modes d'action collective sur les écueils de toute subordination du sens de l'action à un système de valeurs. C'est avec l'aide de Spinoza qu'il devient possible de conceptualiser de quelle manière ces principes émanent de l'existence collective et de l'intensification des rapports qui la constituent.

La prégnance de la question du néant dans la pensée de Heidegger constitue peut-être le principal point d'achoppement à l'établissement d'un dialogue avec le spinozisme, qui n'admet aucune contradiction dans la substance divine. Or le néant, pour Heidegger, n'est pas une négation au sens où il apparaîtrait comme le contraire de l'être. C'est Hegel qui l'a voulu ainsi, tout en assurant qu'il se dissipe en tant que moment de la réalisation de l'être

entendu comme présente constante, dans le savoir absolu. Le combat au sein de l'être ne peut donc pas être vu comme une contradiction, au sens d'une agonistique entre deux principes concurrents mais comme cette tension vers l'être d'une pensée qui toujours se dérobe à elle-même. C'est cette épreuve du souverain vertige qui fait du savoir une ouverture sur le non-savoir, qui laisse reposer l'être dans son fondement abyssal. Je ne me livre pas non plus à une exégèse exhaustive de Spinoza, mais j'aimerais me saisir de la relecture récente qui en est faite dans la pensée politique et sociale pour postuler qu'il s'agit d'une espèce de résistance et de lutte, voire de subversion, comparable à celle qu'engage la formation d'idées adéquates. Le combat est le fait de la passivité essentielle, du fait que l'humain, qui existe sous le mode fini en tant que partie de la substance une et éternelle de Dieu, est d'abord un être affecté, c'est-à-dire déterminé du dehors à agir de telle ou telle manière, or en tant qu'il déploie une force pour se maintenir sans son être – disons simplement pour exister – il a le privilège et la responsabilité d'œuvrer à la destruction de toutes les entraves à l'activité essentielle, une et éternelle – Heidegger dirait ce qui laisse l'étant se produire comme néant. La fureur dont la pensée n'aura pas prémuni, Spinoza en fait l'effet d'idées inadéquates. À la manière dont la question de la négation s'est avéré un problème superficiel dans l'interprétation spinozienne de l'ontologie de Marx, cette difficulté n'entache pas le dialogue qui doit s'établir entre Heidegger et Spinoza.

Chez les deux penseurs, la libération se comprend d'abord comme compréhension de ce qui nous détermine à agir. Spinoza ne fait intervenir aucun arbitre. C'est l'état de passivité où nous nous trouvons du fait de notre condition finie qui permet un passage à l'activité, qui n'est autre que celle de la prise en charge des affections conformes à notre essence, qui est de

maximiser en retour notre puissance d'affecter. Les entraves à la puissance d'agir, effets d'idées inadéquates, sont conçues par Heidegger comme ce défaut de méditation qui mène à ne voir l'être que sous le mode de la présence. On n'éclaire jamais que ce qui est, mais que le fait que quelque chose soit, la contingence absolue de l'être, n'est pas pensée en son être. En insistant sur l'absence de contradiction en Dieu, ce que confirme l'esprit qui accède au plus haut degré de perfection dans la connaissance des essences, Spinoza ne dit pas autre chose. Ce qui demande à être connu, ce n'est pas seulement la manière dont les causes extérieures nous affectent et nous déterminent à agir, mais de quelle façon, en tant que partie d'un tout comme processus constitutif exempt de contradiction, il appartient à chacun d'être affecté, c'est-à-dire d'agir. Il ne s'agit pas de se représenter les seuls rapports favorables à la conservation de chacun, il s'agit de se rendre fondamentalement actif : d'initier, soi-même, de nouvelles relations, de *constituer* le tout. Seule la reconnaissance du fondement abyssal de la causalité divine permet de ne plus subir passivement ce qui nous détermine de l'extérieur.

Il est bon de rappeler ici ce que j'ai dégagé plus tôt de l'analyse marxienne des rapports capitalistes, à savoir que les formes sociales engendrées par ceux qui nous ont précédés, si elles sont l'effet de mauvaises interprétations, font encore partie des causes qui nous déterminent à agir. Qu'on les tienne pour le fait de la loi de la valeur ou l'effet nihiliste de la dévaluation de toutes les valeurs, engager avec ces formes sociales un rapport de constitution, c'est cela se rendre actif. Grâce à ce concept d'activité, j'espère éclairer le sens d'une politique à venir, qui est fondamentalement une ontologie, et que la coalition de Marx, Heidegger et Spinoza nous invite à instaurer dans le monde actuel, défini par l'engendrement massif de formes de vie originales bien que le plus souvent morbides ou délétères. Une telle

activité est la pratique d'une discrimination des modalités de la prolifération affective et pour autant s'exerce hors de tout transcendantalisme. Spinoza n'encombre pas la substance divine d'une création et d'une prédestination, ni la pensée d'un arbitre, pas plus qu'il ne fait résider le rapport politique dans quelque contractualisme ou dans une notion de souveraineté qui impliquerait un détachement par rapport aux procès d'auto-production et d'auto-valorisation des masses. Purement immanente, sa conception de l'organisation des formes de vie qui tendent vers l'expression de leur puissance assume pleinement une destitution des valeurs de l'onto-théo-logie occidentale.

Antonio Negri voit dans le temps présent le même paradoxe historique vécu par Spinoza. Il est des moments dans la pratique collective, dit-il, où l'être dépasse le devenir, où le caractère sauvage des procès d'auto-valorisation refusent de se laisser assujettir à des principes qui le contraignent à des trajectoires foncièrement contraires à sa vérité (ThD, p. 175). Autrement dit, ce que l'on appelle aujourd'hui travail, et la production sociale qui se cache derrière tout en s'assurant de lui fournir la forme sociale pacifiée qu'en requiert le mode d'accumulation, participent d'une crise, ce que Negri comprend comme « violation négative de l'être ». L'actualité de la pensée politique de Spinoza tient à ce qu'il a aussi vécu un de ces moments de tension où l'être, dans son immédiat révolutionnaire, a été renversé par le devenir, selon le mot de Negri, de « la théodicée dialectique comme exaltation du vide » (ThD, p. 175).

Les valeurs de la métaphysique s'effondrent sous l'effet des forces constitutives de la puissance matérielle. Spinoza pouvait déjà l'apercevoir. Aussi lui est-il apparu nécessaire de former une éthique – un *ethos*, à proprement parler : une manière d'être ou d'habiter – qui ne

dépende pas de leur transcendance. À l'aube de la modernité trouvions-nous déjà cette voie maudite et injuriée, en appelant à une destitution des valeurs. Cette voie réveille l'exigence d'une pensée politique qui soit d'abord une ontologie, ou, autrement dit, une éthique qui s'avère une théorie de la puissance immanente de la nature. Le *Traité théologico-politique* de Spinoza s'avère une démonstration de cette appartenance commune de la métaphysique et du despotisme à une pensée de la transcendance, qui fonde un jusnaturalisme anti-contractualiste.

Ce qui se dessine ici par conséquent, dans une éthique ordonnée à une vérité substantielle excluant toute idée de privilège ontique, est une forme inédite de démocratie, fondée non plus dans l'onto-théo-logico-politique, qui, par le truchement du cartésianisme et ensuite de l'hégélianisme, s'est retournée en égologie ou en égocratie, mais dans une ontologie fondamentale : mise au jour du fond abyssal de l'être, de la singularité de l'existence livrée à la finitude essentielle qu'elle expérimente de manière affective. La démocratie que pense Spinoza est celle qui découle de l'amour intellectuel de Dieu. « L'amour devenant praxis des essences, une politique des essences est concevable, trouvant son expression dans la démocratie qui est, selon la formule d'A. Tosel, un "communisme de la finitude", opposé au « "communisme" métaphysique de Heidegger » (TF, p. 233).

Je ne parle donc pas ici de cet achèvement du premier commencement de l'histoire de l'être dans « l'hégémonie de la puissance dans l'inconditionné de la machination et à partir d'elle [qui] est l'essence du *communisme*[67] ». Cette perspective nivelle l'individualisme et le collectivisme dans cette considération essentielle de « la constitution métaphysique dans laquelle se trouve l'humanité moderne dès que l'accomplissement de la modernité entame sa

[67] Heidegger, *Geschichte des Seyns*, *Gesamtausgabe*, p. 191, cité par Vaysse (TF, p. 226).

phase terminale[68] ». Ce communisme, qui recouvre à la fois le Goulag, le camp de concentration nazi et l'agriculture industrielle, n'est pas étranger à tous ces modes de pensée qui, invoquant des préoccupations écologiques, métaphysico-religieuses, de déontologies sectorielles, en appellent à un « retour à » quelque chose qui indiquerait le sens du séjour humain sur la Terre. Toutes ces préoccupations sont symptômes du déclin de la politique alors que l'économie mondialisée assure la domination planétaire de l'essence de la technique. Le communisme de la finitude qui se dessine sur la base d'une jouissance des essences, est la levée de cette domination. La pensée de l'agir que Heidegger a cherché à formuler est ici approfondie dans le sens d'une libération de la puissance d'organisation du commun.

*6.1. Angoisse et béatitude*

Il y a un second hapax dans l'œuvre de Heidegger, et il s'agit de Spinoza. Celui-ci cadre mal dans son histoire de la métaphysique, de même, d'ailleurs que dans l'histoire des idées politiques, où il figure comme une « anomalie sauvage », insiste Negri. Il serait vain de conjecturer quant aux motifs pour lesquels Heidegger se tait sur cette voix rebelle qui le précède de quelques siècles. Ce qu'il est possible d'affirmer après coup, malgré toute la réserve de Negri sur la question[69], est qu'il y a chez Heidegger plusieurs échos de la difficile posture qu'a tenue Spinoza aux prémices de la modernité. Alors qu'il cherche à déjouer le

[68] Heidegger, *Geschichte des Seyns*, *Gesamtausgabe*, p. 206, cité par Vaysse (TF, p. 226).
[69] Il l'exprime en différents endroits, voir notamment Antonio Negri, *Spinoza subversif*, *Variations (in)actuelles*, trad. Mailène Raiola et François Matheron Paris, Éditions Kimé, 1994 [1992], p. 111-129. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle SS, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

recommencement métaphysique du cartésianisme, ce dernier incarne l'alternative que Heidegger découvre dans la métaphysique achevée.

Car ce qu'est prêt à sacrifier Spinoza, ce n'est rien de moins que le schéma de la transcendantalité, pour rendre compte du déploiement de la puissance de manière radicalement antifinaliste. Pour situer la liberté dans la détermination, il s'avère radicalement antimoderne. Contre toute pensée de l'histoire qui s'énonce parfois dans une hâte qui ressemble à une panique[70], Spinoza accueille une autre temporalité de la libération, rebelle à tout ordonnancement téléologique et pourtant en parfaite conformité à la raison : le temps-présence, celui de l'union du corps et de l'esprit *sub specie aeternitatis*, sous l'espèce de l'éternité ; et celui de la durée indéfinie du *conatus*, de la lutte pour la conservation et la persévérance dans notre être. *Notre* être, comme le rappelle Alexandre Matheron, et non pas dans l'être en général, c'est-à-dire l'effort déployé pour « actualiser les conséquences de notre essence ; et les conséquences de notre essence, ce sont, précisément les commandements de la Raison[71] ».

Ce n'est pas que Spinoza aurait nié la *Wirklichkeit* hégélienne, mais que l'effectivité du rationnel est réintégrée au temps de l'existant, ainsi que le remarque Negri, refusant que la puissance ne soit comprise comme l'irrationnel et dès lors évacuée par l'opération de la négation dialectique, exorcisme historique des antagonismes et de l'hétérogénéité (SS, p. 117). Selon la lecture de Negri, Heidegger représente le dernier avatar de ce procès : il s'y intègre parfaitement et d'ailleurs annonce explicitement qu'il aspire dans *Être et temps* au développement d'un schématisme transcendantal – schématisme repensé, s'il en est, qui tient

[70] Ce qui semble se dégager de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel.
[71] Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1971, p. 537.

« l'interprétation du temps comme l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général[72]». Heidegger formule le projet d'une phénoménologie transcendantale que la tradition ouverte par Husserl pourrait à bon droit qualifier d'hérétique tellement les affections du *Dasein* le situe sur un plan de non-vérité indépassable. Heidegger cherche les conditions à partir desquelles puisse être activée une ontologie fondamentale, et les trouve dans la description d'une facticité existentielle qui se donne comme temporalisation de la temporalité originaire. Or – doit-on mettre ceci sur le compte du parachèvement du nihilisme –, la possibilité que la subjectivité transcendantale lui semble avoir le plus en propre consiste en l'épreuve tragique de la mortalité. À cette étape ultime de la métaphysique, « c'est dans la mort que se donne l'unité immédiate de l'existence et de l'essence » (SS, p. 119).

Une posture célébrant plutôt la plénitude de l'être et la puissance constitutive indéfinie des singularités ne peut qu'être réfractaire à ce penchant heideggérien à partir d'une méditation sur le néant et à favoriser les tonalités affectives comme l'angoisse ou encore le silence et la parcimonie du langage comme mode authentique du parler. Or, j'ai insisté là-dessus, Heidegger ne rappelle le néant que pour célébrer l'« ici et maintenant » de la donation de l'être. Afin de démontrer que ce qui oppose les deux penseurs est plus superficiel qu'il ne l'apparaît de prime abord, dans la mesure où leur compréhension commune de la finitude les mène tous deux sur la voie d'une anthropologie des affects, il convient de rappeler d'abord le sens que prend l'expérience de l'être-pour-la-mort chez Heidegger. Autant le *Dasein* heideggérien, comme temporalisation de la temporalité, que la substance spinoziste, *sub specie aeternitatis*, dévoileront l'abîme où ils se tiennent, un sans fond que l'onto-théologie occidentale a voulu pallier par tous les recours de la théorie, et qu'elle a

[72] Martin Heidegger, *Être et temps*, p. [23].

comblé enfin par la dialectique, ultime moyen d'où sont découlées pour la politique des conséquences funestes. En somme, on peut apprécier chez tous deux une compréhension décisive de l'agir, au sens où Heidegger a entendu la décision : ce qui rompt avec la scission de l'être et de l'étant de l'histoire de la métaphysique pour embrasser leur appartenance commune et leur libération dans une nouvelle temporalité qui n'invoque pas plus un « retour à » qu'un « devenir vrai » : l'immédiateté du savoir libérateur se joue au sein même du quotidien de l'existence par essence finie, d'où elle tire son rapport à l'incommensurable totalité dont elle est partie constitutive, qu'elle connaît sereinement comme l'abîme où se détermine le sens de toute action et de toute production. L'angoisse et la béatitude comme fondement abyssal d'une pratique politique à la fois libre et absolue.

### *6.1.1. Finitude et affections*

Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger insiste sur le fait qu'une pensée qui rejette l'humanisme ne soit pas pour autant contre l'humain, qu'une pensée qui se déclare contre la logique soit irrationnelle, qui s'annonce contre les valeurs, nihiliste. En effet, le penseur cherche à remettre la pensée sur la voie d'une médiation plus originelle que ces valeurs, car elles commettent toutes la même esquive de la question de l'être, laquelle ne peut être posée que dans l'horizon de la mortalité. Puisque c'est bien cette saisie fulgurante de la mort, *ma* mort propre, c'est-à-dire la possibilité de ma pure et simple impossibilité en tant que *Dasein*, qu'est expérimentée la totalité de l'existant, et que sa négation peut ainsi être recueillie dans la pensée.

Une telle interrogation se défait radicalement de l'illusion d'un rapport au monde subjectif par le postulat de l'autotranscendance du *Dasein*. L'ouverture du *Dasein* se joue dans un lieu en deçà de la subjectivité et de la connaissance. Il n'est pas d'emblée un rapport cognitif d'un sujet à un objet, mais le devient, par l'insistance de cette étantité, qui est l'effet de ces formes de transcendantalisme dont on sait le vide qu'elles imposent au Là du *Dasein*.

> *Le savoir pur – « la certitude devenue vérité »*. Certitude : se savoir-soi-même en tant que savoir, être *soi-même* l'objet et l'objectivité. « Le savoir », mais pour ainsi dire évanoui – « l'être pur » ; l'être recueilli en tant que tel. Vérité prise au sens transcendantal!
> Le savoir pur s'est *dépouillé* de tout « autre » qu'il ne pourrait pas être lui-même ; ce qui veut dire qu'il n'y a aucun autre, aucune différence par rapport à un autre – « le sans différence ». « *Le vide »* est donc purement et simplement le commencement de la philosophie[73].

Au contraire, *Être et Temps* nous apprend que l'ouverture du *Dasein* s'opère toujours selon une tonalité particulière (*Stimmung*), à comprendre comme atmosphère ou ambiance. Ainsi que le dévoile son étymologie : la facticité essentielle est une passion, au sens d'un *pathos*[74]. Elle s'adresse donc avant tout à l'affect. C'est la raison pour laquelle elle n'est dite qu'avec l'économie des mots, et la rigueur attentive de ceux dont la langue recouvre enfin des recouvrements de la « *certitude devenue vérité* » : les poètes, et peut-être ceux qui s'unissent à la faveur de cette énigmatique sollicitude libérante, mentionnée comme possibilité au chapitre sur l'être-les-uns-avec-les-autres[75].

Là où Marx parle de souffrance et de sensibilité, Heidegger révèle l'importance de l'angoisse. Dans l'être-pour-la-mort, qui caractérise le plus proprement le *Dasein*, se révèle

---

[73] Martin Heidegger, *Hegel*, p. 77. Les citations de Heidegger sont tirées de G. W. F. Hegel, *Science de la Logique* et de sa préface à la première édition.
[74] C'est Agamben qui en fait la démonstration. Le factice est ce qui est fabriqué à dessein, pour attirer le désir et l'amour. Agamben, *Op. cit*.
[75] Martin Heidegger, *Être et Temps*, Chapitre iv, § 26, p. [122] Possibilité dont Agamben et Piazza se saisissent pour faire de l'amour cette passion fondamentale qui aménage l'ouverture à la facticité essentielle, rappelant la parenté du Possible (*Möglichkeit*) et de l'aimer (*Mögen*). *Op. cit*.

l'être comme *possible*. Il vaut d'en rappeler la formulation qu'il en fait dans la *Lettre sur l'humanisme* :

> Prendre à cœur une chose ou une personne dans leur essence, cela veut dire : les aimer (*sie lieben*) : les vouloir-pouvoir (*sie mögen*). Ce *mögen* signifie, si on le pense plus originellement : faire don de l'essence. Un tel *mögen* est l'essence propre de la puissance (*Vermögen*), qui ne réalise pas simplement ceci ou cela, mais laisse être (*wesen*), c'est-à-dire laisse être quelque chose dans sa provenance. La puissance du *mögen* est cela « grâce » (*kraft*) à quoi quelque chose est proprement le « Possible » (*das eigentich « Mögliche »*), cela dont l'essence réside dans le *mögen.* L'être en tant que le Puissant-Voulant (*das Vermögende-Mögende*) est le « Poss-ible » (*das « Mög-liche »*). En tant qu'élément, il est la « force immobile » (*die « stille Kraft »*) de la puissance aimante *(des mögendes Vermögens*), c'est-à-dire du possible. Sous l'emprise de la logique et de la métaphysique, nos mots « possible » et « possibilité » ne sont en fait pensés qu'en opposition à la réalité, c'est-à-dire à partir d'une interprétation déterminée – métaphysique – de l'être conçu comme *actus* et *potentia*, opposition qu'on identifie avec celle d'*existentia* et d'*essentia.* Quand je parle de la « force immobile du possible », je n'entends pas le possible d'une *possibilitas* seulement représentée, non plus que la *potentia* comme *essentia* d'un *actus* de l'*existentia,* mais l'être lui-même [qui, désirant, a pouvoir sur la pensée et par là sur l'essence de l'homme, c'est-à-dire sur la relation de l'homme à l'Être.] (LH, p. 37)[76]

Le possible dont il est question dans ce passage crucial de la *Lettre sur l'humanisme* dépasse celui de la métaphysique de la puissance et de l'acte : ce qui mène les choses à reposer, simplement, dans leur être, calmement, loin de toute emprise, selon leur absolue contingence. Le néant n'est pas donc pas à comprendre comme une contradiction dans l'être, mais comme un défaut de compréhension. Seule cette pensée qui prend pied dans l'épreuve de la possibilité de sa pure et simple impossibilité en tant que *Dasein* éprouve du même coup l'être comme possible, où se déploie la puissance aimante, laquelle se joue sur le lieu de la lutte – lutte que Nietzsche connaît bien – entre le lever vers la grâce de l'indemne et l'élan vers la ruine de la fureur (LH, p. 163). Cet être-là saisit la totalité de ses renvois de signification dans une indifférenciation : il *néantise*. C'est en ce sens que l'existence authentique, pour Heidegger, n'est jamais qu'une saisie modifiée de l'inauthenticité essentielle, un « oui » non seulement à la nécessité mais aussi au « non » de la négativité.

---

[76] Cité par Agamben, *Ibid.*, p. 42, qui en modifie légèrement la traduction, en justifiant à l'aide des termes allemands. Les passages entre crochets sont toutefois omis par Agamben. Ils sont tirés de la traduction de Roger Munier (LH, p. 37).

À la lumière de cette précision sur le possible, il n'est plus contradictoire d'établir cette proximité entre l'angoisse et de la béatitude de l'esprit qui accède à la plus haute forme de perfection chez Spinoza. Nietzsche a tenté l'expérience d'élaborer une science qui soit à la fois cette grande dispensatrice des douleurs et l'affirmation d'une joie à la mesure de la souffrance. Je soutiens que cette herméneutique peut indiquer les voies d'une réelle jouissance et célébration de la vie, un accueil serein de ses transformations et de toutes les imbrications avec les éléments techno-scientifiques que la fureur du nihilisme réalisé voit proliférer.

À l'instar de Marx, Heidegger déclare que c'est bien lorsque le travail a pris un caractère total et inconditionné, livrant la terre et ses habitants à la dévastation que peut leur devenir sensible le sens véritable de leur activité. Cela tient à ce que tous deux conçoivent l'aliénation de la même manière. Ainsi qu'explique Fischbach, il en va d'un renversement du monde, un rapport de séparation de l'objet qui aboutit à la domination de la figure de la subjectivité :

> C'est un monde ainsi fait que les [humains] y valorisent socialement, moralement et philosophiquement ce qui constitue le fait même de leur aliénation, à savoir la conception d'eux-mêmes en tant que sujets ; un monde ainsi disposé que les [humains] y fuient comme une menace ce qui constituerait pourtant le procès même de leur émancipation, à savoir l'appropriation de l'objectivité, c'est-à-dire l'appropriation à la fois des moyens objectifs et des produits également objectifs du déploiement de leur propre activité vitale productive. Dans un tel monde renversé, le résultat même de l'aliénation est pris pour ce qu'il faut préserver (à savoir soi-même comme sujet), et la désaliénation est vue comme le procès qu'il faut éviter (à savoir le procès d'une ré-objectivation des [humains], d'une réappropriation de l'objectivité par eux)[77].

Prétendre être libéré des affections quotidiennes et de l'inauthenticité fondamentale de la condition caractérisée par l'être-jeté et la déréliction est le fait même de l'aliénation, le principal effet de la métaphysique, qui est la lointaine condition de la séparation des humains

---

[77] Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, p. 50.

par rapport à leur substance vitale. La position du sujet n'est que le fait d'une mauvaise compréhension : « l'[humain] veut être *lui-même* le volontaire de la volonté de volonté, pour lequel toute vérité se transforme en l'erreur même dont il a besoin, afin qu'il puisse être sûr de se faire illusion » (DM, p. 82). Or cette méprise, dit Heidegger, est fondamentale. Parce que le *Dasein* mène une existence foncièrement factice, elle survient chaque fois que le *Dasein* préoccupé par les étants dont il fait usage requiert pour les mieux contrôler le rapport d'objectivation. Dans ses plus lointaines manifestations, la métaphysique, ainsi qu'on l'a vu, constitue une mise en sûreté de l'étant en sa totalité, et les valeurs qu'elle promulgue ne sont que les conditions de possibilité de la conception du monde qui préside aux représentations. De la sorte, elle cherche à se prémunir contre les incertitudes et les insécurités de la vie quotidienne. L'« autre commencement » dont parle Heidegger, l'agir sans *arché* ni *telos*, ne peut prendre pied que dans les renvois de signification qui se trouvent au plus près, au plus quotidien – Heidegger dit parfois médiocre. Marx va tout à fait dans le même sens en décrivant le socialisme comme auto-activation par les travailleurs eux-mêmes de leur essence comme principe de production du divers, qui soit jouissance d'eux-mêmes comme être matériellement sensibles. Restitution au monde de la mondanéité de l'activité humaine, praxis prenant pied dans la sphère de la *poiésis*, fût-elle devenue techno-scientifique, immatérielle, cognitive, biopolitique. Chez ces incommensurables penseurs s'énonce l'identification et s'arme une résistance par rapport aux processus sociaux qui dérobent la quotidienneté, qui font passer pour libération ce déracinement hors de la mondanéité, alors qu'il en va en fait d'une réduction à l'impuissance. Se penser comme sujet, ou, autrement dit, accorder de la valeur au concept d'autonomie, de liberté, d'égalité, et tout ce qui s'accorde

avec cette grammaire, n'est qu'une façon de recouvrir la réalité fondamentale de la *Heimatlosigkeit*, l'étrangèreté de l'absence de patrie. Dans les deux cas, il s'agit de penser l'appartenance fondamentale au dévoilement poiétique du monde matériel, et cela ne se fait qu'au prix d'une ontologie de la finitude, geste de déconstruction décisif de l'onto-théo-logie qui est toujours occultation de l'être et esquive par rapport à la question de l'être, seule capable d'en réactiver l'absolue contingence de celui qui laisse reposer l'étant en son être.

La répétition de la question fondamentale de l'être à laquelle Heidegger en appelle dans l'introduction à *Être et Temps* ne peut pas surgir à l'intérieur de la métaphysique, qui ne s'est intéressée à l'être que sous le mode de la présence, à savoir l'étant, et non sous le mode de l'absence : l'être qui se donne mais qui demeure toujours en retrait, comme la lumière qui éclaire les choses mais ne se laisse jamais voir comme telle. En revanche, la pensée qui recouvre la plénitude que lui prête le séjour, connaît ses possibles comme les déterminations essentielles d'une assignation à l'être, dont il est bon de rappeler qu'il est pensé comme agir. Voilà pourquoi toute idée de praxis laisse Heidegger insatisfait, et pourquoi entre la temporalité inauthentique de la facticité et l'assignation à l'agir, il n'y a pas de contradiction, pas de négation à être pratiquée. Une doctrine semblable abolit la différence entre le propre et l'impropre, c'est-à-dire l'idée d'un moment où la pensée atteste son authenticité. La transcendance de l'esprit par rapport au corps est destituée de la même façon chez Spinoza, au nom d'une doctrine du parallélisme. Aucune éminence de l'un sur l'autre, pas plus qu'il n'y a entre eux une détermination causale. Leur coïncidence parfaite n'admet la médiation d'aucune représentation.

Pour rendre compte de l'Esprit de Spinoza, il est inadéquat de parler d'une âme, puisque celle-ci mobilise un référent théologique. Aucun souffle n'« anime » la matérialité, mais deux réalités modales parallèles expriment une substance unique. L'esprit est idée, alors que le corps est l'objet de cette idée. Ils se correspondent : l'un subsiste sous le mode de l'étendue, en extensivité, l'autre se rapporte à l'intensivité. Tout individu est donc à la fois Corps et Esprit. Si le corps se rapporte à lui-même selon une certaine forme de représentation, c'est d'abord parce que l'esprit est l'idée d'un *certain* corps. Les idées, en effet, n'ont strictement pour objet que notre corps en tant qu'il tend vers sa conservation et sa persévérance. C'est en ce sens qu'elles s'enracinent dans l'affect, et que celui-ci est premier et irréductible. En effet, nous n'avons pas immédiatement l'idée que nous sommes, mais d'abord et avant tout de ce qui affecte notre corps, et de là pouvons-nous reconduire l'idée de notre corps et des autres, de même que l'idée de notre esprit et celui des autres. Il n'y a pas rupture entre l'esprit et le corps, même si le corps doit apparaître comme modèle pour comprendre la puissance de l'esprit, et l'esprit comme modèle pour comprendre la puissance du corps, car la notion de modèle n'implique pas que l'un ait pouvoir sur l'autre. En vertu de la doctrine du parallélisme, une idée *exprime* l'essence d'un corps, aussi bien que de l'esprit, mais non pas, à la manière d'un idéalisme, en tant que processus de réalisation ou de représentation au sens d'une abstraction. Le mode existant correspond à l'essence du mode, c'est-à-dire qu'entre les deux, le rapport est d'expression. Deleuze insiste sur les conséquences de ce rapport, et découvre que si le premier *explique* le second, alors que le second *implique* le premier, il n'y a pas d'opposition entre explication et implication : il s'agit des deux mouvements dont sont faits tous les êtres de la nature[78].

[78] Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.

« Qui a un corps apte à un très grand nombre de choses, a un Esprit dont la plus grande part est éternelle[79] », révèle le livre V de l'*Éthique*, indiquant les conséquences de la doctrine du parallélisme. On voit bien comment la *Gaya Scienza* de Nietzsche s'inspire de ce Spinoza de l'*Éthique* : pas plus que l'éternel retour, l'éternité dont il est question chez Spinoza n'invoque l'immortalité. Ni réminiscence de la vie présente dans un au-delà de la mort, ni âme immortelle persistante après un séjour méritoire dans la durée, l'Esprit qui accède à l'éternité est celui qui exprime le degré de puissance qui lui est propre, c'est-à-dire son essence, car les essences sont éternelles. L'expression de cette puissance est participation active à la nature si elle est la décision, pour la partie de la nature qu'est l'humain, de laisser déterminer son corps selon les affections qui lui correspondent, et son Esprit par les affects qui maximisent sa force d'exister. La vertu, qui est la béatitude du sage, consiste à aimer ces affections. L'authenticité de ce que Spinoza nomme troisième genre de connaissance ne cesse pas d'être affecté du dehors, l'infini qui lui correspond n'abolit pas les distinctions et, pour autant, les oppositions. La puissance n'est pas affaire de volonté, aussi, si l'on y acquiesce, c'est au sens heideggérien de la décision, celle qui, éprouvant dans l'angoisse(-sérénité) ou dans une certaine forme de sollicitude l'extrême impropriété de l'existence, *peut* sa propre impuissance. Il la *peut*, c'est-à-dire il la *possibilise*. L'infini de la *potentia* est ouverture à sa propre finitude. Tel est l'athéisme de Spinoza qui fait qu'il détonne avec la métaphysique occidentale. C'est une pensée matérialiste, affirmant dans un calme et une dignité qui contrastent avec la frayeur qui se laisse deviner chez l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit*, que la morale ne peut s'instituer comme contrôle du corps par la conscience qu'au

[79] Spinoza, *Éthique*, V, Proposition XXXIX, trad. Bernard Pautrat, Paris, Seuil, coll. « Points », 1999 [1988 [1677]].

prix de la soumettre à des déterminations qui sont contraire en son essence, qui est d'être à la fois libre et absolument déterminée.

### *6.1.2. Abyssale éternité*

Lorsqu'il énonce que « *sentimus experimurque nos aeternos esse*[80] », c'est-à-dire nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels, Spinoza décrit la liberté de l'individu, lorsque, à la faveur d'une certaine expérience de l'étantité, il acquiesce à l'agir divin qui le transit dans sa propre finitude. Heidegger n'insiste pas moins sur le repos et la sérénité qui décrivent la tonalité affective de l'angoisse, comme suspension des renvois de significativité où le *Dasein* se dérobe à lui-même par la curiosité affairée, s'assurant la cohérence et la constance du monde et sa persévérance dans l'étantité (TF, p. 15)[81]. Évoquant en certains endroits le lien essentiel entre le *pathos* primordial de l'ouverture aimante et la vérité comme appropriation de l'impropre et du sans-fond, l'herméneutique heideggérienne de la facticité s'accorde incontestablement avec la jouissance active de la béatitude où culmine l'*Éthique*. Dans le cadre de ces deux projets philosophiques, c'est dans une disposition affective que s'éclaire cette expérience, et non dans une sphère théorique indépendante. Et si l'un cherche les conditions de l'expression d'un degré de puissance, alors que l'autre se tient serein dans l'impuissance ontologique, cela tient peut-être à ce qu'entre les deux, c'est l'histoire du nihilisme qui s'est jouée. Il s'agit peut-être de cette dissension au sein du même qu'expriment les penseurs essentiels.

---

[80] *Ibid*., V, Proposition XXIII, Scolie.
[81] Voir Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique? ».

Penser à une époque qui a été témoin de la mise en place systématique de dispositifs d'extermination de pans entiers de la population oblige à quelque réserve dans l'exaltation de la puissance humaine. Cela astreint, en tous cas, à considérer avec une rigueur renouvelée la question des entraves à la correspondance de l'agir humain avec l'activité essentielle d'une substance éternelle comme principe de production du divers et du multiple. Tel est le courage de Heidegger devant cette douloureuse question du Néant, à laquelle l'oblige l'évidement de l'être qui se produit sous ses yeux, ne fût-ce que pour s'assurer de neutraliser cette opération ontologique du faire-valoir, dont l'effet immédiat est la dévastation et l'anéantissement de ce qui demeure sans valeur. Autrement dit, il s'agit de s'assurer qu'à l'avenir, il y ait de l'être, c'est-à-dire que persévère le présent de la donation du « *Es gibt* ». Reconnaître que l'être se donne aussi sous le mode de l'absence s'impose manifestement à l'époque où s'achève la modernité, et où le transcendantalisme de la Raison se révèle une fausse hypothèse dans de funestes conséquences. Alors que Spinoza, qui n'a jamais été moderne, peut bien ne voir dans l'être que plénitude et en célébrer l'infinie puissance de transformation, sa découverte de la substance n'éclaire pas moins un abîme.

L'existence est éternelle lorsque, ne cessant pas de s'effectuer dans la durée, c'est-à-dire ce temps où des modes existant entrent en rapport les uns avec les autres tels qu'il naissent, vivent et meurent, elle est enveloppée par l'essence. Ce sont les *rapports* qu'ils effectuent, en vertu desquels les modes existant se composent et se décomposent, qui, du fait de leur *cause*, sont éternels. Par la notion de jouissance active de la béatitude, l'*Éthique* indique une forme de vie d'après laquelle la majeure partie des rapports qui composent un être caractérise son essence éternelle. Si l'existence de la substance est nécessaire, ce n'est

pas par soi, mais en vertu de sa cause qu'elle trouve dans la nature, principe de production du divers, dont l'essence consiste en l'augmentation du potentiel expressif qui la caractérise. Autrement dit, le mode existant constitue l'explication de la substance, et celle-ci, pour autant, est impliquée dans la chose. Ainsi que l'explique Deleuze, les notion d'explication et d'implication n'entrent pas en contradiction mais indiquent les deux forces d'un même mouvement, celui de l'intellect, qui n'est pas le fait d'un sujet pensant. J'ai insisté au contraire sur cette idée qui répugne à la métaphysique de la présence, que l'entendement n'est pas extérieur à la chose. S'expliquant, la chose développe en effet ce qui est en elle enveloppé : l'essence. L'éternité, que l'existence exprime dans son mode fini, aussi bien que, pour parler avec Jean-Luc Nancy, « la finitude, [...] la vérité dont l'infini est le sens[82] », constitue le double mouvement de l'expression, qui pourrait aussi bien être compris comme donation. « L'attribut expressif rapporte l'essence à la substance et c'est ce rapport immanent que l'entendement saisit[83] ».

La notion d'expression apparaît au tout début de l'*Éthique*, lorsque Spinoza définit la substance divine : « Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacune exprime une essence éternelle et infinie[84] ». Plus tard, il parlera des attributs comme ce qui exprime une certaine essence infinie et éternelle. Et la notion d'expression revient soulevant toutes sortes de problématiques sur l'unité de la substance et la diversité des attributs. Mais il est un autre niveau de l'expression, qui est celui des modes. Autrement dit, les attributs également s'expriment. Chaque mode est modification de la substance. Elle en est l'essence *modo certo*

---

[82] Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, p. 51.
[83] Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 2003 [1981], p. 73.
[84] Spinoza, *Op. cit*., I, définition VI, p. 15.

*et determinato*, c'est-à-dire d'un mode limité et déterminé. Dieu est infiniment producteur, car cela appartient à sa nature infinie et éternelle. Mais chacun des attributs de la substance est aussi doté d'une essence infinie et éternelle, et dès lors déploie un second régime de production, celui des choses. Deleuze résume ainsi ce double procès : « Dieu s'exprime par soi-même "avant" de s'exprimer dans ses effets ; Dieu s'exprime en constituant par soi la nature naturante, avant de s'exprimer en produisant en soi la nature naturée[85] ».

Il suivra de cela que la pensée singulière est un mode qui exprime la nature de Dieu. L'expression se voit donc dotée d'un sens gnoséologique en plus du sens ontologique qui lui est propre. Autrement dit, le rapport qui lie Dieu aux choses singulières se retrouve dans le rapport qui lie Dieu à la connaissance de ces choses. L'idée de Dieu s'exprime ainsi dans toutes les idées, les enveloppe comme leur origine ou leur cause. Et réciproquement, l'ensemble des idées exprime l'essence de Dieu. Pour autant, plus nous connaissons de choses singulières, plus nous connaissons l'essence de Dieu, ou l'ordre de la totalité. Et c'est avant tout parce que les idées expriment l'essence du corps que l'esprit les conçoit sous l'espèce de l'éternité. La compréhension appartient à la chose elle-même, au dynamisme qui est inhérent à son déploiement dans la nature. De la même façon, le vrai est présent dans l'idée. En vertu de l'expressivité que Spinoza prête aux choses singulières dans leur déploiement attributal et modal, les idées peuvent être dites adéquates, car elle contiennent la vérité de l'essence, mais il ne s'agit plus, comme chez Descartes, d'idées claires et distinctes, car reconstruites, *de omnibus dubitandum*, par la logique.

La notion d'exprimer s'accompagne de notions corrélatives, que sont l'envelopper et l'expliquer. Expliquer signifie développer alors qu'envelopper renvoie à impliquer, mais ils

[85] Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 10.

ne sont pas des termes contraires. On peut donc dire que les attributs expriment l'essence de la substance, puisqu'à la fois ils l'expliquent et l'enveloppent. Dans un premier temps, dans la mesure où elle indique la manifestation de l'Un dans le multiple, l'expression explique, c'est-à-dire développe, mais dans un second, dans la mesure où l'Un demeure toujours impliqué ou enveloppé dans cette manifestation, il n'apparaît jamais comme tel.

Cette notion d'expression n'est pas nouvelle. Deleuze la retrouve comme catégorie fondamentale de la pensée de la Renaissance. Elle est issue de la pensée néo-platonicienne de la complication, c'est-à-dire à la fois la présence de l'Un dans le multiple et du multiple dans l'Un. De là que Spinoza fait de Dieu la nature complicative. L'importance qu'elle renferme dans son *Éthique* a souvent échappé aux commentateurs, explique Deleuze, qui l'ont réduite à un principe d'émanation ou alors l'ont repliée sur l'explication. Mais c'est au prix d'un contresens historique qu'on fait de l'explication une opération de l'entendement extérieur à la chose. L'explication renvoie au propre développement de la chose elle-même et dans la vie, dont la nature est essentiellement complicative. En ce sens, il subsiste peut-être quelque chose de l'ordre de l'émanation dans l'explication, mais de plus en plus comme cause immanente[86]. Les choses s'expliquent parce qu'elles « tombent sous un entendement infini[87] ». Ce n'est pas un intellect fini qui réfléchit chaque chose en la rapportant à d'autres, mais les choses elles-mêmes qui se comprennent dans la mesure où elles se démontrent, et elles le font suivant des rapports qui appartiennent à leur essence. Deleuze explique :

> L'expression n'a donc pas à être objet de démonstration ; c'est elle qui met la démonstration dans l'absolu, qui fait de la démonstration la manifestation immédiate de la substance absolument infinie. Il est impossible de comprendre les attributs sans démonstration ; celle-ci est la manifestation de ce qui n'est pas visible, et aussi le regard sous lequel tombe ce qui se manifeste.

[86] *Ibid.*, p. 14-15.
[87] Spinoza, *Op. cit.*, I, Proposition XVI, p. 45.

> C'est en ce sens que les démonstrations, dit Spinoza, sont des yeux de l'esprit par lesquels nous percevons[88].

La chose et l'idée se rencontrent dans leur expression, c'est-à-dire leur démonstration. Elles n'ont pour autant guère besoin de théorie de la connaissance ou d'une phénoménologie de la conscience : celle-ci, au demeurant, n'est que l'effet illusoire d'une connaissance inadéquate. Le matérialisme spinoziste destitue la conscience de la primauté que lui confère la métaphysique, non pas pour la dévaloriser par rapport au corps, qui serait premier, mais par l'effet d'une considération plus antérieure, au point de vue ontologique, de la *pensée*. Autrement dit, la constitution de la conscience ne peut que nous tromper, car notre corps et notre esprit ne recueillent que des idées inadéquates de leur nature : en vertu de notre existence sous le mode fini, nous ne pouvons qu'être affectés de l'extérieur par des rapports de composition ou de décomposition, que nous éprouvons comme passions joyeuses ou passions tristes selon qu'ils augmentent ou diminuent le degré de puissance que nous pouvons effectuer. Mais les rapports propres qui composent notre corps et notre esprit, nous en ignorons l'essence.

> C'est pourquoi, [explique Deleuze,] nous ne pouvons guère penser que les petits enfants soient heureux, ni le premier homme parfait : ignorants des causes et des natures, réduits à la conscience de l'événement, condamnés à subir des effets dont la loi leur échappe, ils sont esclaves de toute chose, angoissés et malheureux, à la mesure de leur imperfection[89].

La conscience n'est que la réflexion de ses propres passions, dont elle cherche en vain à se purger, afin d'apaiser cette conscience malheureuse qui fait l'épreuve de son impuissance fondamentale. Elle ne reflète donc que la passivité qui découle de l'existence sous le mode fini, mais n'accède jamais à l'activité essentielle de la substance éternelle.

---

[88] Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 18.
[89] *Id*., *Spinoza*, *Philosophie pratique*, p. 31.

Heidegger a insisté sur ce que le savoir absolu de la conscience infinie inflige aux nécessaires oscillations de l'être. Il lui a fallu pour en rétablir les possibles opérer la destruction de toute morale qui croit pallier cette imperfection par la méditation de l'universel. À l'instar de Heidegger, Spinoza s'est vu reprocher, en plus du matérialisme que ne peut admettre la tradition où il prend pourtant pied, son immoralisme. Spinoza décrit dans l'*Éthique* des « modes d'existence immanents », comme un accueil des possibles d'où chacun peut orienter sa vie sans recours à un système du jugement, morale ou jugement divin. Le mal, pas plus que le bien, n'a de réalité dans le système spinoziste.

Lorsque Spinoza affirme que la totalité est parfaite et ne contient aucune négation, il n'exclut pas que, dans sa réalité modale, des contradictions se rencontrent. *Modo certo et determinato*, c'est-à-dire sous un mode limité et déterminé, il y a bien sûr des oppositions. Être déterminé à exister signifie être déterminé du dehors à constituer des rapports propres à l'essence qui caractérise un tel existant. Exister, c'est affirmer un degré de puissance, c'est donc inévitablement affecter du dehors d'autres modes existants, et pâtir des affections qui résultent de l'exposition au dehors qui toujours caractérise un existant sous le mode fini et limité. C'est suivant les affections des parties extensives d'un existant que celui-ci acquiert plus ou moins de force d'exister. La puissance de son intellect croît autant que sa puissance d'être affecté, la puissance d'agir ou la perfection est toujours la fonction des affections qu'il éprouve, elle ne requiert pas une maîtrise ou un contrôle sur ses affections. L'existence consiste donc en une variation de la force d'affirmation, mais toujours en l'affirmation de quelque force. On ne peut donc pas parler de négation, car il ne pourrait se faire qu'un mode existant exprime ce que son essence n'est pas. Deleuze explique :

> Le principe spinoziste est que la négation n'est rien, parce que jamais quoi que ce soit ne manque à quelque chose. La négation est un être de raison, ou plutôt de comparaison, qui vient de ce que nous groupons toutes sortes d'êtres distincts dans un concept abstrait pour les rapporter à un même idéal fictif au nom duquel nous disons que les uns ou les autres manquent à la perfection de cet idéal (lettre à Blyenbergh). Autant dire que la pierre n'est pas un [humain], un chien, pas un cheval, un cercle pas une sphère. Aucune nature ne manque à ce qui constitue une autre nature ou à ce qui appartient à une autre nature[90].

Aucune chose ne peut être privée des attributs qui correspondent à sa nature. Aussi « pour éliminer le négatif, [poursuit Deleuze,] il suffit de réintégrer chaque chose dans le type d'infini qui lui correspond (il est faux que l'infini ne supporte pas la distinction)[91] ». L'hypothèse régnante dans la philosophie prékantienne est que le néant n'est rien, car aucune chose ne peut exister qui ne saurait avoir de propriétés. L'originalité de Spinoza consiste à renouveler cette compréhension en réduisant le néant à l'effet d'une illusion. Démontrant que le rien, c'est-à-dire l'indétermination, le défaut ou la privation, ne peuvent être compris dans la nature d'une chose, il rend du même coup inconsistante l'hypothèse de la création.

Sans le *telos* posé par cette hypothèse et poursuivi par toute philosophie de l'Esprit, la réintégration de chaque chose dans l'infini qui lui correspond implique une critique des affections à base de tristesse. Seules les passions joyeuses en effet, participent de la complication divine, c'est-à-dire qu'elles augmentent la puissance d'agir d'un être, car « tout ce que nous comprenons par le troisième genre de connaissance nous donne du plaisir, et cela s'accompagne de l'idée de Dieu comme cause[92] ». Seules les idées adéquates s'accompagnent de la Joie comme cause. *A contrario*, les passions tristes amenuisent qui en est affecté car elles le mènent à focaliser son attention sur l'effet indésirable à conjurer. Une partie de la puissance s'occupe alors à identifier, à circonscrire et à combattre cette chose qui

---

[90] *Ibid*., p. 124.
[91] *Ibid*., p. 126.
[92] Spinoza, *Op. cit.*,V, Proposition XXXII, p. 525.

lui disconvient. Il y consacre une part toujours plus importante de sa puissance : occupé à se débattre contre des effets, il se met dans l'impossibilité de connaître les causes de ces rapports, et donc d'apprécier ce qui pourrait faire de cette rencontre un événement favorable. Au contraire, les idées adéquates s'accompagnent nécessairement de Joie, et inversement, la Joie rend plus apte à la formation d'idées adéquates. Il en est ainsi parce que parvenu à la connaissance des rapports de composition, qui sont ceux qui correspondent le mieux au degré de puissance qui exprime notre essence, se forme alors un troisième individu, supérieur en puissance aux deux premiers, que sont le corps, qui subsiste sous le mode existant, et l'esprit, qui lui correspond de manière intensive. Les artistes connaissent cette auto-transformation qui leur arrive dans la composition d'une œuvre, c'est-à-dire la façon dont leur corps et leur imagination conviennent avec certains matériaux qui leur permettent une expression créatrice.

Celle-ci peut servir d'exemple pour saisir le potentiel d'auto-valorisation ouvrière que renferme la notion de *general intellect*, cette somme des connaissances humaines dont on a pu apprécier la prolifération affective en laquelle celle-ci tend à évoluer. Le troisième être qui naît de la meilleure convenance entre les modes de la substance, éclaire ainsi ce que peut signifier et comment peut se produire une véritable émancipation : il suffit que les humains se fassent une idée adéquate de ce qui détermine leur nature et leur société, et se laissent ainsi déterminer par les affections qui les renforcent dans leur existence et leur permette de jouir de leur activité d'un plus grand nombre de manières. Voilà ce que j'ai déjà établi comme conséquence de l'ontologie de Marx. Il devient possible de me faire plus précise : il faut que la multitude des travailleurs, dans et grâce à ses procès d'auto-

organisation, sache destituer les instances qui exercent sur elle du pouvoir, en accédant à cette compréhension fort simple que les individus en ces positions sont dépourvus de puissance. Le pouvoir est toujours constitué de passions tristes, puisqu'il ne s'occupe qu'à conjurer l'idée qui lui serait la plus déplaisante, que ceux qui obéissent et servent cessent d'effectuer ces rapports contraires à leur essence rebelle et franche. Les souverains ont bien raison de trembler devant la possibilité concrète de l'an-archie. Or la condition *sine qua non* du pouvoir est de favoriser chez les sujets des passions tristes. Par nécessité, ceux qui ont les commandes poussent ceux qui opèrent à accepter leur état de servitude comme la libération par rapport à des contraintes du passé.

Les conséquences politiques de cette ontologie singulière commencent à apparaître plus clairement. Et s'il faut relire cette *Éthique* aujourd'hui, c'est comme dit Negri, que nous vivons un des ces moments de la pratique collective où l'être dépasse le devenir : le potentiel d'auto-organisation de la multitude excède toutes les bornes fixées par le biopouvoir et s'avère capable, par l'imagination que déploie la multitude par tous les moyens de l'information, de la communication et de la circulation des affects qui sont le fait de sa propre inventivité, d'en déjouer toutes les ruses. Je définis plus loin le caractère central de l'imagination dans le procès constitutif de la libération, mais il faut pour le moment apprécier le démontage de l'idée que recèle toute dialectique et tout idéalisme en général, de négation comme opération nécessaire au sein d'une morale de type déontologique. Toute illusion d'une résolution par l'opération appropriée de la conscience, d'où l'on pourrait tirer une théorie des devoirs, s'estompe devant cette éthique de la pleine affirmation comme théorie de la puissance.

Que la substance spinoziste n'admette aucune négation n'implique pas qu'elle se comprenne comme pure positivité pour autant, que son *Éthique* se rapporte à l'être dans sa seule étantité. D'emblée, Spinoza fait de la *natura naturata* et de la *natura naturans* deux incommensurables, qui ne sont ni dans un rapport hiérarchique, ni de procession historique ou chronologique. Au niveau des essences, tout est parfaitement accordé. Là où il est possible d'apercevoir des oppositions, en vertu de cette double expression de la nature, c'est que lui appartient d'abord une réalité modale, et les modes existants ne se conviennent pas toujours les uns aux autres. La lutte qu'ils engagent est celle dont l'issue consiste en la contingence absolue de la nature. C'est cette nécessité qui cherche son expression en parcourant l'ensemble de la réalité modale. Comme chez Heidegger, la substance, quoique une et éternelle, infinie mais non moins nécessaire, se tient pourtant sur un abîme. La détermination à laquelle elle obéit ne connaît aucune prédestination. Les individualités supérieures desquelles chacun peut participer et ainsi augmenter son degré de puissance ne préexistent pas aux individus en tant que modes existants, mais ils appartient à ceux-là de les inventer. Un individu, en tant que partie d'un tout, doit se comprendre comme rapport, comme tension vers les autres parties, à la recherche de convenances pour ainsi composer un tout qui soit l'expression de la substance unique, laquelle n'est unique et éternelle qu'en tant que nécessité de la contingence absolue. Une telle détermination engage une lutte infinie qui est celle du *conatus* : la tension vers l'augmentation de son degré de puissance, variation sur le mode intensif, qui ne dépend donc d'aucune distinction entre puissance et acte. Le *conatus* ne fait pas « passer à l'existence » une puissance préexistante, il est tendance à maintenir et affirmer l'existence. Il ne « perd » rien en ce faisant. C'est une puissance déployée dans

l'être qui sans cesse combat les oppositions, c'est-à-dire les déterminations du dehors qui disconviennent à la réalité modale qui l'exprime. De telles oppositions, on ne saurait conclure à la contradiction au sein de la substance mais, comme cela était le cas chez Heidegger, d'un défaut de méditation, c'est-à-dire d'un manque ou d'une privation de connaissance. Pour Heidegger, ce manque tient d'une origine claire : il est déterminé par la métaphysique. Il en allait de même pour Marx, ai-je mis au jour, qui pouvait ainsi rectifier le préjugé que l'on se fait spontanément selon lequel l'aliénation exprime le résultat de la propriété capitaliste des moyens de production. Leur rapport, indique-t-il, est d'abord inverse, car le travail aliéné est le fait d'une mauvaise compréhension de ce qui doit déterminer l'activité des humains. Les oppositions ou les entraves à l'expression du degré de puissance propre aux communautés actuelles de coopération productives ne seront pas surmontées par un procès historique, mais elles tomberont sous l'effet de l'imagination constitutive de rapports de convenance entre les formes sociales engendrées par les modes d'organisation de la production qui nous ont précédés et les aspirations et les désirs qui prennent naissance au sein de communautés productives.

Jamais dans l'*Éthique* Spinoza ne nie que les oppositions sont nécessaires. Dans la partie consacrée aux forces des affects, il affirme d'emblée : « Il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante, par qui la première peut être détruite[93] ». Or, plus tard lorsqu'il est question de l'amour intellectuel de Dieu, il précise que : « Il n'y a rien dans la nature qui soit contraire à cet Amour intellectuel,

[93] *Ibid*., IV, Axiome, p. 345.

autrement dit qui puisse le supprimer[94] ». La béatitude qui accompagne l'amour intellectuel de Dieu, d'où procède la liberté humaine, est à proprement parler irréversible. C'est alors seulement que Spinoza procède à une précision concernant l'énoncé qui établit que dans la nature, toutes les choses existent d'abord sous le mode fini, et sont appelées à être détruites : cet « axiome de la Quatrième partie regarde les choses singulières en tant qu'on les considère en relation à un temps et un lieu précis, ce dont je crois personne ne doute[95] ». Voilà qu'il affirme avec une certaine désinvolture, Deleuze s'en amuse, ce qu'il aurait pu dire avant[96]! Or ce n'est qu'à la toute fin du texte, au point où il est question de l'éternité, que Spinoza avait besoin de rappeler la durée indéfinie des choses de la nature, laquelle, prenait-il soin de préciser, ne saurait être déterminée par leur essence[97], afin que l'on ne se méprenne pas sur l'éternité et qu'on ne la confonde pas avec l'immortalité, ainsi que la plupart des gens en ont l'intuition, qu'ils confondent avec une réminiscence de souvenirs après la mort. Pour atteindre la vie éternelle au sens de Spinoza, la mort n'est pas à surmonter. Parmi les dernières propositions de l'*Éthique*, il affirme : « Plus l'Esprit comprend de choses par les deuxième et troisième genres de connaissance, moins il pâtit des affects qui sont mauvais, et moins il a peur de la mort[98] ». Les oppositions n'affectant par conséquent que les choses « en relation à un temps et un lieu précis », l'Esprit, qui connaît les essences éternelles, ce que Spinoza appelle le troisième genre de connaissance, n'en est donc pas affecté : c'est pourquoi il ne pense à nulle chose moins qu'à la mort. Il est apte à établir avec la réalité extérieure des rapports parfaitement harmonisés à leur causalité naturelle.

---

[94] *Ibid.*, V, Proposition XXXVII, p. 531.
[95] *Ibid*., V, Proposition XXXVII, Scolie, p. 533
[96] Gilles Deleuze, « Éternité et immortalité chez Spinoza », Cours sur Spinoza de 1978 à 1980, [en ligne], mis à jour le 05/02/2013, http ://www.webdeleuze.com/php/index.html.
[97] Spinoza, *Op. cit*., IV, Préface, p. 341.
[98] *Ibid.*, V, Proposition XXXVIII, p. 533

> Si la mort est inévitable, ce n'est nullement parce qu'elle serait intérieure au mode existant ; c'est au contraire parce que le mode existant est nécessairement ouvert sur le dehors, parce qu'il éprouve nécessairement des passions, parce qu'il rencontre nécessairement d'autres modes existants capables de léser un de ses rapports vitaux, parce que les parties extensives lui appartiennent sous son rapport complexe ne cessent pas d'être déterminées et affectées du dehors. Mais de même que l'essence du mode n'avait aucune tendance à passer à l'existence, elle ne perd rien en perdant l'existence, puisqu'elle ne perd que les parties extensives qui ne constituaient pas l'essence elle-même[99].

Que dans l'étendue, des choses entrent en opposition avec d'autres, cela est inévitable, et n'enlève rien au degré de perfection de l'Esprit. L'essence en acte se retrouve dans l'existence comme l'effort, *conatus*, c'est-à-dire, comme explique Deleuze, comme comparaison avec d'autres puissances. Il s'ensuit que celui-ci tend à éprouver de la joie et à imaginer ce qui peut en être la cause. Car la joie augmente la force d'exister, c'est-à-dire la puissance de persévérer dans l'être. Les passions joyeuses font de nous des êtres agissants et non plus simplement pâtissant les déterminations extérieures.

On voit en quoi l'idée d'imputer les oppositions entre les choses singulières à une distinction entre puissance et acte, à savoir une mauvaise réalisation de celui-ci par celle-là, est étrangère au spinozisme. Aussi absurde lui semble l'idée de la réalisation d'un ordre rationnel transcendant, pour lequel la contradiction indiquerait un défaut à surmonter. Les oppositions doivent aussi être connues, sans quoi elles opèrent à travers nous et sont favorisés des rapports, qui, du point de vue des degrés de puissance, amenuisent les communautés humaines, ou, autrement dit, les prive de leur potentiel expressif. Ce sont ces oppositions qu'il s'agit de faire se réconcilier au niveau de la connaissance des essences, laquelle, à l'instar de la pensée de l'être, prend racine dans une saisie intellectuelle de l'existence et de ses déterminations. Il y a bien une lutte constante dans l'existence, mais

---

[99] Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 137-138.

qu'au niveau des essences comme la puissance constituante de l'être, tout s'accorde, tout est toujours déjà accordé.

Le sentiment que nous sommes éternels prend racine dans la quotidienneté, de même que l'angoisse(-sérénité), comme saisie modifiée de l'existence inauthentique qui définit toute expérience du monde. L'angoisse, comme je l'ai fait remarquer, n'est pas cet accès subit de vérité où l'être authentique est confirmé à lui-même. L'extase qu'elle engage, par définition, ne répond à aucun régime d'exceptionnalité ontique. Comme la béatitude chez Spinoza, qui vient de ce sentiment et de cette expérience de l'éternité, elle n'engage pas le retour à une origine perdue, pas plus qu'elle ne procède d'une vérité révélée.

Du fait de notre existence dans la durée, qui nous soumet à l'équivocité de l'expérience des sens, nous semblons condamnés à ne former que des idées inadéquates. Ces idées que nous nous formons d'abord comme l'origine de ce qui affecte notre corps, peuvent être comprises comme des idées inexpressives. Ce n'est pas qu'il y ait dans ces idées quoi que ce soit de positif par quoi on puisse les dire fausses[100]. Elles sont inadéquates en ceci qu'elles impliquent leur cause, même si elles demeurent privées de sa connaissance. Ainsi que l'explique Deleuze, ces idées « enveloppent la privation » de la connaissance de leur cause. Elle sont un effet qui enveloppe sa cause[101]. Elles nous séparent de notre puissance, nous privent de notre force d'exister, nous condamnent à la passivité. Mais ce qu'elle ont de positif, c'est l'imagination. Si par exemple, nous imaginons le soleil à quelques centaines de mètres de nous, ce que nous concevons, c'est le soleil en tant qu'il affecte le Corps, explique Spinoza. L'idée d'une telle affection n'est pas supprimée lorsque nous connaissons la

[100] Spinoza, *Op. cit*., IV, Proposition I, Démonstration, p. 347.
[101] Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 135.

distance réelle à laquelle il se trouve, « et de même les autres imaginations qui font que l'Esprit se trompe, qu'elles indiquent l'état naturel du Corps ou bien une augmentation ou une diminution de sa puissance d'agir, ne sont pas contraire au vrai, et ne s'évanouissent pas en sa présence[102] ». Spinoza redonne des forces réelles à l'empirisme et le met au service du rationalisme le plus rigoureux. Il l'extirpe de la tradition adamique, celle qui fait du premier humain un bienheureux alors qu'il baigne dans l'ignorance (et que son malheur, qui plus est, découle de sa volonté de connaître le mystère de sa création!)

Pour contrer de tels mensonges, d'ailleurs infirmés par toute expérience vécue, Spinoza pose l'hypothèse que tout esprit soit apte à se former, de tous les rapports qui composent et décomposent ses parties extensives, des idées adéquates. Alors ces rapports ne lui causent plus des *affections* éprouvées passivement, mais constituent des *affects* actifs. Ces affects, Spinoza les nomment Joie, Substance et Amour de Dieu. Ce sont ces idées qui, par la puissance qu'exprime leur constitution, assurent la béatitude. Bien que, comme Deleuze le craint, « la plupart des [humains], la plupart du temps, restent fixés aux passions tristes, qui les séparent de leur essence et la réduisent à l'état d'abstraction[103] », ce dernier, dans un autre contexte, insiste pourtant sur l'idée que personne ne demeure complètement idiot, il est toujours un instant, où chacun éprouve le doute, où s'ébranlent, ne fût-ce qu'une fraction de seconde, les certitudes qu'il tient[104]. Si Deleuze a raison de rappeler ce que cette possibilité a de ténu, j'ajouterais que ce qui la rend tendanciellement moins favorable tient à des conditions sociales et économiques qui sont l'effet d'une certaine conception du monde déterminée par les configurations de la métaphysique et les manières de faire-valoir que cette

---

[102] Spinoza, *Op. cit*., IV, Proposition I, Scolie, p. 347
[103] Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 298.
[104] *Id*., « Éternité et immortalité chez Spinoza ».

dernière met en place. C'est bien ce que j'ai cherché à montrer jusqu'à maintenant. Je fais maintenant le pari que la théorie des affects de Spinoza puisse éclairer d'un nouveau jour les points de fuite identifiés par Marx et Heidegger, indiquant quel procès d'imagination constitutive est nécessaire, afin de se saisir, collectivement, des tendances sociales et politiques d'auto-organisation lancinantes depuis que Spinoza observe la société amstelodamoise accueillir le formidable accroissement de la richesse matérielle, à laquelle on peut, en partie au moins, attribuer l'industrialisation subséquente, et qui resurgissent à présent par tous les pores de l'organisation actuelle de la production.

Il y a donc une possibilité dans l'existence, qui est aussi une responsabilité – au sens éthique, et non déontologique –, à former des idées selon lesquelles l'essence de ce que nous sommes accède à l'éternité, et cette position n'est pas seulement une libération métaphysique, *elle est la condition de la démocratie*. C'est une position révolutionnaire au sens propre et éminemment politique de la notion. Elle invite à viser la Joie.

> Notre essence est une partie de Dieu, l'idée de notre essence est une partie de l'idée de Dieu, mais pour autant que l'essence de Dieu s'explique par la nôtre. Et c'est dans le troisième genre que le système de l'expression trouve sa forme finale. La forme finale de l'expression, c'est l'identité de l'affirmation spéculative et de l'affirmation pratique, l'identité de l'Être et de la Joie, de la Substance et de la Joie, de Dieu et de la Joie[105].

C'est pour cette raison que ni l'éternité ni l'épreuve extatique de l'authenticité ne résultent d'une progression historique, – pas plus, d'ailleurs, que la nature, chez Marx, ne se *r*établit par la solution des contradictions de l'histoire –, mais elles sont plutôt dès l'origine enveloppées dans l'existence et dans les affections spécifiques au Corps. Elles prennent racine dans le toujours-déjà-au-sein-du-monde, mais n'y sont pas pour autant exprimées. Chez Spinoza se trouve la même mise en garde que chez Heidegger quant à la dispersion

---

[105] Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 289.

évasive fondamentale propre à la dissémination dans le corps et dans ses affections. En ce sens, c'est bien dans l'épreuve essentielle de la mortalité que l'on accède à la connaissance du troisième genre, car la mort supprime ce qui nous confine à n'avoir que des idées inadéquates et des affections passives. Vaysse explique.

> La singularité de l'essence, c'est son exposition à la finitude de l'essence. Cette affectation Heidegger la nomme angoisse et Spinoza joie. L'angoisse est la tonalité qui nous place face à l'être comme néant : l'être de l'étant n'est compréhensible que si le *Dasein* se tient dans le néant. La joie est cet affect actif et éternel qui est indépendant de tout événement et qui n'est qu'un abandon à l'ouverture abyssale de l'être. La substance n'est donc pas un fondement, son éternité n'étant qu'un autre nom pour en dire l'abyssalité. (TF, p. 282)

Voilà donc en quoi l'éternité est contenue dans l'essence de chaque être : elle se possibilise dans la pure et simple impossibilité des rapports qui composent un être au cours de son existence dans la durée. Loin de suggérer la perte de toute emprise sur le monde, cette exposition fondamentale à la finitude des affections est le principe d'une responsabilité, qui surpasse tout commandement d'une morale, à savoir que pendant ce temps indéfini qui est imparti à chaque être pour la conservation de ses parties extensives, il lui importe de former de ces idées qui « s'expliquent elles-mêmes par [son] essence[106] », seules idées que nous puissions avoir dans la mortalité, puisqu'elles n'en sont pas affectées. L'existence est ainsi cette porte, de l'Esprit et du Corps, vers la jouissance d'affects actifs. Ce que Heidegger tient pour la pensée dé-cisive de l'agir.

> Si notre pouvoir, tant que nous existons, [explique Deleuze,] est entièrement rempli par des affections passives, il restera vide, et notre essence abstraite, une fois que nous aurons cessé d'exister. Il sera absolument effectué par des affections du troisième genre, si nous l'avons proportionnellement rempli par un maximum d'affections actives. D'où l'importance de cette « épreuve » de l'existence : existant, nous devons *sélectionner* les passions joyeuses, car seules elles nous introduisent aux notions communes[107] et aux joies actives qui en découlent. [...] La voie du salut est la voie même de l'expression : devenir expressif, c'est-à-dire devenir actif – exprimer

---

[106] Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 294.
[107] Les notions communes sont celles que tous les Esprits partagent, parce qu'elles représentent quelque chose de commun aux Corps.

> l'essence de Dieu, être soi-même une idée par laquelle l'essence de Dieu s'explique, avoir des affections qui s'expliquent par notre propre essence et qui expriment l'essence de Dieu[108].

La substance une et nécessaire de Dieu, totale et parfaite, sans fautes ni défaillances, présente une inattendue parenté avec la pensée comme recueillement de l'être en son absence à laquelle Heidegger convie. Car la substance est elle aussi abîme : ne se donnant qu'à travers ses modes, elle n'apparaît jamais *comme telle*. Même pour l'Esprit qui connaît les essences, elle n'a de réalité que modale, ce qui ne la prive pas de se faire connaître en son intégralité, car les modes, par essence finis, portent toujours la totalité des déterminations. Le sens de la substance éternelle est de se donner, en se retirant toujours. N'est-ce pas, dans cette idée d'incommensurabilité de la *natura naturata* (celle qui occupe les sciences de la nature) et de la *natura naturans* (celle, qui, à l'image de la *physis* héraclitéenne, « aime à se montrer cachée ») – l'une précédant l'autre ontologiquement, et non chronologiquement –, une pensée de l'être sous le mode de l'absence? La primauté ontologique de Dieu et non chronologique (de la nature naturante et de la nature naturée). « N'étant ni sujet, ni une totalisation, la substance n'est partout que parce qu'elle n'est nulle part, ne se montrant jamais en tant que telle, mais toujours dans l'infinité de ses expressions » (TF, p. 159).

À travers la temporalité de la libération qui s'exprime dans l'*Éthique*, il est possible de lier la destruction de la pensée onto-théo-logique occidentale qui s'y joue à celle du projet d'ontologie fondamentale heideggérienne. Ces ontologies s'imbriquent dans un rapport spéculaire pour progresser plus avant dans cette finitude, laissant se dessiner une *libération de la temporalité*. De là s'opérera sans risque la destruction de la transcendance des valeurs

---

[108] *Ibid*., p. 298. C'est moi qui souligne.

et en particulier de la valeur (marchande), et pourra s'ériger une politique de la construction ontologique. S'il est vrai que penser, comme le veut l'antique *tekhnè*, est « mener à être », et s'il est aussi vrai que plus un Esprit conçoit de choses distinctes, plus il a de réalité[109], son éternité ne réside pas moins dans une simplicité essentielle. Son essence est contenue dans l'existence, car penser signifie donner une contenance, ce que Spinoza comprend comme la jouissance d'affects actifs. Le néant, qui est l'autre nom de l'être-pour-la-mort, qui n'est pas pensé comme le lieu abyssal de l'être, est libéré et sa puissance est inconditionnée ; alors l'être, décontenancé, s'y engouffre dans le nihilisme. C'est de la singularité plurielle du monde et la différence ontologique que l'individu ouvre dans sa finitude que procède, comme la prise en charge pour son être, la béatitude spinoziste. C'est le privilège ontique de la réalité modale, qui ne saurait se constituer en régime d'exceptionnalité. Mais à l'inverse, la mortalité n'est jamais un obstacle à l'amour intellectuel de Dieu, qui se passe pourtant de toute médiation par l'infini, de toute transcendance.

> Joie active la béatitude est l'affect ontologique par excellence, elle est l'angoisse comme sérénité. Dès lors, le mutisme de Heidegger pourrait signifier un accord impensé avec la seule pensée qui ne se laisse pas intégrer dans une histoire de l'être et qui demeure comme une « anomalie sauvage ». S'il est vrai que tout penseur a deux philosophies la sienne et celle de Spinoza on est en droit de se demander si la philosophie de Spinoza ne fut pas la philosophie silencieuse et indicible de Heidegger. (TF, p. 287)

Destruction commune de l'onto-théo-logico-politique à la faveur d'une autre temporalité : une pensée de l'être en sa simplicité dont l'essence infinie vient de l'existence. Sans *arché* ni *telos*, l'être est affirmé selon une matérialité irréductible et non privative. C'est ainsi qu'il donne à penser une éthique qui soit à la fois une ontologie. Parce qu'en niant la scission de l'être et de l'étant, en affirmant l'union éternelle de la *natura naturans* et de la

[109] Spinoza, *Op. cit.*, V.

*natura naturata* dans leur non-coïncidence, une telle ontologie se passe de toute théologie, et la connaissance de l'Absolu dès lors ne requiert ni n'active la transcendance de la divinité. C'est ce qui à la fois fascine et inquiète dans le rapport de Spinoza à la divinité, insiste Vaysse : « À l'instar de la charogne, il dégoûte, car il traîne avec lui le cadavre putréfié d'un Dieu en qui personne n'a le courage de ne pas croire, d'un Dieu qui est autant celui de l'onto-théologie que de la Révélation » (TF, p. 250). Plus matinale que tout théisme, l'éthique ici en question ne se fonde pas davantage sur un athéisme. Elle affirme au contraire dans un matérialisme la perfection de la connaissance de Dieu et l'éthique qui en découle se révèle à l'opposé d'une morale basée sur des devoirs. Elle repose sur la connaissance de l'Absolu, laquelle est immédiate en vertu de la priorité de l'être sur l'étant. L'être, révèle le *Court traité*, est ce par quoi il y a de l'étant et par quoi il peut être conçu[110]. L'utopie du premier Spinoza est celle d'un accès général à l'éternité, c'est-à-dire à la connaissance des essences qui renversera la passivité originelle en activité. Et cette connaissance ne saurait avoir d'autre lieu d'émergence que l'existence : elle ne requiert ni Révélation divine, ni démarche transcendantale. On ne saurait *dégager* la substance de la connaissance de ses attributs. Rien de tel, chez Spinoza, qu'une critique de la raison qui assure l'exactitude de la représentation de l'étant comme présence subsistante. C'est l'intuition intellectuelle de Dieu qui révèle la substance dans la totalité de ses attributs, *comme* totalité de ses attributs. En effet, l'être est univoque et est identique à la réalité, et Dieu s'avère ainsi la totalité inclusive et exclusive. Inclusive parce que tout est en Dieu, et donc la réalité dans sa totalité lui correspond, et exclusive parce qu'hors de lui rien ne peut être. Or, comme dit Vaysse, « entre le rien et le tout, il y a les degré du quelque chose » (TF, p. 48). Il rappelle à cet effet les

[110] Spinoza, *Court traité*, *Œuvres 1*, trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

propos que tient Spinoza dans une lettre à S. De Vries, voulant que « tout être est conçu par nous sous quelque attribut, et que plus un être a de réalité ou d'être, d'autant plus il faut lui accorder d'attributs » (TF, p. 48). Dieu, on le connaît *a priori*, à travers l'infinité non quantifiable de ses attributs.

Spinoza ne parle pas Grec, mais il connaît la tradition hébraïque, où le terme d'éternité signifie caché. Ainsi le *Talmud* affirme que le nom de Dieu doit rester caché. Aussi ne l'épelle-t-il qu'avec les consonnes YHWH, le reste est un ajout des rabbins. Le *Midrache*, ou l'herméneutique hébraïque, veut que la prononciation avec les voyelles demeure cachée aux humains. Pour Spinoza, les voyelles n'ajoutent rien à l'essence, d'ailleurs, puisqu'il pose qu'en Dieu l'essence ne se distingue pas de l'existence, les voyelles ne se distinguent donc pas des consonnes (TF, p. 205). Autrement dit, ces querelles sont vaines car le texte de la Bible ne livre pas une connaissance de Dieu, mais seulement des règles pratiques. Le texte de la Bible n'est pas un texte surplombant les autres, pas plus que « l'[humain] en tant que composé psycho-somatique n'est une réalité substantielle, telle un empire dans un empire » (TF, p. 205).

Dieu ne fait pas de signes, soutient Spinoza contre les prophètes, ces hommes dont il ne manquera pas d'apprécier l'imagination exceptionnelle, mais qui nous auront trompés sur le dilemme d'Adam. « Quand je saisis les choses sous la forme commandement-obéissance, [explique Deleuze,] au lieu de saisir des compositions de rapports, à ce moment-là, je me mets à dire que Dieu est comme un père, je réclame un signe[111] ». Dieu s'exprime à travers ses attributs, mais n'envoie pas de signes qu'un Esprit bien formé pourrait interpréter et ensuite traduire. Spinoza insiste sur l'idée d'un Dieu irreprésentable. « Or, le fait que Dieu

[111] Gilles Deleuze, « Éternité et immortalité chez Spinoza ».

soit irreprésentable, parce qu'inimaginable, ne signifie pas qu'il soit inconnaissable : l'entendement peut en produire une idée adéquate qui est aussi l'idée que Dieu a de lui-même. De plus, Dieu n'est pas caché, il est même omniprésent, même si, n'étant rien d'étant, il ne se donne qu'en se retirant » (TF, p. 207). Dieu se retire mais n'est pas caché! « Aussi ne parle-t-il pas : il n'y a pas de Parole divine, car les paroles sont des images[112] » (TF, p. 207).

### *6.1.3. Temporalité de la libération, ou libération de la temporalité*

Si Spinoza apparaît à Hegel comme le commencement de toute philosophie, c'est qu'il pense la distinction entre la substance et la pensée, ce que Hegel, faisant travailler la notion d'*energeia* chère à Aristote en sa faveur, réunit dans un procès de réalisation historique. Cette *Wirklichkeit*, Heidegger en révèle le destin dans la *Wirkung* sans but de la volonté de volonté. Spinoza n'aurait pas craint un retournement moins dévastateur. Ce que Hegel n'allègue pas au « premier philosophe », c'est que malgré le caractère distinct de ces deux réalités modales de la substance que sont la pensée et l'étendue, l'être est éternellement un et cette éternité est enveloppée dans l'existence. Dans la nature, naturée et naturante, tout s'enchaîne selon un rapport de cause à effet : du monde matériel inerte à la vie affective et intellectuelle. Et s'il n'y a pas davantage d'origine absolue que de fin dernière, le savoir de Spinoza n'est pour autant ni mort ni rigide ni immobile. Bien au contraire, « la connaissance n'est pas le simple déroulement d'une vérité préétablie, mais la genèse effective d'un savoir

[112] Voir toute la discussion de la prophétie et des prophètes, qui sont tenus pour tels parce qu'ils manifestent une imagination débordante. Or l'imagination est souvent un obstacle à la Raison, c'est bien là l'origine du déclin des États théocratiques, dont la loi, découvre Spinoza, est bien plus ce qui a requis l'institution politique que l'inverse. Voir le *Traité des autorités théologique et politique*, trad. Madeleine Francès, Paris, Gallimard, 1954, où Spinoza part de la liberté qui règne à Amsterdam, véritable exception historique, anomalie, dit Negri, afin de démontrer ce qu'il en est des États théocratiques.

qui ne préexiste nullement à sa réalisation[113] ». Parce qu'il en va dans la nature d'une détermination absolue, son déroulement et la connaissance de ses déterminations se dessinent selon une causalité tout à fait en mesure de se passer des garanties subjectives. La connaissance survient bien ainsi qu'un procès causal, mais non finalisé. Il n'y a pas d'historicité du rationnel. Hors de la subjectivité, il n'y a, dans la nature, aucune contradiction dans les causes, car les idées sont liées entre elles de la même manière que le sont les choses : selon la connexion qui va de cause à effet. Si la causalité est affirmée comme nécessaire, Spinoza n'énonce plus le principe de raison « Rien n'est sans cause » ainsi que Leibniz l'avait fait, mais « Nulle cause n'est sans effet »[114].

Spinoza cherche à préserver l'être du destin qui doive le mener sur la voie d'un exorcisme de la puissance. La modernité qu'Hegel souhaite, en effet, consiste à la soumettre à une organisation fonctionnelle, à la faveur d'un procès d'épuration des éléments que la subjectivité transcendantale ne sait contenir et qu'elle tient pour autant pour irrationnels. Devant un développement sauvage des forces, Spinoza comprend toute émanation sur un même plan d'immanence où s'enchaînent infiniment des causes et des effets. La transcendance, comme on l'a vu, répugne à la connaissance : « Une idée, toute idée, est adéquate d'après sa cause : dans sa détermination intrinsèque, elle exprime la puissance d'agir de l'âme où elle se produit[115] ». Sur ce plan, où puissance et acte sont identiques, tout est accessible à l'esprit, qui est, comme la substance, aussi bien que Dieu, la cause qui n'est l'effet d'aucune cause. Comme tout ce qui est dans la nature, il est donc parfaitement intelligible. En l'absence de l'intervention d'un libre-arbitre, les idées seront adéquates pour

---

[113] Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, La découverte, 1990, p. 64.
[114] *Ibid*., p. 71.
[115] *Ibid*., p. 65.

autant qu'elles correspondent à la manière dont la chose est déterminée causalement. Cette notion d'idée adéquate permet de congédier de manière absolument rigoureuse l'illusion finaliste et la normativité des théories classiques de la connaissance.

Spinoza s'en prend à la volonté, qui est la racine de la subjectivité. La liberté se conçoit comme nécessité. La puissance de Dieu est identique à son essence. Son ontologie de l'immanence exclut toute théologie, pour se baser sur une doctrine de l'expressivité formelle de l'idée, dépassant le cadre de la représentation, et instaurant un déterminisme atéléologique se permettant le renversement du principe de raison énoncé par Leibniz. La substance n'est pas un sujet. Et pour autant la question éthique ne peut se poser au sens moral. L'éthique n'est pas affaire de raison pratique mais de géométrie[116]!

Le sage est donc celui qui connaît le plus grand nombre des affections de son Corps. Liée à la temporalité extatico-horizontale ou à l'éternité, cette connaissance est celle de l'utilité, c'est-à-dire de ce qui maximise l'expression du degré de puissance qui le caractérise. Le *conatus*, cette force déployée par chaque chose afin de persévérer dans son être, est une dynamique conservatoire. Comme on l'a vu, se maintenir et s'affirmer dans l'être est l'œuvre de passions joyeuses, ou d'une aptitude de l'Esprit à se former des affections de son Corps des idées adéquates. Il est en d'autres termes l'essence de chaque chose, en tant que toute chose singulière existe modalement dans la durée et de même se conçoit sous une espèce d'éternité. La servitude que tout le projet spinoziste cherche à dépasser est celle de la puissance des affects et de l'impuissance de la Raison. Le Livre V de l'*Éthique* développe donc sur la base de la puissance de l'intellect une éthique non-judicative. La nécessité d'une morale tirée d'une raison pratique est donc levée. Son éthique

[116] *Ibid*.

s'en émancipe car elle se veut, conformément à la géométrie – en tous cas celle de son époque –, exempte de toute contradiction entre des volontés. Dans la mesure où elle s'énonce dans sa propre démonstration, elle correspond à une causalité absolue. L'expression correspond à la démonstration, c'est-à-dire que, contrairement à la conception expressionniste, l'expression est ce qui peut être démontré. Voici encore en quoi l'*Éthique* est affaire de géométrie, mais n'est pas moins une pensée vivante. Comme dit Deleuze, il s'agit d'un « très beau fonctionnalisme[117] ».

Ces rapports, tels qu'on les conçoit *sub specie aeternitatis*, ont pour critère distinctif l'utilité, c'est-à-dire la convenance des choses et des idées qui permet aux individus de devenir cause adéquate de leurs actes, afin d'exprimer le degré de puissance qui leur est propre et ainsi accéder à davantage de réalité. C'est ainsi qu'est réglé, grâce à l'*Éthique*, le dilemme identifié par les penseurs du monde industriel, entre l'*usage* de l'*usure*, qui marquait chaque fois une utilisation dévoyée des forces productives. Une telle notion d'utilité s'émancipe de la finalité pour définir enfin le cœur du projet éthique en question. Ce qui convient à l'essence est donné dans l'existence, mais n'y est pas contenu en puissance. L'existence n'est pas non plus donnée dans l'essence, elle lui est parallèle ; elles se rapportent l'une à l'autre comme deux modalités ontologiques différentes, sans l'idée d'un passage temporel de l'une à l'autre. L'*Éthique*, qui invite à connaître sous l'espèce de l'éternité, privilège du troisième genre de connaissance, permettant d'accéder à la connaissance des essences, confère à l'Esprit qui les pense plus de réalité que l'existence. Sa réalité se traduit en un plus grand degré de puissance, qu'il tire de sa connaissance de ce qui lui est utile. Certaines idées ont en effet un degré de réalité plus grand que d'autres, en vertu

[117] Gilles Deleuze, « Éternité et immortalité chez Spinoza ».

d'une distinction entre la réalité objective et la réalité formelle. Par exemple, l'idée de Dieu possède une plus grande perfection intrinsèque que celle d'un animal domestique, qui représente une chose finie. Le sens du *conatus*, qui est l'effort de toute chose pour persévérer dans son existence, est d'accéder à une perfection intrinsèque plus grande. De la même façon que Heidegger affirmait que seul s'accomplit ce qui est déjà (LH), Spinoza comprend l'agir comme cette dynamique conservatoire de qui se laisse déterminer par sa propre constitution. C'est à la faveur de la formation d'idées dont chacune possède un degré ou un autre de perfection que se produit cette dynamique, à l'origine de l'existence comme variation de la force d'exister. En effet, privés des idées adéquates, nous pâtissons les causes qui nous déterminent de la même manière que les animaux, les végétaux et la nature inorganique. Ce que permet la connaissance est de faire que l'expression dont nous sommes capables corresponde à l'ordre de la nature, seul qui soit considéré agissant. « La *poiésis* modale n'est que le jeu des infinies affectations de la *praxis* divine » (TF, p 157). Mais que cette praxis soit le fait de Dieu n'exclut pas que les humains y accèdent et la pratiquent, puisqu'est ici abolie la transcendance de l'être et de Dieu, ainsi que, par suite, de la souveraineté politique. C'est au contraire dans la finitude que réside le mode spécifique de déploiement de l'existence, son essence. Alors que Spinoza la fonde dans l'infinité substantielle, Heidegger voit la finitude comme ouvrant le lieu du « il y a », c'est-à-dire, d'après l'allemand « *Es gibt* », la totalité comme donation de la présence (TF, p. 281).

Tous deux suggèrent une voie pour penser l'individuation par-delà la subjectivation. Chez Spinoza, l'individu est heccéité, ou autrement dit, un degré d'intensité asubjectif. C'est d'abord comme affection que l'individu parvient à la connaissance de lui-même, mais encore

que de manière inadéquate : les affects de l'esprit et les affections du corps ne procurent qu'une idée tronquée, parce qu'ils ne renseignent que sur les effets. Les idées deviennent adéquates lorsqu'elles accèdent à la connaissance des rapports. Les rapports dont nous formons une idée adéquate s'accompagnent de Joie, alors que ceux de la connaissance desquels nous sommes privés ne laissent prévaloir que des passions tristes. Mais il demeure qu'au niveau de l'existence, que l'on se trouve dans la Joie ou dans la tristesse (ou dans toutes les variations de ces deux passions fondamentales), nous sommes toujours au premier niveau : nous pâtissons les effets des causes qui nous affectent. Ainsi, que notre puissance s'accroisse ou diminue, nous demeurons dans la passion, c'est-à-dire séparés de notre puissance d'agir. « Il n'y a pas d'exceptionnalité ontique, car la liberté est une continuation de la servitude par d'autres moyens, la rationalité une métamorphose de l'ordre désirant, tout comme l'existence exceptionnelle ou authentique n'est pas une existence exceptionnelle ou héroïque, mais une modification du On » (TF, p. 177). L'existence est telle que toujours nous sommes jetés dans une passivité que nous éprouvons comme tonalité affective. En tant que nous sommes d'abord des modes existants, nous sommes déterminés du dehors, les affects qui nous déterminent sont hétérogènes. L'*Éthique* de Spinoza insiste toutefois sur le fait que nous ne sommes pas condamnés à ces affections-passions. C'est ici que l'imagination intervient. C'est grâce à elle que la connaissance de ces rapports dont nous étions les effets accède à une seconde dimension, à savoir celle de la convenance et la disconvenance des rapports caractéristiques entre deux corps. L'esprit forme ici la connaissance de sa cause. Ce type d'idée adéquate est ce qu'on appelle une notion commune. La Joie est l'affect par excellence où se forment les notions communes car elle est l'action d'un corps sur moi de

telle sorte que se forme l'idée de ce qui est commun au corps qui nous affecte et au nôtre. Elle naît et favorise la formation d'un individu dont le degré d'intensité est maximisé. L'intensité qui caractérise les rapports de convenance que notre intellect commence à saisir sont l'objet d'un troisième genre de connaissance : celui des essences, qui est le véritable principe d'individuation. En effet, lorsque dans les affects joyeux, nous formons des idées adéquates et ainsi augmentons notre puissance, nous parvenons bientôt à la connaissance des essences. La connaissance de l'étendue ayant atteint un niveau de perfection, il faut que nous passions à une connaissance des intensités. Grâce à la formation d'idées-essences, qui ne sont autre chose que des degrés d'intensité asubjectifs, nous cessons de subir les passions, devenons cause de nous-mêmes et participons à l'unité de la substance, qui est absolument infinie. Macherey résume l'enjeu de l'unité de la substance, dont la connaissance correspond à l'amour intellectuel de Dieu.

> L'infinité de la substance passe, *intensivement*, dans tous ses modes *sans se partager* : toute l'étendue, indivisiblement, est dans une goutte d'eau, comme toute la pensée est présente en acte dans chaque idée, et la détermine nécessairement. Et c'est pourquoi « si une seule partie de la matière était anéantie, aussitôt l'étendue entière s'évanouirait » et de même pour les idées qui sont des « parties de la pensée »[118].

Chez Heidegger, l'*Ereignis*, cet événement-appropriant d'acquiescement devant l'impropriété originelle, s'avère à la fois principe d'individuation et reconnaissance de l'infinie multiplicité de la réalité modale : « Tel la substance, monarchie singulière impliquant le pluralisme de l'anarchie attributale, l'*Ereignis* nomme l'Un comme unicité non numérique et comme singularité plurielle » (TF, p. 263).

Dans les deux pensées un même recueillement de l'infinie multiplicité de l'essence attributale, ce que la métaphysique de la transcendance rendait impossible à voir pour la

---

[118] Spinoza, « Lettre 4 à Oldenburg », cité par Macherey, *Op. cit.*, p. 173.

conjurer par tous les recours de la *theoria*. La non-vérité appartient à l'essence de la vérité. La finitude, pensée ici hors de la forme chrétienne et métaphysique, n'est donc pas une privation, un défaut ou une limitation, mais le lieu de l'imagination où se constitue, de proche en proche, le savoir du degré d'intensité asubjectif qui caractérise l'essence de notre mode existant, dès lors nous possédons un degré plus important de réalité formelle, ce qui s'éprouve comme béatitude, et qui n'est éloigné de ce que Heidegger nomme angoisse que pour se situer dans une autre grammaire, et surgir à l'autre extrémité de l'histoire de la modernité (TF, p. 284).

Heidegger insiste sur l'être-pour-la-mort comme *principium individuationis*, définissant le lieu de la temporalisation de la temporalité, là où se donne l'unité immédiate de l'existence et de l'essence. C'est en cela que Negri y voit le moment de clôture de la modernité hégélienne, où une *Entschlossenheit* désespérée achève la « délibération et [la] résolution de l'ouverture du *Dasein* à sa propre vérité qui est néant[119] » (SS, p. 119). Mais dans l'ouverture à une clôture qui est décrite par Heidegger comme l'acte ultime de liberté du *Dasein*, est posée une reconsidération du temps comme horizon de la constitution ontologique. Secouant le joug du transcendantalisme de la raison subjective, il rappelle la puissance constituante de l'existence, l'invitant à se « possibiliter » dans cette expérience de l'étant dans son ensemble, qui, devant la mortalité comme dans l'étreinte amoureuse, ou « le présent de la présence d'un être chéri[120] », révèle la vérité de l'être comme ouverture. Aussi antimoderne que Spinoza, Heidegger pose l'autotranscendance du *Dasein*[121]. Même dans sa

---

[119] *Entschlossenheit* : l'ouverture comme non-fermeture.
[120] Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique? », p. 56.
[121] Exactement comme la doctrine de Spinoza, qui affirmait au départ un panthéisme en disant que la « chose est Dieu », inverse ensuite ce panthéisme et déclare en matérialiste que « Dieu est la chose ». Voir la préface de Pierre Macherey à Antonio Negri, *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*.

dispersion originelle dans le « On », le *Dasein* est « dans la vérité ». Vaysse retrouve chez Spinoza la même an-archie qui décrit l'impossible commencement de la vérité : « Il n'y a pas plus de modèle d'existence authentique qu'il n'y a de modèle éthique. Il n'y a pas de sage ou de sagesse incarnée dans une individualité exceptionnelle et paradigmatique, et si liberté il y a, il s'agit d'une libération au jour le jour » (TF, p.103). La présence du *Dasein* ne se réduit pas à la subsistance, mais à partir de l'épreuve du néant, elle s'avère un saut en avant, l'être-là temporalise par un acte de devancement-libération de la temporalité. Il demeure que cette ouverture à la puissance, Heidegger n'en fait qu'une possibilité. Il appartient à d'autres d'aller plus avant dans la définition d'une subjectivité éthique post-concentrationnaire[122], Heidegger, pour sa part, ne pouvait fonder d'« autre commencement » que sur la définition d'un pouvoir-être originaire, sans lui donner de contenu[123].

Spinoza a aussi pensé la coappartenance du péril et du salut parce qu'il a aussi été témoin d'une crise, mais qui ne peut égaler en pouvoir destructeur celle dont le XXième siècle a été le témoin. Aussi pouvait-il, en toute sérénité, affirmer la plénitude de la présence et définir le contenu de la puissance. C'est grâce à une telle idée de la présence que Spinoza subvertit la conception moderne du temps avant même que celle-ci ne trouve son énonciation dans la problématique de l'histoire comme accomplissement de la conscience subjective. Contre le devenir dialectique, ou l'« exaltation du vide » comme dit Negri, Spinoza pose un

---

[122] Giorgio Agamben, dans la trilogie *Homo Sacer: le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1998 et Emmanuel Levinas, dans divers traités d'éthique, se livrent à cette extension des découvertes heideggériennes quant à l'autotranscendance du *Dasein*.

[123] Hypothèse que peut contester une certaine lecture de ses derniers écrits, où est clairement affirmée une conception de l'être comme *physis*, alors qu'Heidegger sait très bien que les Grecs y voyaient un processus actif du jaillissement originel. Les Romains en ont fait la *natura*, qui contient l'idée d'un processus de croissance. Heidegger rejoint Spinoza sur une naturelle productivité ontologique, et s'il n'use du latin qu'avec parcimonie, il semble dans ses dernières contributions, réconcilié avec le christianisme qui a marqué son enfance dans la forêt noire allemande, en appelant *Vigilia* le rapport à l'être qui devient une bienveillance protectrice ressemblant à celle du paysan qui surveille et imite la nature afin d'en tirer le meilleur pour son usage et la reproduction de la nature dans son ensemble.

temps « positivement ouvert et constitutif » (SS, p. 120). Le projet d'une subversion de la métaphysique de la subjectivité est le fondement d'une politique antijuridique et antihumaniste, qui veut que tout sens donné à l'agir le soit à travers la compréhension d'une ouverture affective de l'être : il requiert une phénoménologie de la pratique, c'est-à-dire une ontologie qui se révèle à la fois une éthique de l'utilité, qui est donc *discrimination* de ses dispositions mortifères. Ce projet trouve ses assises, chez Heidegger comme chez Spinoza, dans une certaine constellation d'idées qui semblent se rapporter l'une à l'autre, comme les deux extrémités d'une même « insistance créative de la présence ». L'*Amor* remplace l'*Angst* (angoisse), la *Mens* (Âme ou Esprit) tient lieu d'*Umsicht* (circonspection prévoyante), la *Cupiditas* (désir) correspond à l'*Entschlossenheit* (résolution), le *Conatus* décrit l'*Anwesenheit* (être-présent), l'*Appetitus* précise le *Besorgen* (souci), enfin la *Potentia* explicite la *Möglichkeit* (possibilité)[124]. La cinquième partie de l'*Éthique* montre en quoi la vie intellectuelle s'accorde avec la vie affective *sub specie aeternitatis*, et qu'alors, grâce à la connaissance intellectuelle de Dieu, nous cessons de pâtir les effets d'un agir naturel qui nous détermine en tant que Corps, pour devenir agissant, participant activement à l'essence d'une substance unique et éternelle. Au sein de l'existence devient possible la définition du principe (sans *arché* ni *telos*) d'une imagination constitutive de ce qui est déjà, de toute éternité, agir libérateur qui se refuse à toute violence destructrice de l'être pour accueillir son infinie puissance de transformation. Désutopique, an-archique, et pour autant subversive.

[124] Negri y voit un renversement systématique. Heidegger demeurerait incorrigiblement le penseur du néant, mais il concède que s'exprime le sens d'une présence antifinaliste et d'une possibilité qui réconcilie ce qui apparaît de prime abord comme orientations divergentes de l'ontologie. Il voit bien que « Heidegger règle ses comptes avec la modernité », mais je ne le suis pas dans cette intransigeance. (SS)

Le temps est arrimé à la présence, ainsi que l'exprime la connaissance de ce degré de puissance qui lui est propre, et n'est donc pas séparée de la vie concrète, car la pensée est une manière d'exister. Le droit est ainsi l'expression exacte de degrés de puissance asubjectifs. C'est le *conatus* qui définit le droit naturel de tout mode existant : jamais comme cause finale, toujours comme fondement. L'utile, qui redéfinit la vérité en termes d'idée adéquate, est le critère qui redéfinit aussi la notion de fin. En effet, nous tendons vers les choses non pas parce que notre jugement les trouve bonnes, mais nous les trouvons bonnes parce que nous tendons vers elles. L'appétit est la seule fin qui motive l'action, mais celle-ci, comprise adéquatement, n'entre pas en contradiction avec l'augmentation du *conatus* général, au contraire, elle en est la force. Autrement dit : « parce que l'[humain] est l'animal évaluateur agissant selon des fins, celles-ci sont dépendantes d'une situation affective dont il faut saisir les mécanismes de façon à passer de l'état de servitude à celui de liberté » (TF, p. 86). Vaysse explique :

> Sa vie dépendant d'une multitude de choses extérieures dont il doit pouvoir disposer, il doit pouvoir organiser les rencontres avec ces choses de sorte qu'elles accroissent sa puissance. Sont donc véritablement utiles les choses qui s'accordent avec notre nature. Aussi rien n'est plus utile à l'[humain] que l'[humain] dans l'existence communautaire. (TF, p. 87)

Si le critère devant servir à discriminer entre une bonne ou une mauvaise action est l'utilité, cette utilité n'est pas celle qui n'assure que la puissance de l'être qui évalue. Il n'y a rien ici d'individualiste ou d'utilitariste. Rien dans la nature, ni personne dans la Cité ne peut en son essence disconvenir avec d'autres essences singulières. C'est l'effet de connaissances inadéquates qui poussent à juger tel ou tel objet, ou encore telle ou telle idée, ou pire, tel ou tel catégorie d'individus, comme contraires à la nature, à juger un acte mauvais s'il décompose des rapports, ou s'il se constitue en obstacle à ce que quelque chose ou quelqu'un

effectue les rapports qui lui sont propres. Le mauvais, d'où on fait découler le mal, dans toutes les illusions volontaristes, n'est rien d'autre qu'un défaut ou une privation de connaissance, l'effet d'affections de tristesse.

> Cet effort, [explique Gilles Deleuze,] est celui de la Cité, et, d'une manière plus profonde encore, celui de la Raison : il conduit l'[humain] non seulement à augmenter sa puissance d'agir, ce qui est encore du domaine de la passion, mais à entrer en possession formelle de cette puissance et à éprouver des joies actives qui découlent des idées adéquates que la Raison forme. Le *conatus* comme effort réussi, ou la puissance d'agir comme puissance possédée (même si la mort vient alors l'interrompre), s'appellent Vertu[125].

Si le degré de puissance qui définit ma présence, en tant que *conatus*, est l'existence communautaire, c'est qu'il s'agit de l'amour qui exprime le temps de la puissance, aussi bien celui de la *potentia* spinoziste que de la *Möglichkeit* (possibilité) heideggérienne.

> Cet Amour de l'Esprit doit se rapporter aux actions de l'Esprit, et est donc une action, par laquelle l'Esprit se contemple lui-même, et ce accompagné de l'idée de Dieu comme cause, c'est-à-dire une action par laquelle Dieu, en tant qu'il peut s'expliquer par l'Esprit humain, se contemple lui-même, et ce accompagné de l'idée de soi ; et par suite cet Amour de l'Esprit est une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même[126].

L'*Éthique* commande l'établissement de rapports avec les causes extérieures, tels que la connaissance des essences éternelles les laisse reposer dans leur être. La Vertu consiste à les aimer tels qu'ils se donnent. La temporalité originaire chez Heidegger a donc plusieurs points communs avec l'éternité spinoziste. La temporalité de la libération s'approfondit en libération de la temporalité. Reposant sur la finitude, qui caractérisera l'expérience du *Dasein* comme un « *se sentir* au milieu de l'étant en son *ensemble* », alors que « *saisir l'ensemble* de l'existant en soi » marque une impossibilité de principe[127], la démarche heideggérienne comprend le « tels qu'ils se donnent », selon une prise en compte du passé, de la mémoire. Pour Heidegger, nul ne révèle mieux la vérité du Rhin que l'hymne de

---

[125] Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 142.
[126] Spinoza, *Éthique*, V, Proposition XXXVI, Démonstration, p. 529.
[127] Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique? », p. 56.

Hölderlin qui sait en dire toutes les affections du passé. L'agir ne peut être pensé qu'au cœur de la question de l'être, qui rassemble tout ce que le passé des choses a pu laisser de couches sédimentaires de significations, pour dire la simplicité de ce qui, dans la production totale où s'épuisent à présent toutes les forces, s'accomplit véritablement.

Il en va de même chez Spinoza, pour qui seule la substance agit, les modes produisent seulement, c'est-à-dire subissent passivement des effets. La proposition XL du livre V de l'*Éthique* insiste : « Plus chaque chose a de perfection, plus elle agit et moins elle pâtit, et inversement, plus elle agit, plus elle est parfaite[128] ». Tant que les humains se feront des idées inadéquates des causes qui les déterminent, ils seront sujets à la servitude, et tout ce qu'ils feront sera sous l'effet d'affections passives. Les idées adéquates, à mesure qu'elles progresseront vers le troisième genre de connaissance, discerneront, au sein de ces passions, les affections conformes à leur essence. Dans le temps de la présence qui est celui du *conatus*, rien ne ressemble à une pensée de l'histoire. Chez Spinoza l'antimoderne, pour qui se déploie plutôt une conscience circulaire, les conditions présentes que nous héritons du passé, sont autant de réalités pour lesquelles nous devons chercher à imaginer des rapports de convenance. Non pas résoudre des contradictions attribuées à l'histoire du rationnel, mais former avec les conditions inorganiques de notre existence des rapports de composition.

L'originalité de la démarche de Heidegger permet d'articuler la manière dont est compris le passé dans le temps de la présence qui s'éprouve d'après une sorte d'éternité. À l'encontre de ce qu'enseigne la phénoménologie transcendantale, laquelle demeure enlisée dans la *krisis*, il fait accéder au rang de détermination de ces affections de l'être le caractère historial du monde, c'est-à-dire qu'au sein du *Dasein* s'harmonisent le passé, le présent et

[128] Spinoza, *Éthique*, V, Proposition XL, p. 537.

l'avenir. Dans *Être et Temps* sont décrites les structures existentielles du *Dasein*, qui recouvrent le passé. Contrairement à ce qu'il en est chez Husserl, chez Heidegger, les objets du passés appartiennent aussi au présent, selon le caractère de l'historialité, comme s'ils laissaient une empreinte affective. Bernard Stiegler a développé cet aspect négligé de *Être et Temps* en expliquant en quoi la technique introduisait un troisième type de mémoire dont le *Dasein* était affecté. Les premiers supports de la mémoire, rappelle ce dernier, l'humain les partage avec le reste du vivant : ils sont le fait des systèmes génétique et nerveux. Or il en est un troisième, anthropogénétique, qui se retrouve dans les complexes techniques[129]. Les archéologues savent bien que tous les objets d'usage, même les plus triviaux, fabriqués en vue de remplir une fonction, fût-elle d'ordre sacrificiel ou vulgaire, sont autant de dispositifs qui reconduisent la mémoire, rendant accessible à tout moment un événement passé, ou, un peu comme Marx le disait des machines, contiennent le savoir passé accumulé.

Ces supports de mémoire introduits par la technique et la science, ainsi que l'a révélé l'enquête sur les transformations des procès de travail, sont de plus en plus immatériels, contenus dans des processus cognitifs et des opérations informatiques et informationnelles. Les supports techniques dont parlent Stiegler consistent en certains usages des corps et en une productivité affective caractéristique. Ils s'inscrivent dans le vivant. Si l'on doit imaginer un archéologie du temps présent, elle ne peut que prendre la forme d'une enquête sur les modalités affectives des formes de vie produites dans le complexe biopolitique actuel, d'où la nécessité d'une phénoménologie collective de la praxis, seule science qui puisse prendre la mesure de cette affection des Corps par les formes sociales et les complexes instrumentaux hérités du passé. C'est à cette unique condition que la démocratie absolue, anti-

[129] Stiegler, *Op. cit.*

contractualiste, anti-souverainiste, commence de prendre forme. Spinoza permet de penser une organisation politique où cette production affective fait l'apprentissage d'elle-même comme puissance constituante. C'est-à-dire qu'elle se révèle capable de recueillir le passé, de comprendre l'aliénation et de se déterminer librement.

Tout est donc en place pour une subversion du présent qui, du même coup, élimine les passions tristes et engage la formation d'idées adéquates dont pourra découler non seulement la sagesse individuelle mais aussi la constitution politique propice à l'expression d'un plus grand degré de réalité. La *poiésis* modale qui est le privilège et la responsabilité ontique de l'humain doué d'imagination se révèle maintenant le truchement de la praxis des essences, qui exprime le sens de la seule constitution politique capable de renverser les conditions présentes du dispositif d'anéantissement planétaire.

*6.2. Révolution et être*

À l'origine de la modernité règne en Hollande à la fois une liberté exceptionnelle et un accroissement fulgurant de la prospérité, qui permet à tout observateur attentif d'apprécier une tension tout à fait originale vers l'organisation éminemment démocratique des forces productives. Alors que partout en Europe ne sévissent que des despotismes et leurs réformes, Amsterdam présente cette « anomalie sauvage » où les forces du capitalisme naissant instaurent une ambiance tout à fait particulière. C'est devant de tels potentiels que Spinoza s'enthousiasme. Or, lorsque la menace de l'absolutisme plane aussi sur la Hollande, ses réflexions sur la politique se précisent, traduisant une révision parallèle de son ontologie, qui semblait empreinte, dans le *Court traité*, d'un panthéisme utopiste, alors qu'elle exclut par la

suite toute trace de transcendance de la substance par rapport aux modes. Negri nomme désutopie ce plaidoyer pour une liberté absolue que son temps voit s'éclipser sous l'effet de la constitution du pouvoir. Cette difficile posture est comme celle d'une utopie à laquelle on assignerait un lieu et un temps, ici et maintenant, où toute la profondeur de l'être se résorberait dans sa superficie. L'insoumission résolue qu'oppose Spinoza à toute organisation se justifiant transcendantalement le mène à une rectification fort simple mais lourde de conséquences : tout ce qu'on a préalablement placé en Dieu est restitué aux choses mêmes. Non plus « Dieu est la chose », mais « *la chose est Dieu* ».

Ce Spinoza, selon la lecture de Negri, est véritablement subversif. Ce que de telles sentences métaphysiques formulent, c'est une théorie de la démocratie comme puissance constituante, fondatrice, jamais fondée, articulée grâce à une théorie de l'imagination et à une éthique qui est à la fois une compréhension radicalement matérialiste de l'être comme infinie puissance de transformation. L'œuvre innove dans la métaphysique comme dans la pensée politique, champs qu'on ne saurait tenir isolés l'un de l'autre, tellement pour Spinoza la théorie politique assure un rôle d'opérateur de la métaphysique. Aussi les commentateurs reconnaissent le *Traité politique* comme une œuvre couronnant à plusieurs égards la métaphysique, capable d'en résoudre d'importantes contradictions (SS, p. 23-24). Bien qu'inachevée (interrompue par le décès de l'auteur), l'œuvre exprime les principes métaphysiques d'une liberté comprise comme puissance constitutive et parvient à l'énonciation des conclusions proprement politiques, à savoir que cette liberté doit être conçue comme la puissance de tous les sujets qu'on ne pourra plus priver de leur droit naturel. La démocratie achevée est énoncée dans les chapitres absents, mais les chapitres

précédents, qui lui servent de préambule, en laissent deviner les contours. Il s'agit d'une construction du rapport politique sur la base des puissances individuelles exprimées dans le processus de production, un rapport politique qui ne soit pas aliénation de cette puissance pour la restituer rendue conforme à une hiérarchie de valeurs. L'État est plutôt l'expression du collectif, il se construit sur la base de la puissance productrice vivante. En ce sens, il est tout à fait cohérent et fertile de faire, contre la scolastique, des passions humaines la réalité effective de la politique. Des *cupiditates* individuelles doit émerger la constitution de la *multitudo*, ce qui se fait selon la dynamique autonome décrite dans l'*Éthique*, à savoir que « l'amour intellectuel est la condition formelle de la socialisation et que le procès communautaire est la condition ontologique de l'Amour intellectuel » (SS, p. 123). La politique se comprend comme le passage à un État où les libertés individuelles consolident la sécurité collective. Dans le jusnaturalisme spinoziste, le pouvoir absolu de la *potestas democratica* ne peut être que le produit du processus de constitution collective, mais dans la mesure où celui-ci repose sur le dynamisme d'une puissance constituante, il est constamment retravaillé par le déploiement de la *multitudo*. Negri résume : « L'être se présente ici comme fondation inachevable et comme ouverture absolue » (SS. p. 26). Le « système » annoncé par Spinoza comme la loi tendancielle de la politique présente les caractéristiques de l'« autre commencement » souhaité par Heidegger, an-archique, pure processivité. Il met en garde contre l'absolu conçu en termes hégéliens, qui transfigure la puissance en transcendantal, réduit toutes singularités en négativités et aboutit à un concept d'État strictement formel. Comme le souligne Negri, « le vrai résultat de ces opérations ne consiste qu'à soumettre les forces productives à la domination des rapports de production » (SS, p. 123). Le projet de

démocratie spinoziste repose plus sur une métaphysique de la force productive que des rapports de production.

C'est en ce sens que la démocratie est la loi tendancielle du processus politique, et que l'*Éthique* expose une théorie de la puissance et non une morale comme théorie des devoirs. La démocratie est ce qui permettra de « soustraire les [humains] à la domination absurde de l'appétit et à les maintenir, autant qu'il est possible, dans les limites de la raison, pour qu'ils vivent dans la concorde et la paix[130] ».

La pensée politique de Spinoza, d'abord une ontologie, recèle une processivité immanente, un dynamisme ontologique qui est peut-être le plus apte à éclairer le sens du monde dans lequel nous vivons. Negri révèle cette processivité à travers l'hypothèse d'une maturation dans l'œuvre du philosophe[131]. Du *Court traité* au *Traité politique*, il y a une évolution chez Spinoza. Il y a l'*Éthique*! « Ce n'est plus Dieu qui produit les choses à la surface de soi-même, mais ce sont les choses elles-mêmes qui deviennent auto-productrices, au moins partiellement, et productrices d'effets dans le cadre des structures qui définissent les limites de leur auto-productivité[132] ». Une telle ontologie basée sur la théorie du *conatus*, prend le contrepied de toutes les métaphysiques classiques, qui arriment la productivité à un ordre transcendant. Par un déplacement de la question juridique, il soustrait l'agir humain à la transcendance du pouvoir. La métaphysique du *conatus* rend superflue la question de principes sur lesquels orienter l'action humaine, elle ne soulève que le problème de savoir

---

[130] Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. Charles Appuhn, *Œuvres 2*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 267, cité par Vaysse, (TF, p. 222).
[131] Macherey, *Loc. cit.*, p. 17
[132] Alexandre Matheron, Préface à Antonio Negri, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, p. 22.

comment les humains, comme modes existants, peuvent devenir de plus en plus auto-producteurs.

L'idée de médiation convient à une métaphysique des rapports de production. Or l'*Éthique* s'en passe parce qu'elle procède, comme Negri en fait la démonstration, à une phénoménologie de la pratique[133]. La force productive, incarnée par la puissance de la multitude, s'organise *mécaniquement* en société politique. Il n'y a ici aucune dialectique, même immanentisée, selon laquelle les aspirations individuelles sont reconduites à l'universel dans la sphère juridique. Le droit est affaire de puissance, c'est-à-dire de potentiel expressif. Or puisque l'expression de la puissance ne contient aucune contradiction, la société civile est immédiatement la société politique : le pouvoir politique – Marx l'avait aussi compris ainsi – n'est que la confiscation par des dirigeants de la force générale. Aussi la seule véritable forme de libération consiste en une réappropriation de la puissance collective qui passe par son déploiement maximal, or celui-ci est expression, et l'expression est démonstration. La réappropriation de la puissance passe donc par la constitution de l'intellect. La théorie des idées adéquates, qui fait des représentations fausses une privation de connaissance, sans discriminer les représentations comme erreurs, permet d'apprécier ce que toute représentation contient de positif, à savoir l'imagination. C'est grâce à son rôle constitutif que la société politique s'auto-produit, c'est-à-dire se comprend comme mode existant qui enveloppe son essence, fait en sorte que les rapports qu'elle effectue soient ceux qui la caractérisent, ainsi qu'elle les comprend *sub specie aeternitatis*.

---

[133] Antonio Negri, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*.

Le Spinoza de Negri est celui qui comprend le monde comme « développement spontané des forces », dit Deleuze[134]. Les rapports qui correspondent aux forces se réalisent d'eux-mêmes, sans médiation. Cet anti-juridisme place Spinoza aux antipodes de la trinité Hobbes-Rousseau-Hegel et de leur conception juridique du monde. Une telle vision veut que la puissance émane d'individus privés et qu'il faut alors la socialiser afin de rendre la société viable, d'où le Pouvoir transcendantal devant servir de médiation des forces. Chez Spinoza, il ne s'agit plus de médiation, car les forces sont douées de spontanéité et de productivité, qui fait de leur développement une composition. Sa philosophie politique se révèle donc à l'opposé des théories contractualistes, s'inscrivant dans un jusnaturalisme de la *Potentia*, la puissance constituante. Le droit naturel doit être compris, à la lumière de l'*Éthique*, comme cette puissance divine dont toute poiétique modale est l'expression. Le droit naturel est donc la puissance de l'être, qui est immédiatement libre. Il ne s'annule pas dans le droit civil comme il le fait chez Hobbes, pour qui il correspond à l'état de nature, mais doit au contraire s'y trouver réaffirmé.

> Puisqu'en effet, Dieu a droit sur toutes choses et que le droit de Dieu n'est rien d'autre que la puissance même de Dieu en tant qu'elle est considérée dans sa liberté absolue, tout être dans la nature tient de la nature autant de droit qu'il a de puissance pour exister et agir : la puissance par laquelle existe et agit un être quelconque de la nature, n'est autre chose en effet que la puissance même de Dieu dont la liberté est absolue[135].

La *Potentia* s'était d'abord révélée, métaphysiquement, comme *conatus* physique et *cupiditates* vitales ; elle apparaît maintenant, du point de vue de la théorie politique, comme *jus naturale* (SS, p. 27). Elle est l'affirmation, contre toute conception du bien et du mal, qu'il n'y a qu'une substance divine unique dont nous sommes l'infinie puissance de

---

[134] Gilles Deleuze, Préface à Antonio Negri, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*., p. 11.
[135] Spinoza, *Traité politique*, *Œuvres 4*, trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 16.

transformation. D'origine physique et immanente, cette *potentia* s'avère foncièrement rebelle à toute démarche d'ordonnancement transcendantal. Dans la morale, il en va toujours du jugement par une instance supérieure, qui aspire à réaliser ainsi son essence. Les valeurs sont toujours des essences tenues pour fins. Si le *Traité théologico-politique* évoque un pacte entre *conatus* individuels, il abandonne ensuite toute idée de contrat, récusant avant la lettre le fondement des institutions bourgeoises d'encadrement et de légitimation de la société civile. Il ne convient pas à la conception de la *multitudo* de fonder les rapports politiques sur une *médiation* des activités individuelles. Spinoza oppose un refus ferme à toute aliénation du droit naturel et toute la transcendance de la politique, tout en résistant avec la même fermeté à la sémantique de l'inachèvement, qui instaurerait, par nécessité, de nouvelles formes de médiation. Negri insiste : « Il n'y a aucune espèce de transcendance de la valeur dans la philosophie de Spinoza » (SS, p. 28). C'est le processus constitutif de la *multitudo* qui garantit la seule légitimité à travers l'expression de sa créativité, toujours plus collective et plus sociale (SS, p. 28). Si ce procès est toujours ouvert, il aussi achevé : « l'espace qui se donne entre achèvement et ouverture est celui de la puissance absolue, de la liberté totale, du chemin de la libération » (SS, p. 123). La légitimité et les limites du pouvoir ne procèdent plus de valeurs étrangères à puissance. Toutes les valeurs tenues pour transcendantes sont génératrices de despotisme, ainsi que chacun des chapitres achevé du *Traité théologico-politique* le démontre. Du *Court Traité* au *Traité Politique*, l'*Éthique* prépare la destitution de toutes les valeurs.

Le processus démocratique immanent exige la restitution à la multitude du pouvoir qu'elle transfère aux gouvernements monarchiques et aristocratiques. Ce sont les continuels

déplacements dans l'être, l'effet de la créativité collective, la communauté qui discrimine entre l'expression de la puissance et les passions mortifères et fonde ainsi le troisième type d'État, dont on ne sait en substance que ceci, qu'il « est du tout absolu[136] ». Spinoza refuse tout transfert du pouvoir comme propre à réaliser des illusions volontaristes et humanistes. La société civile s'en passe, pour autant qu'elle connaisse ce qui lui permet de tendre vers l'accroissement de cette réalité à laquelle chacun participe. Or Spinoza, pour qui l'essence est enveloppée dans l'existence, demande seulement ce que peut un Corps. L'organisation politique, si elle se présente comme ordonnancement des devoirs, faillit à sa tâche métaphysique de restitution de la puissance à la multitude des Corps. « Souveraineté et pouvoir sont aplatis sur la multitude et sur les processus de constitution de l'État à partir des individus : souveraineté et pouvoir vont jusqu'où va la puissance de la *multitudo* organisée » (SS, p. 29). Spinoza peut sereinement destituer toutes les théories juridiques qui fondent l'autonomie du politique. C'est la notion même de pouvoir qui apparaît ici comme l'effet d'une illusion. Ce sont les masses humaines, qui, dans l'établissement de rapports toujours renouvelés, constituent le processus démocratique et il n'est organisation constitutionnelle qui puisse le leur aliéner. Prenant le contrepied des thèses les plus répandues à son époque, le *Traité politique*, complété par l'*Éthique*, représente une œuvre véritablement clairvoyante, comme dit Negri, la véritable « fondation de la démocratie moderne » (SS, p. 30) – fondation que nous pourrions bien commencer d'assumer. Le pouvoir absolu est celui de la multitude toute entière gouvernée par la raison. Si ces chapitres devant étayer cette notion pour le moins surprenante de gouvernement absolu sont absents du *Traité politique*, on trouve dans les derniers chapitres du *Traité théologico-politique* la

[136] *Ibid*, ch. XI, § 1, p. 113. La mort ayant emporté son auteur au moment d'achever l'œuvre, la suite manque.

formulation d'une telle conception de la démocratie : développement du droit naturel comme expression de la puissance individuelle et collective, qui saura dès lors assurer la sécurité par l'exercice général d'une forme supérieure de liberté.

> Matérialité de l'existence et de son droit, accompagnée de l'affirmation intransigeante que par un travail commun et égal, une société libre peut être construite, organisée et préservée : tel est l'objet du scandale permanent pour la pensée politique hégémonique, qui n'est jamais parvenue à disjoindre formation de la société et détermination de sa hiérarchie, construction et transcendantalité normative de la légitimité. Cet athéisme plein, ce matérialisme opératoire, nous les retrouvons chez Machiavel et chez Marx : avec Spinoza, ils constituent l'unique pensée politique de liberté de l'époque moderne et contemporaine. (SS, p. 36)

Il est possible que le *Traité théologico-politique* ne s'avère pas si pertinent pour comprendre le concept spinoziste de démocratie, puisqu'ainsi que Negri le découvre, il y a une évolution dans la pensée du philosophe, un déplacement « de l'utopie à la science ». L'*Éthique* renferme bien davantage d'indications explorant les conditions de son anti-contractualisme, qu'il partage avec Machiavel et Johannes Althusius (SS, p. 39-84). Malgré la différence évidente des univers culturels, ils affirment tous un réalisme politique, non pas comme relativisme des valeurs mais comme « adhésion résolue à la vérité du concret » (SS, p. 44). Affirmation de l'absoluité de l'horizon de l'action, explique Negri : la conviction que les institutions ont un caractère profondément humain et perfectible.

> À l'absolutisme étatique affirmé par les théories du contrat social comme conséquence de la relativité des valeurs sociales qui préexiste à leur surdétermination normative par l'État, s'oppose dans les positions réalistes qui refusent la théorie du transfert normatif, une conception qui propose le social comme absoluité. La même absoluité métaphysique qui est propre à l'horizon de la vérité. (SS, p. 45)

Plusieurs énigmes surgissent de cette lecture de Spinoza. Comment, en effet, concilier l'absoluité de la puissance avec la liberté dans une démocratie? Comment cette liberté est-elle absolue sans sa reformulation juridique? Toutes ces difficultés se résorbent dans l'horizon du développement de la puissance sociale, dont l'absolu marque le mouvement. La

démocratie procède par le bas, à partir de l'égalité de la condition naturelle qui existe dans la multitude. « L'absolu est la non aliénation, mieux, c'est en positif, la libération de toutes les énergies sociales dans un *conatus* général d'organisation de la liberté de tous » (SS, p. 51). Le rapport de l'absoluité à la *multitudo* demeure paradoxal, un rapport d'ouverture, qui s'avère un rapport d'espérance et d'amour. La démocratie est le gouvernement absolu car le pouvoir s'adapte à la puissance à la faveur de la *multitudo*, qui apparaît comme la limite où s'oriente la politique, suivant une loi tendancielle. Si tous les commentateurs ont déclaré insaisissable la *multitudo*, c'est qu'elle comprend l'hypothèse de la construction politique, mais ne peut se saisir autrement que comme « ensemble saisissable de singularités » (SS, p. 55). La difficulté consiste à saisir ensemble sa nature physique, objective, ce « *conatus* général » et sa nature subjective, constitutive du droit et de la politique.

La notion de *multitudo* résume la politique spinozienne : « incapacité de freiner et de mystifier le processus du réel » (SS, p. 56), dit Negri. Infinie, elle demeure un rapport de résolution avec la totalité, qui est ouverture radicale et achèvement. Voilà le sens de la désutopie.

> La négation de l'utopie chez Spinoza se produit grâce à la récupération totale de la puissance de la libération sur un horizon de présence : la présence impose le réalisme contre l'utopie, l'utopie ouvre la présence dans la projection constitutive. Contrairement à ce que voulait Hegel, la démesure et la présence cohabitent sur un terrain d'absolue détermination et d'absolue liberté. Il n'est aucun idéal, aucun transcendantal, aucun projet inachevé qui puisse remplir l'ouverture, combler la démesure, satisfaire la liberté. L'ouverture, la démesure, l'absolu sont achevés, fermés dans une présence au-delà de laquelle ne peut se donner qu'une nouvelle présence. L'amour rend éternelle la présence, la collectivité rend absolue la singularité. (SS, p. 124)

Subversion du social sur la base de l'amour et de l'intensité du collectif, la démocratie inénoncée du *Traité politique*, Negri insiste qu'elle « doive être conçue comme une pratique sociale des singularités qui s'entrecroisent dans un processus de masse, mieux comme *pietas*, qui forme et constitue les rapports individuels réciproques qui s'instaurent

parmi la multiplicité des sujets qui constituent la *multitudo* » (SS, p. 62) Selon l'*Éthique*, la *pietas* désigne le désir de conformer sa conduite à la raison, d'agir d'une manière bienveillante à l'égard de soi et des autres, en harmonie avec la nature et la communauté humaine, ce qui se fait par amour de l'universel. C'est dans l'amour de l'universel, et lorsque l'on ne s'attache plus au particulier et à l'intérêt, que les humains deviennent véritablement agissants, c'est-à-dire puissants, et reconduisent les *cupiditates* individuelles à la *virtus*, c'est-à-dire à l'amour intellectuel de Dieu ou l'universel, qui correspond à la connaissance de ce qui est utile à l'humain. Ainsi résume Spinoza : « Les [humains] que gouverne la raison, c'est-à-dire les [humains] qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la raison, n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne désirent pour les autres [humains], et par suite sont justes, de bonne foi et honnêtes[137] ».

La fonction spécifique de la *pietas* pose le problème de la démocratie comme horizon opérationnel. En effet, ce n'est qu'en elle que la *pietas* peut se constituer en tant que pratique sociale et ainsi dessiner son potentiel constructeur. Elle anime la reconnaissance d'un déplacement dynamique, d'une situation d'ouverture dans laquelle la forme du contrat social se mue en l'acte de construction, en la constitution sociale même, dans le processus actif communautaire de l'instance éthique. Negri ajoute :

> La *pietas* fait partie de la série positive que la *potentia* exprime à travers la *cupiditas* raisonnable, pour transformer la *cupiditas* même en *virtus* ; et dans la *virtus* la *pietas* porte ce multiplicateur de l'amitié et de l'amour, la voie pour réaliser ce surplus ontologique que détermine le collectif. De ce point de vue, la *pietas* est l'âme de la *multitudo*. Elle en exprime une ambiguïté renversée mais complémentaire ; si la *multitudo* est un terme collectif qui pour devenir absolu exige de se reconstruire à travers les singularités qui le composent - la *pietas* est un concept singulier, ouvert de manière ontologique constitutive à la *multitudo*. (SS, p. 66)

---

[137] *Id*., *Éthique*, IV, Proposition XVIII, Scolie, p. 371.

Cette affirmation n'insiste pas uniquement sur la sécularisation naturelle du pouvoir dont il était déjà question dans le *Traité théologico-politique*, mais le mouvement se déplace, remarque Negri. L'absolu s'affranchit irrémédiablement de toute assise théologique. Ce faisant, il dévoile entre l'achèvement et l'ouverture, une tension insoluble. C'est en cela que le processus démocratique est éminemment fondateur, et jamais fondé, ainsi qu'un processus naturel irrépressible. Ainsi l'absolu de la constitution démocratique se donne « comme la marge très puissante d'une contradiction en acte » (SS, p. 69). La résolution demeure tension, le déséquilibre est inévitable : tel est l'absolu de la liberté, qui le préserve des contractualismes ou d'autres formes de transcendantalismes qui prétendent prémunir la communauté politique des dérèglements de l'expérience collective. Negri investit cette tension :

> D'un côté, [...] la forme d'une objectivité maximale, d'un cadre métaphysique qui reconstitue à travers un énorme mouvement, et ses déséquilibres, ses disproportions, les très violents rapports qui le parcourent entre physique et éthique, entre individualité et socialité et les synthèses qui s'y constituent, – l'absolu, en somme ; de l'autre, une subjectivité qui ne s'arrête pas dans le désir de conservation et de perfectionnement de son propre être, qui ne s'aplatit pas ni ne s'achève dans des figures individualistes, mais pose le problème du bien et du salut dans la composition et la recomposition, en se déployant parmi toutes les puissances du monde – la liberté, en somme. (SS, p. 69)

Ce rapport demeure imperfection, mais poursuit Negri « nous serons toujours tenté d'essayer de nouveau. La démocratie possible est l'image la plus intégrale de la désutopie du rapport absolu » (SS, p. 69). Tel est l'horizon opérationnel où se déploie le potentiel constitutif de la *multitudo*, un processus naturel, irrépressible et infini qui transite par la totalité pour mieux s'affranchir de toute détermination qui ne suive pas son essence *singulière* et *collective*. Il y a une puissance de transformation qui demande à être exprimée, qui se trouve, dit Negri, « accumulée dans l'être par le travail et l'expérience des [humains] » (ThD, p. 175). Voilà ce qui effraie tous ceux qui se campent dans un devenir

réactionnaire ou dans un cynisme propre à encenser les médiations du pouvoir, quel qu'il soit. Spinoza est le penseur d'une liberté sauvage, parce qu'en lui, l'être ne se laisse pas subordonner au vide de leurs conceptions. Pour Negri, la philosophie des trois derniers siècles n'est que violation destructive de cette puissance ontologique que Spinoza eut le courage de découvrir : trois siècles de théodicée dialectique ont tenté d'enrayer cette sauvage et irrépressible expression d'une plénitude inconditionnée, conjuration de l'immédiateté de l'éthique.

> Le vide peut alors à nouveau tenir lieu de maître en philosophie [...]. Le vide de l'être fait place à une sorte d'intouchabilité de la conscience qui en témoigne ou qui le feint : tel est le résultat nécessaire de la crise de la théodicée dialectique de la science du devenir en lutte contre la perception de l'ontologique. Le vide logique du pouvoir contre le plein éthique de la puissance ontologique. (ThD, p. 176-177)

Si l'on comprend l'être comme singularité collective, accumulé comme travail et expérience humaine, il est aisé d'apercevoir qu'il dépasse aujourd'hui le devenir. C'est sa catastrophe imminente qui en révèle l'ampleur. C'est parce que les organisations humaines et les dispositifs de contrôle logistique du monde sont en passe de le détruire en sa totalité que nous comprenons que le monde est intégralement construit. C'est toujours l'horizon de la crise qui réveille « cette chose vivante, [dit Negri,] qu'est la félicité immédiate et déprivatisée, cette singularité » (ThD, p. 177). Si Spinoza affirme comme Heidegger la coappartenance du péril et du salut, c'est en somme pour poser le critère d'une discrimination. Devant le lot d'hypothèses cyniques que les temps présents offrent sous l'alibi de choix politiques, l'alternative éthique exige que l'on choisisse entre vivre ou être détruit. Parce qu'il faut abolir la théodicée dialectique qui exige la scission de l'être et sa soumission à un devenir tiré du fantasme de la logique, la politique n'est pas pour autant

abolie. Au contraire, elle se dessine selon un « nouveau commencement », accompagne une éthique qui est avant tout une ontologie.

La puissance éthique est celle d'une imagination productive. Spinoza nomme *Res gestae* l'acte de construction de la raison collective (ThD, p. 179). Ce que Spinoza savait dès l'aube des temps modernes, et que nous comprenons avec les plus récentes transformations du travail, à savoir dans le sens d'un devenir immatériel et affectif, c'est que l'imagination est effectivement constitutive, au sens propre où ce qu'elle déploie, c'est de l'être, et non pas seulement des mots et des idées. « La science et le travail, donc, le monde du langage et de l'information, sont ainsi ramenés à l'éthique et étudiés dans le moment même où ils se font, dans la généalogie de leur production » (ThD, p. 179). L'éthique y agit comme discrimination : elle y identifie le degré d'expression qui est propre à l'être. Ainsi seulement, par cette opération éthique de la constitution de l'être, dont le lieu n'est autre que dans le monde du travail et de la science, du langage et de l'information, de la manipulation des affects, au sein du monde, quotidien, moyen, l'imaginaire déploie sa puissance constituante et fait du temps libération pure. Jouissance pure du temps non plus comme mesure, ou comme asservi à un devenir, ou dans l'impropre d'une médiation. On retrouve dans l'*Éthique* l'auto-valorisation des travailleurs et des travailleuses que Marx a décrit dans le communisme. Le commun de la *Multitudo* devient libération du temps historique, et se traduit comme jouissance de l'étendue et de l'intensité de l'être comme singularité collective. Comme Marx et comme Heidegger, c'est le temps de la vie qui intéresse Spinoza.

Par ce geste de discrimination éthique, le rapport au passé est déterminé en ce qu'il est mémoire excluant historicisme et autres déterminations qui ne servent pas le degré

d'expression qui est propre à la puissance collective. Tout projet futur ne peut être que forgé par l'imagination constitutive et jamais dans une visée finaliste. « L'Esprit s'efforce de n'imaginer que ce qui pose sa puissance d'agir », dit Spinoza[138]. C'est pour cette raison que le projet futur, qui est libération du temps, fait voir que « la nécessité est le fruit de mon travail et du travail de tous ceux qui ouvrent à ce que cet être existe » (ThD, p. 179), explique Negri. Et il poursuit :

> Je continue à vivre dans l'étonnement de reconnaître mon affirmation comme juste et durable, ce poids de mon existence comme une réalité opératoire que je projette en avant quotidiennement, à chaque instant, que j'insère dans un déplacement continu établi quotidiennement, à chaque instant par l'être collectif. (ThD, p. 179-180)

L'insistance dans l'être, ou le poids de l'existence, que Negri connaît mieux que d'autres au moment où il écrit ces lignes, vieillissant dans sa prison de Rebibbia, est le matériau de l'imagination collective, puissance d'émanation de la « liberté intégralement déployée » (ThD, p. 180). La puissance de cette imagination est l'expression de l'amour. Ici encore, Spinoza exprime ce que Heidegger ne faisait qu'évoquer, comme si le spinozisme était bien sa pensée silencieuse. Plus un corps est affecté de rapports, plus il affecte en retour, peut-on lire dans le livre VI de l'*Éthique*. On voit donc dans la prolifération des rapports, dans l'intensité de l'acte sensuel, autant de déterminations qui densifient l'être ; en font un être plus singulier et plus social. C'est pourquoi l'amour et la sensualité – à ne pas entendre au sens strictement sexuel – participent intensivement de l'étendue de l'être, et ne trouvent de limite que dans la destruction (ThD, p. 180). L'amour est le ciment de tous ces actes, quotidiens, qui participent d'une émanation de l'être, « celle d'une source, [...] terrestre et corporelle » (ThD, p. 180).

---

[138] *Ibid*., III, Proposition LIV, p. 289.

Negri voit dans cette posture qui est celle de la raison, insoumise à la volonté, insubordonnée au devenir dialectique, l'héroïsme de qui affirme l'imagination comme puissance aimante apte à réaliser dans l'être la puissance du grand Corps de la *Multitudo*. Contre toutes les autorités ordonnant l'exploitation et la destruction, seules la désertion et la joie assurent la force et la tranquillité propre à subvertir tous les commandements. Spinoza refait surface puisque, comme dit Negri : « Jamais la dignité tranquille de la raison, son être-monde et majorité infinie du penser, de l'agir et du désir, n'ont été aussi nécessaire qu'aujourd'hui pour démasquer et pour neutraliser les poisons destructeurs de l'être » (ThD, p. 181).

Cette révolution est celle qui s'instaure sur l'être même de l'action éthique. L'être est le « fondement » d'une telle pensée, fondement dont le caractère est pour Negri bien. La superficie, explique-t-il, « apparaît comme être déterminé, mais la détermination est pratique, elle est consolidation des croisements et des déplacements des forces que nous expérimentons sur le terrain physique et historique » (SS, p 133). Une telle ontologie de la praxis collective est foncièrement originale, et s'il est vrai que l'ontologie moderne de l'agir est parvenue à enrichir les perspectives éthiques à l'intérieur de la métaphysique, elle tend à s'abîmer dans des fantasmes volontaristes et historiques. Il ne reste plus rien de cette utopie, où l'être se plie au rationalisme. Cette voie n'a pu que raviver un désir pour l'être. Le salut réside dans le savoir. Il n'a guère besoin d'une autre opération. Ainsi que le résume Alexandre Matheron :

> L'amour intellectuel de Dieu n'est donc pas quelque chose qui arrive : nous sommes amour intellectuel de Dieu, comme nous sommes cette idée par laquelle Dieu nous conçoit ; sinon, notre

> existence serait impossible. Être, c'est être heureux ; joies passionnelles et joies rationnelles ne sont que le dévoilement progressif de cet éternel bonheur. Il nous suffit, pour être sauvés, de le savoir[139].

La voie que montre le spinozisme ramène l'espoir et la pratique révolutionnaires à la surface même de la vie. La révolution est une dimension du réel. La politique est la libération d'un processus de transformation qui évite l'écueil de l'hypostase, commise par toutes les idéologies de la modernité. De là son actualité. De là le salut qu'il représente pour ceux qui éprouvent la crise comme la condition de l'être. La crise n'est pas le résultat de quelque mauvaise gestion, la crise n'est pas une situation critique à laquelle on puisse se soustraire à force de mesures compensatoires ou de réformes. La crise est l'horizon de la pratique collective.

* * *

Le « retour à Spinoza » n'est pas fortuit. Il réapparaît suite à la crise du marxisme, alors que l'histoire mondiale redonne à la pensée marxienne toute sa liberté de positionnement pour redéfinir le communisme. L'expérience de la crise du marxisme

> n'est pas superficielle, [insiste Negri,] mieux, elle l'est en un sens spinozien. Elle ne renverse pas mais rend vraie l'imagination du communisme. L'innovation spinozienne en effet, est une philosophie du communisme, l'ontologie spinozienne n'est qu'une généalogie du communisme. (SS, p. 139)

Comme chez Marx, l'acceptation de la passivité essentielle chez Spinoza ne constitue pas une contradiction mais la condition du passage à l'activité. Ainsi la praxis des essences à laquelle cette forme inédite de démocratie appelle se donne d'abord comme exacerbation de la passivité, de l'aptitude fondamentale à être affecté. Sur la base d'une compréhension commune de la temporalité de l'existence authentique, s'enracinant dans l'irréductible

---

[139] Matheron, *Op. cit*., p. 590.

matérialité du monde et dans les modalités affectives qui toujours nous y situent, j'ai voulu rendre compte de la parenté entre Heidegger et Spinoza, avant d'apprécier l'éclairage que tous deux jettent sur les découvertes de Marx concernant le tissu relationnel et affectif d'une forme nouvelle d'humanité, engendrée par le second niveau de nécessité : l'accident historique de la survalue. Dans chaque cas, bien que se déploie une acception de la vérité comme détermination totale ou écoute attentive de l'être, on trouve une philosophie de l'agir libre, libéré par rapport à ses configurations métaphysiques : restitué à l'activité essentielle de communautés vouées à la finitude. L'*ethos* commun aux œuvres de Marx, Heidegger et Spinoza, en appelle aussi à un agir, et donc une praxis, qui soit fondamentalement construction ontologique de la singularité plurielle, sans référence à un *arché* principiel, sans recours à un *telos* unificateur. Bien que Heidegger soit demeuré muet à propos de Spinoza (comme il l'a été à propos de la politique), il y a sans contredit une place pour l'*Éthique* dans son ontologie fondamentale. Enracinée dans la poiétique de la finitude, il y a une politique de l'éternité. La nouvelle prolifération affective de l'économie post-fordiste nous permet de nous en saisir.

J'ai décrit de quelle manière la technique est irréversiblement intégrée au processus même du vivant, notamment à travers la production et la manipulation de ses processus affectifs. C'est dans cette mesure que le travail, de plus en plus assimilable à une *performance* de nature communicationelle et affective, c'est-à-dire engendrement de modes de vie (*ethos*), devient production biopolitique. Nancy exprime une réserve quant à l'utilisation du terme d'origine foucaldienne de biopolitique, terme auquel il substituerait la notion de mondialisation : en effet, se demande-t-il, le concept de vie est-il assez précis?

Sommes-nous vraiment en face d'une sphère politique entièrement déterminée par la vie, son entretien et son contrôle? Le soin et la sélection n'épargnent ni la vie végétale, ni l'existence animale, ni les communautés humaines, mais cela n'a rien de bien nouveau. Foucault avait d'ores et déjà identifié comment certaines figures destinales se substituent aux principes traditionnels de la souveraineté, le racisme était l'une d'elles. Or, dans l'Empire du biopouvoir décrit par Hardt et Negri, ce n'est plus que de la dimension physiologique et génétique de la vie dont il s'agit, puisque la condition du passage à l'Empire, consiste en ce que la vie, tant animale, végétale qu'humaine, devient inséparable d'innombrables dispositifs technoscientifiques. C'est ce que Nancy lui-même nomme l'écotechnie, d'où procède et où retourne toute « nature ». « Le *bios* – ou la vie comme « forme de vie », comme mise en jeu d'un sens ou d'un « être » – se fond dans la *zôè*, la vie simplement vivante, mais celle-ci, en réalité, est déjà devenue *tekhnè*[140] ». Le concept de monde serait pour Nancy plus précis, pour présenter l'avantage d'indiquer précisément « la conjonction d'un processus d'arraisonnement écotechnique illimité *et* d'un évanouissement des possibilités de formes de vie et/ou de fondement commun[141] ». Grâce à l'analyse du processus industriel auquel je viens de procéder au chapitre 4 en interprétant la pensée de Marx, je me permets d'émanciper le concept de vie de son acception strictement zoologique. Les formes de vie qui décrivent la production biopolitique sont comprises dans le processus de coopération productive de l'intellectualité de masse. Le propre d'une telle organisation est d'abolir toute distinction entre connaissance, production et interaction communicationnelle. C'est là que je fais résider la possibilité de court-cicuiter les trajectoires courantes de la technique pour

[140] Jean-Luc Nancy, *La création du monde* ou *la mondialisation*, p. 140.
[141] *Ibid.*, p. 140.

transmuter l'utilisation abusive et délétère du vivant – ou du monde, cela revient au même – comme « ressource » en rapport de composition de formes de vie toujours inédites et toujours plus collectives.

Pour étayer cette hypothèse de l'ambivalence dans le régime de production totale dont le post-fordisme dessine à présent de nouveaux contours, je dois rappeler quels en sont les ressorts. C'est sur le terrain de la vie affective et de la communication que peut se dessiner le scénario de la libération, grâce aux affects mêmes auxquels nous condamne l'achèvement de la métaphysique et son installation à demeure dans l'ère du nihilisme. Contre tous les scénarios paniqués d'une gauche en mal d'imagination, le plan d'immanence ouvert par le tournant linguistique de l'économie offre une manière radicalement démocratique de pratiquer des possibles, par l'exploration d'usages réflexifs du langage de l'onto-théo-logie, incapable, nous dit Heidegger, de dire l'agir de manière assez décisive. « C'est seulement parce que le langage est l'abri de l'essence de l'[humain] que les [humains] et les humanités historiques peuvent être sans abri dans leur propre langue devenue pour eux l'habitacle de leurs machinations » (LH, p. 165). Le trait le plus spécifique de la production biopolitique est résumé ici par Heidegger : à savoir que la production s'occupe d'abord et avant tout de langage, et que celui-ci consiste désormais en un déracinement irréparable.

Spinoza autant qu'Heidegger connaissent la coappartenance du péril et du salut. Ils peuvent donc nous renseigner sur l'attitude propice à faire de ce langage déraciné le lieu d'un nouveau séjour, le mouvement d'une appropriation, par le travail de l'imagination constitutive, de l'impropriété originelle, laquelle n'a revêtu de formes plus redoutables et

plus délétères que sous les conditions présentes de la production biopolitique. Or en raison de cette irruption de la communication et de la circulation des affects dans le champ de la production, il devient possible d'engendrer collectivement de nouvelles formes du parler qui pourront s'avérer assez décisives pour dire les tensions qui traversent le Corps multiple du vivant, ce qui signifie prendre acte de cette *poiésis* modale qui nous occupe et y construire la praxis des essences qui lui correspond. L'exigence communautaire surgit donc avec la destitution du langage de l'onto-théo-logico-politique et de ses valeurs, pour que s'établisse la parole qui vient de l'amour et de la joie de l'être, seule capable de conjurer les poisons destructeurs de l'être, comme dit Negri. C'est dans ce dépassement que se forgent les nécessaires principes d'évaluation capables de départager les transferts affectifs qui prolifèrent dans la production biopolitique et recèlent les forces de la dévastation, de la violence divine qui est celle du communisme de la finitude.

## Chapitre 7. Accuser le communisme

> Se conduire en maître signifie que l'on ne rend jamais de comptes ; que l'on répugne à toute explication de sa conduite.
> La souveraineté est silencieuse ou déchue. Quelque chose est vicié quand les « souverains » rendent des comptes et se réclament de la justice.
> La sainteté qui vient a soif d'injuste.
> Celui qui parle de justice est lui-même justice.
> Il propose à ses semblables un justicier, un père, un guide.
> Je ne pourrais proposer aucune justice.
> Mon amitié complice : c'est là tout ce que mon humeur apporte aux autres [humains].
> Un sentiment de fête, de licence et de plaisir puéril - endiablé - commande mes rapports avec eux.
>
> Georges Bataille, « L'amitié », *OC*, VI, p. 303

Jusqu'ici, j'ai établi que l'institution du travail s'était avérée un processus de diminution de la puissance collective, que j'ai identifié au résultat d'une mauvaise compréhension de ce qui détermine l'action et la production humaines, celles-ci trouvant leur principe et leur fin dans les valeurs qui découlent de le l'onto-théo-logie occidentale. En dépit d'une incommensurabilité évidente qui rend leurs contributions difficiles à mobiliser au même dessein, j'ai proposé une coalition de Marx et Heidegger comme penseurs du travail et de la technique, qui ont en commun cette découverte non négligeable que c'est l'illusion subjective, c'est-à-dire celle qui consiste à croire que par les moyens de la théorie puissent être surmontés les obstacles historiques au plein épanouissement d'une activité universelle, qui renferme les conditions d'un asservissement plus redoutable et plus destructeur que toutes les formes précédentes de servitude. Le retour à Spinoza offre un tonus inespéré aux trajectoires de libération que chacun dessine, lesquelles contiennent, il est vrai, davantage d'impensé que de chemins clairement tracés, mais leur travail conceptuel ne manque pas d'offrir un éclairage précieux sur les tendances sociales et politiques que nous animons nous-mêmes par nos propres actions.

Le fabuleux potentiel d'enrichissement de la société civile qu'accompagnent, à l'aube de la modernité, les formes politiques qui trouvent leur légitimation dans des schémas transcendantalistes et contractualistes, aura engendré, ainsi que la modernité tardive – ou extrême – peut l'enregistrer, des formes de misère pour lesquelles une refonte des instruments de la théorie politique, sociale et économique, s'est avérée une nécessité impérieuse. Mes efforts ont donc été déployés en ce sens et il reste maintenant à en cueillir quelques fruits. Les autres mûriront au-delà.

Puisqu'il s'agit donc de répondre au péril né du caractère total et inconditionné de la production sociale qu'exigent les modalités de mise en valeur du monde démasquées par toute herméneutique de l'agir, et que l'acquis le plus fondamental établi par la trajectoire analytique parcourue jusqu'ici insiste sur l'irréversibilité des formes sociales engendrées, au cours de la modernité avancée, par l'emprise de la forme travail de la production, où se condense et implose la métaphysique moderne du sujet, il est apparu que c'est bien sur le terrain de la *poiésis* que doit prendre racine toute prise en charge de cette dévastation qui présente aujourd'hui tous les caractères de l'inexorable. Sur la base de ces dialogues croisés visant à pratiquer l'anamnèse de toute la puissance conjurée par la philosophie de l'histoire comme bête féroce capable de secouer le joug de toute forme de pouvoir instituée, j'aimerais approfondir la phénoménologie de la praxis collective dont la coalition des penseurs mobilisés indiquent la voie, et montrer de quelle manière cette irrépressible insoumission, qui fascine autant qu'elle effraie, peut trouver sa traduction dans des formes tout à fait originales d'auto-valorisation du commun, qui reconduisent les possibles de la présente

coopération productive à la pratique d'une sobriété absolue que je nommerai, grâce à l'expression d'André Tosel, le « communisme de la finitude[142] ».

La question que la politologue que je suis ne peut plus éluder, en effet, ou à laquelle il vaut mieux ne plus fournir, pour toute réponse, que de vagues formules invoquant le possible ou l'imaginable, est celle de la constitution politique qui corresponde à cette praxis. Qu'on veuille bien m'accorder que cette constitution bouleverse les termes habituels de l'analyse politologique car elle ne décrit qu'un procès constitutif, qu'un ensemble de forces constituantes qui se rencontrent, rivalisent, s'articulent et se composent sur le terrain du travail et de la production sociale proprement dite. Voici donc quelle praxis de l'éternité surgit au sein de la poiétique de la finitude.

Si Arendt se montre perspicace en qualifiant Heidegger de renard, dont la ruse, pour contrer le malaise qu'il éprouve dans tous les terriers, aucun n'étant taillé à sa mesure, est de se construire plutôt un piège, qu'il ornera de mille manières afin que chacun veuille bien l'y rendre visite[143], et si elle diagnostique chez Marx la réalisation de ce vieux fantasme qui anime l'ensemble de la tradition philosophique en croyant échapper définitivement à la fois au travail et à la politique[144], les transformations récentes de la production sociale pourraient bien lui donner deux fois tort. À condition d'une auto-transformation réflexive, c'est-à-dire d'une libération de la puissance que les circuits de valorisation mobilisent à son détriment, pour laquelle l'éthique spinozienne de l'utilité nous procure des principes d'évaluation, à condition également de la reconnaissance d'une nouvelle subjectivité transindividuelle et

---

[142] Tosel, *Op. cit*.
[143] Hannah Arendt, « Heidegger, le renard », trad. Anne Damour, dans *La Philosophie de l'existence et autres* essais, Paris, Payot, 2000 [1953], p. 219-220.
[144] *Id*., « La tradition et l'âge moderne ».

collective, de laquelle « l'ensemble des connaissances » constituent les « organes directs [...] du processus réel de l'existence » (GR, p. 307), disait Marx se référant au travail mort accumulé dans les machines, qui nous est apparu, à la lumière du virage cognitif et linguistique de l'économie, comme *ré*-incarné dans le processus vivant, à condition, enfin, que ces formes de vie qui prolifèrent à présent des plus néfastes manières sous l'effet d'un nihilisme virulent triomphent de ce piège – seul véritable piège –, qu'il ne s'agit de recueillir, suivant Heidegger, que pour le *contenir* et, partant, méditer enfin l'essence de l'agir « de manière assez décisive », c'est-à-dire en tant qu'elle appartient à l'être conçu à la manière dont les Grecs et les latins pensaient la naissance et la croissance qui caractérise l'ensemble de ce qui vit, dans sa richesse impondérable en tant que processus d'engendrement du divers, et dans sa sobriété essentielle en tant que l'infinie multiplicité de son devenir ne recèle qu'autant de manifestations du même ; à ces conditions, les procès d'imagination déployés à la faveur des dimensions communicationnelles et affectives des flux de production actuels pourraient bien s'avérer constitutifs d'une dynamique proprement politique et éminemment démocratique. En faisant de la politique l'auto-organisation collective des êtres et des communautés qui comprennent que leur capacité à devenir *actifs* repose dans l'acceptation résolue et la connaissance de leur *passivité* fondamentale, c'est-à-dire de la manière dont, en tant qu'existant sous le mode fini, le processus de leur existence est entièrement déterminé par des conditions inorganiques et modalisé par des complexes de significations et de mémoire éprouvés affectivement, on ne se rend pas tout à fait infidèle au sens de la politique que Arendt tient des Grecs, quoiqu'on le travaille d'une mouture post-moderne et qu'on l'oblige à se jouer dans cette nécessité du troisième ordre, celle dont le complexe productif a

engendré des formes sociales originales, mais dont la reproduction met en péril la continuation même du tout. La question politique par excellence, Frédéric Neyrat la résume ainsi : « *comment éviter de rendre impossible la possibilité de l'auto-organisation des formes de vie*[145] »*?* Suivant l'évolution post-fordiste de la production sociale, la politique est irréversiblement *biopolitique*.

Marx avait bien pu se passer d'un tel développement, mais il m'importe, en toute rigueur, pour dissiper les confusions qui peuvent naître de la subsomption réelle de la société par le capital et pour me saisir des nouvelles configurations des circuits de productions, où resurgissent, alors qu'on ne les attendait plus, les modalités de l'activité politique telle que décrite par Arendt, de préciser ce que cette constitution, qui prend pied dans la sphère de la *poiésis*, recèle de proprement politique. Je n'aurai pas l'ingénuité d'assimiler le capitalisme post-fordiste à une praxis des essences, mais je propose de vérifier l'appartenance réelle et concrète des procès d'auto-valorisation qui se déroulent sur le terrain de la production sociale à cette rencontre infiniment reportée où des êtres égaux et rivaux s'éprouvent comme foncièrement uniques. La politique à venir toutefois, a cette particularité de survenir en tant que procès de constitution *ontologique*, sur la base de dynamiques transindividuelles et relationnelles, qui s'enrichissent, se fertilisent et s'intensifient, c'est-à-dire *se rendent intelligibles parce qu'elles viennent à l'existence au terme d'un travail d'imagination collective*. Ce projet politique révolutionnaire n'est politique qu'à condition que l'on destitue la souveraineté de la transcendance que lui confère son fondement dans la métaphysique occidentale. Ni individualisme, ni contractualisme ne sont plus adéquats pour penser ici

[145] Frédéric Neyrat, « La civilisation comme crash-test », *1000 Days of Theory*, Arthur and Marilouise Kroker Editors, [en ligne], mis à jour le 18/07/2012, www.ctheory.net/article.aspx?id=580.

l'absolu du commun. La critique de la souveraineté est la première tâche qui m'occupe dans ce chapitre.

Il n'est pas innocent que le terme de communisme, qui a désigné une constitution politique basée sur l'organisation de la production, refasse surface pour désigner ce régime de construction ontologique. Il va sans dire que j'en dissocie le sens du triste destin dont l'histoire l'a entaché au siècle passé.

À l'issue de ce parcours, il me faut revenir sur les traits spécifiques de la production sociale actuelle pour démontrer que le communisme en question est d'ores et déjà engagé dans les replis de la coopération productive, et qu'il n'y a plus qu'à en accuser la réalisation. Ainsi deviendra-t-il possible de discerner parmi les tonalités affectives que produisent les régimes de coopération qui se dessinent à présent dans le règne irréversible de la production biopolitique, celles qui s'avèrent aptes à aménager cet *ethos*, cette manière d'habiter le monde, d'en recueillir toutes les déterminations, y compris celles laissées par ceux qui nous ont précédés, alors que les fondations pensées à l'intérieur du judéo-christianisme s'effondrent sous nos yeux et s'effritent entre nos mains.

Je me ferai le témoin d'une réapparition de la démocratie au sein de la sphère qu'on lui avait cru antinomique de la production. Elle surgit d'un procès radicalement ouvert, l'acte de fondation congédié au profit d'une infinie processivité, et pourtant achevé, l'assomption résolue de la tension insoluble grâce à laquelle on peut prendre acte de la réalité du communisme, cette intensification des formes de vie collectives et singulières. Si l'on veut assumer enfin le véritable potentiel de liberté que le développement moderne des forces productive promet depuis ses premiers jours, c'est ce déplacement qu'il faut apprécier. Il faut

donc revoir, avec les instruments traditionnels que la société civile mobilise pour résoudre les tensions qui la traversent, fondés sur le fordisme et le keynesianisme, la conception même de la politique, liée à la transcendance du pouvoir, dépassée par l'incommensurable productivité éthique et juridique de la multitude. C'est en ce sens que j'ai insisté sur la nécessaire abolition de la valorisation marchande, du faire-valoir métaphysique et de la pensée judicative née de la tradition judéo-chrétienne. Ce que cela signifie, en somme, c'est qu'il ne s'agit pas tant de ressusciter l'État providence que d'en observer la destitution. La gauche traditionnelle, si elle ne revoit pas les notions qui servent à sa critique, se rend complice des modes de contrôle et d'exploitation qui ordonnent toute action et toute production à la ruine ontologique. Comme Marx et comme Heidegger, Spinoza permet de penser une harmonie et une jouissance tranquille dans le développement sauvage des forces productives, tout en les prémunissant contre les médiations politiques qui les reconduiraient vers des formes conservatrices et répressives.

Que mes intentions et ma méthode soient claires : il ne s'agit pas de faire de Spinoza un proto-critique de l'économie politique. Si on le rapproche d'une analyse marxienne, c'est davantage parce que se trouve dans son œuvre une critique patente de l'exploitation et de la domination, sous le thème de la servitude et des passions, et parce que sa compréhension de la dynamique démocratique nous permet de nous saisir de tendances sociales et politiques qui seraient indéchiffrables sans sa reformulation de la dynamique communautaire.

Le pas décisif qui doit s'accomplir au terme de cette recherche sur les potentiels de libération contenus dans les formes actuelles de production sociale est celui qui consiste à

imaginer, au sein des structures de la production biopolitique les conditions d'émergence de cette révolution immobile. Virno :

> Comment la plus récente déviation des choses connues se conjugue et interfère avec une mémoire collective et individuelle entièrement rythmée par des retournements improvisés. Et si l'on voulait parler de *dégondage*, il s'agit bel et bien d'un dégondage qui s'effectue là où il n'y a plus désormais de gonds réels[146].

La libération non seulement n'implique pas l'entrée dans une nouvelle ère de l'histoire de l'être, celle-ci étant irréversiblement achevée, mais elle ne reposera pas davantage, comme je l'ai déjà établi, sur un régime d'exceptionnalité ontique, c'est-à-dire que les subjectivités révolutionnaires dont il est question en cette ère du nihilisme accompli doivent surgir au cœur même de l'existence quotidienne et mondaine, occupée, plus que jamais, à vouer sa force productrice à la dévastation totale des communautés et de leurs habitats. Je ne prétends donc pas inaugurer une nouvelle hiérarchie de valeurs qui permettrait de freiner la catastrophe, mais découvrir dans cette mobilisation vers la ruine les signes de cette salutaire pensée de l'agir comme insistance dans l'être et intensification de ses tracés, et ainsi de faire de la prolifération présente de biens matériels, d'affections et de concepts (publicitaires, pour les vendre, philosophiques, pour en rendre raison, etc.), une richesse immédiate : la restitution à l'ensemble des individus, à l'œuvre ou au désœuvrement forcé, et à leurs procès de coopération productive leur puissance d'agir en vue de la seule contingence du possible. Soumettre l'usure actuelle au principe de l'utilité ontologique, en vue de reconsidérer cette notion d'usage, chère à Marx, c'est faire en sorte que ce qui se joue dans la consommation abusive de toutes les ressources participe de l'intensification du commun. Si c'est bel et bien dans la consommation totale que cette expression accède à son plus

---

[146] Paolo Virno, *Opportunisme, cynisme et peur. Ambivalence du désenchantement*, suivi de *Les labyrinthes de la langue*, trad. Michel Valensi, s.l., Éditions de l'Éclat, coll. « Tiré à part », 1991, p. 14.

formidable degré de puissance, on ne parlera plus ici de consommation individuelle, mais de jouissance collective et transindividuelle de sa propre puissance et de toutes ses facultés, sans quoi elle réactive le sens que Heidegger donne au « communisme », et qui est synonyme d'Administration totale. La seconde partie de ce chapitre ouvre cette discussion, entamée plus haut grâce à ma lecture de la théorie de Marx, de la dépense. Elle vise à la formation ce que Bataille nomme la subjectivité profonde.

Je poursuis ici l'hypothèse que c'est au sein même de la sphère de production que nous pouvons voir émerger la révolution, en train de se faire, comme dit Negri, « à travers l'hégémonie de la force de travail immatérielle et du travail vivant coopératif[147] ». La multitude, contre ceux qui tiennent au concept de peuple et, dans le sillon de la théorie politique inaugurée par Hobbes, la craignent pour la réduire à une masse informe et aux sempiternels déchirements entre des volontés contradictoires (bien plus corrélatifs de l'exploitation capitaliste que du développement sauvage des forces productives), est un acteur social dynamique et organisé. En tant que chair de la vie, elle est traversée de tendances à l'organisation, orientée vers la plénitude de la vie, et accède à cette plénitude dans l'épanouissement de toutes ses facultés intellectuelles et leur restitution intégrale au corps de la multitude. Singulière multiplicité des êtres et des choses, elle représente l'universel concret qui élimine le besoin de la médiation. Le régime irréversible de la production biopolitique fait désormais coïncider au sein de la même instance la production et l'éthique. Aussi il est possible d'y apprécier la formation de nouvelles subjectivités et de saisir la teneur inédite qu'elles confèrent au commun. « La puissance de la multitude,

---

[147] Antonio Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes*, [En ligne], mis à jour 06/2002, http ://multitudes.samizdat.net/.

regardée à partir des singularités qui la composent, peut nous montrer la dynamique de son enrichissement, de sa consistance et de sa liberté[148] ». La notion de singularité est le dernier rempart contre les métaphysiques de l'individuation, ces instruments de négation de la multitude propre au corps servant aussi à nier la multitude *des* corps. La méthode que la recherche doit suivre est donc obligatoirement celle d'une archéologie de ces dimensions communicationnelles, informationnelles et affectives du présent, afin de mesurer les transformations des supports de mémoires sur lesquels Stiegler insiste, et se faire ainsi le prolongement intellectuel de la métamorphose des corps. Ce n'est qu'ainsi, et non par l'institution d'un nouveau système de jugement, fût-il le reflet de nouvelles valeurs construites à partir de la production éthique et juridique propre à la biopolitique mondiale qu'il faudrait assumer, ce qui serait assurément louche, comme quelque socle post-anthropologique, que peut s'opérer la discrimination afin qu'elle s'avère constitutive de l'être, au lieu de bloquer et de pourrir ses processus de transformation.

Je reviens donc d'abord sur les grands traits de la production biopolitique afin de dégager le sens de l'expérience actuelle du commun et de sa constitution, ce qui se joue sur le fond d'un horizontalisation des modes de contrôle et de domination et de l'usage caractéristique du langage et des communications qui en résulte. Or ces reconfigurations du rapport de commandement-obéissance nous placent directement sur le terrain de la constitution ontologique. Il est donc crucial ici de démontrer de quelle manière la démocratie en est le seul horizon opératoire.

---

[148] *Ibid*.

*7.1. La nouvelle grammaire des formes politiques*

J'ai montré en vertu de quelle réorganisation de la production l'avènement du travail immatériel et biopolitique vient congédier définitivement les présupposés du système constitutionnel inventé durant les belles années du compromis fordiste. L'État social, basé sur un processus de négociation entre les élites capitalistes des bourgeoisies nationales et la classe ouvrière industrielle organisée sous l'égide des syndicats et des partis politiques de gauche, a bien pu obtenir le succès qu'on lui reconnaît à partir des années 1930, il ne répond tout simplement plus aux configurations actuelles des forces. La bourgeoisie s'est muée en une classe internationalisée de financiers et de grandes corporations, et le prolétariat, plus socialisé que jamais, n'est plus formé exclusivement des « damnés de la terre », même au sens où l'entend Fanon, mais comporte aussi bien une nouvelle classe intellectuelle émergente, « aussi riche de nouvelles aspirations qu'incapable de poursuivre son articulation au compromis fordiste[149] ». Ces conditions nouvelles de production de subjectivité éthique et politique requièrent, pour se rendre intelligibles à elles-mêmes, une nouvelle grammaire. Pour destituer la forme moderne de la souveraineté s'impose d'abord un retour sur les arguments qui auront contribué à en établir la nécessité.

*7.1.1. Multitude et intellectualité*

Répétant la grande querelle théorico-philosophique du XVIIe siècle, dont les contre-coups les plus significatifs se font sentir sur le terrain de la pratique, les termes qui se sont opposés au moment de cette révolution refont surface aujourd'hui. Depuis que

[149] *Id*., « La république constituante », *Multitudes* [En ligne], mis à jour 01/1993, http://multitudes.samizdat.net/.

l'insoumission affirmée en mai 1968 a opposé un non résolu aux formes disciplinaires d'extraction de la plus-value, il semble que se soit réouverte la controverse qui opposait en son temps Spinoza à Hobbes, défenseur de la notion de peuple contre celle, qu'il *détestait* – Virno rappelle qu'il use à escient d'un terme passionnel pour en parler –, de multitude. Si au XVIIe siècle, c'est la notion de peuple, défini dans *De cive* comme cette « sorte d'unité qui a une volonté unique[150] », qui l'emporta, il est bien possible que celle de multitude refoulée se réaffirme aujourd'hui sans détour, profitant de l'épuisement de toutes les formes politiques en quête d'unité. Avant Hobbes, nous aurions eu quelque chose comme une multiplicité inassimilable, quelque chose de parfaitement *hétérogène*, que l'État aura pourtant su dompter et transformer en peuple-Un.

La multitude, dès l'origine, désigne la « forme sociale et politique du Nombre (en italien *Molti*) en tant que Nombre : forme permanente, non épisodique ou interstitielle », explique Virno, cette forme qui persiste sur la scène politique sans s'unifier transcendantalement par la représentation (GM, p. 8). Le concept possède l'avantage de décrire plusieurs caractéristiques fondamentales du mode d'être contemporain du Nombre, d'où sa force analytique : les phénomènes les plus importants de la vie sociale contemporaine, tels que les aspirations et les désirs, les modes de vie et de consommation, les usages du langage et certains aspects de la production matérielle y acquièrent compréhension et consistance. Ainsi Virno propose de décliner cette « grammaire de la multitude », ce qui ne peut se faire qu'en multipliant les emprunts à un nombre important de disciplines telles que l'anthropologie, la philosophie du langage, la critique de l'économie politique et l'éthique (GM, p. 9).

---

[150] Hobbes, *De cive*, 1642, XII, 8, cité par Virno (GM, p. 9).

Il interroge d'abord la philosophie politique pour se renseigner sur ce que craignent les détracteurs du concept de multitude. Hobbes la perçoit comme la source des plus sérieuses insécurités, contre laquelle le souverain devra prémunir le peuple. Inorganisation, chaos, la multitude est pour lui incapable d'obéissance. Inapte à sceller des pactes durables, et parce qu'elle ne transfère pas ses droits, elle n'obtient aucun statut de personne juridique. C'était bien pour assurer la protection de chacun devant les abus des ambitions individuelles que le peuple a triomphé de la multitude, tenue par le père putatif du concept politique de peuple pour la source du danger. Puisque, du fait du nombre, règne la peur au sein des communautés substantielles, l'unification transcendantale du peuple instaure la sécurité, quoiqu'encore relative, puisque ces communautés demeurent exposées au dehors, c'est-à-dire à l'extérieur de leurs frontières sécurisées ou à l'absence de communauté. Alors règne une crainte plus profonde – une angoisse –, c'est aussi une sécurité absolue qu'elles espèrent du souverain. Ainsi le peuple est lié à un dehors hostile et inconnu, et les gammes de peur et d'angoisse et leurs antidotes tiennent d'une certaine analyse historico-sociale. Le contexte que nous connaissons aujourd'hui est marqué par des formes de vie variables, mais ne prévaut plus une telle distinction entre sécurité relative et sécurité absolue, car il n'existe plus de communautés substantielles. La peur est à la fois résorbée par ce que plus aucun dehors ne nous demeure étranger : rien n'échappe à nos instruments de mesure et de contrôle biopolitique, et l'angoisse, généralisée, parce que cette maîtrise techno-scientifique prétendue de la nature et des populations nous expose à des formes incontrôlables de ruine et de dévastation. En conséquence, fonder l'unité dans l'État comme réponse à une crainte est une stratégie qui exige d'être réévaluée. « Le peuple est un, parce que la communauté

substantielle coopère pour calmer les peurs qui naissent de dangers circonscrits. La multitude, par contre, est réunie par le danger qui dérive du "ne-pas-se-sentir-chez-soi", de l'exposition plurilatérale au monde » (GM, p. 22). Le schéma stimulus-réponse ne saurait se poser de manière aussi unilatérale qu'au XVIIe siècle. On aurait même raison de croire qu'à notre époque – de quoi faire surgir dans l'angoisse le sens que lui donnait Heidegger –, « le danger se manifeste *comme* une forme spécifique de protection » (GM, p. 23). Voilà le défaut de toutes les illusions volontaristes, ces tentatives d'abolir définitivement toutes les entraves historiques à l'épanouissement humain, que Marx et Heidegger avaient tenu pour le ressort spécifique de l'aliénation.

La pensée libérale renvoie la multitude au privé, la sphère impolitique des désirs et des particularités dont le public ne s'encombre pas. Dans la pensée démocratico-socialiste, le couple collectif-individuel assure une polarisation homologue, où se conjurent de la même manière les tendances au multiple. « L'individuel est le reste sans influence de divisions et de multiplications qui s'accomplissent loin de lui » (GM, p. 12). Ces distinctions s'avèrent ainsi autant de recouvrements de la multiplicité irrépressible des formes de vie sociale, et il y a lieu de se demander si elle sont de quelque recours pour saisir les oppositions qui se jouent à présent dans les coulisses du biopouvoir. Virno écrit :

> [D]ans les formes actuelles de la vie, comme dans la production contemporaine (pour peu que l'on n'abandonne pas la production – chargée comme elle est d'*ethos*, de culture, d'interaction linguistique – à l'analyse économétrique, mais qu'on l'entende comme une expérience large du monde), on a la perception directe du fait que tant le couple public-privé que le couple collectif-individuel ne marchent plus, ne reposent plus sur rien, explosent. Ce qui était strictement divisé se confond et se superpose. Il est difficile de dire où finit l'expérience collective et où commence l'expérience individuelle. Il est difficile de séparer l'expérience publique de celle qu'on appelle privée. Dans ce brouillage du tracé des frontières, s'évanouissent aussi, ou en tous les cas deviennent bien peu fiables, les deux catégories de *citoyens* et de *producteurs* si importantes chez Rousseau, Smith, Hegel et, plus tard, chez Marx lui-même, ne serait-ce que d'un point de vue polémique. (GM, p. 12-13)

Puisque les catégories grâce auxquelles la notion de peuple s'était forgée le support juridico-institutionnel et les justifications philosophico-politiques nécessaire à son triomphe des forces divisives du multiple se sont elles-mêmes rendues inopérantes, la convergence vers l'unité de l'État dont les universels représentent la valeur et la transcendance ne peut qu'apparaître louche, ou, au mieux, anachronique. Virno met toutefois en garde de ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain. Le concept de multitude doit être apprécié dans la mesure où il présente un potentiel critique davantage qu'une toute post-moderne incitation à des formes irréfléchie de solidarité et d'affinités électives. Comme le souligne le Comité invisible, « on ne se lie pas innocemment dans une époque où tenir à quelque chose et n'en pas démordre conduit régulièrement au chômage, et où il faut mentir pour travailler, et travailler, ensuite, pour conserver les moyens du mensonge[151] ». Aussi faut-il articuler et donner consistance à ce qui prend forme dans la problématisation croissante de l'unité de l'État, mais non pas commettre un déni puéril de la tendance à l'unité. L'analyse de la vie contemporaine doit au contraire, la redéfinir, d'autant qu'elle se trouve ne situation de déclin. On pourra ainsi découvrir que l'unité que l'organisation de la multitude requiert ne se trouve plus dans les dispositifs juridiques de production normative mais dans des attributs qu'elle trouve en elle, sa propre productivité éthique, qui se joue sur le terrain des facultés génériques que sont le langage et l'intelligence. « Le Nombre doit être pensé comme l'individuation de l'universel, du générique, de ce qui est partagé » (GM, p. 13). La réflexion sur la résurgence de la multitude doit affronter, entre autres problèmes logiques, l'articulation de l'Un et du Multiple.

---

[151] Le Comité invisible, *Op. cit.*

Le concept de multitude, dans sa portée à la fois critique et constitutive, est l'opérateur principal de la libération des pulsions communistes. Tel qu'il refait surface dans l'œuvre de Hardt et Negri, le concept de multitude est bien le nom d'un monstre, ensemble irreprésentable de singularités révolutionnaires, « pouvoir élémentaire qui produit en excédant tout mesure politico-économique traditionnelle de la valeur[152] ». La multitude est une immanence, tout corps qui la compose est déjà multitude, c'est-à-dire une expression du multiple et l'effet d'une coopération. Or, contre la représentation des philosophes politiques, elle n'est pas chaos, guerre et danger, mais n'apparaît telle que dans la mesure où ils la soumettent à l'abstraction de sa multiplicité afin de procéder à son unification transcendantale. Les procès d'auto-organisation de l'ensemble des singularités se trouvent dissous et celles-ci réduites à une masse informe de volontés irréconciliables, même s'ils tendent vers la création, grâce à la mobilisation des facultés intellectuelles et des dispositions affectives, de savoirs du commun, qui constitue cette forme d'universel concret qui peut réarticuler la tension vers l'unité que la multitude ne peut congédier sans danger.

Sur la base d'une nouvelle ontologie comme savoir du commun, la difficile articulation de l'individuation et du pluriel peut commencer de se résoudre. La productivité spécifique de la multitude est un savoir immédiat de la puissance collective, qu'aucun pouvoir transcendant ne peut représenter sans la mettre en péril. Marx, utilisant la notion de *general intellect* pour décrire le mode de production dominant, avait démontré une clairvoyance qui nous est aujourd'hui bien utile. « Ce qui est important, c'est le caractère extérieur, social, collectif qui revient à l'activité intellectuelle alors que celle-ci devient, selon Marx, le ressort véritable de la production de la richesse » (GM, p. 23). Dans la

[152] Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude*, p. 229.

tradition philosophique, d'Aristote à Arendt, l'intellect est ce qui s'exerce toujours en retrait par rapport à la communauté. Le penseur s'isole du monde public. Aujourd'hui, le « ne-pas-se-sentir-chez-soi », cet affect qui était l'apanage exclusif du marginal ou du penseur, du renard qui ne trouve aucun terrier à sa mesure, est devenu la condition spécifique du Nombre. Puisqu'il n'y a plus de communauté substantielle, l'angoisse que connaissait le penseur comme condition de la pensée se répand à la multitude.

> Les « sans chez-soi » ne peuvent que se comporter comme des penseurs : non pas qu'ils s'y connaissent en biologie ou en mathématiques supérieures, mais parce qu'ils ont recours aux catégories les plus essentielles de l'intellect abstrait pour parer aux coups du hasard, pour se protéger de la contingence et de l'imprévu. (GM, p. 29)

Cette insécurité permanente et irréversible définit le milieu de la multitude contemporaine. *Bios xenikos* décrit une condition inéluctable et durable de la perte de lieux spécifiques, ces sens partagés au sein de communautés immédiates. La multitude n'use que de lieux communs, c'est-à-dire que les formes sociales qui la caractérisent ne requiert plus, pour se rapporter au monde et aux autres, que des facultés abstraites. Elle est « une multitude de penseurs (même s'ils n'ont qu'un diplôme élémentaire et que, même sous la torture, ils ne liraient pas un livre) » (GM, p. 29).

La multitude, soutient Negri, désigne pour autant une classe, mais celle-ci ne saurait se rabattre sur la classe ouvrière. Contre ceux qui baissent les armes devant la dissolution de ses organisations suite aux restructurations des modes fordistes d'accumulation, j'ai affirmé la nécessité de resituer l'objet d'exploitation dans le corps de la multitude vivante et travaillante. Negri et les opéraïstes insistent aussi sur le fait que c'est précisément parce que ne tient plus le compromis traditionnel entre les deux pôles auxquels convient la métaphysique des rapports de production que la lutte peut enfin être menée. Dans le passage

au postfordisme, ce ne sont plus cette multitude de penseurs, ces travailleurs individuels dont le temps, mesure de la valeur, est exploité, mais bien leur coopération, l'effet de leur savoir et de leur créativité, leur aptitude à créer des liens affectifs, les formes de vie que les tendances plus singulières et plus collectives instaurent sans cesse. Ce qui demande à s'émanciper des structures arborescentes et répressives d'intensité de l'exploitation, ce ne sont plus des sujets d'une force de travail, mais l'ensemble des réseaux de coopération qui composent les singularités, c'est-à-dire la multitude vivante et l'interaction de la multiplicité de ses corps – l'ensemble des mouvements de la vie en somme. La multitude est toujours productive et affectée d'un procès infini de transformation. L'exploitation de la multitude est devenue incommensurable, et c'est la raison pour laquelle les dispositifs de mesure qui ont représenté aux belles heures du fordisme et du keynésianisme un certain sens de la justice doivent être remis en question.

Poursuivre le projet de la libération de la multitude implique enfin de la reconnaître comme puissance constituante : elle est cette tension qui anime la chair de la multitude à se transformer en grand corps du *general intellect*. « Rien qu'en analysant la coopération, nous pouvons en effet découvrir que l'ensemble des singularités produit de l'outre mesure[153] ». Elle ne cesse pas d'être composée de luttes, de mouvements, elle est l'expression infinie de désirs de transformation. Negri y décèle trois lignes de force. D'abord, elle s'exprime dans les luttes qui ont contribué à abolir les formes de discipline sociale de la modernité, à savoir le passage au postfordisme, cette soif réaffirmée de conquérir des espaces d'autonomie, de déployer ses capacités auto-organisatrices. Elle s'observe ensuite dans les modes d'expression de la force productive sans cesse plus immatériels et plus intellectuels, ce qui

[153] Antonio Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude ».

actualise le concept marxien de *general intellect*. Enfin, la multitude s'exprime dans une liberté et une joie irrépressibles, qui, tout en n'étant pas exemptes de crises et de peines, accompagnent ces transformations. Alors ce passage novateur qu'incarne la constitution ontologique de la multitude peut destituer la souveraineté, manœuvre qu'elle opère sans risque, sans nostalgie, et en toute dignité sereine. Selon Negri, nous nous situons irréversiblement sur ce seuil.

Le potentiel explicatif de la notion de multitude permet de congédier celle de peuple, qui en a eu raison dans la philosophie politique de Hobbes à Hegel, en passant par Rousseau, et de réouvrir la voie à des formes radicalement ouvertes d'unité. Dans les structures post-fordistes de la production, la richesse collective – son universel concret –, n'a plus guère besoin de la reconnaissance constitutionnelle, pas plus que ses modes de redistribution, de sanctions juridiques, car elle se joue dans les réseaux de communications et dans l'organisation spontanée de leurs forces. Les dispositifs de représentation ne peuvent que faire valoir les intérêts de travailleurs individualisés ; ce sont donc de telles structures de gouvernement qui font de la multitude une masse, et se légitiment ensuite sur la base d'une considération de ses intérêts, compris dans le sens strict d'un dédommagement pour l'exploitation infligée. Quand bien même la gauche institutionnelle parviendrait à rogner de la richesse collective une compensation maximale pour la masse ouvrière, elle ne rendrait pas justice à l'auto-organisation tendancielle et à la justice immanente de la force de travail de plus en plus coopérante et de plus en plus autonome. Le nouveau prolétariat intellectuel du travail devenu cognitif et affectif se retrouve dans une

> imbrication permanente de l'activité techno-scientifique et du dur labeur de la production de marchandises, par l'entreprenariat des réseaux où cette imbrication se manifeste, par la combinaison de plus en plus intime et la recomposition du temps de travail et des formes de vie[154].

Grâce à la subsomption scientifique du travail décrite par Marx dans son analyse de la grande industrie, l'abstraction et la socialisation de la production peuvent animer cette auto-organisation qui reconduit la somme de ces activités vers l'activation de la multitude qui éprouve alors la richesse de son universel concret. Mais la marche vers cette subjectivité ne va pas en ligne droite. Son chemin est parsemé d'embûches. Elle est lutte, rigueur et discipline, procès de démystification qui découvre le puissance de la multitude par la redéfinition des tendances à l'unité.

En vertu de la superficialité de ces structures émergentes, c'est-à-dire du fait qu'elles se jouent dans l'immanence et échappent à toute transcendance du pouvoir, à tout ordonnancement politique et théologico-politique des rapports de production, si l'on échoue à la tâche de l'application réflexive de cette richesse en vue de creuser ses potentiels démocratiques, on s'expose à un danger extrême, que Marx avait pressenti et Heidegger éprouvé, qu'est celui des tendances mortifères au « culte de la différence, [à] l'exaltation de l'individualisme, [à] la recherche de l'identité, – toujours à la recherche de hiérarchies superfétatoires et despotiques dressant inlassablement les différences, les singularités, les identités, les individualités les unes contre les autres[155] ». Dans les formes contemporaines de la production, alors que les travailleurs deviennent des parlants-penseurs, au sens où ils déploient ces attitudes génériques de l'animal humain, la division du travail et le partage des tâches ne dépend plus de critères matériels, techniques, objectifs, propres aux machines, mais

---

[154] *Id*., « La république constituante ».
[155] *Ibid*.

est devenue arbitraire et variable, ce qui laisse toute la place pour que puissent se constituer des hiérarchies arbitraires et des identités répressives. C'est pourquoi, d'ailleurs, le capital s'intéresse de plus en plus au partage des compétences cognitives et linguistiques : ce sont ces qualités qui rendent possible l'innovation, le développement de nouveaux « procédés » plus efficaces. En vertu de cet intérêt du capital, l'aspect public de l'intellect rend inconsistante la division du travail mais elle accroît la dépendance des personnes, alors que prolifèrent les hiérarchies arbitraires, et que, contrairement au travail industriel, où ce n'est qu'un certain temps du travailleur qui est acheté par le capitaliste, c'est maintenant la personne tout entière qui leur est soumise – ses aptitudes communicationnelles, cognitives et affectives, pour lequel j'ai déjà indiqué la caducité du temps comme unité de mesure.

La vie de l'esprit a maintenant un caractère partagé et public. Aussi Virno met également en garde contre ce qu'il peut surgir de cet intellect abstrait aussi bien des formes de « protection » qui recèlent l'horreur et l'abjection – pour lesquels le XXe siècle ne manque pas d'exemples –, qu'un bien-être véritable, une protection qui nous sauve de la menace des premières. D'où l'effort de redéfinition d'une saine articulation du Multiple et de l'Un. Virno ne se veut pas plus ingénu que Hardt et Negri, et sait bien que « si l'aspect public de l'intellect ne s'inscrit pas dans une sphère publique, dans un espace politique où le Nombre peut s'occuper des affaires communes, elle produit des effets terrifiants » (GM, p. 32). Cela signifie que si, tenant aux formes de protection assurées par l'État, on persiste dans le déni que la véritable médiation sociale s'opère à présent sur le terrain de la production et que c'est sur ce plan d'immanence qu'il faut déployer des efforts de constitution de la puissance d'auto-organisation, on risque de reproduire les désastres du

fascisme, ou de ces formes exacerbées d'individualisme, véritables microfascismes de la personnalité.

> Suite à la chute d'un « équivalent universel » capable d'être effectivement valide, on assiste à un culte fétichiste des différences, mais ces dernières, revendiquant un subreptice fondement substantiel, donnent lieu à toutes sortes de hiérarchies arbitraires et discriminantes. (GM, p. 135)

Seul le travail intellectuel qui accompagne et articule les désirs et les aspirations de la multitude permet une résolution toujours ouverte et une articulation processuelle achevée, presque une synthèse, pourrais-je dire, dans un universel concret des singularités productives et désirantes. C'est ainsi que l'on s'arme contre la ténacité de ces hiérarchies. Le salut réside dans une réappropration du commun, sans quoi le *general intellect*, Marx savait bien par quels ressorts cruels, multiplie des formes de soumission. La composition du commun n'admet aucune forme de compromis entre le prolétariat socialisé de l'intellectualité de masse et le capital financier international. Il se constitue dans la lutte permanente qui en vise la destitution. Et pour cette lutte, Spinoza nous le répétait en toute quiétude, la connaissance seule lui suffit. Dans la mesure où ce prolétariat *connaît* sa puissance, c'est-à-dire éprouve et comprend qu'il est plus armé et plus intelligent que la haute finance qui lui sert de poste de commande, il *assume* que nulle médiation ne peut ni ne doit le réconcilier avec elle. Ce pari, il faut l'admettre, est un pari risqué. Définir le genre de résistance capable à la fois de détruire les stratégies d'accumulation du pouvoir et de maximiser la circulation de la puissance du désir, qui devient alors le ciment de l'être, est le grand défi auquel la théorie politique et de manière plus spécifique toutes les théories du travail et de la production sociale doivent aujourd'hui faire face. Negri décrit ainsi cette position :

> Renonçant à construire mécaniquement la constitution de l'État, [une position qui] soit capable et de s'inscrire dans une généalogie et de s'emparer de la force de la praxis constituante, dans toute

> son extension et dans toute son intensité [...]. C'est la rupture radicale, le refus, l'imagination érigés comme base de la science politique[156].

Cette position est celle que toute une branche d'Italiens a essayé de définir, eux qui ont connu mieux que quiconque les dérives autoritaires jusqu'à leur histoire toute récente. Ces Italiens osent donc cette nouvelle grammaire de l'impossible politique, en pensant l'exode et la désobéissance civile[157], une politique post-politique, communisme ou singularisation[158], une citoyenneté irreprésentable[159], et un État extra-territorial[160], déployant autant d'efforts pour rendre compte du rapport politique et de la subjectivation révolutionnaire par-delà les théories modernes des formes de l'État, et par-delà les termes surannés de la critique sociale. Ce qu'ils nous donnent ainsi à comprendre, ce sont les formes du communisme qui vient, pour lequel l'effort théorique le plus systématique est contenu dans les œuvres de Negri et de Virno. En substance, ce qui est affirmé et réaffirmé par ces auteurs, c'est une mise en question radicale de la souveraineté.

Negri pose trois préconditions à l'avènement de cette politique qui succède à la forme-État[161], qu'il nomme la « république constituante ». La première, il la tient de la méthode de Marx, à savoir qu'une hégémonie du travail immatériel permettra la réappropriation du savoir techno-scientifique par le prolétariat. La deuxième exige l'abandon de la distinction analytique entre le travail et la vie sociale, entre la vie sociale et la vie individuelle, ainsi qu'entre la production et la vie : pour que cette politique de la constitution

---

[156] *Ibid*.
[157] Paolo Virno, « Virtuosity and Revolution : The Political Theory of Exodus », trad. Ed Emory, dans Paolo Virno et Michael Hardt (dir.), *Radical Thought in Italy. A potential Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, Coll. « Theory out of bounds », vol. 7, 1996, p. 189-210.
[158] Franco Berardi, « Communism is back and we should call it the therapy of singularisation », *Generation online* [En ligne], mis à jour en 02/2009, http://www.generation-online.org/p/fp_bifo6.htm.
[159] Augusto Illuminati, « Unrepresentable Citizenship », trad. Paul Colilli, Virno et Hardt (dir.), *Op. cit*., p. 167-187.
[160] Marazzi et Lotringer, *Op. cit*.
[161] Selon l'expression italienne *Forma-Stato*.

ontologique prenne corps, tous ces termes doivent devenir synonymes[162]. Enfin, la troisième condition consiste à mettre à la disposition des procès d'auto-valorisation ce que le savoir général a développé de plus spécifique pour sa prospérité, à savoir les outils de l'administration :

> L'administration, c'est la richesse, consolidée et mise au service du « commandement ». Se la réapproprier est fondamental – la réappropriation à travers l'exercice du travail individuel posé dans la perspective de la solidarité, dans la coopération pour administrer le travail social, pour assurer une reproduction de plus en plus riche du travail immatériel accumulé[163].

Negri imagine cette constitution paradoxale comme l'œuvre quotidienne de « soviets de l'intellectualité de masse ». Organisation collective de la puissance des singularités, sans les reconduire devant la sanction d'un système du jugement.

> Le paradoxe constitutionnel de la République constituante réside dans le fait que le processus constitutionnel est sans fin, que la Révolution ne s'achève jamais, que la norme constitutionnelle et la loi ordinaire ont la même source et se développent de façon unitaire au sein d'une procédure démocratique[164].

La révolution, qui est la constitution de l'être, dans la mesure où celui-ci est achevé, ne s'achève jamais. C'est pourquoi cette science politique contient l'horizon opératoire d'un procès ontologique. Comme les rapports de production redéfinissent le public, on commence à entrevoir que la tension du Multiple vers l'Un existe toujours, mais que ce dernier outrepasse toutes les mesure de l'État. Assumer ce déplacement, c'est donc veiller à ce que les aptitudes cognitivo-linguistiques, qui émergent au premier plan, trouvent de saines conditions de composition, d'articulation des lieux communs, devenus essentiels dans des sociétés dépourvues de lieux spécifiques. Si l'Un peut toujours représenter une forme de

---

[162] Ce qui n'empêche pas qu'ils se distinguent dans l'expérience, et que pour autant, ils assurent la base de la richesse du commun. Le fait que leurs significations en viennent à coïncider est ce qui permettra d'instaurer un revenu minimum garanti planétaire, basé sur cette reconnaissance que quiconque vit est un élément producteur dont la production est incommensurable (en tous cas que la forme du salaire horaire ne peut jamais rétribuer à sa juste valeur).
[163] Antonio Negri, « La république constituante ».
[164] *Ibid*.

protection, c'est avant tout, dans la mesure où la constitution de la multitude est l'assomption du fait que toute forme de protection trouvée dans la sécurisation des lieux spécifiques est source d'une répression plus sévère et plus néfaste que toutes les pulsions vers le divers et le multiple. Le schéma qui a permis pendant trois siècles de philosophie politique moderne, de répondre aux peurs et aux insécurités du Nombre encore inorganisé, réactive à présent une forme d'angoisse proche de celle que Heidegger a thématisée. Elle fait planer une suspension des lieux spécifiques pour que survienne une compréhension et une assomption que le salut, s'il en est, vient plutôt d'une conscience calme et résolue devant l'absence de protection. C'est le nihilisme accompli qui réveille cette exposition permanente au dehors, et *c'est l'imagination de la multitude qui est responsable d'en faire le lieu d'une jouissance du commun*. Chez Heidegger, on le sait maintenant, l'attention aimante n'est jamais tout à fait étrangère à cette étrange sérénité qui règne dans l'angoisse. Explorons à présent les constellations affectives où se forment les subjectivités propres aux conditions post-fordistes afin d'évaluer leur potentiel d'auto-transformation réflexive.

### *7.1.2. L'insondable superficialité de l'être*

La tension entre peuple et multitude qui se rejoue sous nos yeux n'est pas la simple réédition du combat survenu au XVIIe siècle – la revanche du multiple. Elle consiste en l'invention de modalités du commun inédites et qui ne peuvent être appropriées qu'aux formes de vie actuelles et à ce que leur expérience a de spécifique. Aussi Hobbes n'avait-il pas tort de craindre les tendances anarchiques de la multitude, son évidente inaptitude à organiser l'harmonie des volontés, et la Hollande de Spinoza, Negri a raison d'insister, est

une « anomalie sauvage[165] ». Le retour du dilemme est plutôt le fait de l'apparition d'une forme analogue de démesure. La multitude post-fordiste en effet, ne souffre plus des tares qu'y voyait Hobbes, tant ses procès de coopération sont étendus et tant la connaissance qu'elle peut mobiliser ratisse de dimensions de formes de vies qui confèrent à son tissu toute sa complexité. Le prolétariat intellectuel et son armée de travailleurs de l'affect, en effet, possèdent l'avantage d'être instruits sur les écueils des formes de protections pensées dans le cadre d'une notion contractualiste de la souveraineté, ainsi que celui de disposer de tout le savoir scientifique des applications techniques utiles à la production de la richesse matérielle, tous les réseaux de solidarité propice à la production éthique et juridique, et enfin tous les outils de l'administration. Pour la multitude, les institutions mises en place par les forces unificatrices de la modernité politique constituent un outil précieux, qu'elle aurait tort de ne pas investir.

> Il est évident que la démocratie non-représentative fondée sur le *general intellect* a une portée tout autre : rien d'interstitiel, de marginal, de résiduel ; mais plutôt l'appropriation concrète et la réarticulation de savoir/pouvoir aujourd'hui figé dans les appareils administratifs des États. (GM, p. 37)

Ce qui rend cette opération d'appropriation/subversion imminente, tout en conservant le caractère d'un défi colossal, consiste en qu'elle se joue dans l'immédiateté de la communication et dans le lieu déraciné de communautés imaginées. La superficialité des procès de constitution, pour se rendre intelligible, exige en effet que l'on accuse l'abolition de la distinction traditionnelle, réaffirmée par Arendt, entre le travail, condition biologique de la vie humaine, l'intellect ou la « vie de l'esprit », ce que le penseur pratique en solitaire, et l'action, la condition de pluralité. Ces dimensions fondamentales de la condition humaine

---

[165] Et Spinoza lui-même en est la spéculaire anomalie. *Id*., *L'anomalie sauvage*.

sont irréversiblement imbriquées. Arendt avait vu juste en observant dans le monde moderne la fusion du travail et de l'œuvre dans la société de consommation, et leur commune résorption dans le social, où se noie la vie publique et se voile la lumière de ce monde commun qu'elle chérit. Mais si, dans le post-fordisme, la production sociale a absorbé l'action, ce n'est pas que la société de producteurs-consommateurs ait destitué la politique, mais bien plutôt que, à la faveur du développement techno-scientifique et linguistico-cognitif, le travail tend à revêtir les caractéristiques traditionnellement dévolues à la participation politique (GM, p. 43). Du renouveau de la domination sociale qui fait suite à l'éviction de la société civile des espaces de négociation, il résulte une curieuse intrication du public et du privé qui déplace le lieu des litiges et des solidarités, de la constitution du sens et de la mise en commun des expériences, et renouvelle la compréhension du commun.

Une des caractéristiques principales des formes de travail hégémoniques est bien son « exposition aux yeux des autres » (GM, p. 44). La production a appris à se mobiliser les prérogatives et les principales caractéristiques qu'Arendt attribue à l'action : son imprévisibilité, le fait de présenter au monde commun le trait unique d'une personnalité, de se constituer d'actes linguistiques, de « performances » rhétoriques ou virtuoses. Voilà d'ailleurs qui explique en partie le désintérêt qui affecte la politique aujourd'hui : « in relation to a Work that is loaded with "actionist" characteristics, the transition to Action comes to be seen as somehow falling short, or, in the best of cases, as superfluous duplication[166] ». Tandis que la sphère de la production a subsumé les caractères structurels de l'action, cette dernière semble tout à fait dépourvue de spécificité. À l'inverse, le domaine de

[166] « Par rapport à une forme de travail qui comporte les caractéristiques propres à l'action, la transition à l'action semble être court-circuitée, ou au mieux, apparaît comme duplication superflue ». C'est moi qui traduis. Virno, *Loc. cit.*, p. 191.

la politique décalque de plus en plus les procédures, les styles, le langage et utilise les mêmes instruments que le travail, s'appauvrissant ainsi et se rendant toujours plus simpliste, estime Virno.

Il n'est pas nouveau que le travail qui engage l'exposition et l'interaction pose une énigme pour la théorie. Marx avait été embêté devant ce type de travail de ceux dont l'activité ne se distingue pas de leur propre accomplissement, du travail qui n'objective aucune œuvre pérenne, qui ne dépose rien dans un produit fini et tangible, qui n'existe qu'à l'instant de son exécution. Il avait donc buté sur la notion de virtuosité et l'avait finalement comprise comme le « travail salarié qui n'est pas en même temps travail productif » (GR), ainsi du travail de l'orateur, des professeurs, des docteurs et des prêtres, tous ces arts qui s'apparentent en tout point à la politique telle que comprise par Arendt, un acte de performance en quelque sorte amphibie, qui est le propre des salariés aussi bien que des personnages publics. C'est pourtant l'analyse marxienne du procès de la grande industrie qui révèle de la manière la plus perspicace comment la création sociale de la richesse repose désormais sur ces facultés humaines génériques et sollicite les travailleurs intégralement : comme vivants qui parlent et qui pensent. « Dans le post-fordisme, le travail demande un "espace à structures publiques" et ressemble à une exécution virtuose (sans œuvre). Cet espace à structure publique, Marx l'appelle coopération » (GM, p. 50). À un certain stade du développement des forces productives, la coopération introjecte la communication verbale, et prend alors l'apparence d'un ensemble d'actions politiques. Au niveau des apparences, tout pousse à apprécier un déplacement de l'activité politique sur le terrain de la société civile évincée de la sphère institutionnelle de la sanction juridique. Or ce qui constitue le

fondement de la vie publique, au sens arendtien, est définitivement exclu du rapport entre ces producteurs-« citoyens ». Traditionnellement, l'action politique exige l'*affranchissement* par rapport à ces activités vitales, et ce n'est certainement pas en tant que *privation absolue* que se remplit cette condition. Or puisque l'action semble à la fois mobilisée de plus en plus intensément mais niée en son fondement, il faudra en inventer un modèle nouveau qui se nourrisse de ce qui semble en être le blocage. Le défi consiste à nous émanciper par rapport aux catégories de l'Intellect, du travail et de l'action (ou en d'autres mots, la théorie, la *poiésis* et la praxis) dont les frontières sont devenues floues. En somme, insiste Virno, le caractère public de l'esprit, ce qui a été défini comme les forces de l'intellectualité de masse, doit constituer un point de départ pour la redéfinition des enjeux proprement politiques, tels que la violence, la participation, l'exclusion, le gouvernement. Creusant les potentialités d'une coalition entre l'intellect, devenu général, le fait de la coopération productive de la multitude, et l'action, il devient possible de subvertir l'alliance périlleuse du savoir et du pouvoir, car « whereas the symbiosis of knowledge and production produces an extreme anomalous, but nonetheless flourishing legitimation for a pact of obedience to the State, the intermeshing between general intellect and political Action enables us to glimpse the possibility of a non-State public sphere[167] ». La nouvelle situation rend donc caduque l'opposition commune à Marx et Arendt entre les activités dont le résultat est extérieur et objectif et celles qui, ayant l'exposition à un public pour contexte, ne se distinguent pas de la performance de l'acte. Cumulant toutes ces caractéristiques, le travail en vient à représenter

[167] « alors que la symbiose du savoir et de la production produit l' inquiétante et pourtant florissante légitimation d'un pacte d'obéissance à l'État, l'intrication de l'intellect général et de l'action politique nous permet d'entrevoir la possibilité d'une sphère publique non-étatique ». C'est moi qui traduis. Virno, *Loc. cit.*, p. 192.

non seulement ce qui assure la réalisation d'un objectif particulier, mais ce qui consiste « in the modulating (as well as the varying and intensifying) of social cooperation, in other words, that ensemble of relations and systemic connections that as of now are "the great foundation-stone of production and of wealth"[168] ». Par cette fusion nouvelle du vivant et du pensant, le post-fordisme présuppose et réactive à la fois le domaine du commun. La présence de l'autre est à la fois l'instrument et l'objet du travail, ce qui fait qu'il implique toujours une virtuosité, c'est-à-dire qu'il engage toujours des actions politiques. L'intellectualité de masse, sur le fond de la fragilité du réseau des affaires humaines, exerce l'art du possible, conjugue avec l'imprévu et tire profit des opportunités. C'est un ensemble de constellations conceptuelles et de schémas de pensée, impossibles à confiner dans les structures mortes du capital fixe ainsi que Marx a pu en son temps en faire la théorie, puisqu'elles demeurent inséparables de l'interaction d'une pluralité de sujets vivants, qui renferme le point de départ de la république qui succède aux formes délétères d'unités qui ont eu raison de la puissance constituante de la multitude.

L'actualité de la notion de *general intellect* peut se comprendre un peu à la manière d'une partition pour la multitude. Il s'agit d'une faculté, celle de rendre possible tout rapport de composition, mais elle ne requiert pas un talent particulier. « One needs to think of the process whereby someone who speaks draws on the inexhaustible potential of language (the opposite of a defined "work") to create an utterance that is entirely of the moment and unrepeatable[169] ». La seule condition préalable permettant aux subjectivités de décoder les

---

[168] « en la modulation (comme la variation et l'intensification) de la coopération sociale, en d'autres mots, cet ensemble de relations et de liens systémiques qui participent d'ores et déjà du "maître pilier de la production et de la richesse" ». C'est moi qui traduis. (GR, p. 306), cité par Virno, *Ibid*., p. 193.

[169] « Il n'y a qu'à penser au processus par lequel quelqu'un qui parle s'avance dans l'intarissable potentiel du langage (le contraire d'un "travail" défini) pour laisser s'exprimer quelque chose qui soit le simple fait de l'instant et ne puisse se répéter ». C'est moi qui traduis. *Ibid.*, p. 195.

tonalités de la partition est une participation commune à « la vie de l'esprit » ou un partage originel des aptitudes communicationnelles et cognitives[170]. Cette condition, Arendt la trouvait dans le domaine commun de l'apparence, mais cette extériorité caractéristique de l'intellectualité devenue le fait de la multitude, est aussi bien la condition de l'extension des dynamiques de pouvoir qui règlent la vie de l'usine à toute la société[171]. J'ai exploré de quelle manière le pouvoir politique, hypertrophié dans l'appareil administratif, remplace le système politique et parlementaire, ce qui se traduit par la prédominance du décret sur la loi. « What we have here is no longer the familiar process of rationalization of the State, but rather a Statization of Intellect[172] », explique Virno. Cette superficialité de la processivité introduit également une dépendance personnelle généralisée, rendant universelle la forme du travail servile. La coopération, à moins d'entreprendre comme je suggère qu'il est possible de le faire, son auto-transformation réflexive, se joue nécessairement sur fond d'un réseau de hiérarchies tissé serré. En effet, « [t]here is none so poor as the one who sees her or his own ability to relate to the "presence of others", or her or his own possession of language, reduced to waged labor[173] ». Il faut donc travailler à la constitution d'une subjectivité sur la base de cette « pauvreté absolue », de ce « dépouillement complet », pour rappeler une grammaire qui nous est maintenant familière.

> The setting-to-work of what is common, in other words, of Intellect and language, although on the one hand renders ficticious the impersonal technical division of labor, on the other hand, given that

[170] *Ibid.*, p. 195.
[171] *Ibid.*, p. 195.
[172] « Nous ne sommes plus ici en présence du procès familier de rationalisation de l'État, mais plutôt de l'étatisation de l'Intellect ». C'est moi qui traduis. *Ibid.*, p. 196.
[173] « Nul n'est plus pauvre que celui qui voit sa propre capacité à se rapporter à la présence d'autrui, ou sa propre possession du langage, réduits au travail salarié ». C'est moi qui traduit. *Ibid.*, p. 193.

> this commonality is not translated into a « public sphere » (that is, into a political community), leads to a stubborn personalization of subjugation[174].

Pour dissiper cette menace d'un retour à des hiérarchies arbitraires et à ces formes insidieuses d'exclusion sociale dont j'ai évoqué les causes plus haut, il faut expliciter la nature de cette virtuosité des travailleurs parlants-penseurs. J'ai déjà insisté sur le fait que leur productivité spécifique tient à cette originale indistinction entre le produit et le geste de l'exécution, mais il y a plus, et toute l'ambivalence du présent est contenu dans cette particularité : le travailleur parlant n'exécute pas une œuvre qui lui préexiste (GM, p. 52). En soi, son geste est aussi bien la composition que le décodage de la partition du commun. Que le travail mort soit aujourd'hui le fait du vivant dans la complexité de ses processus fait surgir des potentiels de libération que toute métaphysique antérieure des rapports de production ne pouvait éclairer.

Virno se saisit d'une telle caractéristique pour identifier la matrice du post-fordisme dans le domaine de l'industrie où il s'agit de produire de la communication à partir de la communication, c'est-à-dire dans l'industrie culturelle – au sens large, et non strictement ce qu'on appelle le show-business – où sont développés les instruments qui servent dans tous les autres secteurs de la production immatérielle devenue hégémonique. C'est dans le roman *La vita agra*, de Biancardi, que cette transformation est définie avec le plus clairvoyance : il suffit d'une génération pour que les paysans que nous étions ne deviennent « pas plus des instruments de production que des courroies de transmission. Ils sont, au mieux, du

[174] « La mise au travail du commun, ou, en d'autres mots, de l'Intellect et du langage, bien que, d'une part, elle rende fictive la division technique impersonnelle du travail, de l'autre, étant donné que ce caractère commun n'est pas traduit dans une « sphère publique » (c'est-à-dire, dans une communauté politique), mène à une personnalisation persistante du rapport d'assujettissement ». C'est moi qui traduit. *Ibid.*, p. 196.

lubrifiant, de la vaseline pure[175] ». L'auteur identifie la nouvelle mesure du rendement dans l'industrie culturelle, qui dépend de la rapidité à laquelle on atteint le sommet et s'y maintient. Si de telles dynamiques ont largement évolué depuis ce pronostic de 1962, Biancardi avait bien saisit la « politicité » croissante du travail dans l'industrie culturelle, et qui s'étend, à mesure que se consolide son hégémonie, à l'ensembles des domaines de la production. Benjamin et Adorno savaient aussi comment les procédures développées dans l'industrie culturelle « se généralisent et deviennent canoniques » (GM, p. 56). Mais leur critique ne s'attache qu'à la « fordisation » de la production culturelle, la « sérialité, [l'] insignifiance de la fonction singulière, [l']économétrie des émotions et des sentiments » (GM, p. 56). Tous deux tiennent toutefois, à quelque chose qui ne s'y laisse pas réduire, quelque chose d'imprévisible et d'informel. C'est cette dimension qui est promise à un avenir dans le post-fordisme.

Avec la notion d'exécution virtuose, celle de spectacle permet de comprendre le paradigme de la production sociale. Le spectacle consiste à distinguer et à exhiber les forces sociales les plus significatives, aujourd'hui constituées par les compétences linguistiques, le savoir et l'imagination.

> L'industrie de la communication (ou mieux, du spectacle, ou encore l'industrie culturelle) est une industrie parmi d'autres, avec ses techniques spécifiques, ses procédures particulières, ses profits particuliers, etc. mais qui, par ailleurs, remplit aussi le rôle *d'industrie des moyens de production*. (GM, p. 61)

Cette dernière est traditionnellement celle de la confection des machines, mais correspond à présent à toutes les formes de travail vivant qui mobilisent des compétences linguistico-cognitives. L'activité sans œuvre, dont le ou la médecin, le ou la professeur(e) et

---

[175] Biancardi, *La vita agra*, 1962, cité par Virno (GM, p. 52).

le prêtre nous fournissent le prototype, tend à décrire le travail salarié en général. Ce sont de plus en plus des techniques de communications et des procédures de traitement de l'information qui constituent aujourd'hui le moyen principal de production (GM, p. 61). La société du spectacle réalise pleinement l'intuition de Marx quant au vol de l'information ouvrière comme stratégie déployée par le capital pour réorganiser la production et assurer une plus-value accrue, à la différence près que l'information ouvrière, ce n'est plus quelque simple procédé qui préexiste à l'existence du travailleur ou de la travailleuse, mais le fait pur et simple qu'ils et elles soient en vie. Virno écrit :

> Quand le travail sous l'autorité d'un patron met en jeu le goût pour l'action, la capacité de relation, l'exposition aux yeux des autres – toutes choses que les générations précédentes expérimentaient dans la section du parti –, nous pouvons dire que certains traits distinctifs de l'animal humain, surtout le fait qu'il est doté de langage, sont subsumés dans la production capitaliste. L'insertion de l'anthropogenèse elle-même dans le mode de production en vigueur est un événement extrême. C'est autre chose que le bavardage heideggérien sur l'« époque de la technique »... Cet événement n'atténue pas, mais radicalise au contraire les antinomies de la formation économico-sociale capitaliste. (GM, p. 64)

L'ambivalence de ce paradigme de la production tient aux possibilités extrêmes du *general intellect* comme capacité des travailleurs à produire et mobiliser des savoirs, à mettre au point des procédés de communication, facultés auxquelles les travailleurs et travailleuses, dans l'intégralité de leur existence, sont réduits. Ils et elles ne sont plus qu'en tant qu'ils et elles répondent à l'injonction à communiquer en vue d'une accumulation de profit. Il vaut d'insister sur cette tournure que ni Adorno ni Benjamin n'auraient pu prévoir : le post-fordisme ne procède pas à la réification de l'esprit, mais au parachèvement de la séparation complète par rapport à l'objectivité amorcée avec la clôture des pâturages communs – en l'occurrence, comme je l'ai évoqué plus haut, par cette répressive réunification des travailleurs et de leur moyen de travail qui fait de la parole et des affects la pierre angulaire des nouveaux modes d'accumulation, et réduit l'humanité entière, nouveau prolétariat

intellectuel, à une armée de réserve d'un capitalisme de l'information et de la communication. Marx est revenu à l'ordre du jour : ce qui sert l'accumulation de cette forme inédite de capitalisme, « c'est l'intelligence et la maîtrise de la nature par l'ensemble de la société – bref, l'épanouissement de l'individu social » (GR, p. 306).

Réinterprété selon le paradigme post-fordiste de la production, le *general intellect* indique que la partition qu'exécute la multitude dans son travail vivant continue de se jouer dans l'interaction et la communication, dans la superficialité des procès de composition. Qu'aucune dynamique transcendantale n'anime ni ne sanctionne ces scénarios ou ces partitions en ce sens absolument « libres » génère à la fois un grand danger de fascisme et des potentiels de démocratie jusqu'ici inconnus. C'est grâce à la grammaire de la multitude qu'on pourra conjurer les premiers tout en creusant les seconds. « La virtuosité de la multitude post-fordiste forme un tout avec la virtuosité du parlant : virtuosité sans scénario, ou mieux, dotée d'un scénario qui coïncide avec la pure et simple *dynamis*, avec la pure et simple potentialité » (GM, p. 69). C'est en vertu de son caractère immatériel et immédiat, du fait que le *general intellect* ne retourne pas directement dans le système des machines, qu'il peut s'avérer politique, et que son usure pure et simple, comme il en allait de l'usure des machines, leur utilisation abusive et dévoyée, peut se réorienter d'après le critère de l'utilité.

L'excédent de la coopération intellectuelle qui constitue le pendant post-fordiste du vol de l'invention ouvrière sur lequel se basait jadis le système des machines, par les micromodifications incessantes qu'elle inflige de manière irréversible à la forme du pouvoir politique, fait de l'administration « la concrétion autoritaire du *general intellect*, le point de fusion entre savoir et commandement, l'image renversée de la coopération

excédentaire » (GM, p. 71). Sa réappropriation, sur laquelle Negri a insisté, repose sur de nouvelles configurations de ces rapports, d'où puisse se nouer avec le système politico-parlementaire une forme d'investissement(-subversion), que ces Italiens de l'héritage autonomiste veulent désobéissance et exode. Si je tiens pour ma part à la notion d'investissement, c'est pour indiquer ce que ces stratégies doivent à une coalition du savoir et de l'action de la multitude – ce que j'ai nommé plus tôt une phénoménologie de la praxis collective. Virno demande :

> Est-il possible de séparer ce qui est aujourd'hui uni, c'est-à-dire l'Intellect (le *general intellect*) et le Travail (salarié), et d'unir ce qui est aujourd'hui séparé, c'est-à-dire l'Intellect et l'Action politique? Est-il possible de passer de la « vieille alliance » Intellect/Travail à une « nouvelle alliance » Intellect/Action politique? (GM, p. 73)

Comment, en d'autres mots, la virtuosité cessera-t-elle d'effectuer des rapports de servilité pour devenir républicaine? Pour comprendre quelles stratégies doivent être déployées à l'intérieur de la constitution de la multitude, c'est-à-dire comment s'opérationalise l'abolition, prescrite par les penseurs de la production que j'ai invoqués en vue de cette réflexion, des valeurs de la métaphysique et de leurs formes sociales spécifiques, abolition qui prépare le terrain au communisme, au sens d'auto-valorisation du commun – ce qui, à ce stade, ne devrait plus contenir d'équivoque –, dont je pose qu'il n'y a plus qu'à accuser la factualité, il faut être prêt à assumer que cette difficile articulation de l'Un et du Multiple doit demeurer un procès à la fois radicalement ouvert, et, puisqu'il s'agit d'un procès de constitution ontologique, parfaitement achevé. C'est pourquoi la prochaine étape de l'argumentaire engage un retour à la question de la formation des subjectivités. C'est la détermination de la multitude comme contingence absolue que ses procès d'auto-organisation sauront activer. La multitude doit se réconcilier avec l'unité par l'imagination

créatrice d'un universel qui soit synthèse et respect des singularités, réconciliation en vue de laquelle j'ai indiqué l'inadéquation des couples privé-public et individuel-collectifs. C'est dans l'immanence des forces tendancielles qu'elle trouve toute la puissance de transvaluer ces formes de « protection » caduques en un bien-être véritable, un épanouissement intégral de toutes les formes de vie singulières, vers une intensification de sa puissance d'agir et la sobriété de ses possibles.

Pour comprendre la notion de singularité, rappelle Virno, il faut tenir compte d'une réalité pré-individuelle. On doit à Maurice Merleau-Ponty d'avoir décrit le sujet de la sensation, fond jamais individué sur lequel se constitue toute singularité. Ce n'est pas moi qui sens, c'est un corps, et ce corps n'est le mien qu'à l'issue du processus d'individuation. Le domaine des sensations est originaire. Virno situe un deuxième élément de cette conscience pré-individuelle dans la langue historico-naturelle. Partagée par une communauté, la langue est ce qui permet le passage de l'expérience interpsychique à l'expérience singularisante et intra-psychique. C'est la puissance indéterminée du dire qui est le facteur d'individuation. Enfin le troisième élément pré-individuel qui caractérise le champ des singularités est constitué par la dimension historique de la réalité pré-individuelle, et résulte du rapport de production dominant. Dans le post-fordisme, ce sont les facultés universelles telles que la perception, le langage, la mémoire, les affects que ces rapports sollicitent (GM, p. 82-83). Ce qui pose problème, ce n'est pas la persistance des aspects pré-individuels de la conscience de la multitude, il ne saurait en être autrement, mais que les aspects individuels et pré-individuels s'entrelacent de manière instable, au profit d'un de ses aspects et au détriment d'un autre, ou que persiste une forme d'oscillation malsaine entre les deux. Selon

Gilbert Simondon, rappelle Virno, alors que le procès d'individuation n'est jamais achevé, il existe deux témoins de ces entrelacs défavorables où achoppe la singularité : les affects et les passions. C'est la raison pour laquelle si le *general intellect* ne s'articule pas en sphère publique, capable de prendre en charge réflexivement la circulation affective et la prolifération de communications qui le constituent, il y est soumis et menace le monde commun de rétablir un pouvoir impersonnel et despotique. Aussi Simondon insiste-t-il pour trouver dans le collectif le terrain d'une individuation plus radicale. Virno résume : « C'est seulement dans le collectif et certainement pas dans le sujet isolé que la perception, la langue, les forces productives peuvent se configurer comme une expérience individuée » (GM, p. 86). Cette notion de collectif ne présente toutefois pas la tendance centripète qu'elle possède dans le peuple de la social-démocratie. En revanche un mode d'individuation basé sur une synthèse et un respect du Nombre en tant que Nombre, permet de concevoir la pratique d'une démocratie non-représentative. Voilà ce que peut signifier l'émergence de l'individu social d'ores et déjà accusée par Marx : à travers l'accroissement de la coopération des procès de travail, c'est l'antagonisme entre la force de travail abstraite et la concrétude de la puissance collective de la force de travail qui se creuse et permet à cette force de travail de se constituer subjectivement. La travail vivant, c'est-à-dire en somme, l'activité pure, s'organise à l'insu du commandement capitaliste et le rend superflu.

> The new era of the organization of capitalist production and reproduction of society is dominated by the emergence of the laboring subjectivity, that claims its mass autonomy, its own independant capacity of collective valorization, that is, its self-valorization with respect to capital[176]. (LD, p. 280)

[176] « La nouvelle ère de l'organisation de la production et de la reproduction capitaliste de la société est dominée par l'émergence d'une subjectivité au travail qui réclame son autonomie de masse, sa propre capacité indépendante de valorisation collective, c'est-à-dire, son auto-valorisation par rapport au capital ». C'est moi qui traduis.

C'est à la lumière de ce procès constitutif de la singularité qu'on peut comprendre la subjectivité biopolitique, qui dès lors ne renvoie plus simplement à la politique comme gestion rationnelle du vivant, mais prend pied dans la force de travail post-fordiste pour rendre toute la complexité des éléments imbriqués qui la traversent, la somme des facultés génériques qui se surajoutent aux qualités physiques mécaniques. L'auto-valorisation n'est pas davantage un élan vitaliste qu'un détournement de la plus-value dans le sens des intérêts ouvriers. Elle doit être comprise à l'issue de la logique de la séparation, que révèle l'analyse du travail sous le capitalisme, de la puissance par rapport à l'activité. Ce qu'achète le capitaliste dans la transaction visant à produire de la valeur, c'est du potentiel pur, de la force sans objet, mais dans le post-fordisme, ce potentiel n'est plus détachable de la personne vivante, de sa faculté de penser et de ressentir des émotions. L'enjeu proprement politique de cette production anthropogénétique tient à ce que la force de travail est d'abord intellectuelle et affective, dès lors, l'objet de la lutte, c'est le corps vivant, que le capitaliste cherche à s'approprier dans son intégralité. « La "vie", le *bios* pur et simple, acquiert une importance spécifique en tant que tabernacle de la *dynamis*, de la puissance pure » (GM, p. 92). Les facultés diverses que comprend un corps vivant, parler, penser, imaginer, sont autant d'objets à gouverner et c'est l'intrication de ces facultés, et non leur seule appartenance au vivant, qui permet de parler de biopolitique.

Comme afin d'apaiser les réserves de Nancy, la notion de *general intellect* permet de faire participer à cette puissance vivante autant d'éléments techniques et techno-scientifiques qui s'imbriquent avec le vivant, interviennent de manière disruptive sur ses processus naturels, mais demeurent pourtant inséparables des corps vivants qui parlent-sentent-pensent.

Contre le préjugé répandu, la biopolitique n'est pas une volonté de contrôle de la population qui entraînerait la gestion de la force de travail. En réalité, rectifie Virno : « la biopolitique n'est qu'un effet, un reflet, ou justement une articulation, de ce fait primordial – à la fois historique et philosophique – qui consiste en l'achat et la vente de la puissance en tant que puissance » (GM, p. 93-94). La vie a reçu la consistance d'une marchandise et c'est la raison pour laquelle il faut la gouverner. La capacité de la multitude d'élaborer, sur le terrain de la production biopolitique, ce que Negri a appelé une république constituante, c'est-à-dire une constitution ontologique, dépend de sa capacité à engendrer des formes du *general intellect* qui permettent un procès d'individuation sain et solide, ouvert et achevé, afin qu'elle pratique la nécessaire opération d'investissement-subversion de toutes les formes sociales qui reconduisent sa séparation d'avec sa puissance d'agir, et la confinent à des affections destructrices. Ce sont de telles affections qu'il faut encore comprendre et assumer, afin de libérer les dynamiques qui s'y dessinent depuis l'aube des temps modernes.

### *7.2. Biopolitique et irréversibilité*

Contrairement à l'expression par trop courante qui en fait l'univoque déploiement de la raison et condamne le rétrécissement de cette dernière à sa seule dimension instrumentale, la modernité doit plutôt se lire comme une « history of a permanent and permanently incomplete revolution[177] », déclarent Hardt et Negri (LD, p. 283). Autrement dit, l'alternative que nous découvrons au sein des caractéristiques structurelles de la production biopolitique traverse l'ensemble des procès d'organisation de la modernité, est celle que la conception hobbesienne de la souveraineté a occulté. Pour avoir imposé une séparation du simplement

[177] « histoire d'une révolution perpétuelle et perpétuellement incomplète ». C'est moi qui traduis.

vivant, de la puissance pure, la *dynamis*, par rapport aux formes organisées et qualifiées de la vie, où s'enracinent la parole et la raison, toutes les variantes des conceptions modernes de la souveraineté ont disposé les prémices du biopouvoir. Or la multitude (re)naît de l'excédent biopolitique, le surplus d'organisation qui ne sert plus aucune forme de pouvoir institué tant son mouvement est libre, et rigide à la fois. La modernité est le résultat contradictoire de ces rationalités concurrentes : celle du peuple, tendance à l'unification, et celle de la multitude, l'auto-organisation d'une multiplicité irréductible. Tout le travail que j'ai effectué jusqu'ici vise à mettre en lumière les tendances mineures, jamais parfaitement effacées, qui resurgissent dans les replis des formes sociales dominantes et en tirent une force inattendue.

Si le besoin se fait sentir d'une théorie anti-contractualiste et anti-individualiste de la démocratie, c'est que l'autonomie du politique est irréversiblement atteinte, et avec elle toutes les dichotomies qui ont légitimé les formes modernes de négociation sociale, celle du privé et du public, celle du collectif et de l'individuel, et enfin, du citoyen et du producteur. On observe ce déclin notamment par le retour à une préoccupation pour l'éthique sous la forme de déontologies sectorielles et de toutes les questions métaphysico-religieuses qui font fond aux pratiques d'« accommodements » et autres efforts de redéfinition de la juste place du religieux au sein de la vie sociale (TF, p. 285), signe que la souveraineté s'étiole et se cherche, et que les formes sociales qu'elle a produites à son insu sont mûres pour en opérer le dépassement sans risque ni nostalgie, et sans que la démocratie en pâtisse. En effet, nous pourrions bien entreprendre d'assumer l'éclatement de la politique, ou sa résorption dans les problématiques économiques, écologiques et identitaires. Car voilà autant de nouvelles formes d'inquiétudes qui attestent d'une réalité fondamentale : à savoir que la productivité

éthique de la multitude excède toute proportion, et dépasse toutes les possibilités de la transcendance du pouvoir et de la valeur. Elle les a d'ores et déjà destituées, et c'est ce qui en fait l'antidote aux « poisons destructeurs de l'être » (ThD, p. 181).

### *7.2.1. Subjectivité biopolitique*

Suivant la trajectoire de la constitution de la singularité au sein du modèle anthropogénétique de la production, la phénoménologie de la praxis collective n'éclaire rien de moins qu'un procès politique, une lutte pour la dignité et pour la neutralisation de tous ces poisons. La subjectivité biopolitique qui s'approfondit dans ce mouvement est celle qui refuse toute atteinte à sa puissance constituante, celle qui, pour se déployer sur fond d'affects constructeurs, pratique une discrimination, dans le foisonnement actuel des formes de vie, entre celles, pathologiques et morbides, qui persistent à isoler la vie nue et la dépouiller de ses facultés génériques, et celle qui, au contraire, participe à la fois de l'extension des tendances démocratiques à la production du multiple et du divers et de l'intensification de ses facultés de parler, de sentir et de penser. Cette subjectivité constitue un rempart contre la restauration de toute pensée judicative qui impose à l'activité de constitution ontologique un principe architectonique. Ce qu'elle instaure plutôt, ce sont de nouveaux principes d'évaluation poursuivant le projet eschatologique de restitution de cette prolifération actuelle d'ambiances affectives aux trajectoires radicalement ouvertes et achevées à la fois d'une ontologie de la finitude essentielle. Cette opération est vitale, et j'ai insisté tout au long des différents chapitres qui m'ont menée jusqu'à ces réflexions conclusives, sur le fait qu'elle est à notre portée immédiate. Sollicitant d'abord et avant tout la vie de l'esprit et les activités qui

requièrent la présence des autres, la production sociale actuelle, par sa réunification de ce que la souveraineté tient pour séparé, nous permet d'apprécier un retour de la vieille ambivalence de la modernité. Le communisme est d'ores est déjà, il suffit de le savoir.

La posture épistémologique requise ici est celle qui n'est issue d'aucun régime d'exceptionnalité ontique, mais qui surgit, j'ai défini de quelle manière, du sein même des tonalités émotives de la multitude. Son savoir est une ouverture sur le non-savoir, acceptation sereine d'une passivité originelle, d'où seule peut se constituer son activation essentielle. Virno rend compte des tonalités émotives comme autant de modes d'être et de vivre, de sensibilités, qui passent pour communs à divers contextes d'expérience. « La situation émotive de la multitude post-fordiste se caractérise par l'*immédiate coïncidence* de la production et de l'éthicité, "structure" et "superstructure", chambardement du processus de travail, technologies et tonalités émotives, développement matériel et culturel » (GM, p. 95). C'est donc l'herméneutique des ambiances affectives caractéristiques des présentes configurations du modèle anthropogénétique qui permet de renoncer à ces dichotomies qui ne nous sont plus utiles pour saisir les potentiels de liberté qu'il introduit. L'avènement de la production biopolitique, en effet, scelle une identité irréversible entre les pratiques du travail et les modes de vie. Voilà pourquoi l'auto-transformation réflexive des pratiques collectives surgit d'abord sur le terrain de la production, avant de s'en émanciper pour représenter un procès de constitution proprement politique.

L'analyse du phénomène d'extériorisation de la production sociale par rapport au temps de travail rémunéré a permis de découvrir que les qualités exigées des travailleurs et travailleuses proviennent d'une socialisation antérieure, extérieure au travail lui-même et au

lieu de travail. Ce sont les périodes de formation, de chômage et de précarité, bref de non-travail, qui mettent en œuvre l'entraînement et le conditionnement nécessaires au contrôle d'une main d'œuvre dont la productivité se situe dans les processus créatifs, coopératifs et affectifs. Le « professionnalisme », cette qualité dont doit faire preuve tout aspirant aux emplois en voie de raréfaction, n'est que l'autre nom de la servilité, en contexte post-fordiste – le comité invisible dit « mensonge ».

L'opportunisme désigne l'habileté professionnelle propre au post-taylorisme, où l'ascension sociale a délaissé les repères verticaux pour investir d'innombrables possibilités abstraites, promesses confuses de bénéfices immatériels, espoirs ténus de ne pas être complètement laissé pour compte. C'est une affection de peur qui modalise les procès d'individuation, quand elle n'éveille pas simplement le cynisme comme mécanisme de défense. La façon dont les notions de peur et sécurité s'articulent au sein de la multitude post-fordiste, découvre Virno, est révélatrice, au plan politique et philosophique d'une physionomie distincte de celle qu'elles avaient dans le cadre de la constellation peuple/ volonté générale/État (GM, p. 14). « À la différence de ce qui advient dans la parabole hégélienne sur les relations entre maître et esclave, la peur n'est plus ce qui pousse à la soumission *avant* le travail, mais est une composante active de cette *instabilité stable* qui marque toutes les articulations internes du processus productif[178] ». Dans ces circonstances, la forme d'unité représentée par l'État participe de l'insécurité généralisée. Et la difficulté à concevoir de quelle manière peuvent surgir de nouvelles formes de protection tient au fait que, contrairement aux temps forts du fordisme et du taylorisme, le processus de production n'a plus rien d'univoque et d'obligatoire.

---

[178] Virno, *Op. cit.*, p. 17.

Ce qui assure la synchronie des différents modèles de travail réside d'abord dans la cybernétique et les télécommunications (bien que ces secteurs ne représentent que l'emploi d'une infime partie de la main d'œuvre, ils n'en constituent pas moins le modèle hégémonique, ce que j'ai établi plus haut), mais ce qui confère une unité à ces procès multilatéraux, que rien ne rassemble quant à la forme et au contenu du processus de travail, c'est la forme et le contenu de la socialisation sur laquelle ils reposent. Les tonalités affectives engagées, les inclinations nécessaires, les mentalités, les attentes, participent d'un *ethos* homogène[179]. L'élément qui les lie se trouve dans l'opportunisme universellement promu par l'expérience urbaine et la précarité, la mobilité extrême et l'hyperexploitation. Il est ainsi une résonance significative entre les styles de vie, alors que les activités productives sont de plus en plus fragmentées. Ce ne sont plus les activités rémunérées qui assurent une identité durable, d'autant moins que les modes d'hyperexploitation post-fordistes le réduisent au minimum, *a contrario*, c'est le fait de pouvoir disposer d'éléments identitaires, même instables et fluctuants, qui rend d'abord et avant tout les individus susceptibles d'accéder à la rétribuabilité. L'absence de *telos* historique authentique capable de diriger de manière univoque l'activité pratique permet que l'ensemble de ces activités soient vécues sous le registre de la peur et de l'auto-culpabilité, de l'opportunisme et du cynisme.

Expliciter une telle socialisation exige de mobiliser à nouveau la notion de *general intellect*, définissant ces innombrables abstractions conceptuelles qui désormais se développent préalablement et de manière extérieure au travail. Ce qui résulte de l'observation de Marx, à l'effet que le savoir abstrait, devenant la principale force productive, relaie le travail parcellarisé et répétitif à une position périphérique et

[179] *Ibid*., p. 19-20.

résiduelle[180], est un curieux agencement de savoirs et d'expérience, où l'accumulation du premier précède la seconde. C'est pour cette raison que le cynique et l'opportuniste présentent une atrophie irréparable de ce que les traditions métaphysiques ont posé comme la dignité du sujet, c'est-à-dire l'autonomie, la capacité de transcendance des contextes particuliers ou individuels de l'expérience. S'il importe de trouver au sein des constellations émotionnelles du *general intellect* des signes de refus et de conflit, on ne saurait se leurrer. Virno remarque :

> À bien y regarder, la socialisation hors travail (qui cependant débouche sur la « fonctionnalité » post-fordiste) consiste en expériences et en sentiments que la grande sociologie du siècle dernier, à partir de Heidegger et de Simmel, ont reconnu comme étant les traits distinctifs du nihilisme. (GM, p. 96)

Le nihilisme est mis au travail dans l'individu qui se veut professionnel et voué au succès. Tout concourt à consolider de tels complexes affectifs. Et s'il n'y a pas grand chose à attendre de ces dispositions, Virno insiste pour en identifier le degré zéro : le point neutre d'un comportement éthiquement négatif, afin d'en éclairer la vérité. Il découvre en l'occurrence que la relation au monde s'articule à travers des possibilités, des opportunités et des chances. La constitution d'une subjectivité biopolitique implique donc une appropriation de cette structure de l'expérience, afin de l'articuler dans un savoir. Seul un renversement réflexif des séquences qu'imposent les formes sociales nées de l'ère du nihilisme et de ses modes spécifiques de prolifération affective permet se saisir de l'*irréversibilité* et de l'*ambivalence* de cette situation émotionnelle.

> Ni limbes, ni latence, le « monde possible » ne se tient pas aux aguets dans l'ombre, aspirant à une « réalisation » ; il est plutôt une configuration effective de l'expérience, dont la réalité consiste toutefois à maintenir toujours exposé à la vue, comme la lettre écarlate, le signe de sa propre virtualité et de sa propre contingence[181].

---

[180] *Ibid.*, p. 22-24.
[181] *Ibid.*, p. 31-32.

Dès lors que l'on connaît le terrain où peuvent survenir les oppositions qui permettent un rééquilibrage des forces, il devient possible d'articuler un langage politique, c'est-à-dire de distinguer entre les modes d'être et les modalités du sentir qui caractérisent les situations émotionnelles du statu quo et les aspirations à la révolte[182]. La possibilité d'une appropriation réflexive des formes sociales issues de la réalisation du nihilisme repose sur la connaissance du noyau neutre où prennent racine le conflit et la contestation. Ceux-ci émanent du même mode d'être, et non d'une abstraction par rapport aux situations réelles. On ne sort pas de la métaphysique comme on sort d'une pièce, Heidegger le sait bien. Ces modes d'être sont donc coextensifs à la prédominance du savoir abstrait, c'est-à-dire de l'ensemble des dispositions cognitives que sollicite le mode post-fordiste d'accumulation.

À partir du *general intellect*, les situations émotionnelles qui font fond au processus d'individuation peuvent être décrites comme une fluctuation d'ambiances et une hyperabondance de petites sensations, de perceptions floues et changeantes. Contrairement au formalisme de la tradition, qui veut que le savoir se fonde sur une aperception transcendantale (au sens de la phénoménologie, c'est-à-dire la conscience d'être engagé dans l'acte de perception), la situation émotionnelle dominante n'engage plus qu'une perception, un peu comme on entend le bruit des vagues, dit Virno, sans avoir conscience de les entendre. Le contexte post-fordiste actualise en la radicalisant la vieille critique que Marx formule aux philosophes, à savoir que c'est d'abord ressentant et éprouvant que les humains se situent dans le monde, non en le réfléchissant. L'intellect du post-fordisme, s'il se rapporte

[182] Il devrait être clair à présent qu'il ne s'agit pas de contradictions qui demandent à être résolues au sens d'un procès dialectique, mais de ces défauts de connaissance qui affectent ce qui existe d'abord sous le mode fini, qui cessent d'opérer dans la mesure du procès de constitution de la subjectivité, qui se produit plutôt à la façon d'un « tournant immobile ».

phénoménologiquement à l'activité du penseur, n'engage pas une réflexion au sens des idéalistes, mais une seule exposition radicale à des partages affectifs et des dispositions cognitives. « Nous appartenons au monde d'une manière matérielle et sensible, beaucoup plus préalable et incontournable que ce qui découle de ce que nous savons *savoir*[183] ». Se saisir de cette multiplication de perceptions impossibles à reconduire aux conditions transcendantales de l'aperception, signifie de faire du savoir un événement immanent. Et une telle assomption est devenue vitale, puisque – ce sont les formes sociales de la modernité elles-mêmes qui l'ont voulu ainsi –, les conditions actuelles d'individuation contrecarrent systématiquement cette connaissance de la connaissance que la modernité a tenu pour seule valable. Le processus de la vie sociale se détermine désormais sur fond d'un savoir abstrait auquel chacun participe par son usage du langage et son appartenance à des réseaux de coopération productive, mais toutes ces impressions et ces images qui forment le *general intellect*, ce lieu de l'auto-valorisation, ne donnent jamais naissance à un « Je ». Le bavardage où s'abîme le *Dasein*, pour Heidegger, est devenu le contexte, le bruit de fond post-fordiste d'où sont tirées les variations significatives. Il est la matière première de la virtuosité post-fordiste, la partition que les travailleurs composent en interprétant.

Si le déracinement et l'habitude de ne pas avoir d'habitude caractérisent l'expérience, c'est sans nostalgie qu'il s'agit de s'approprier cette condition.

> Aujourd'hui, le déracinement n'évoque plus, prioritairement, l'exil ou l'émigration : il constitue, au contraire, une condition ordinaire dont nous faisons tous l'expérience du fait de la mutation continuelle des modes de production, des techniques de communication et des styles de vie. Il met, pourtant, au tout premier plan cet « entendre sans écouter », qui était un phénomène marginal pour l'[individu] au bord de la mer. L'expérience la plus immédiate s'articule, désormais, au travers de cette disproportion[184].

[183] *Ibid*., p. 33.
[184] *Ibid.*, p. 33.

Nous nous mouvons ainsi dans un excès perceptuel constant, qui n'est pourtant jamais perçu comme « nôtre » au sens où un sujet transcendantal fait l'expérience de l'objectivité comme sienne, avant de s'en abstraire pour faire l'expérience de sa conscience comme libre. Ce n'est plus de ce genre d'individuation qu'est à espérer l'articulation d'un langage politique. Le déracinement est irréparable. Nous agissons désormais dans le champ de l'irréversible. Ce passage est accompli dans la mesure du degré d'abstraction des contextes d'opération : plus ils sont abstraits, plus l'expérience matérielle et sensuelle est prononcée. Le bourdonnement s'intensifie à mesure que s'intensifie la coopération productive et qu'elle comporte d'éléments intangibles : des idées, des goûts, de styles de vie, des identités, des sentiments d'appartenance. La dissolution dans l'excès sensoriel des conditions de l'aperception modifient dans la même mesure la notion d'appropriation. Ce que la subjectivité biopolitique doit s'approprier, son degré neutre, c'est une appartenance comme telle, et non plus quelque appartenance à un objet ou une identité.

> L'adhésion pure, dépourvue d'un « à-quoi », peut se transformer dans l'adhésion omnilatérale et simultanée à tous les ordres en vigueur, à toutes les règles, à tous les « jeux ». C'est ce qui s'est passé dans les années quatre-vingt. [...] Toutefois le sentiment de l'appartenance, une fois émancipé des racines ou des spécifiques « à quoi », héberge aussi un formidable potentiel critique et transformatif[185].

La mise en garde que réitère Virno vise à prémunir l'intensification de la sensualité et de la significativité d'une expérience sous le mode d'un nihilisme euphorique et autosatisfait, ou pire, de libérer le sens et les sens pour les dérives autoritaires et la constitution de personnalités fascistes. L'ambivalence que recèle la superficialité du contexte perceptuel post-fordiste expose aussi bien à un appauvrissement de l'expérience. C'est pourquoi Virno invite à mettre en œuvre non pas un accueil irréfléchi de la superficialité et des

---

[185] *Ibid*., p. 37.

fluctuations de l'appartenance, mais une stratégie de la défection, de l'exode, une culture du déracinement – stratégies que la gauche traditionnelle peine à admettre et préfère dénigrer sous l'accusation de post-modernisme.

> Pourtant l'*exode* – exode du travail salarié vers l'activité, par exemple – n'est pas un geste négatif qui exempte de l'action et de la responsabilité. Au contraire : puisque la défection modifie les conditions dans lesquelles le conflit a lieu, plutôt que de les subir, elle exige un degré très élevé d'entreprise, elle impose un « faire » positif[186].

Ainsi conçue, la politique opère la dissolution finale de la dialectique, mais celle-ci n'emporte pas avec elle dans son trépas toute notion d'action politique. J'ai indiqué de quelle manière la subsomption réelle de la société efface toute forme de crise du fonctionnement matériel de l'État. L'abolition de la société civile, qui se traduit dans l'autonomie du politique par rapport au social, Lyotard l'éprouve comme mélancolie, Baudrillard comme jeu (LD, p. 270). Mais cette autonomie n'est pas à prendre à la légère, et ce n'est qu'au prix d'une discipline rigoureuse et d'un investissement assidu qu'elle ouvre effectivement des espaces de liberté, au lieu de ne reproduire que ces formes politiques pacifiées dont on connaît les dessous : ces stratégies d'auto-contrôle que le tournant linguistique de l'économie fait proliférer, par le truchement de pratiques diverses, jouant d'une gamme de variations affectives sur le registre de la peur et l'auto-culpabilité, en passant parfois par l'opportunisme et le cynisme.

L'exode consiste donc moins en un refus des modes actuels de sanction juridique qu'en leur subversion. Il s'agit d'une forme de démocratie radicalement nouvelle, où les institutions de la démocratie représentative sont investies comme le *premier* instrument de défection par rapport aux principes normatifs à l'origine de l'agir destructeur et abusif, mais

---

[186] *Ibid*., p. 37.

non pas l'unique et l'ultime. L'exode mobilise des facultés actives et s'avère aussi capable d'organisation que toutes les théories politiques modernes :

> a full-fledge model of action, capable of confronting the challenges of modern politics – in short, capable of confronting the great themes articulated by Hobbes, Rousseau, Lenin and Schmitt. (I am thinking here of crucial couplings such as command/obedience, public/private, friend/enemy, consensus/violence, and so forth)[187].

La puissance de cette théorie politique basée sur la subversion des catégories politiques modernes consiste à partir des vulnérabilités du présent pour les reconduire à l'expression de leur universel concret. La mesure de l'exploitation, laquelle n'est plus confinée à l'usine mais intervient dans les procès de formation de la subjectivité, n'est donc plus strictement celle de la quantité mais celle de la qualité. Il ne s'agit pas, pour mettre en œuvre la libération, de renoncer à la théorie de la valeur du travail, mais d'identifier de nouvelles formes de l'exploitation, les nouvelles configurations de luttes de classes. Celles-ci reposent sur le degré d'abstraction et le niveau de coopération, c'est-à-dire qu'elles sont définies par la nature techno-scientifique de la principale force de production, ce sujet hybride mi-mécanique mi-organique. Lorsque c'est l'ensemble des forces sociales qui sont vouées à la production de valeur, « the contradiction of exploitation is thus displaced onto a very high level where the subject who is principally exploited (the techno-scientific worker) is recognized in its creative subjectivity but controlled in the managment of the power that it expresses[188] » (LD, p. 281). Le conflit social se joue donc horizontalement sur le terrain du travail vivant et des jeux de langage d'une *intelligentsia* de travailleurs cognitifs. C'est la

---

[187] « un modèle d'action à part entière, capable d'affronter les défis de la politique moderne – en bref, capable de confronter les grands thèmes articulés par Hobbes, Rousseau, Lénine et Schmitt. (Je pense ici aux associations cruciales telles que commandement/obéissance, public/privé, ami/ennemi, consensus/violence, et ainsi de suite) ». C'est moi qui traduis. Virno, *Loc*. *cit*., p. 197.

[188] « la contradiction de l'exploitation est donc déplacée à un très haut niveau où le sujet qui est le principal objet de l'exploitation (le travailleur techno-scientifique) est reconnu dans sa subjectivité créatrice mais contrôlé dans la gestion de la puissance qu'il exprime ». C'est moi qui traduis.

linguistique générale qui renferme la clé d'un tel procès de production de subjectivité (LD, p. 281). En gagnant l'espace de contrôle du langage, à la fois scientifique *et* commun, le capitalisme en fait une dynamique matérialiste et immédiate. Elle ne peut plus être saisie comme solution dialectique des contradictions. Si on parvient à le lire, en effet, le conflit n'exprime pas l'aspiration ouvrière à l'universalité, mais organise plutôt

> the refusal of organized capitalist exploitation in both the old and new forms opened spaces – spaces in which associative living labor expresses autonomously its own productive capacity and where self-valorization is distanced continually more actively from command, to the extend that command can be renewed (LD, p. 282) [189].

Devant cette autonomisation de la coopération sociale, le capitalisme devient parasite, et c'est comme idole, comme fantasme, mieux comme appareil de capture qu'il continue d'opérer, aux dépens de l'armée de travailleurs techno-scientifiques (LD, p. 282). Mais dans la mesure où il ne parvient plus à la mobiliser et la discipliner, il trouve dans l'État postmoderne un allié, son ultime recours, ce commandement centralisé du pouvoir qui ne dédaigne pas l'usage de la force pour supprimer toutes tendances sociales et politiques à l'auto-valorisation et à la formation d'une puissance constituante, s'auto-valorisant par rapport aux procès d'accumulation capitaliste (LD, p. 283).

Jusqu'à maintenant, nous n'avons que subi passivement l'intrication du travail, de l'action et de l'intellect, comme moyen de contrôle renouvelé d'une forme d'État qui n'applique plus qu'une *Polizeiwissenschaft*. La connaissance des procès de formation de la subjectivité biopolitique doit permettre d'y faire naître des opportunités de libération, c'est-à-dire d'évaluer en quelle manière le développement actuel de l'intellect permet d'imaginer

---

[189] « Le refus de l'exploitation capitaliste dans ses anciennes comme dans ses nouvelles formes, a ouvert des espaces – espaces dans lesquels la force de travail associatif exprime de manière autonome sa propre capacité productive et où son auto-valorisation se distancie de manière sans cesse plus active par rapport au commandement, au point où le commandement peut être renouvelé ». C'est moi qui traduis.

que sa puissance constituante se traduise dans l'accroissement de la densité de ses processus d'auto-valorisation et en fasse la matrice d'une forme politique non-étatique. Le premier pas consiste en une destitution des couples conceptuels qui ont fait régner une certaine conception de la souveraineté, commandement-obéissance, public-privé, ami-ennemi. Par une sorte de retrait engagé, presque une désobéissance civile, il s'agit de remettre en question la faculté même de l'État de commander, de hausser le privé et le public au commun, et de reconstruire la géographie de l'inimitié. Ce qui articule cette forme de résistance, qui est un investissement des espaces d'interaction et de partage affectif, c'est moins la voix d'une contestation de l'ordre établi qu'un geste commun de construction de réseaux de coopération et l'intensification des procès collectifs d'imagination. Ce sont des actions positives que produit un tel engagement en vue du commun, engagement qui ne se base pas sur le ressentiment envers les formes sociales où s'est enseveli le fantasme moderne d'autonomie individuelle. Constituant au contraire un *ethos* radicalement non-servile, une virtuosité jouant de la plénitude des procès de coopération, la vertu cardinale de l'exode est l'intempérance, dit Virno. Une telle résolution discrédite toute loi qui trouve son soubassement dans les modèles de sanction juridique et la pensée judicative issus de la métaphysique du sujet.

La multitude représente une tendance sociale et politique, mais loin d'être un fait marginal au sein de sociétés autrement organisées, il faut y voir le résultat historique d'un long procès de maturation au sein des formes de vie qu'a engendrées l'élimination des frontières entre le temps de travail et le temps libre, et entre les qualités professionnelles et les aptitudes politiques, dit Virno[190]. La nouvelle subjectivité se passe bien des dichotomies utiles en vue du type de négociation sur laquelle la dialectique de la société civile et de l'État

[190] *Ibid.*, p. 201.

s'était basée. Ni le public ni le privé, ni le collectif ni l'individuel ne savent plus décrire son expérience du commun. La forme mature et achevée du procès constitutif de la subjectivité biopolitique récuse jusqu'à la distinction entre le producteur et le citoyen et profite d'une telle (con)fusion pour enrichir le sens de sa pratique de la politique.

Ainsi qu'elle l'entend, cette pratique est pour la multitude une jouissance immédiate de sa puissance constituante qui dès lors se refuse à devenir gouvernement. La force de travail post-fordiste, en effet, est irreprésentable politiquement, ce qui ne signifie pas qu'elle n'ait d'existence politique, au contraire. Il suffit de se former une connaissance et une compréhension adéquate des modalités d'un nouvel usage, non-représentatif et extraparlementaire, de la démocratie[191]. Negri parle de « soviets de l'intellectualité de masse » pour insister sur la force centrifuge de la sphère publique post-fordiste. S'opposant à la représentation et à la délégation, la multitude congédie la forme du gouvernement central au profit d'une micropolitique généralisée, un style opérationnel centré sur l'exemple et la reproductibilité politique. La constitution de la multitude s'accomplit sur une base extensive, par le partage des stratégies de résistances du nouveau prolétariat intellectuel mondialisé, et intensive, par l'approfondissement de la coopération et de la communication.

Selon Hardt et Negri, tous ces apprentissages contribuent à mettre en place les présupposés du communisme, qui trouvent dans l'effondrement du socialisme réel un dynamisme renouvelé. Les États socialistes, en effet, en assurant un développement fulgurant des forces productives – plus prodigieux, remarquent les auteurs, que les succès du capitalisme durant les « trente glorieuses » – ont propulsé les régions de l'Est au niveau d'organisation des économies capitalistes, si bien que les régimes s'en sont trouvés déchus

[191] *Ibid.*, p. 202.

du fait de l'apparition de ce dont l'éclipse a causé une crise similaire de l'espace politique en Occident : la société civile. Par l'effet de dynamiques opposées, la puissance mobilisatrice se trouve conséquemment aussi aiguisée des deux côté du rideau de fer. À l'Ouest par l'éviction de la société civile hors des enceintes de l'État, à l'Est par l'apparition, dans la mesure de l'accroissement des forces productives, d'une puissance constituante, non pas épisodique et insurrectionnelle, mais continue, ontologique et irréversible (LD, p. 269). La crise du socialisme réel « thus opens a space of freedom that invests also and primarily the rights States and the capitalist democracies[192] » (LD, p. 269). C'est ainsi que le nouveau prolétariat mondialisé dont on ne peut plus nier le potentiel auto-organisationnel, fait resurgir le dilemme du XVIIe siècle, et l'État postmoderne constitue un effort ultime, désespéré, pour le conjurer.

Lorsque Hardt et Negri se saisissent de la méthode de Marx pour situer la nouvelle subjectivité « in the intellectual cooperation of a labor power that had already become hegemonic[193] » (LD, p. 285), ils désignent une puissance bien réelle, existante, que trois siècles d'utopie dialectique ont systématiquement défaite. Ils insistent en revanche sur le mouvement *désutopique* du communisme, qui trouve l'ensemble de ses conditions préalables dans le contexte mis en place par le développement moderne des forces productives, et se réalise sur le plan de cette subjectivité biopolitique comme tendance, tension ou mouvement, non finalisé mais voué à l'émancipation des formes de vie sans cesse plus collectives et plus singulières. La multitude ne demande qu'à en accuser la factualité et, partant, en être

[192] « ouvre ainsi un espace de liberté qui investit aussi d'abord les États de droit et les démocraties capitalistes ». C'est moi qui traduis.
[193] « dans la coopération intellectuelle d'une force de travail qui était déjà devenue hégémonique ». C'est moi qui traduis.

ontologiquement organisée (LD, p. 286). Pour ce faire, il fallait donc édifier une théorie non-dialectique de la constitution de la subjectivité collective et des relations sociales.

Si le pouvoir, on le sait depuis Foucault, consiste en la formation de subjectivités, la connaissance de ces procès de subjectivation offrent la possibilité de cette appropriation réflexive qui peut en faire un procès de constitution de la puissance. D'abord une réappropration par le moyen d'une phénoménologie collective des procès d'individuation et des noyaux neutres où un investissement subversif des configurations normatives peut être opéré, ensuite l'imagination, sur la base du *general intellect*, comme ressource partagée, d'une forme de *bien commun* qui soit la jouissance immédiate de cette richesse, ni publique, ni privée, mais à la fois singulière et collective. Cette constitution de subjectivité par l'exode et cette pratique d'un engagement vers le retrait des formes politiques restaure la plénitude du concept schmidtien d'ennemi, mais transforme la géographie de l'hostilité. La relation ami-ennemi ne doit plus délimiter les frontières de l'État, fonder une conception juridique du politique sur la base d'une délimitation des frontières de l'État tenue pour nécessaire, mais indiquer la nature de l'action politique : combattre l'ennemi, c'est-à-dire contrecarrer l'institution du pouvoir[194]. C'est la mobilité et l'absence d'appartenance à une communauté substantielle qui deviennent le terrain de la puissance constituante, qui peut dès lors s'orienter d'après de nouveaux critères d'évaluation. L'héritage nietzschéen nous indique ce que peut signifier la communauté qui dépasse ces formes juridiques de sanction de la solidarité. L'amitié échappe à toute coalition des forces réactives parce qu'elle est le lieu et l'expression d'une rivalité fondamentale : « En son ami on doit avoir son meilleur

[194] *Ibid*.

ennemi[195] », exhorte le sage en quête d'amitié stellaire. Par le truchement de la science de l'hétérogénéité de Bataille, cette inimitié primordiale devient libération de la puissance sauvage de l'excédent biopolitique, en vue de la seule « communauté de ceux qui n'ont pas communauté ». Le post-fordisme a placé à la portée de la multitude de telles pratiques de transvaluation, pour peu que celle-ci s'exerce à en imaginer les modalités nouvelles. Virno insiste :

> I proposed that political Action finds its redemption at the point where it creates a coalition with public Intellect (in other words, at the point where this Intellect is unchained from waged labor and, rather, builds its critique with the tact of a corrosive acid)[196].

Si Nancy préfère nommer « monde » cette intrication d'éléments techniques, de savoirs scientifiques, de pratiques collectives, de cultures affectives, qui forme une totalité non synthétisante des singularités et fait fond à toute constitution de subjectivité, c'est à bon droit, car c'est bien de cela dont il s'agit, or le monde, pas plus que le vivant, ne rend tout à fait explicite la spécificité des procès constitutifs de la multitude. Outre l'inconscient romantique qui persiste dans les principales habitudes de la critique sociale, notre difficulté à saisir la constitution de la multitude tient à cette intrication singulière d'éléments vivants et techno-scientifiques, et de procès d'individuation interindividuels et transsubjectifs. Bruno Latour est bien au fait de l'insuffisance des modes de représentation de ces sortes de démocraties que la modernité tient pour son ultime accomplissement[197]. L'analyse à laquelle il se soustrait, toutefois, est celle de la constitution proprement ontologique de la multitude. Le *general intellect* n'est pas un attribut de la vie sociale, il en est le processus même. Il est

---

[195] Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Marthe Robert, Paris, 10/18, 1958 [1885], p. 52.
[196] « J'ai proposé que l'action politique trouve sa rédemption au point où elle crée une coalition avec l'Intellect public (en d'autres mots, au point où son intellect est délié par rapport au travail salarié et construit plutôt sa critique avec le tact de l'acide corrosif ». C'est moi qui traduis. Virno, *Loc. cit.*, p. 208.
[197] Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La découverte, 1991.

le seul capable de forger des principes d'évaluation consistants et effectifs des formes de vie qui y prolifèrent. La subjectivité biopolitique n'a que faire de la représentation politique de l'inorganique ou d'une techno-nature.

Aucune expérience, en effet, ne peut se constituer en extériorité par rapport au régime de production sociale, aucun procès d'individuation ne peut s'abstraire des contextes qu'il engendre et des affections qui le modalisent. Dans le contexte de la subsomption réelle de la société par l'organisation du biopouvoir, la production coïncide avec l'éthique, et à son insu, munit la multitude de précieux outils afin d'opérer la subversion de ses forces matérielles et symboliques. L'exode et le déracinement comme pratiques actives donnent naissance à des subjectivités éthiques capables d'assumer l'activité, la mobilité perpétuelle et l'absence de repos comme mode d'être fondamental. La tâche la plus impérieuse de la théorie politique contemporaine, pour laquelle j'ai insisté sur la nécessité de reconfigurer l'arsenal interprétatif, consiste à départager entre les possibilités extrêmes de ce qu'il convient de nommer cet existential – le produire inconditionné par l'appartenance à des communautés de langage et de désirs – devenu général, tracer la ligne de démarcation entre un nihilisme virulent bien qu'euphorique et satisfait, et un procès actif de constitution ontologique, parfaitement libre parce qu'absolument déterminé. Puisque la question du travail s'est extériorisée dans celle de la production sociale et que celle-ci, devenue immatérielle, engage d'abord des styles de vie et principalement de consommation, c'est à travers le mode de dépense engagé qu'il sera possible de tracer cette ligne. Il s'agit de discriminer la consommation qui reproduit l'usure de tous les êtres de celle qui participe à la plénitude de l'être, à l'intensification des formes de vies plus toujours plus singulières et plus collectives.

Tel est bien le trait principal du compromis entre le capital et le travail qui parvient à liquider les luttes de 1968, instaurant ce régime de production de subjectivité, qui trouve son expression dans l'apparition de normes de consommation centrées sur les volontés individuelles. Contre la planification fordiste des salaires, qui fait l'objet de contestation, se dessine un nouveau genre d'individualisme à la faveur de la structure collective de l'organisation sociale de la production et de la communication. Exploitant à l'infini le nouveau facteur de création de la valeur sous le capitalisme qu'est le style de vie individuel, ces normes exacerbent ainsi la tendance à la différenciation, au culte de la personnalité et toutes ces expressions narcissiques d'un égoïsme, qui ne trouve meilleur expédient que dans la dépense ostentatoire. Toutes les politiques de régulation des flux commerciaux et monétaires favorables aux grandes corporations, comme, d'ailleurs la réorganisation des procès de travail dans le sens de l'automatisation et de l'informatisation, iront dans le sens de l'affirmation d'un tel individualisme. Celui-ci devra s'avérer la première cible d'une destruction révolutionnaire.

Ainsi que l'a découvert Georges Bataille, le théoricien français de l'érotisme, dans l'économie de l'univers, c'est-à-dire l'économie générale, par opposition à ce qu'il nomme l'économie restreinte, celle qui fait le compte exclusif de la production et des échanges humains, la production excédentaire doit nécessairement être dépensée. Toutes les sociétés avaient conservé cette part excédentaire pour les fins du pouvoir ou autres obligations extérieures à la nécessité, et l'avaient assimilée au sacré. Elles en avaient fait une « part maudite », dont la consumation était l'apanage exclusif de la souveraineté, dans toutes les formes qu'elle a prise historiquement. Tout système, indique Bataille, use l'excédent aux fins

de sa propre extension, jusqu'à ce que soit atteinte la limite à sa croissance. « Si le système ne peut plus croître, ou si l'excédent ne peut être en entier absorbé dans sa croissance, il faut nécessairement le perdre sans profit, le dépenser, volontiers ou non, glorieusement ou sinon de façon catastrophique [198] ». La nécessité à laquelle répond la subjectivité biopolitique est celle de conjurer la catastrophe, de libérer cette consommation morbide qui s'impose à elle aux seules fins de participer à l'accumulation du biopouvoir. Car en vertu du modèle anthropogénétique de la production, c'est la matière première humaine qui est offerte en sacrifice sur l'autel des valeurs échues de la métaphysique.

Bataille connaît cet écueil de la conscience, qu'il exhorte à dépasser par la constitution d'une « subjectivité profonde » – un peu à la manière d'une appropriation réflexive de ces formes de dépenses du vivant au sein et aux fins du procès post-fordiste d'accumulation –, qui restitue aux circonvolutions de l'énergie universelle tout ce qu'elle se mobilise d'abord pour sa propre constitution. Cette notion réitère cette affirmation maintes fois répétée de l'opération d'une auto-transformation des processus de coopération productive sur la base même des formes sociales engendrées par la traduction politique, juridique et économique d'une métaphysique idéaliste de l'agir. Aussi la communauté impossible qu'imagine Bataille pratique la dépense improductive comme s'il en allait de sa responsabilité (au sens d'un *ethos*, et non d'une prescription morale, déontologique). C'est le privilège dont dispose la société qui parvient à un degré d'achèvement de l'homogénéisation, c'est-à-dire où, à la faveur de la dialectique dont Hegel a livré le secret, tous les éléments inassimilables à l'organisation rationnelle des forces productives ont été évacués hors de la conscience, qui dès lors peut *décider* rationnellement de la seule forme de dépense qui

[198] Georges Bataille, *La part maudite*, p. 60.

convienne à l'impossible instauration d'une communauté d'êtres exposés à leur commune finitude : la libération immédiate de toute production excédentaire en vue de la jouissance commune, ce qui implique la dissolution de cette identité à laquelle la dialectique de Hegel s'est arrêtée, ne se pratique qu'à la condition du sacrifice de l'individualité comme produit de l'expansion historique des activités instrumentales. L'économie générale n'exige rien d'autre qu'un dépassement qui prend pied dans la métaphysique moderne de l'agir. Toutes les trajectoires empruntées jusqu'ici ne visaient qu'à préparer cette ultime opération : l'éveil d'une subjectivité profonde.

On comprendra aisément que sauf une telle résolution, la mobilisation permanente requise par les circuits de production actuels non seulement est en passe de causer l'épuisement total des ressources de la planète, mais opère la même destruction catastrophique de la vie affective, de l'expérience perceptuelle et des processus cognitifs. La subjectivité biopolitique est celle qui saura décider de faire de cet « accomplissement inutile et infini de l'univers[199] » une occasion d'approfondir son savoir du non-savoir, son appartenance à l'appartenance seule, sa culture du déracinement, en bref, de s'intensifier comme pure puissance d'agir. C'est bien la démarche que j'ai entamée jusqu'ici : à savoir une reconnaissance de la manière dont nous sommes constitués comme sujets, des éléments qui précèdent toute individuation, capable de creuser, tout au sein de la superficialité de l'être, de son horizon radicalement matérialiste, des formations politiques, des stratégies de résistance qui font éclater les antagonismes pour que se dessine, en toute quiétude, le nomadisme de la circulation biopolitique de la puissance. Ces tracés singuliers de la multitude, seules forces capables de renverser, sans échoir dans le triomphe dévastateur d'un

[199] *Ibid*., p. 59.

nihilisme aveugle, tout *arché* principiel et tout *telos* unificateur, désignent des tendances eschatologiques, tendances que l'on peut suivre à travers le passage de l'industrie au désœuvrement.

### *7.2.2. Violence et construction ontologique : de l'industrie au désœuvrement*

> Salut, ma vieille copine la Terre
> T'es fatiguée, ben nous aussi
> C'est pas des raisons pour faire des manières
> Quand y a l'soleil, qui fait crédit
>
> Léo Ferré

Nancy a bien raison de rappeler que ce que nous faisons dans la sphère de la production ne tient plus du travail mais de la technique[200]. Or, dans la mesure où ce qu'elle sollicite au premier chef, et mieux que toute autre forme de production, est l'auto-plasticité de l'agent producteur, il y voit davantage une praxis. Jouant d'une intrication caractéristique d'éléments technologiques et informationnels et de processus sociaux de coopération, celle-ci tend toutefois à échapper à toute forme de prise en charge subjective. Le travail se sépare donc définitivement de l'antique *tekhnè*. Alors qu'il s'écarte donc de son origine poïétique pour devenir exclusivement praxique, Nancy y décèle deux possibilités extrêmes : ou bien le travail est un « effectuer pour effectuer », ou bien il est un « (se) dés-œuvrer : avoir pour fin de n'en pas finir avec le sens[201] ». En tant qu'il appartient irréversiblement au champ de la praxis, il s'agit moins de distinguer entre une « technique aveugle » et une « technique maîtrisée », mais « de décider sur la limite sans épaisseur qui (ne) sépare (pas) un in-fini d'un autre in-fini. Telle est la ligne qui partage le mot "travail" entre "labeur" et

[200] Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, p. 159.
[201] *Ibid*., p. 159.

"praxis"[202] ». Schématiquement, cela signifie que le travail est désormais compris *entre* le labeur et la praxis, et qu'il en recèle la double alternative : celle du labeur comme « pénibilité existentiale » ou « extorsion de rendement », et celle, correspondante, de la praxis comme « l'acte d'une existence » ou « acte autotélique » nommé capitalisme ou économie-monde. Pour Nancy, l'économie, qui représentait l'infrastructure des rapports réels où se superposait la superstructure idéologique, a été supplantée par l'« écotechnie », et le dilemme que fait surgir cette dernière ne se solde que dans le mouvement désutopique et désœuvré de l'investissement communiste de la construction ontologique.

> Structuration mondiale du monde comme espace réticulé de l'organisation capitaliste, mondialiste et monopoliste par essence, monopolisant le monde. [...] Dans la mesure où la monopolisation du monde fait disparaître le fantôme d'une autre « économie » – c'est pourquoi le « socialisme réel » s'est dissout de lui-même, non par échec, mais par non-consistance – l'*écotechnie* étale désormais le possible dans une clarté nouvelle : ou bien elle a pour sens l'autisme de la « grande monade », en expansion indéfinie, et/ou bien elle a pour sens de faire sauter, une fois de plus, toutes les clôtures de signification pour laisser venir du sens, nécessairement inouï. C'est-à-dire, ou bien l'écotechnie fait tout le sens du travail – d'un travail désormais infini, hébété de sa propre infinitude et de sa totalisation indéfiniment croissante – ou bien l'écotechnie ouvre le travail au sens, le dés-œuvre à l'infini du sens[203].

Par l'explicitation des procès de subjectivation biopolitique, je viens d'indiquer les conditions et la nature d'une constitution politique basée sur la richesse du commun, la fabuleuse productivité intellectuelle et affective de la multitude. Ce qui est demeuré l'objet d'une incertitude, c'est la manière dont ses tracés singuliers traduiront la nécessité d'une consommation sans reste de cet excédent biopolitique. Comment articuler la « pénibilité existentiale » à la multiplication des procès d'auto-organisation et, de manière plus urgente, comment en accueillir le sacrifice prescrit par l'économie de l'univers tout en respectant la tendance tout aussi nécessaire à l'expansion et l'intensification vitale de la puissance?

---

[202] *Ibid.*, p. 159.
[203] *Ibid.*, p. 159-161.

S'il est juste de voir dans l'irréversibilité actuelle de la production biopolitique une « écotechnie », selon l'expression de Nancy, qui redéfinit l'économie mais n'en quitte jamais le terrain, nous sommes en droit d'en exiger qu'elle fournisse quelque précision quant à la trajectoire des échanges et les modes de dépense qu'elle engage. Mon pari est qu'une phénoménologie collective de cette praxis écotechnique puisse disposer à la portée des formes de vie en présence les conditions d'une application réflexive de ses forces productives à l'organisation des circuits de production et de consommation, afin de faire éclater l'illusion subjectiviste d'une maîtrise de la sphère des objets. La constitution ontologique de la multitude acquiesce, non pas avec résignation mais avec résolution, à cette impossibilité radicale de faire *œuvre* de l'humanité. L'industrie devient désœuvrement, ou alors c'est la fin des haricots. Bataille indique une telle nécessité.

> L'activité nous domine (il en est de même de l'État) en rendant acceptable – possible – ce qui sans elle serait *impossible* (si personne ne labourait, si nous n'avions ni police ni lois...). La domination de l'activité est celle du possible, est celle d'un vide triste, un dépérissement dans la sphère des objets[204].

L'*impossible* auquel exhorte plutôt Bataille, je l'entends comme affectation sans profitabilité de la *dynamis*, sa libération par désertion des circuits de valorisation, son exode par rapport au travail et à l'État, ce dont j'ai pu parler plus tôt en termes de *possible* ontologique – cette puissance rebelle à tout ordonnancement transcendantal du pouvoir. Bataille indique en effet la nécessité d'un dépassement analogue du monde des choses où se constituent le savoir et la conscience de soi, dépassement qui prend pied dans cette intentionnalité objectivante même, et pratique, consciemment et volontairement, leur dissolution dans l'indifférencié du *continuum* de l'être. On ne remédie à la domination de

---

[204] Georges Bataille, « Méthode de méditation », *Œuvres Complètes*, tome V, Paris, Gallimard, 1973, p. 207.

l'activité qu'au prix du sacrifice réfléchi des objets utiles et chargés de sens dans la consumation glorieuse, dit Bataille, ou encore dans l'érotisme, transgression des tabous et des interdits qui pèsent sur la sexualité, nés de la force homogénéisante de la raison, dont on reconnaît l'origine dans l'organisation, même lointaine, de la production matérielle, du travail et de la science. Ces pratiques sacrificielles, qui sont discipline et rigueur bien plus que paresse et lubricité, consistent à laisser s'évanouir le savoir qui concerne les objets. L'illusion volontariste démasquée, la communauté peut s'éprouver dans cette impossible connaissance, pour des êtres finis c'est-à-dire discontinus, du *continuum* de l'être. C'est ainsi que la dialectique s'étant achevée, sa vérité peut lui être rendue. C'est encore le fondement abyssal de l'agir qui permet d'accéder à l'opération du dépassement de la métaphysique.

Si je ne tenais pas à mobiliser une telle pensée pour éclairer le sens de l'agir, précisément, qui s'enracine dans une ontologie de la finitude essentielle, on y verrait sans faute, comme chez Bataille, une religion et un mysticisme, bien que sans prêtre ni chaman. Attachée à la conscience de soi pleinement achevée, c'est en tant qu'« hégélianisme sans réserve », que peut se comprendre cette proposition athéologique, remarque Jacques Derrida[205]. La pensée de Bataille, pas plus que l'ensemble des propositions pour l'abandon réfléchi de l'utopie subjective au profit d'une libération de la puissance constituante, n'appelle un retour à l'animalité ni ne célèbre le caractère bestial de l'humanité, toutes ces forces hétérogènes que la constitution historique de la raison est parvenue héroïquement à bannir de l'existence sociale. On ne saurait, en toute rigueur, congédier ces activités sans quoi, comme dit Bataille, l'activité « serait impossible », sans quoi ces mots mêmes qui me permettent de le dire ne seraient pas plus signifiants que les cris d'animaux ou le

[205] Derrida, *Loc. cit.*

bourdonnement des machines. Au contraire, l'usage que j'appelle à en faire consiste en un dépassement qui en maintient la rigueur. Pour le philosophe, l'érotisme n'est pas érotisme en l'absence de l'interdit touchant la sexualité : au contraire, ce sont ses formes les plus rudimentaires qui nous rapprochent de la vie animale. Il en va de même pour la satisfaction des besoins. La désertion de l'illusion de continuité que nous avons historiquement située dans le sujet transcendantal n'implique aucune forme d'existence irréfléchie, succombant au moindre de ses appétits lubriques et niant la forme d'humanité que l'illusion a contribué à réaliser. Fidèle à ce que Marx a tenu à assimiler à une nécessité de second niveau, Bataille hausse le travail, la conscience de la mort et les tabous entourant la pratique de la sexualité, jusqu'à renverser toute souveraineté historique qui s'accapare le privilège de la dépense improductive, des fantasmes d'immortalité, de la débauche et de l'orgie. Le scénario mystique de Bataille maintient strictement la vigueur des interdits pour que seule les transgresse la « communauté de ceux qui n'ont pas de communauté », dans la pratique de son désœuvrement.

Ce communisme de la finitude impose ainsi le correctif nécessaire à toute forme culturelle qui vise encore le développement des forces productives, ce dont elle s'assure par le maintien de formes de souveraineté où se trouvent nécessairement intriqués des éléments hétérogènes qu'aucun procès anthropologique ne parvient à évacuer tout à fait. Discipline et rigueur, ce communisme doit entreprendre de dissoudre la menace de ces alliages désespérés du pouvoir avec les forces du sacré, qui a donné à l'histoire récente des tournures macabres. La véritable souveraineté, insiste Bataille, est celle d'une « subjectivité profonde » : elle est ce qui arrive au moment de la pleine lucidité, de la constitution la plus parfaite de la

conscience de soi, ainsi que Hegel l'a vu se construire dans le travail. C'est donc lorsque ce qu'il y a de proprement humain, c'est-à-dire la vie intérieure, la sphère de l'intimité, a atteint son apogée que l'humain éprouve la charge de l'en décharger. La pleine possession de l'intimité, rappelle Bataille, s'éprouve alors comme un leurre. Or jamais ce leurre n'est apparu plus clairement et autant sur le bord du démenti que dans les configurations présentes de la production sociale, dont il appartient à Marx d'avoir compris et théorisé les conséquences, à savoir le développement de l'individu social et du *general intellect* comme force de travail hégémonique. *Voilà* la condition de la « décharge », pour utiliser non innocemment une expression du marquis de Sade.

Bataille confirme ce que j'ai énoncé aux trois derniers chapitres, à savoir que l'accroissement des niveaux de vie mondiaux, qui est la condition de la conscience de soi, c'est-à-dire le point de départ, de la constitution de la puissance, et non l'achèvement[206], doit être, ainsi que le reste de ce qui vit, mené à son épuisement rationnel. Le plein développement sans entrave du système des objets utiles est la condition essentielle à la libération de la véritable souveraineté par rapport à la sphère de la production, qui dès lors peut pratiquer la dilapidation sans reste de toute la richesse qu'engendre la nouvelle force de travail hégémonique. La conscience de soi, insiste Bataille : « le *point* doit être mis à nu tel que la sèche lucidité y coïncide avec le sentiment du sacré[207] ». Ce sentiment ne doit plus être le privilège des mystiques et sa parodie celui des marginaux. La lucidité de la *conscience de soi* est le mysticisme de Bataille, qui par cette posture, restitue à la vie affective, le

[206] Ainsi que l'auront compris les socialistes du bloc de l'Est aussi bien que les capitalistes, à l'Ouest, qui ont commis la même erreur de « s'arrêter » au développement des forces productives et d'en faire l'unique horizon de la vie sociale, jusqu'à s'accrocher récemment cet oxymore de « développement durable ».
[207] Georges Bataille, *La part maudite*, p. 224.

premier rôle dans l'expérience d'une subjectivité profonde. L'organisation présente de la production biopolitique devrait pouvoir constituer une expérimentation en ce sens.

> Les êtres que nous sommes ne sont pas donnés une fois pour toutes, ils apparaissent proposés à une croissance de leurs ressources d'énergie. Ils font la plupart du temps de cette croissance, au-delà de la simple subsistance, leur but et leur raison d'être. Mais dans cette subordination à la croissance, l'être donné perd son autonomie, il se subordonne à ce qu'il sera dans l'avenir, du fait de l'accroissement de ses ressources. En fait la croissance doit se situer par rapport à l'instant où elle se résoudra en pure dépense. Mais c'est précisément le passage difficile. La conscience en effet s'y oppose en ce sens qu'elle cherche à saisir quelque objet d'acquisition, *quelque chose*, non le *rien* de la pure dépense. Il s'agit d'en arriver au moment où la conscience cessera d'être conscience de *quelque chose*. En d'autres termes, prendre conscience du sens décisif d'un instant où la croissance (l'acquisition de *quelque chose*) se résoudra en dépense, est exactement la conscience de soi, c'est-à-dire une conscience qui n'a plus *rien pour objet*[208].

Que « la passion ne soit plus facteur d'inconscience[209] », clame-t-il encore, tout en insistant sur la nécessité, pour voir surgir cette lucidité, d'atteindre au préalable un degré suffisant de développement des forces productives. C'est ce qu'il voit se produire dans les plans Marshall et Truman, participant d'une mise en place vouant l'existence sociale à l'ultime apothéose. Orientés vers l'intérêt général, ces stratégies ont constitué un pas, quoique aveugle, vers ce moment où la conscience se supprime dans son objet. « Mais c'est évidemment illusoire, [concède-t-il]. Plus ouvert, l'esprit discerne, au lieu d'une téléologie surannée, la vérité que seul le silence ne trahit pas[210] ». La véritable souveraineté est silencieuse. Elle n'est pas un ensemble de règles de justice. Elle n'est pas théodicée. Elle n'est pas construction dialectique évoluant vers une téléologie. Elle est l'abolition réfléchie de la téléologie. Elle est la suspension du sens dans le bourdonnement qui ne cherche plus à signifier des objets, mais assume la facticité de la signification même. C'est en ce sens qu'elle jette un nouvel éclairage sur l'ontologie de la finitude dont j'ai cherché à indiquer les tendances sociales et politiques qu'expriment les formes de vie actuelles en quête de la

---

[208] *Ibid*., p. 224. Et il précise, en note infrapaginale : « Sinon la pure intériorité, ce qui n'est pas une chose. »
[209] *Ibid*., p. 225 (note).
[210] *Ibid.*, p. 225.

grammaire de leur expression. Sans *arché* ni *telos*, le mouvement de ces singularités ne peut que rejoindre le mouvement menant de la croissance à la dépense, c'est l'énigme résolue du travail comme le premier besoin de l'humanité, qui à mon sens s'avère apte à rectifier toute mésinterprétation du marxisme : la transvaluation de l'industrie en désœuvrement. Dans les conditions présentes de développement de la puissance industrielle, ce besoin énoncé par Marx il y a plus d'un siècle et demi prend une importance cruciale, vitale même : ce n'est plus le risque de la destruction catastrophique qu'il s'agit d'éviter par la libération des éléments hétérogènes subordonnés au système des objets, tant le régime actuel de la production, plus que jamais basé sur des formes d'utilisation morbide de l'habitat sur la planète, a d'ores et déjà entamé le processus de sa ruine irréversible, mais la pure et simple impossibilité à venir de toute acte spontané, de toute organisation libre des formes de vie.

Il importe ici de procéder à quelques remarques concernant les modalités de la dépense que suggère la voie tracée par Georges Bataille, dont je souhaite faire le dénouement de mon parcours. Peut-on consciemment, en toute lucidité, poursuivre littéralement cette fin de la dilapidation sans reste de toute richesse engendrée par le fabuleux développement des forces productives qui est l'œuvre de nos efforts quotidiens? Prise littéralement – puisque je n'en fais pas une métaphore –, le sacrifice de la somme de l'énergie produite sur la planète, même en tant que « consumation glorieuse », ne peut que se traduire aujourd'hui – ce qui, ainsi que je viens de l'évoquer, ne se présentait pas de la même manière en 1949 lors de la rédaction du traité d'économie politique de Bataille – par l'évidement total des ressources en combustibles fossiles et les effets irréversibles de la contamination qui découle de leur utilisation. Allan Stoekl pose ce problème en rappelant ce que les formes culturelles actuelles

doivent à l'abondance et l'accessibilité de cette source d'énergie bon marché, inséparables en effet, de la croissance exceptionnelle de la population et de la richesse depuis les cent-cinquante dernières années[211].

En général, si on est prêt à admettre l'épuisement éventuel des combustibles fossiles, on se berce dans la confortable persuasion qu'« *ils* vont trouver autre chose » et s'indigne dès que l'on a vent de pratiques déloyales des lobbys malveillants qui se dressent en obstacle au développement d'autres sources d'énergie. C'est une vérité incontestée qu'aussi longtemps que brillera le soleil, les sources d'énergie sur la planète seront infinies, mais force est d'admettre qu'il n'en est aucune connue qui puisse rivaliser en efficience avec les hydrocarbures, dont il est bon de se rappeler qu'ils n'alimentent pas que la flotte automobile mais servent de support à tout le dispositif technique que mobilisent les communications et l'informatisation : le moindre courriel repose aussi sur une infrastructure matérielle qui dépend de l'abondance et de l'accessibilité de ces combustibles. Les structures globalisée de l'économie immatérielle, par l'expansion des communications et la densification de la coopération sociale ont aboli les distances et comprimé le temps et l'espace de manière inouïe, et rendue possible la constitution de réseaux d'auto-valorisation inimaginables quelques décennies auparavant – d'où l'idée que la révolution est d'ores et déjà. Or la prolifération de ces formes de vie, plus singulières et plus collectives, ne tient qu'à un fait fondamental : les ressources énergétiques demeurent pour l'heure abordables, car, étrange

[211] Allan Stoekl, *Bataille's Peak, Energy, Religion, Postsustainability*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007, p. 203.

illusion, elles nous semblent illimitées[212]. Le spectre de leur épuisement ne semble se réveiller que lorsqu'il est question d'en restreindre l'utilisation aux pays en voie de développement, sous prétexte que leur démographie est apte à tout faire sauter.

En précipitant la dépense improductive, remarque le lecteur de Bataille, ne risque-t-on pas en effet d'accélérer cette chute vers des scénarios de pénurie énergétique qui justifieraient des formes post-apocalyptiques de féodalismes, des fondamentalismes qui réimposeraient un partage cruellement inégal des denrées, ou pire, l'extinction générale ou partielle de l'humanité[213]? En toute lucidité, il faut admettre que si quelque forme de vie doit subsister, et trouver sur la planète un environnement favorable à son expression, au sens plein, spinozien, du terme – et non seulement une résilience ou une aptitude à ne pas trop pâtir de la misère qu'elle ne saura enrayer –, des mesures drastiques sont à mettre en œuvre. C'est à cette nécessité que répondent l'écologie radicale et toutes les versions de « décroissancisme » économique. Ces propositions ont parfois une valeur appréciable, mais j'estime que la connaissance qu'il importe de développer des processus d'auto-organisation sociale et politique est bien plus prometteuse – du moins obéit-elle à une exigence de liberté

---

[212] C'est peut-être un aspect que Hardt et Negri ont négligé dans le travail conceptuel autour de l'Empire. Stoekl déplore qu'ils négligent le fait qu'avant de reposer sur les processus cognitifs des communications et de l'information, la création de la valeur tient à l'abondance et l'accessibilité des sources d'énergie. Aussi la fin de l'énergie fossile à bon marché représente également la fin de l'instantanéité des communications. Il faut donc s'inquiéter de ce que la tendance à la démocratisation basée sur la densité des communications soit compromise. Car alors le risque est réel de voir l'Empire retrouver la forme d'un impérialisme : si une source d'énergie peut s'avérer aussi efficiente que les combustibles fossiles, c'est – sans parler du nucléaire, dont la gestion des déchets suffit à en établir le caractère contre-productif – l'énergie humaine. Il faudra ainsi que le procès de constitution de la multitude, s'il prétend maintenir son niveau actuel d'organisation matériel, trouve à se prémunir contre le retour à des formes d'esclavagisme. Bien au fait des tendances centralisatrices du biopouvoir, Hardt et Negri insistent surtout sur la connaissance qui se dessine dans les procès matérialistes de déploiement de la puissance constituante. Celle-ci n'admettant plus ni hiérarchie ni téléocratie, elle est conquête de l'activité, c'est-à-dire jouissance de la nécessité qu'elle peut elle-même fixer au niveau désiré.

[213] L'espérance paradoxale d'une triste forme de nihilisme.

que les plaidoyers contre l'économie sont prêts à sacrifier pour des objectifs jugés plus hauts[214].

Lorsque j'ai diagnostiqué dans les pratiques actuelles de restructuration du travail une tendance à l'extériorisation de la production sociale par rapport au temps de la rétribution, j'ai annoncé que la prise en compte des externalités devait contribuer à redéfinir les dispositifs théoriques permettant de réfléchir aux circuits de production et de consommation. Cette nécessité, je la réaffirme ici, et suis maintenant en position de trancher sur le sort que la subjectivité a la charge de faire subir à la richesse qui la constitue et qu'elle réinjecte toujours sans jouissance dans le processus d'accumulation post-fordiste, à savoir son sacrifice immédiat. Quant aux externalités négatives, je soutiens que leur réalité s'estompe à mesure que cette charge de la dilapidation souveraine est assumée. Comment cela se fait-il, me demandera-t-on? Je répondrai par quelques remarques, sollicitant encore l'éclairage qu'offre la notion d'économie générale de la proposition d'une théorie de l'auto-valorisation des formes de vie qui prolifèrent à présent dans les circuits de la production biopolitique.

Chercher à traduire la réappropriation immédiate de la production biopolitique, ou la restitution intégrale de la puissance au circuit singulier de formes de vie émergentes, comme sacrifice et dépense en pure perte, pose en effet de graves questions. Ne sanctionne-t-on

---

[214] Il ne doit pas s'agir de nous condamner à répéter les sacrifices qu'on nous a imposés durant les guerres, dont Stoekl rapelle le slogan, ironiquement martelé dans l'esprit des Américains au coût de dépenses faramineuses en propagande : « Use it up, wear it out ; make do, do without ». (« Usez-le, jusqu'à la corde, arrangez-vous pour que ça fasse l'affaire, ou faites sans ». C'est moi qui traduis. Stoekl, *Op. cit.*, p. 120.) À tout prix, la critique de l'économie doit éviter de référer à une vertu morale, celle qui imposerait une contrition, ou qui viendrait d'une forme d'orgueil ou encore du ressentiment, celui que Stoekl repère dans certains argumentaires, à l'égard de « those damned SUV drivers » (« ces satanés conducteurs de véhicules utilitaires sport ». C'est moi qui traduis. Lisa H. Newton, *Ethics and Sustainability : Sustainable Development and the Moral Life*, 2003, p. 91, cité par Stoekl, *Ibid.*, p. 122). À cette tendance à l'affirmation d'un supériorité morale venant de la culture d'un moi authentique s'oppose une autre humeur, motif tout aussi indésirable du sentiment de culpabilité qui anime parfois des militantes altermondialistes embrassant dévotement ou confusément des spiritualités anciennes et rejetant l'appartenance à une humanité-cancer. S'il est indéniable qu'il faille en réduire « l'empreinte », comme on l'entend souvent, cette auto-culpabilité est meurtrissante et stérile, du point de vue de l'auto-organisation politique à enclencher.

l'épuisement de toutes les ressources, leur pollution, la dévastation et la ruine irrémissible, à la manière dont on le fait dans le nihilisme aveugle qui nous affecte encore? En affirmant que la prise en charge en est toute prochaine, ne se rend-on pas complice de cette forclusion singulière qui affecte nos sociétés, dans leur débauche et leur excès réclamés pour être attribués à la liberté individuelle, cette précieuse conquête des temps modernes, celle de l'imminence de l'épuisement des ressources en combustibles fossiles? Il ne s'agit pas, ici non plus, de conjecturer sur le nombre de tonnes que nos sous-sols renferment encore, mais de flairer le mensonge de ceux qui, pour faire le commerce de véhicules utilitaires sport souhaitent convaincre que le besoin est « une notion bien subjective[215] ». *Le besoin*, ainsi que j'ai contribué à l'indiquer, *est une chose parfaitement déterminée, et c'est le processus ouvert de constitution ontologique, ce travail cumulatif de l'auto-valorisation de la multitude, qui l'élève à des niveaux de rigidité d'où il ne redescendra pas.* De là la nécessité de rendre explicites les principes d'évaluation qui en balisent les trajectoires.

Selon Stoekl, « people want profligacy, which they identify with freedom, precisely because it is nevertheless a minor, deluded version of a more profond "tendency to expend"[216] ». Autrement dit, la dépense ostentatoire qui est aujourd'hui pratiquée est une manifestation de la nécessité originelle de laisser s'écouler l'énergie excédentaire ne pouvant servir à la croissance qui affecte tout organisme, une sorte de pulsion de mort sociale, que les communautés humaines ont pratiqué sous forme d'offrandes, de sacrifices, et autres formes de consumation, sans toutefois le comprendre comme la charge qui leur incombe. Il s'agit de

---

[215] cf. Ce slogan cité par Peter Sloterdijk. *Écumes*, p. 725.

[216] « Les gens souhaitent la débauche et l'excès, qu'ils identifient à la liberté, précisément par ce qu'il s'agit d'une version, quoique mineure et illusoire d'une "tendance" plus profonde à la dépense ». C'est moi qui traduis. Stoekl, *Op.* cit., p. 122.

vivre pour pratiquer le rituel et non de pratiquer le rituel pour continuer à vivre, ainsi qu'ont voulu toutes les formes historique de souveraineté, c'est-à-dire toutes les valeurs instituées de la tradition métaphysique. La dépense improductive qui prend la forme de la consommation excessive et ostentatoire bourgeoise diffère peu de ces formes anciennes et primitives : asservie de la même façon aux formes de souveraineté propres aux diverses sociétés, les formes présentes de dépense s'imbriquent dans le biopouvoir et ainsi mettent en œuvre l'usure non-réfléchie des corps et des affects qui s'y inscrivent. Stoekl remarque qu'en effet, si les formes de « waste of contemporary mechanized consumerism (la consommation) is not the expenditure (la dépense) and burn-off (la consumation) affirmed by Bataille, there is nevertheless an obvious connection[217] ». La dépense bourgeoise comprend en effet des éléments de l'archaïque consumation, c'est ce qui fait apprécier à Jean-Joseph Goux, cet autre lecteur de Bataille, la prodigalité extrême du capitalisme[218]. Hormis l'intensification de la dévastation écologique, la situation n'est pas bien différente qu'au moment de la rédaction de *La part maudite*, mais offre peut-être une confirmation de l'intuition que Bataille partageait avec Kojève, ce dont peuvent attester toutes les analyses de l'expansion planétaire de la forme d'État née au cours de la décennie de Thatcher et Reagan, à savoir celle de la convergence des États-Unis et des États soviétiques vers un État socialiste consumériste – pronostic en tous points réalisé, à la nuance près qu'un individualisme exacerbé en définit l'étrange « socialisme ». Deux voies parallèles vers le même développement des forces productives, et la constitution spéculaire d'une force d'auto-organisation progressive,

[217] « gaspillage du consumérisme industriel contemporain (la consommation) n'est pas la dépense et la consumation affirmées par Bataille, il y a néanmoins une relation évidente entre les deux ». C'est moi qui traduis. *Ibid*., p. 121.
[218] Goux, *Loc. cit.*

continue et irréversible. Avant la première guerre mondiale, on pouvait encore cultiver l'espoir d'une amélioration des niveaux de vie par la science et la technique, mais les deux guerres ont montré que celles-ci ne servent essentiellement qu'au perfectionnement des modes de destruction[219].

Cela explique que la question qui anime *La part maudite*, soit celle de l'écoulement de la production excédentaire, alors même que l'ouvrage est rédigé dans un contexte où l'Europe dévastée traverse une ère de manque et de privation. Et en retour, ceci éclaire la conclusion que les écologistes voudraient démentir, à savoir que l'accroissement général des niveaux de vie, qui est passé par les dépenses monumentales entourant le plan Marshall – qu'importe qu'il ait été une stratégie visant à réduire à néant la menace de l'expansion du communisme –, a été un premier pas vers la réalisation de la conscience de soi planétaire, c'est-à-dire le moment où l'humanité, dans son ensemble, pourrait formuler le projet de l'écoulement rationnel de la richesse, qu'elle peut désormais comprendre, par une saisie modifiée de la valeur marchande, comme le fait de sa propre productivité éthique et intellectuelle.

Mais puisque ces formes de vie sont irréversiblement imbriquées d'éléments techno-scientifiques et reposent inconditionnellement sur l'abondance de combustibles fossiles, par quel miracle leur auto-valorisation échappe-t-elle au désastre écologique? Afin de régler pour de bon cette question de savoir pour quelles raisons le culte de la dépense glorieuse ne se traduit pas par l'antithèse du seul espoir de la persistance de toute organisation économique

---

[219] Il peut renseigner, à cet égard, de comparer quelques exemples de la littérature dystopique, notamment le *Nous autres*, d'Eugène Zamiatine, publié en 1917, aux premières heures de la révolution russe, et le *1984* de George Orwell, publié en 1949, soit à la même époque que *La part maudite*. La répression y est de même nature, mais il émane du premier une ambiance bien plus lumineuse...

et sociale à venir, il faut à présent distinguer « la notion de dépense » en question ici de la pure et simple libération des flux de production et de circulation techno-capitaliste[220]. Cela me permettra du même coup de dissiper le malentendu qui fait de la critique matérialiste de la forme-État et de l'identification des tendances sociales et politiques à l'auto-organisation de la multitude une tendance ultralibérale, la principale alliée de la droite réactionnaire et de la défense d'intérêts corporatifs.

L'énergie que Bataille nomme hétérogène est inquantifiable. Elle est cette part d'animalité que l'humanité jamais ne recouvre tout à fait. Mais c'est la dialectique hégélienne qui l'a voulu bestiale. Elle est sauvage, au sens où les animaux sauvages sont indomptables : ils n'obéissent pas à des règles extérieures à leur propres instincts. Une telle puissance n'est pas déchaînée et périlleuse pour autant, sauf si on méconnaît sa nature et ignore quel rapport établir avec elle. Sa sphère d'action répond plutôt à une sobriété fondamentale. En termes simples, on pourrait la comprendre comme ce qui résulte de ce que

---

[220] À l'école de l'austérité-authenticité-durabilité s'oppose l'autre école, celle du statu quo, qui défend la consommation extravagante au nom de la liberté et l'autonomie individuelle. Des auteurs comme Loren E. Lomasky (*Autonomy and Automobility*, *Op. cit.*), font l'apologie de l'automobile, comme moyen d'affirmation de soi et des banlieues comme rampe de lancement, comme moyen d'actualisation de l'idéal américain du *self-made-man*. Il n'est pas digne d'intérêt de refaire l'argument de ces perspectives de droite, mais je suis d'accord avec Stoekl qui voit que : « Resources are the currency by which the self is either maintained, elaborated, or set in motion, in freedom. Saved, used, or wasted, resources are the means by which the true human is uncovered, recovered, or discovered. In simplicity, or in driving to the burbs. Man is dead? Not if there is still fossil fuel resources to conserve – or burn ». (« Les ressources sont la devise grâce à laquelle le soi est maintenu, élaboré ou mis en œuvre, libéré. Épargnées, utilisées ou gaspillées, les ressources constituent les moyens par lesquels l'humain véritable se découvre, recouvre ou est découvert. Par la simplicité, ou la conduite à travers l'étalement urbain. L'humain est mort? Pas s'il subsiste des combustibles fossile à préserver – ou à brûler ». C'est moi qui traduis. Stoekl, *Op. cit.*, p.128.) Rien d'autre n'entre dans la discussion que le moi et les conditions de son affirmation. D'un côté comme de l'autre, on prend pied dans une même anthropologie, dont Heidegger avait vu qu'elle était inséparable de la posture et la subjectivité qui a pour corrélat une objectivation irrésistible du monde. L'humain est ce qui est sujet à une certaine modalité de la dépense, ou, dans les termes de Heidegger, à la quantification, la calculation et l'Arraisonnement de la nature, que j'ai décrite plus haut comme usure incessante et dépourvue de finalité de l'étant dans son ensemble. Ni les autonomistes apologistes de l'automobilité ni les chantres de la décroissance et de la simplicité volontaire ne se situent en rupture par rapport à ce déploiement de la subjectivité. Ils ne savent pas remettre en question la notion d'énergie et ses trajectoires nécessaires, l'assimilant à « a "power to do work", what we might call a "homogeneous" energy whose very identity is inseparable from (apparently) useful labor ». (« une "puissance de travail", ce que nous pourrions appeler une énergie "homogène", dont l'identité est inséparable du travail (qui se présente comme) utile ». C'est moi qui traduis.) *Ibid.*, p. 134.

Bataille nomme, creusant le paradoxe, l'expérience intérieure, c'est-à-dire l'exposition au dehors[221]. Elle est la condition de ce qui tend toujours vers autrui, *clinamen*, et révèle l'être fini, discontinu, comme lié de manière vitale à l'infini de la communication, au *continuum* de l'être, qu'il n'accomplit jamais seul en se réfléchissant, mais dans les expériences extrêmes lui révélant la finitude, l'exposition à un abîme. C'est de cette énergie du *clinamen* que les forces productives doivent parvenir à restituer à la subjectivité. Si le travail est le facteur d'homogénéisation, c'est aux fins de la libération de cette passion originelle par rapport aux formes historiques de souveraineté – ce dont j'ai rendu compte en termes d'instances dispensatrices des valeurs ou modalités de faire-valoir –, qui cesse alors d'être « facteur d'inconscience[222] ». Le travail, qui s'est actualisé au cours de la modernité dans l'industrie, peut, à cette condition, tendre vers son dépassement dans le désœuvrement de la communication, de l'amour et de l'érotisme, ce qui constitue le seul véritable dépassement de la métaphysique occidentale qui, pour penser l'étant sous le mode de la présence, s'assure grâce aux mathématiques et aux sciences de la nature de la permanence de sa disponibilité, se rend coupable d'une violation négative de ses procès de constitution. Bataille et Heidegger s'éclairant mutuellement, jettent encore une lumière sur la phénoménologie de la praxis collective dont je poursuis le projet sur les traces de la réception opéraïste et post-autonomiste de Marx. Stoekl précise : « If the economy of stable and closed subjectivity is tied to quantification and mechanization – "anthropology", in Heidegger's terminology – then the economy of the "communicating" self does not entail the products, or the quantified

[221] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954 [1953].
[222] *Id*., La part maudite, p. 225.

excess, of a modern economy[223] ». Ces deux formes d'énergie sont foncièrement distinctes, opposées, mais ne sont pas séparées ; du moins ne l'ont-elles pas encore été. Leur destin est contraire, mais elles prennent naissance dans une coïncidence. C'est pourquoi c'est d'un geste imperceptible, un « tournant immobile », ai-je insisté, que l'on cesse d'être asservi à l'activité – ou à l'État, ce qui revient au même. J'ai insisté sur cette caractéristique de l'accumulation post-fordiste qui fait de la consommation excessive le facteur d'accroissement de la valeur, s'accaparant ainsi l'existence dans son intégralité, il en découle que la véritable dépense n'est pas celle de la dilapidation des ressources énergétiques pour l'affirmation d'un moi triomphant – au volant de sa grosse voiture –, mais celle qui sacrifie précisément cette sphère de l'intériorité – qui préfère l'effort de la bicyclette! L'automobile *consomme* de l'énergie venant des combustibles fossiles, mais ne la *dépense* pas! Dans la mesure, même, où elle extériorise ses coûts, la vitesse qu'elle permet engendre des possibilités d'accumulation maximisées, alors que l'énergie demeure stockée dans les muscles de son passager, qui devra trouver des expédients pour la dépenser sans heurts, et sans trop de dégâts. La dépense se veut le *contraire* de la production et de la consommation de masse, qui ne vise que la valeur et ne réalise que l'individualisme, qui accumule la puissance universelle des manières les plus malsaines – l'obésité morbide – et redoutables – les tumeurs et autres ganglions.

Ce qui demande à être dépensé de manière glorieuse n'est donc ni l'énergie homogène produite à l'ère industrielle ni la puissance immatérielle de l'ère post-industrielle – Bataille ne nie pas que la première nécessité de l'humanité réside dans l'instrumentalité : la

---

[223] « Si l'économie de la subjectivité stable et fermée est liée à quantification et la mécanisation – dans la terminologie heideggérienne l'"anthropologie" – alors l'économie du soi "communiquant" ne suppose pas les produits, ou les excès quantifiés de l'économie moderne ». C'est moi qui traduis. Stoekl, *Op. cit.*, p. 136.

condition de la survie, la reproduction de la nature et de l'humanité réside dans la perfection de la rationalité, c'est-à-dire dans la réalisation d'une organisation sociale parfaitement rationnelle –, mais bien l'hétérogénéité : celle de l'affect, de cette tension énergique vers autrui et la nature inorganique. Bataille tient à l'énergie érotique, la violence de la mort et toutes les exubérances transgressives, Stoekl, mettant cette proposition au goût du jour, y voit un projet post-durable.

> By separating this loss from industrial post-consumer waste, we inadvertently open the space of a postsustainable world. We no longer associate sustainability with a closed economy of production-consumption ; rather, the economy of the world may be rendered sustainable so that glory of expenditure can be projected into the indefinite future[224].

En revanche, subordonner le travail (la sphère des objets utiles) à la consumation glorieuse permet d'attirer l'attention sur le fait qu'à la transition vers la prolifération libre de formes de vie singulières, une violence est nécessaire, mais non pas celle du cynique automobiliste qui se transporte à travers un pays dévasté par la construction d'autoroutes démesurées, et comme dit Stoekl, « does nothing, just sits, and in this way lavishly neutralizes the labor devoted to purchasing the vehicle[225] ». Cette violation négative est celle de l'*usure*, où se ruine tout être et toute chose en vue de la valorisation. En effet, poursuit-il :

> The body's energy is stored as immense amounts of fat, it can barely breathe ; fewer and fewer people notice. And the bodies are also derealized ; as we see no one else's body in their car, just indifferent heads and as we zip the ghettoes made possible only through the judicious construction of freeways, the hypertensive bodies of people of other colors are happily ignored as well[226].

---

[224] « Séparant cette perte par rapport au gaspillage industriel post-consommation, par inadvertance, nous ouvrons l'espace pour un monde post-durable. Nous n'associons plus la durabilité avec l'économie restreinte de la production à la consommation ; l'économie du monde pourrait plutôt être rendue durable afin que la gloire de la dépense puisse être projetée dans un futur indéfini ». C'est moi qui traduit. *Ibid*., p. 144.

[225] « ne fait rien d'autre que de rester assis, et neutraliser somptueusement le travail voué à l'achat de ce véhicule ». C'est moi qui traduis. *Ibid*., p. 184.

[226] « L'énergie du corps est emmagasinée dans d'immenses quantités de graisses, au point où il peine à respirer ; de moins en moins de gens le remarquent. Et les corps sont aussi déréalisés ; puisque nous n'apercevons le corps de personne d'autre dans leur voiture, seulement des têtes indifférenciées et lorsque nous refermons les ghettos sur eux-mêmes, d'abord rendus possible par une judicieuse construction d'autoroutes, les corps hypertendus de ces gens de couleur sont ignorés dans le même contentement ». C'est moi qui traduis. *Ibid*., p. 184-185.

Ce n'est pas cette destruction qui traduit la nécessité de la subordination des objets à la dépense improductive, mais celle de la restitution réfléchie à la subjectivité de ce qui est perdu dans le devenir humain. L'usage véritable est donc le fait d'une violence. Les peintures de la caverne de Lascaux en expriment la nécessité, découvre Bataille, en ce qu'elles traduisent le sentiment de culpabilité qui accompagne comme sa condition inéluctable la sortie de l'animalité. Parmi les plus célèbre, le dessin d'un énorme bison étripé avec devant lui un homme mort, rendu très sommairement par quelques lignes droites, presqu'un « bonhomme allumette » – qui tranche avec le degré d'achèvement du dessin du bison –, dont le seul trait distinctif est un phallus en érection. Bataille récuse immédiatement le préjugé qui y voit l'affirmation de la puissance virile du chasseur, une pauvre hypothèse d'un caractère bestial que les premiers humains auraient mieux assumé que les héritiers du judéo-christianisme que nous sommes. Au contraire, l'érection n'indique ici que la volonté de vivre, en cela, l'œuvre témoigne davantage d'une identification sympathique à l'animal[227]. À preuve, l'homme de la fresque est bien mort! Sa mort apaise le remords qui découle du geste de trahison de la nature qui l'a vu naître. Le travail, le temps et l'histoire ravivent ce sentiment de culpabilité que les humains primitifs avaient aussi éprouvé. L'art de Lascaux et les rituels qui l'ont accompagné, ont représenté l'effort de reconquête de ce dont prive le devenir humain. Rapportant l'analyse de Bataille, Stoekl en rappelle la violence constitutive.

> Bataille stresses for this reason that the affirmation of and identification with the animal is not so much « primitive » as it is more sophisticated than mere (modern) humanity : it is a phase of

[227] Mick Smith, *Against ecological Sovereignty : Ethics, Biopolitics, and Saving the Natural World,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

> human development that comes *after* the merely human, since it is a recognition of the limitations and violence of constructive human acts[228].

Rappelant qu'il n' y a pas d'équivalence morale entre violence et injustice, Hardt et Negri rejoignent ici Bataille, réactivant l'affirmation spinozienne et nietzschéenne de la vie, vouée à l'expression d'une puissance digne de l'éternité : « It would take a very reduced notion of what constitutes violence to be able to consider ourselves pure from it : our complicity is a condition of our social existence[229] » (LD, p. 286). Ils s'inspirent de *La critique de la violence* de Walter Benjamin, où ce dernier constate que la violence soit produit ou préserve la loi – dans toute autre situation, elle faillit à tout critère de validité, et est donc illégitime. Or il y a nécessairement une autre forme de violence, où ces formes trouvent leur racine, une violence originelle ; Benjamin la dit divine : une violence qui n'ait pas la loi pour finalité et ne soit le moyen d'aucune fin. Hardt et Negri trouvent cette violence pure, sans alliage, immédiate, qui n'a besoin d'aucune représentation pour son effet, celle que Benjamin ne définit que de manière négative, dans la puissance de la multitude. « La violence mythique est violence sanglante exercée en sa propre faveur contre la vie pure et simple ; la violence divine est violence pure exercée en faveur du vivant contre toute vie[230] », tranche-il. Hardt et Negri nomment puissance constituante cette violence qui naît de la nécessité de rétablir ce que la formation de la subjectivité, cette illusion métaphysique dont le nihilisme achevé a été l'inéluctable dénouement, a dû contenir de manière répressive. Il

---

[228] « Bataille insiste pour cette raison sur le fait que l'affirmation et l'identification à l'animal n'est pas si "primitive" que plus sophistiquée que l'humanité (moderne) elle-même : il s'agit d'une phase du développement qui vient après l'humanité elle-même, puisqu'il s'agit d'une reconnaissance des limites et de la violence de toute édification humaine ». C'est moi qui traduis. Stoekl, *Op. cit*., p. 173.

[229] « Il faudrait une notion très réduite de ce qui constitue la violence pour pouvoir nous en considérer exempts : notre complicité est la condition de l'existence sociale ». C'est moi qui traduis.

[230] Walter Benjamin, *Critique de la violence*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz, et Pierre Rusch, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, [1921], p. 210-243.

s'agit d'une pratique constitutive, déferlement contenu de sa puissance d'agir, qui n'obéit à aucune autre détermination que celle de sa propre puissance. Une telle violence n'opère pas sur le plan de la représentation, n'a pas un « message » à passer. Sauvage, an(-)archique, elle résiste à toute téléocratie : elle est divine au sens de Spinoza, comme de Benjamin, c'est-à-dire absolument déterminée par un procès ouvert de constitution ontologique. « It is a power expressed by the multitude of singular subjects that excludes every transfer of powers. Constituent power excludes there being any type of foundation that resides outside the process of multitude[231] » (LD, p. 311). L'exact opposé d'une réforme qui prônerait une meilleure assistance aux pauvres et aux vulnérables, confirment Hardt et Negri, mais la pratique d'une démocratie qui se fonde exclusivement sur la capacité productive de la multitude[232]. Aussi poursuivent-ils explicitant le sens de la lutte : « To break the linguistic and communicational codes that give birth to its hegemonic power [of the shadow of death], to demand that the event be determined. We are living a revolution that is already developed and only a death threat stops it from being declared[233] » (LD, p. 312-313).

Célébrer la constitution ontologique de la multitude – sa micropolitique communiste – exige que nous accueillions une forme irréductible de violence. Or il ne s'agit pas d'affirmer simplement que l'injustice est inacceptable, devrait être condamnée et ses victimes rescapées, mais que la violence qu'il y a dans l'exode, qui, je l'ai montré, est un

---

[231] « Il s'agit d'une puissance exprimée par la multitude des sujets singuliers qui exclut tout transfert de pouvoirs. La puissance constituante exclut qu'il y ait quelque genre de fondement qui réside hors du procès de la multitude ». C'est moi qui traduis.

[232] Heidegger met en garde contre le *Fürsorge*, le souci pour autrui, qui décrit le mode d'être les uns avec les autres, mais qui en allemand, a aussi le sens courant d'assistance, au sens d'assistance sociale, tendance qu'il dénonce comme privant le *Dasein* de son souci.

[233] « Briser les codes linguistiques et communicationnels qui donnent naissance à son pouvoir hégémonique [le moment de la destruction et de la mort], exiger que l'événement en soit déterminé. Nous vivons dans une révolution déjà advenue et seule la menace de mort peut en faire cesser la déclaration ». C'est moi qui traduis.

geste de construction éthique de l'être, est en-deçà du dilemme de l'acceptable ou de l'inacceptable[234]. Benjamin, comme Bataille, et Nietzsche avant lui a tenté de penser cette dimension de l'être. Hardt, Negri révèlent dans la puissance de la multitude une violence pure, celle qui restitue toute la noblesse de la conception schmiditenne de l'ennemi, une fois émancipée de sa compréhension purement juridique. Inimitié est cette rivalité ontologique, cette amitié des astres du Zarathoustra de Nietzsche, une authentique circulation de la puissance constituante des sujets, non pas comme force instituée en vue de la domestication et la répression de l'intensité, mais comme l'expression même de la vie : du désir, de la tension énergique vers le dehors, l'amour, et l'abolition de toutes les entraves à cette épreuve fondamentalement affective *et donc active* de l'être.

* * *

Dans le scénario où l'épuisement précipité des énergies fossiles résulterait en une réduction phénoménale de la productivité matérielle, accompagnée de cette contamination générale des ressources alimentaires et nécessaires au bien-être de la vie dont nous sommes déjà témoins des prémices, la libération de formes de vie, la puissance de production du divers dont je n'ai cessé d'invoquer la plénitude, devra absolument prendre la forme de pratiques d'auto-limitation générale, mais celles-ci se règleraient sur une rationalité distincte de celle de certains écologistes qui demeurent attachés à l'œuvre d'une subjectivité et se

[234] Hardt et Negri proposent aussi un mode de pensée semblable à la critique foucaldienne du pouvoir : « Il s'agit d'une attitude théorico-pratique concernant la non-nécessité de tout pouvoir comme principe d'intelligibilité du savoir lui-même, plutôt évidemment que d'employer le mot "anarchie" ou "anarchisme", qui ne conviendraient pas, [...] je vous dirai que ce que je vous propose serait une sorte d'anarchéologie. » Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au collège de France, 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p. 77.

réclament d'un principe d'utilité ironiquement semblable à celui de la droite réactionnaire et corporatiste. La valeur suprême est simplement relocalisée dans cette pure fiction qu'est la « nature », et tout ce qui, dans le calcul, apparaît contrevenir à sa subsistance intemporelle, est condamné sur une base morale. Non seulement toute prétention à la connaissance d'une telle « nature » m'apparaît hautement problématique, mais la solution que ces convertis nous proposent n'est rien de moins qu'une introjection de la violence. Cette solution, nous venons d'en faire l'expérience. La civilisation, comme dit Frédéric Neyrat, est un *crash-test*[235].

Avec la réalisation de l'Empire et son auto-organisation comme multitude, grâce à, et envers, ce qui a été compris comme subsomption réelle de la société sous le capitalisme, l'opposition dialectique entre l'humanité et une nature à conquérir, située au-dehors et hors de notre contrôle, est achevée de manière définitive. Il n'est plus de nature extérieure à l'ordre civil, mais une mobilisation générale reliant la totalité de l'étant à l'artifice de la société. Tout est entré dans l'histoire humaine, pour n'en plus pouvoir sortir, par la grande porte qui disait *Arbeit macht frei*. Le défi est de donner finalement raison à cet aberrant énoncé.

Puisqu'il n'est pas quelque chose de l'ordre d'une nature à être préservée, mais une forme de techno-nature, pour laquelle la notion d'éco-technie est plus appropriée, nous ressentons un urgent besoin d'une phénoménologie qui abolisse une fois pour toutes le fantasme de la nature comme l'objet d'une intériorité libre et infinie, erreur inlassablement répétée par toutes les formes historiques de souveraineté[236], et introduise enfin le grain de sable dans l'engrenage de la machine anthropologique. Contre ces formes de souveraineté, je

---

[235] Neyrat, *Loc. cit.*

[236] Voir l'analyse de Mick Smith, *Op. cit.* sur la question de la nature et des écueils de toute conception de la souveraineté, comme produit de la machine anthropologique.

propose de penser la politique comme la pratique de ce sabotage, davantage à la manière dont les Allemands entendent le *Abbau* (destruction) que le *Zerstörung* (démolition). Telle est la violence de la puissance constituante, qui traduit la nécessité de restituer de l'humanité formée à la nature, désormais comprise comme industrialisation achevée – achevée, c'est-à-dire désœuvrée. L'énergie subordonnée tire à sa fin. Comme dit un personnage de l'écrivain Réjean Ducharme à l'issu d'un périple improbable : « Nous y sommes. Soyons-y ».

Bataille a compris mieux que tout autre que c'est à la trajectoire de l'énergie sur la planète que l'économie doit s'intéresser, non à la simple production, circulation et distribution des marchandises. C'est la dépense de l'excédent qui pose le véritable problème de l'économie, non la production de la richesse. Notre défi, en somme, consiste à dénouer les nœuds où s'accumule l'énergie, où elle ne circule pas. Parce qu'ainsi stagnant, elle engendre toutes sortes de pathologies, dont la première et la plus aiguë réside dans le fascisme. Qu'une chose soit bien claire : cette circulation que l'on prône, ce n'est pas celle des marchandises! Celles-ci ne sont pas autre chose que de l'énergie accumulée, objectivée, réinjectée dans le circuit à la seule fin de permettre une plus grande accumulation. L'usage immédiat de notre activité essentielle est l'exact opposé de la production – ou de la consommation, cela revient au même – de marchandises, c'est la jouissance immédiate de la puissance pure, la *dynamis*, qui est l'autre face de l'expérience de l'intériorité et de l'intimité que Bataille renverse en exposition au dehors. C'est l'affect, le simple fait d'être – être, c'est-à-dire tendre vers l'autre.

> The death of Man – following its double, the death of God – is thus inseparable from the event of the finitude of fossil fuel. And the transgression of that finitude is nothing more than the affirmation of an intimate world, a world of the expenditure of, or « communication » with, another

> energy, one whose exile was necessary for the establishment of the dominion of energy that « does work »[237].

C'est l'énergie insubordonnée qu'il faut libérer. Celle que la séparation du pouvoir a toujours requis, la matière de chacune des pierres de la structure biopolitique de l'édifice impérial. « At the height of the autonomist regime, the self is pitched into the finitude of energy depletion : walking, the spending of energy in and of the body in transports of ecstasy and dread, is the moment of temporality and mortality, the sense of the human in non-sense[238] ».

Est ici réaffirmée en des termes nouveaux l'alternative dans le travail : ou il s'agit de subir la dévastation des formes répressives et morbides d'accumulation qui déréalisent nos corps, ou il s'agit de libérer la part d'inobjectivable dans la pratique d'activités post-durables : celles qui permettent une dépense maximale d'énergie pour une productivité minimale, une forme de destruction créatrice. Pour comprendre la nature de l'application réflexive de la puissance productive au procès de travail, plus précisément en quoi l'économie de temps historique doit se traduire en pure et simple dilapidation du *travail lui-même* – et j'insiste : non de ses produits, dans les cas où ceux-ci s'en distinguent encore – , il faut revenir à Bataille :

> Vous n'êtes, et vous devez le savoir, qu'une explosion d'énergie. Vous n'y changerez rien. Toutes ces œuvres humaines autour de vous ne sont elles-mêmes qu'un débordement d'énergie vitale. Du fait que vous de toutes les ressources du monde, puisqu'elles ne peuvent sans fin servir à s'étendre, il vous les faudrait *dépenser activement sans autre raison qu'un désir que vous en avez*. Sinon, vous devez, passivement, aller du chômage à la guerre. Vous ne pouvez le nier, ce désir est en vous, il est vif ; vous ne pourrez jamais le séparer de l'[humain]. Essentiellement, l'être humain a la

[237] « La mort de l'humain – à la suite de son double, la mort de Dieu – est ainsi inséparable de l'événement de la fin des combustibles fossiles. Et la transgression de cette finitude n'est rien d'autre que l'affirmation d'un monde intime, un monde de la dépense de, ou de la "communication" avec, une autre énergie, dont l'exil avait été nécessaire pour l'établissement d'une maîtrise de l'énergie qui "fonctionne" ». C'est moi qui traduis. Stoekl, *Op cit*., p. 199.

[238] « À stade du régime autonomiste, le soi est jeté dans la finitude de l'épuisement énergétique : en marchant, la dépense de l'énergie du corps et au sein du corps dans la circulation de l'extase et de la stupeur, est l'instant de la temporalité et de la mortalité, le sens de l'humain dans le non-sens ». C'est moi qui traduis. *Ibid*., p. 188.

> charge ici de dépenser dans la gloire ce qu'accumule la terre, que le soleil prodigue. Essentiellement, c'est un rieur, un danseur, un donneur de fêtes[239].

La seule conséquence possible de l'ontologie de la finitude essentielle où s'enracine la phénoménologie de la *praxis* collective qu'il faut mettre en œuvre pour contenir la puissance dévastatrice de la métaphysique moderne de l'agir, consiste en une dépense libre. Et cette dépense, c'est l'écoulement, la satisfaction et la jouissance immédiate de cette tension vers l'autre, vers la communauté humaine, vers la multiplicité sans nombre des choses et des êtres.

* * *

L'héritage que nous tenons de Spinoza, à travers les figures de Nietzsche et de Negri, invite à penser les conditions d'un passage à des affects actifs afin de contrer les effets des poisons destructeurs de l'être, condensés dans la temporalité de l'histoire et toutes ces téléocraties qui font de l'agir un produire essentiellement subi, c'est-à-dire une consommation au sein du processus de production, ou comme disait Marx, la pure et simple usure (GR, p. 310). L'hétérologie de Bataille réitère l'importance de cette distinction entre l'usure et l'usage, qui deviennent sous sa plume la consommation et la dépense, distinction qui a servi de balise aux différentes perspectives qui prennent le contrepied de la métaphysique moderne du sujet, pour accueillir une autre pensée de l'agir, enracinée dans une ontologie de la finitude essentielle. Les opérations d'abolition, de destruction et de

[239] Georges Bataille, *L'économie à la mesure de l'univers*, Œuvres complètes, Tome VII, Paris, Gallimard, 1971, p. 15-16.

destitution de ces principes de mise en valeur consistent en une transvaluation révolutionnaire de la communication et du travail affectif, sur la base de laquelle puissent se réconcilier le corps et l'intellect de la multitude à travers la production biopolitique, c'est-à-dire la création de formes de vie de plus en plus collectives et de plus en plus singulière. La lutte pour la destruction de toutes les entraves à ces formes de vie, qui s'avèrent paradoxalement de plus en plus sobres et de moins en moins pérennes, est celle d'une pratique de transgression de la conception moderne de la souveraineté, basée sur la séparation et le contrôle du vivant. Elle engage donc une prise en charge, sur le terrain de la production sociale, d'une intensification de l'existence commune, non pas de la somme de ses productions matérielles, mais de sa productivité même, ce qu'on a compris comme cette faculté de sentir et de parler, cet excédent éthique et biopolitique que par l'activité de construction ontologique, elle préserve de la réduction au statut d'externalité, dont la capture n'a plus de secret pour le capitalisme cognitif et immatériel. Par intensification, c'est le sens spinozien donné à la puissance que j'entends, lequel serait corroboré par Heidegger, à savoir une consommation collective et immédiate du plein épanouissement de chaque individu, et la restitution de cette activation à la trajectoire simple et presque effacée qu'éclaire leur commune ontologie de la finitude essentielle.

Le communisme dont il faut accuser la réalisation est donc le court-circuit de l'accumulation du pouvoir et du capital en appropriation collective de la puissance et jouissance immédiate de la richesse. On pourrait y voir la *consomption* du sujet de la métaphysique : l'illusion contrecarrée par l'imagination : l'aliénation que l'on démasque et laisse étouffer.

Il n'est pas de mouvement prévisible aux pratiques qui affirment la puissance constituante, il n'y a que l'imagination collective de nouvelles formes de subjectivités. Des grèves générales, diverses stratégies de contestation de la consommation excessive et morbide peuvent bien offrir quelques exemples ou constituer des vecteurs pour la lutte, être l'occasion d'un apprentissage et d'une intensification de la résistance, mais ils doivent se mettre en garde contre cette prégnante conception qu'est nécessaire un fondement à l'action politique, fondement qui serait magiquement demeuré à l'abri des normes de la production sociale, préservé dans la pureté de leur doctrine, et de l'attitude qui fait de la résistance un moyen en vue de cette fin. C'est la cause de l'échec répété des mouvements sociaux, qui se rabattent trop souvent en pratiques identitaires et participent ainsi du biopouvoir.

La souveraineté profonde, ou la puissance ontologique, ne survient qu'au sein de la mobilisation inconditionnée, mais effectue sans nostalgie le sacrifice de l'identité pour s'approprier une force bien plus originelle et pourtant encore à venir, celle du commun, qui est une force constructive. Heidegger a aussi prêché l'impératif éthique de rappeler à la mémoire le rôle de constitution de l'être, à travers la prise en charge de notre appartenance au langage. Il appelle à devenir poète ou gardien. J'insiste et réitère que ce langage qui contient et préserve les possibles, est celui qui est rendu possible par les affects d'amour et de joie, les affects constructeurs, ce soin apporté à la tension énergique vers le dehors que nous sommes, vers autrui, le *clinamen* qui place les singularités dans un rapport de composition mutuelle. Nous affrontons à présent le défi monumental et pourtant à notre portée, d'une redirection des flux affectifs, de manifestations contrôlées de la volonté à l'expression d'un désir et une affection réels pour la multiplicité des êtres. Voilà comment de

nouvelles subjectivités collectives et singulières peuvent enfin assumer leur propre dilapidation en pure perte, dans la joie et l'amour, en tant qu'elles y sont *éthiquement* astreintes. La destruction est l'inéluctable destin des formes sociales engendrées par la métaphysique moderne du sujet, celle-ci doit faire l'objet d'une décision et d'une jouissance souveraine, et non être individuellement subie.

La puissance constituante, qui doit finalement faire du travail une activité libératrice, se constitue par une distribution alternative de la dépense somptuaire, bien davantage que par la défense d'une meilleure répartition du travail bien rémunéré et protégé. La pulsion communiste qui demande à s'exprimer active une résistance permanente à l'extorsion de cette énergie vitale qui s'exprime dans le commun du langage, dans le partage du sens et des sens. C'est ainsi qu'on peut se représenter l'appropriation du commun par la formation de la subjectivité biopolitique, l'excédent éthique qu'aucun mode d'accumulation ne s'accapare complètement, et qui fasse surgir au sein des formes de vie du présent la possibilité d'une révolution comme auto-transformation immanente, sans médiation d'un *logos*, d'un Dieu ou de quelque transcendantalité. La libération est instantanée et éternelle. Ouverte et achevée. Collective et singulière. Débordante et sobre.

**Conclusion. Pour la ruine du monde**

Les cinéastes Pierre Perreault et Michel Brault ravivèrent un jour à l'Isle-aux-Coudres, où ils séjournaient afin de s'enquérir de la couleur de la langue des Coudrilois, la vieille pratique de la pêche au marsouin, une laborieuse trappe tendue sur tout le flanc de l'île, qui avait permis à des générations d'insulaires d'habiter cette géographie bien particulière, et avait été abandonnée avec la « modernisation » de l'économie. La pêche fut fructueuse, et le mammifère recueilli fut installé dans un aquarium de la grande ville New York, « pour la suite du monde », comme déclara un des protagonistes de la pêche, pour « parler d'eux autres » en Amérique, insista-t-il. Il serait la mémoire vivante de cette technique, l'œuvre d'un « génie », et du courage déployé par les Coudrilois dans cette aventure qui occupa, le temps d'une saison, quelques patriarches et d'autres, plus gaillards, curieux des pratiques de subsistance de leurs aïeux.

Je n'ai pas eu la poésie de Perreault et consorts, loin s'en est fallu, mais j'ai cherché, *mutatis mutandis*, à interroger ce qui fait la spécificité des pratiques actuelles, en dépit de la multiplication, de la diversification et de la fragmentation évidente des expériences, ce qui définit notre manière bien particulière d'« habiter » le monde physique, de nous y rapporter, et de manière plus radicale, de le produire. Plus prosaïque, ma contribution a donc consisté en une *explicitation* du sens des activités de production propres aux sociétés contemporaines. Je me suis demandée quelle était la *facture* particulière – tous les sens du terme facture allaient ici être mobilisés – de notre conception du monde, qui en fait obligatoirement une « ressource à exploiter » et de nous, des « bêtes de labeur » de l'opération infinie et

exponentielle de la valorisation, et/ou des jouisseurs passifs d'une abondance créée sous le mode sacrificiel, et par suite *comment nous affranchir de cette position de débiteurs*. Pour répondre à ces questions, il a d'abord fallu rendre compte de l'opération complexe d'une structure réticulaire de puissances économiques, politiques et juridiques, jouant d'une curieuse intrication d'un régime quasi archaïque d'exploitation d'une main-d'œuvre globalisée dont les conditions sont parfois explicitement celles d'esclaves, d'un côté, et de formes sans cesse réinventées de dilapidation mortifère, de l'autre. Outre que ce sont autant d'activités au caractère délétère qui, déployées sous le motif de la croissance, inscrivent intégralement l'existence collective dans un processus d'*usure* systématique du vivant dans son ensemble, il y a une cohérence dans ces expériences disparates : elles reposent toutes sur la production d'une constellation affective destinée à faire régner cette sorte de consumérisme individualiste, qui pour se présenter comme la résolution des modes d'asservissement du passé, ne recèle pas moins une domination directe et brutale, sous la forme de modes d'auto-contrôle et de discipline de soi. La peur, l'opportunisme, le cynisme, autant de dispositions qui privent celui qui s'évide littéralement pour la réalisation de la valeur – ou des valeurs, cela revient au même –, de la prétendue satisfaction des besoins pour laquelle on le met à l'ouvrage.  Celui qui consomme, jouit individuellement et passivement d'objets engendrés dans la douleur des autres, n'est pas moins asservi à ce que j'ai appelé le régime de production biopolitique, que celui qui peine sur le métier et pour autant ne subit pas moins, dans sa chair et dans son économie psychique, la violence et l'abus, les mêmes qui se révèlent de manière plus patente dans les régions dévastées par la surexploitation. J'ai mené une réflexion sur les conséquences de ces dispositions contradictoires, ce qui m'a

permis d'établir, suivant le diagnostic établi par les principaux penseurs de l'agir contre la métaphysique du sujet, que contrairement aux trappeurs de marsouins, c'est pour la *ruine* du monde que nous sommes désormais mobilisés et ce, de manière irréversible.

Je voudrais réitérer la mise en garde contre l'attitude nostalgique que pourrait introduire un tel constat. Si la « suite du monde » requiert le savoir du « génie » de nos ancêtres, alors il faut de suite se lancer dans une investigation des caprices de chacun des replis de la planète où la vie humaine a trouvé un abri, afin d'y pourvoir avec soin, ce qui requiert d'interroger autochtones et anciens et de raviver la sensibilité profonde qui nous lie à la nature, de renouer, comme dirait Marx, avec les conditions inorganiques de notre existence. Mais il est une autre tâche sans laquelle cette mobilisation du passé n'est qu'épopée conservatrice ou, pire, entreprise narcissique de contrition, celle d'engager une réflexion – Heidegger dirait un recueillement – de « la ruine du monde » comme *manière spécifique de le produire*. L'unique espoir de prendre en charge ce qui se produit autrement de manière aveugle et immodérée tient à cette réflexion, sans quoi on se rend coupable d'un déni du potentiel créateur que le monde moderne a permis, ce qui, du point de vue de l'économie générale, c'est-à-dire de l'univers, est tout aussi préjudiciable à la vie commune et au monde physique que ne l'est leur asservissement au principe de la croissance ou aux autres valeurs de la métaphysique. Aussi doit-on commencer à assumer l'irréversibilité. La catastrophe n'est pas à éviter, elle est notre *modus operandi*, mais ne condamne pas à un *pathos* triste ou paniqué. Le véritable potentiel révolutionnaire ne réside pas dans les formes de vie du passé, mais plutôt dans une *application réflexive des motivations du présent*. La ruine, l'abolition de toutes les valeurs, ne sont pas la dérive d'un processus sain attribuable à

quelques organismes de la gestion néolibérale dont on viendrait à bout à force de social-démocratie, la ruine est une modalité fondamentale de la création du monde.

C'est dans l'histoire du concept de travail que l'on a pu lire l'origine de cette destructivité caractéristique des temps modernes, pour réaliser dans la pratique, à travers la conjugaison d'institutions politiques et économiques et dispositifs de sanction juridiques, la traduction d'une certaine métaphysique de la présence et de la subsistance, qui ne peut qu'aboutir à une ontologie de l'être comme infiniment producteur. Le *sujet* se conçoit en tant qu'*agir*, et trouve dans l'histoire toutes les conditions de sa réalisation intégrale. L'invention du travail abstrait, aux premières heures de la modernité, comme articulateur central d'un projet d'amélioration des conditions existentielles, en est la rampe de lancement. Adam Smith fait de l'organisation rationnelle de la production un devoir moral, qui, loin d'être démenti par les Allemands du XIXe, s'assimile à l'œuvre et devient l'occasion d'un expressionnisme émancipateur, ce qui demeure pratiquement inquestionné alors que le travail devient la préoccupation majeure de la social-démocratie et le thème central des révolutions, qui en imposent une redistribution, notamment par le moyen de principes plus égalitaires de répartition de la richesse, mais sans jamais entreprendre une véritable analyse des conséquences inhérentes à l'abstraction de la production. Si le travail continue de représenter le seul horizon de la vie sociale, c'est que la modernité correspond à l'ère d'achèvement du nihilisme, dont le seul déploiement possible consiste en la maximisation des forces productives. On ne congédie pas, tout simplement, un tel destin.

Dans toutes les versions de l'histoire, libérale-capitaliste comme socialiste ou national-socialiste, la forme travail de la production a donc été la conséquence d'une certaine

métaphysique basée sur la puissance formatrice de la raison. Hegel a appelé la « négativité » cette réflexion du monde objectif qui était du même coup sa transformation selon l'aptitude fondamentale à l'abstraction, qui forme le sens moderne de la liberté. Les romantiques crient à la scission irréparable de l'être. La subjectivité ne tient plus le monde comme une totalité substantielle dont elle ferait découler un ordre éthique, mais à la faveur d'une vision mécaniste de l'univers, entreprend de découvrir les lois qui en régissent les transformations, et d'en contrôler les processus afin d'y voir se produire l'essence de la subjectivité. C'est de là que découle le devoir, auquel astreint l'idéal d'autonomie, de rendre *humain* le monde. Or de cette déontologie rationnelle à l'eudémonisme utilitariste, l'humanisme n'a perpétré qu'une attaque de la nature – Heidegger dit « mise en demeure » faite à l'existant de se présenter de telle manière qu'on puisse en user comme un fonds. L'œuvre de la civilisation théorique consiste en l'asservissement du monde à ses valeurs, valeurs tirées du lieu vide de l'Esprit et donc hostiles à la vie : le Vrai, le Bien, qui deviennent, éclairés par le sens moderne de la liberté, l'exactitude de la représentation, ou la calculabilité absolue, ou encore l'aptitude à procurer des sensations agréables – c'est bien ce que Bentham nous enseigne.

Ces valeurs, par l'effet de la technique, se réduisent donc à un principe d'utilisation maximale au moindre frais. Tous les efforts coalisés produisent activement l'existant dans son ensemble comme anéantissement. Il vaut de se rappeler cette formule lapidaire que Heidegger a pu lancer (alors que les grandes corporations agro-industrielles n'avaient pas même imaginé les pratiques qu'elles allaient généraliser) : « L'agriculture est maintenant l'industrie alimentaire motorisée, qui est fondamentalement la même chose que la fabrication de cadavres et les chambres à gaz[1] ». La production moderne n'a rien à voir avec une *poiésis*

[1] Safranski, *Op. cit*., p. 580-581.

antique où elle trouve sa lointaine justification ; elle astreint tout le réel, l'humain au premier chef, à livrer une énergie qui puisse être extraite et accumulée. « La bête de labeur, [dit encore le penseur,] est abandonnée au vertige de ses fabrications, afin qu'elle se déchire elle-même, qu'elle se détruise et tombe dans la nullité du Néant » (DM, p. 83). Or le danger, ce n'est pas tant la puissance du Néant, mais le fait qu'en tant que *sujet*, la bête de labeur ne soit pas en mesure de saisir son rôle primordial dans la *réalisation* du nihilisme. Alors que prévaut la métaphysique de la subjectivité comme se produisant elle-même dans ses actes, autant de manières d'appliquer le « faire-valoir » qui la constitue, toute l'énergie déployée à des fins dites « productives » participe de la destruction du monde. Ce n'est pas un accident : le principe de la subjectivité implique la dissolution des liens naturels et vitaux qui font de l'humain un être naturel et objectif, la séparation du vivant par rapport à sa propre substance éthique. Le principe de croissance ou de développement de la puissance productive, qui est l'autre nom de la dévastation et la ruine propre à l'achèvement du nihilisme, n'est ébranlé que dans la mesure où ce socle spéculatif est radicalement mis en question.

En attendant, le travail ne peut être que la production de la misère, l'holocauste, et à en croire la difficulté d'imaginer des alternatives aux scénarios apocalyptiques qui nourrissent l'imaginaire contemporain, cela semble peser sur nous avec la puissance de l'inexorable. Quel espoir peut-on fonder à une époque où la totalité de l'existant engendre irréversiblement son propre anéantissement, où l'humain est sommé d'exister comme bête de labeur, voire, encore mieux, comme cadavre... et le tout selon un formidable procédé tout à fait conforme à l'ordre juridique moderne?

Marx nous fournit un récit précieux de la constitution de cet ordre juridique, qui correspond à la réduction des humains à l'impuissance. Polanyi en confirme la procédure qui se solde dans le nécessaire établissement d'un gouvernement économique. C'est par une série de moyens coercitifs et de législations sanguinaires visant l'expropriation des moyens de subsistance qu'est fabriquée, artificiellement, une force de travail, cette marchandise bien particulière qui a pour valeur d'usage d'être source de valeur. Pour exister matériellement, les individus devront faire entrer leur force de travail, c'est-à-dire le simple fait d'être en vie, et ainsi détenteurs d'une *dynamis*, dans le procès de valorisation, ce qui, « par tous les moyens de l'art et de la science », selon l'analyse de Marx, fait du surtravail la condition de vie ou de mort du travail nécessaire (GR, p. 307). Le salaire, comme d'ailleurs toute théorie de la redistribution socialiste de la richesse, n'est que l'expression de la séparation complète de l'individu par rapport à son objectivité, par rapport aux conditions inorganiques de son existence. L'invention du travail est un « dépouillement complet », une réduction de l'activité à la « pauvreté absolue », l'« exclusion totale de la richesse matérielle », selon des expressions tirées du lexique marxien. Le travail individuel n'est alors ni formateur, ni expressif, il n'est plus *rien*, qu'institution de la misère, qu'utilisation de la force humaine intégrale au détriment de la vie. Si l'on tient à faire du travail un agir émancipateur, il faut soutenir jusqu'au bout la conscience de ce péril extrême. Car à leur insu, les formes sociales nées dans cette misère laissent se dessiner un potentiel révolutionnaire.

Marx le tient d'un procès contradictoire de la loi de la valorisation, dont les grandes lignes pourraient être rappelées ainsi : le capital vise obligatoirement l'*économie* de temps de travail nécessaire afin de l'exploiter comme surtravail, c'est pourquoi il s'affranchit

tendanciellement de sa dépendance au travail vivant (individuel), et pour se fonder sur l'« application technologique de la science », c'est-à-dire le système des machines ces « *organes du cerveau humain créés par la main de l'humain* ; [...] la puissance matérialisée du savoir ». Il poursuit, indiquant à quel point

> l'ensemble des connaissances (*knowledge*) est devenu une puissance productive immédiate, à quel point les conditions du processus vital de la société sont soumises à son contrôle et transformées selon ses normes, à quel point les forces productives ont pris non seulement un aspect scientifique, mais sont devenues des organes directs de la pratique sociale et du processus réel de l'existence. (GR, p. 307)

Insistant sur le mode actuel de création de la richesse, dont la substance réelle en est l'intelligence collective, la société, « l'[humain] lui-même dans ses rapports sociaux » (GR, p. 307), cette analyse recèle un potentiel explicatif exceptionnel, alors que, par suite de transformations récentes du capitalisme – son adaptation aux aspirations exprimées depuis 1968 –, ce sont désormais des aptitudes intellectuelles, communicationnelles et affectives qui sont directement mobilisées par le régime de production sociale. Le cycle de la valorisation impose donc leur captation c'est-à-dire leur expropriation par les pouvoirs économiques, politiques et juridiques, qui se forment alors et se durcissent en autant de dispositifs où se détériore et achoppe le potentiel de résistance et d'organisation de la puissance collective. Pour cause, ce n'est plus exclusivement le temps rémunéré des heures de travail proprement dit qui est exploité, mais l'intégralité du vivant et le processus social dans son ensemble, grâce à des mécanismes comme la précarité, le chômage, l'endettement étudiant (!), destinés à entretenir un sentiment d'impuissance, de peur, d'insécurité, et toute la gamme de tonalités affectives qui entretiennent la passivité. Il s'agit en somme d'une production éthique et juridique qui promeut, voire requiert, un usage spécifique des corps qui se traduit en tant qu'utilisation immodérée du monde physique, qui, comme on sait, n'a de valeur qu'en tant

qu'il est *commis* à procurer des sensations agréables au plus grand nombre de personnes – à quoi on ne peut qu'acquiescer, même si chacun sait en son fort intérieur, d'un savoir qui ne se porte au langage qu'avec peine, sauf peut-être dans la fiction, que c'est à la création d'existences ruinées par la surconsommation répressive et morbide, que l'on œuvre collectivement. Quel gâchis d'énergie! Que d'activités déplaisantes qui accaparent et stérilisent notre potentiel créateur! Réinvestie dans le processus de production, la richesse n'est jamais l'objet d'un *usage*, d'une dépense véritable, mais la consommation qui est la pure et simple détérioration de l'existant dans son ensemble. Or, la détérioration n'*épuise pas* les possibles de la « puissance du savoir », qui *n*'est *plus* matérialisée dans des machines, comme elle l'était jadis, mais irréversiblement incarnée dans la chair productive collective engagée dans l'auto-production de sa substance éthique, ce qu'on peut appeler le *commun*, c'est-à-dire le *surplus affectif et symbolique*, qui se développe de manière sauvage, toujours en excédent par rapport aux circuits du biopouvoir. L'espoir naît ici.

L'irréversibilité du post-fordisme, paradigme dans lequel nous sommes forcés de penser, c'est-à-dire le fait avéré du règne de la production infinie dont la conséquence consiste en la destruction complète de l'étant en sa totalité, a transformé l'expérience que chacun fait du travail de façon irrémédiable. De mieux en mieux adapté à une production qui trouve sa cohérence dans une constellation affective favorisant la compétition et la rivalité, à savoir l'opportunisme et le cynisme, comme réponses adéquates à la nouvelle forme d'exploitation, le modèle de travail tient de plus en plus d'une forme de « virtuosité », exactement de la même façon que l'action politique a été conçue dans l'histoire de l'Occident[2]. Cette nouvelle confusion n'est pas fortuite, elle est l'effet appréciable du

[2] Virno, *Loc. cit*.

phénomène de la subsomption réelle de la société par l'État, et de la subordination de celui-ci à la reproduction du capital.

Cette subsomption, je l'ai établi, nous place sur le terrain de l'immédiateté. Le phénomène de la fusion du travail, de l'action et de l'intellect, et de leur production spécifique d'une gamme de variations affectives, rendent en effet suspecte toute structure d'autorité de type arborescent. L'espoir d'une libération du travail ne peut donc procéder d'une posture qui prenne pied extérieurement à ses propres ambivalences. Aussi ce sont ces affects, favorables à l'accumulation post-fordiste, tels que la peur, le cynisme et l'opportunisme, dont il faut chercher à se saisir, dont il faut identifier le moment neutre, qui recèle la possibilité d'un « tournant immobile » où se joue la révolution d'une société qui a d'ores et déjà aboli elle-même tous ses fondements. C'est cette manœuvre qui traduit l'application réflexive du plein développement de l'intelligence collective. Si le nihilisme renferme un danger, celui du déferlement d'un principe d'anéantissement, rappelle Heidegger, c'est pour demeurer impensé, c'est-à-dire non contenu, l'inconditionnalité. Cette pensée qui sait recueillir toutes ces modalités où erre la subjectivité biopolitique identifie nécessairement le seuil où celle-ci peut se ressaisir, s'approprier sa puissance d'agir et accéder à cette joie dont elle est capable.

En outre, en réveillant la querelle qui s'est soldée, à l'aube de la modernité, par la préséance de l'unité sur le Nombre, entre la notion de peuple, qui a constitué le fondement moderne de l'institutionnalisation politique, et celle de multitude, il est possible de nommer et se de saisir d'une tendance immanente à l'organisation des masses, présente dès l'origine mais demeurée marginale et systématiquement défaite. Je propose, avec Virno, que les peurs

d'aujourd'hui et les moyens d'y remédier n'ont plus rien à voir avec les conditions qui ont autrefois justifié l'unification transcendantale de la forme-État ; ce qui semble plutôt émerger est une forme d'angoisse sans objet défini, comparable à celle dont Heidegger fait le point de départ de la philosophie. À la faveur de la disparition de la tripartition, propre à la pensée occidentale, du travail, de l'action politique et de la pensée, c'est-à-dire à la faveur de l'émergence de travailleurs et travailleuses de l'intellect et du symbolique, la multitude peut désormais découvrir le « point neutre », dit Virno, de la production affective post-fordiste, le point où le passage devient possible et s'effectue, de la peur où s'est basée la forme moderne d'État, aujourd'hui réduite à ses fonctions policières, à cette forme d'angoisse que Heidegger a accueilli comme repos et sérénité. La peur qu'entretiennent toutes les instances de production de subjectivité qui sont l'œuvre du biopouvoir devrait s'éprouver enfin comme cette détresse fondamentale où surgit l'inquiétude des êtres qui se trouvent dans le monde sous le mode de la finitude. C'est ainsi que la subjectivité biopolitique peut saisir les ambivalence dont elle se construit.

Par l'effet des conditions matérielles mêmes nées de la grande industrie, le capital « contribue malgré lui à créer du temps social disponible au service de tous, pour l'épanouissement de chacun ». Par l'engendrement d'une nouvelle subjectivité, transindividuelle et sociale, l'économie réaliserait pour la première fois un potentiel véritable d'accession à la jouissance. C'est Marx qui le dit. Je le répète :

> L'accroissement de la force et des moyens de production conditionne les facultés qui rendent l'individu apte à jouir de l'existence, aptitude qui va de pair avec la puissance productive. Économie de temps de travail signifie augmentation de loisirs pour le plein épanouissement de l'individu qui, puissance productive suprême, *réagit d'autant plus sur la force productive du travail*. Du point de vue du processus de la production immédiate, l'économie peut être considérée comme création de capital fixe, dont l'[humain] lui-même serait l'incarnation. (GR, p. 311. C'est moi qui souligne.)

C'est ainsi que les mutations qui touchent l'organisation du travail depuis la fin du compromis fordiste font naître la capacité d'articuler *un refus du surtravail* et de soutenir *une augmentation du potentiel de jouissance de l'activité*, qui devient ce « loisir créateur », et refus de l'institutionnaliser comme peuple et comme œuvre de la société.

Pour apprécier en toute rigueur la possibilité réelle de cette transvaluation de la puissance créative qu'introduisent la science et la technologie, une *explicitation* préalable du sens de l'agir était nécessaire, d'abord et avant tout pour l'*anamnèse* qu'elle enclenche, c'est-à-dire le rappel à la mémoire de ce que la conscience moderne renvoie loin dans l'oubli, à savoir à la fois les liens qui unissent les communautés humaines aux conditions inorganiques de leur existence, et le rôle que ces communautés exercent dans la production même de l'existant dans son ensemble. Pourvu qu'on *recueille* dans la pensée le principe de la ruine du monde, l'anéantissement, qui apparaissait comme conséquence directe de l'humanisme, devient, par l'opération d'une *application réflexive*, le principe d'une prolifération ontologique. L'augmentation des forces productives recèle tout un champ de possibles, mais cette générosité de l'être revêt la forme d'une *sobriété*, parce que la jouissance de l'activité est immédiate, autrement dit, elle *n'*est *qu*'auto-valorisation de communautés se produisant dans leur propre dépense, *dans leur impossibilité et leur refus de réaliser de la valeur – ou des valeurs.*

Avant de retourner tendre une pêche au marsouin – car c'est sans l'ombre d'un doute que nous y retournerons! –, nous allons réfléchir un peu mieux cette question du nihilisme (sans quoi nous nous rendons coupables de déni ou de conservatisme), et assumer que le commun se constitue sur un plan purement matérialiste, libéré de toute autorité, de toute

destination transcendantale. Il ne suit pas un mouvement finalisé : nous ne sommes plus dans l'histoire et pouvons ainsi *libérer* le surplus d'intelligence, de savoirs et de désirs en vue d'un travail d'*imagination,* travail éminemment démocratique, qui appelle à résister avec dignité à cette tendance mortifère à la formation d'accumulateurs de pouvoir qui nous use, nous détériore ; travail qui sache conjurer cette menace fascisante qui nous guette et nous situe sur un seuil entre deux tendances extrêmes, un dilemme que Spinoza, en son temps, avait perçu, et auquel répond son éthique de la constitution ontologique, c'est-à-dire celle de rapports qui s'accompagnent de joie car ils multiplient les manières dont un Corps peut affecter et être affecté. Ce critère permet d'établir un principe d'évaluation capable de départager les différentes modalités de la ruine ontologique : est-ce que les activités valent la peine d'être pratiquées pour elles-mêmes? En va-t-il d'une application de l'intelligence collective à la poursuite du travail nécessaire tel qu'il soit ouverture radicale des possibles? En va-t-il d'un *usage*, à proprement parler, d'une consommation qui ne serve pas le cycle de valorisation, mais le court-circuite, l'abolisse ou le déserte?

Parce que le sentiment d'impuissance n'est qu'un des dispositifs du régime post-fordiste d'accumulation, je propose de refuser d'y obtempérer, de refuser de *subir* l'acheminement du monde vers la ruine comme nous semblons disposés à le faire, en l'y précipitant en toute conscience professionnelle. Loin de l'utopie, j'exprime plutôt le désir de cultiver un monde meilleur et d'établir avec le monde inorganique des relations qui soient, dans leur sobriété absolue, source d'une joie extrême. J'espère ainsi éclairer la gauche parfois en mal de grammaire pour exprimer ses aspirations. C'est sans ironie ni nostalgie,

scrutant avec résolution et dignité les ambivalences du présent, que j'en appelle à la dépense totale et sans reste de toute la puissance productive qui est la nôtre.

# ANNEXE 1

**La problématisation de la production dans le monde antique et médiéval**

Dans la Grèce antique, les activités de production et de reproduction demeurent le lot de ceux auxquels est déniée la pleine jouissance de humanité, à savoir l'actualisation de la partie rationnelle de l'âme, dans la rencontre et le dialogue entre hommes libres – autrement dit : assez fortunés pour n'être pas soumis à l'obligation du labeur. Selon la cosmologie grecque, seul le *zoon politikon*, ou le citoyen, est humain au sens plein du terme. Or un certain nombre de tâches, dépassant les fins de la maisonnée, destinées à remplir les besoins collectifs et à l'échange marchand, d'où la Grèce, rappelons-le, tire son opulence, demeurent problématiques. On les désigne par la condition de la population qui s'y voue, ne parvenant pas à s'en décharger, celle dont la situation est la *penia*, la peine. *Ergazesthai* désigne l'action de cette classe : réaliser un acte, se consacrer à une activité, se vouer au labeur physique, c'est-à-dire au *ponos* ou à l'*ergon*. Ces deux notions, pour impliquer le contact avec les éléments matériels, sont considérées comme des fonctions dégradantes. On y assimile aussi bien les activités agricoles qu'usurières[1].

La production artisanale, pour sa part, relève d'une autre catégorie : la *tekhnè*. Homère et Hésiode assimilent cette activité à celle du démiurge, en tant qu'elle ne se rapporte pas à la reproduction de la vie ou à la production de richesse, mais s'exerce hors de l'*oikos* et en faveur d'un public. Ils y comprenaient aussi bien le travail des devins et des hérauts que l'activité des mendiants[2]. Toutes ces activités ont pour sens la *poiésis*, par

[1] Jean-Pierre Vernant, « Travail et Nature dans la Grèce ancienne », Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet (dir.), *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Éditions Complexe, 1988, p. 3-4.
[2] *Ibid.*, p. 4.

opposition à la praxis, l'acte qui n'a pour fin que lui-même et la transformation de celui qui s'y prête. Dans le cas de l'artisanat, la tâche n'est donc réalisée non pas pour elle même, pour qu'en jouisse le producteur ou sa communauté, mais comme moyen de vivre. La *poiésis* est création, le fait d'amener au monde un objet, une idée, et comme Arendt y a insisté avec la notion d'œuvre, est éminemment solitaire. Dans le contexte grec d'un cosmos fini, la création n'est pas comprise au sens d'une innovation ou de l'invention d'objets qui pourraient ensuite transformer la nature et les modes de vie, mais d'une imitation de la nature : mener à l'existence ce qui est déjà. Le créateur est celui qui, à l'abri du tumulte des affaires humaines, observe patiemment la nature se révéler, et en imite les formes. C'est ainsi que Heidegger, bien plus tard, élucidera le rôle des *poiétes*.

Comme le remarque Jean-Pierre Vernant, ce n'est pas tant l'absence d'une notion unitaire de travail chez les Grecs qui rend l'étude de leurs activités difficile, mais la problématisation qui existe autour d'elles[3]. Ainsi valorise-t-on l'agriculture par rapport à l'artisanat, « qui, contraigna[n]t les ouvriers à une vie casanière, assis dans l'ombre de l'atelier ou toute la journée près du feu, amollit le corps et rend les âmes plus lâches[4] ». L'artisan possède un certain degré de vertu, et s'il remplit sa tâche avec excellence, il procure à la cité tout l'artifice matériel qu'elle requiert pour sa vie domestique et cultuelle, mais il ne sera pas citoyen. Pour Aristote, dût-on l'admettre au rang des citoyens, il fallût en distinguer différentes catégories[5]. Le philosophe insiste sur le fait que les citoyens ne peuvent être que des hommes libres : on ne peut contribuer à discuter les avantages et les inconvénients de la vie commune si l'on est soi-même soumis à la nécessité ou investi dans la poursuite

[3] *Ibid.*, p. 5.
[4] *Ibid.*, p. 8.
[5] Voir Aristote, *Les politiques*, Livre I.

d'activités de nature privative. La politique est une activité trop noble et trop importante pour la laisser entre les mains de ceux qui travaillent. L'ouvrier le plus ingénieux ne saurait pas non plus jouir du lucre ou de l'excellence, puisque ceux-là appartiennent au paysan, à celui qui sait faire preuve de vigilance, à celui qui, patiemment, observe la nature, y apprécie le labeur divin et l'imite. Le Cosmos grec est éternel et immuable, le rôle de l'humain est d'y comprendre sa place et de s'y conformer. La terre elle-même, par la productivité et le rendement dont celui qui la cultive s'avère capable, discernera ceux qui valent de ceux qui ne valent pas. La valorisation est l'affaire d'une attention patiente, d'une « vigile » : elle exclut toute technicité[6]. La vertu appartient au travail agricole car elle est *epimeléia :* soin, sollicitude, vigilance. Le labeur physique de l'agriculture est un effort quasi religieux, *areté*, et, comme le remarque Vernant, la valeur qu'on lui octroie représente un équilibre intéressant à l'affirmation de la supériorité de la pensée pure par rapport à l'action[7].

La pensée politique rationnelle qui se développe chez Platon et Aristote nie toutefois cette supériorité de l'agriculture. Si son esthétique du bel homme musclé ne peut nier qu'elle produit de beaux individus, forts et au teint tout ensoleillé, elle en fait une occupation aussi servile que l'artisanat. D'échange personnel avec la nature et les dieux, le travail de la terre y devient pure dépense d'énergie humaine. (Rappelons que si elle est activité vertueuse chez Hésiode et qu'elle s'accompagne de bonheur, elle n'en demeure pas moins la condition qui découle du déclin par rapport à l'âge d'Or, l'entrée dans un âge de Fer, où « les dieux leur octroient d'atroces souffrances[8] ». Le travail agricole est la malédiction originelle.) Pour les philosophes, travailler la terre ne confère guère plus de dignité à celui qui l'exerce que

---

[6] Vernant, *Op. cit.*, p. 9-10.
[7] *Ibid.*, p. 11.
[8] Hésiode, *Op. cit.*, p. 103, Ligne 178.

l'activité de l'artisan, qui, occupé à saisir les formes vraies afin de les faire venir dans le monde sublunaire, constitue un intermédiaire légitime entre les hommes et les dieux, tout en procurant aux objets une valeur d'usage.

S'il y a parfois contradiction dans l'école d'Aristote quant au statut de l'agriculture, c'est au moment d'énoncer les conditions de la politique. La cité se constitue en effet par opposition consciente à l'idéal d'autarcie[9]. Le métier est ce qui nous singularise, alors que la cité nous réunit en tant qu'égaux, semblables et interchangeables. Elle ne saurait se fonder sur l'activité professionnelle, qui différencie, et la complémentarité appelée par celle-ci.

La division du travail chez les Grecs tient d'abord de la conception de la nature. Il est de l'ordre de la nature qu'il y ait des maîtres et qu'il y ait des esclaves. On connaît l'argument d'Aristote :

> C'est d'abord chez l'homme comme vivant qu'on peut voir un pouvoir aussi magistral que politique ; l'âme en effet, exerce un pouvoir magistral sur le corps, et l'intellect un pouvoir politique et royal sur le désir. Dans ces conditions, il est manifeste qu'il est à la fois conforme à la nature et avantageux que le corps soit commandé par l'âme et que la partie passionnée le soit par l'intellect, c'est-à-dire par la partie qui possède la raison, alors que leur égalité ou l'interversion de leurs rôles est nuisible à tous.[10]

Mais selon les Grecs, la division du travail se produit également parce qu'en chacun les besoins se multiplient alors que les capacités sont limitées. On se raconte en effet qu'Épiméthée, dieu de l'oubli, frère maladroit de Prométhée, insista pour jouir du privilège de la distribution universelle des qualités que Zeus avait confiée à Prométhée. Avec l'excès de confiance de son frère, il créa l'équilibre naturel parfait. Chacun des animaux fut ainsi pourvu d'une caractéristique spécifique qui lui assurerait le maintien de son espèce et la coexistence écologique des espèces, mais dans cette distribution de toutes ces aptitudes et

---

[9] Vernant, *Op. cit.*, p. 14.
[10] Aristote, *Les politiques*, livre I, cité par Jung, *Op. cit.*, p. 146.

facultés, la grande oeuvre du dieu de l'oubli ne laissa plus aucune qualité dont l'humain pût être doté[11]. L'équilibre écologique de la nature excluait l'humain, nu et sans défense, et le vouait à une extinction certaine. Prométhée se vit donc obligé de procéder à quelque machination afin de pallier cette inégalité : il vola le « feu sacré » chez Héphaïstos afin de le lui offrir. Le feu symbolisant à la fois la puissance de Zeus et celle du savoir, c'est-à-dire la maîtrise technicienne des éléments, ce sont les arts et les techniques, en somme, qu'il déroba, mais ne put distribuer aux humains que de manière inégale, appelant ainsi la complémentarité. Chacun développant en propre une capacité, l'échange eut pour l'humanité un caractère naturel, comme ce fut le cas, par la suite, de la fondation des villages et des sociétés. C'est à la faveur des facultés proprement politiques dont Hermès les dota ensuite, cette fois de manière égalitaire, sous le conseil de Zeus, qu'ils pourront cohabiter dans les cités.

Dans le monde grec, cette division du travail ne vise pas à maximiser la productivité, puisque cette préoccupation est absente, mais à favoriser l'excellence. C'est là le reflet d'une société qui subordonne l'activité productive à une conception de l'humain en tant qu'être se produisant tendanciellement comme émulation divine. Autrement dit, il en va d'une nécessité de la nature de permettre aux talents individuels de s'épanouir, de « créer des ouvrages aussi réussis qu'ils peuvent l'être[12] ». L'activité professionnelle est le prolongement des qualités naturelles de l'artisan. En revanche, la *tekhnè* produit, à partir de la matière, un *Eidos*. L'œuvre de la *poiésis* n'a rien de naturel. La production, si elle satisfait d'abord des besoins, vise ensuite à procurer du plaisir. Sa fonction la plus significative est d'engendrer, au-delà du

[11] La jarre était vide. Épiméthée n'était pas sans introduire d'autres maux, en prenant pour épouse, contre le conseil de son frère, la belle Pandore.
[12] Vernant, *Op. cit.*, p 20.

besoin, des illusions, de fournir des imitations. L'art se définit ainsi à l'intérieur des strictes limites de la nature. Contrairement à l'agir *praxique*, qui, bien que participant de la nature (*phusis*) comme processus d'épanouissement, demeure entièrement régi par la convention du *nomos* des êtres raisonnables et politiques, l'œuvre *poiétique* est une œuvre individuelle. Si elle doit se constituer comme effort de conformité avec la nature, elle est constamment mise en garde contre le danger d'*húbris*, incarné dans le domaine de la production par la condamnation de la chrématistique : « De façon générale, l'[humain] n'a pas le sentiment de transformer la nature, mais plutôt de se conformer à elle. À cet égard, le commerce constitue une sorte de scandale aussi bien pour la pensée que pour la morale.[13] » Méda rappelle aussi ce conservatisme du monde grec : le bonheur ne repose pas sur une satisfaction de besoins qui pourraient croître à la faveur de la transformation de la nature, mais dans le maintien de chaque chose dans les limites imposées par la nature. En ce sens, les Anciens et les Modernes vivent dans des mondes incommensurables. Hegel a montré en quoi l'éthique de Platon n'exprime que l'idéal moral de la cité athénienne, et non une éthicité universelle et infinie. Pour le philosophe, qui ne peut venir que bien plus tard examiner le rationnel à l'issue de son déploiement, la puissance formatrice de la raison ne connaît pas de limites naturelles[14].

De Hésiode à Xénophon, les réflexions des Grecs sur le travail sont en somme demeurées irrégulières et souvent contradictoires. Il n'en existe pas de théorie systématique et on n'en a jamais fait un thème central. Et pour cause, c'est bien plutôt l'absence de travail qui est recherchée dans la pensée païenne antique : toute activité est d'ailleurs définie par le négatif : *nec-otium* ou *a-skholia*, alors que l'*otium* (oisiveté) et la *skholé* constituent le propre

[13] *Ibid.*, p. 23.
[14] G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Préface, p. 103.

de l'homme libre. Rappelons-nous qu'avant le déclin originel, les hommes et les femmes jouissent d'une nature luxuriante et d'une satiété constante. Mais remarquons également que la question de la production matérielle a été problématisée par une élite intellectuelle dont la suprématie était menacée par le développement d'activités commerciales. Ainsi, si elle valorise les *cheirotekhnès* comme arts d'imitation et créateurs d'illusions, l'éthique grecque condamne le lucre et l'usure. Du reste, à l'exception de ces rares philosophes renvoyant aux qualités propres au travailleur agricole, telles que la patience et la vigilance, pour définir la vertu, on s'accommode bien mal de devoir subvenir aux nécessités de la vie par le labeur quotidien. Une telle hantise de l'activité est passée dans le monde romain et persiste dans le Christianisme primitif, où elle deviendra le point de départ des théologies pénitentialistes : la souffrance et le besoin résultent d'une faute originelle, que l'on expie en s'infligeant labeur et austérité.

L'Empire romain confère en effet au travail un statut aussi indésirable que le monde grec. L'esclavagisme y prévaut toujours. S'il n'y a pas de réelle dignité au travail, les fonctions de production reçoivent cependant une certaine appréciation nouvelle, tout en faisant l'objet d'une classification selon qu'elles s'effectuent sous la dépendance de quelqu'un ou pour elles-mêmes. Elles seront serviles, donc avilissantes, ou libérales, c'est-à-dire le fait des hommes libres. Des activités ennoblissantes, tenues pour plus fondamentales dont la condition est l'*otium*, version romaine de la *skholè* grecque, qui continuera jusqu'au Moyen-âge de s'opposer au *labor*, rassemblent une série d'arts libéraux, incluant l'activité la plus fondamentale, celle de la délibération citoyenne. Le *nec-otium* s'oppose à cette activité la plus fondamentale, mais il est noble ou avilissant selon qu'il est l'expression des talents

individuels, aptes à enrichir celui qui les pratique et participe de la sorte à la grandeur de la cité (la forme passive de citoyenneté qui se trouve théorisée chez Cicéron, origine lointaine de la liberté négative des libéraux), ou qu'il n'est que le travail en échange d'un salaire. Pour ceux qui pratiquent un tel nég-oce, affirme ce dernier dans *Les devoirs*, « leur salaire est le prix d'une servitude[15] ». Si Rome est la cité où commence à être conférée une certaine valeur à la propriété privée individuelle, la prégnance du stoïcisme parmi ses hommes politiques et ses législateurs assure que des activités dont la noblesse laisse à désirer ne soient pas poursuivies dans le strict but de voir fructifier les richesses individuelles. Ce qu'il importe peut-être de retracer dans la Rome antique est que pour la première fois on tient la poursuite de la prospérité matérielle pour vertueuse, dans la mesure où elle participe à la grandeur de la cité, et jouissance d'une liberté qu'on peut comprendre comme négative (par rapport à la compréhension éminemment participative et positive qui régnait jusqu'alors dans le monde gréco-romain).

L'idée de réduire le fardeau du labeur physique en vue de répondre aux besoins ne venait toutefois pas aux Romains, et ce n'était pas faute de science, comme en fait foi la perfection architecturale de nombre de leurs constructions. La science, comme c'était le cas en Grèce, est au service de la cité, et non de la réduction de l'intensité du travail physique pour la satisfaction des besoins. Le caractère pénible des travaux nécessaires persiste et ils continuent d'être tenus pour ignobles et avilissants. La société se divise en deux parties, l'une soumettant l'autre au travail servile, et aussi longtemps que les sociétés vivent sans concept d'histoire, on ne cherche pas à renverser cet état de fait ou à le transformer, le travail demeure une préoccupation secondaire. L'ordre social est entièrement assujetti à un

[15] Cicéron, *De officiis*, Cité par Méda (TVVD, p. 50).

principe extérieur, auquel la perspective du progrès ou de l'amélioration, voire de la mobilité sociale et de l'épanouissement universel, idées qui ne connaîtront leurs premiers balbutiements qu'avec le Christianisme, demeure profondément étrangère.

Contrairement à l'âge d'Or, la terre de jouissance dont parle Hésiode, le jardin d'Éden judéo-chrétien a été offert aux humains pour qu'ils le cultivent, mais la faute originelle en a fait une terre difficile, dont le sol a cessé d'être généreux, et la culture est devenue un labeur éprouvant. La pénibilité du travail est la punition des humains, est-il inscrit dans le texte de la *Genèse*.

> Le sol sera maudit à cause du toi. C'est à force de peine que tu en tireras de la nourriture tous les jours de ta vie, il te produira des épines et des ronces et tu mangeras l'herbe des champs. C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre, d'où tu as été pris ; car tu es poussière et tu retourneras à la poussière[16].

Dans la sentence paulinienne : « *Qui non laborat, nec manducet*[17] », on ne lira donc pas directement une critique de la division sociale entre maîtres et esclaves, mais plutôt une condamnation des désordres de la paresse et du caractère de ceux qui succombent à des satisfactions éphémères. L'appel à travailler pour son pain exhorte plutôt le chrétien à régler sa conduite sur de bonnes normes de vie, ainsi que le révèle la suite de la lettre, et à ne plus « s'occupe[r] de futilités »[18]. Selon le vœu du Créateur, les humains se consacrent à répondre à la nécessité et mènent une vie pieuse et frugale.

Dans le monde chrétien, le travail accède progressivement à un statut de vertu et de voie vers la dignité. Il faut cependant attendre que s'effectue un long travail théologique et théorique pour en arriver à conférer au travail un caractère central dans l'existence humaine

---

[16] *Genèse III*, 19, trad. L. Segond, Société biblique française.
[17] « Celui que ne travaille pas ne mangera point. » Ou encore : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus », Saint Paul, IIe épître aux Thessaloniciens, 3, 10.
[18] Saint Paul, *Ibid.*

et sociale. L'œuvre d'Augustin constitue peut-être le premier pas dans le sens de l'invention d'une nouvelle idée du travail. Sensible aux nécessités de la vie pratique, l'évêque d'Hippone propose une théorie du travail monacal. Pour contrer l'*otium*, pour lui synonyme de paresse et représentant le vice de certains moines vivant de charité publique, il appelle le chrétien à travailler en faisant intervenir deux termes qui demeuraient distincts dans la société romaine : *opus* et *labor*. La grande nouveauté de l'augustinisme n'est pas tant le fait de la condamnation de l'*otium* que de l'assimilation du *labor* à l'*opus*.

Plusieurs conséquences sont à tirer de cette nouvelle (con)fusion des notions d'œuvre et de labeur. D'abord, que la création de Dieu, l'*opus Dei*, puisse être interprétée comme un travail, c'est-à-dire un effort et une peine ; ainsi qu'on le lit dans le livre de la *Genèse*, ne se repose-t-Il pas le septième jour? Cette interprétation de la création divine est le fruit de plusieurs siècles de réinterprétations. L'acte divin, souligne Méda, passe avant tout par la parole (TVVD, p. 52). Au commencement était le verbe, enseigne-t-on. Pour créer, Dieu *dit* qu'il en soit ainsi. L'interprétation comme œuvre de cette parole primordiale suggère que Dieu et l'humain font ou sont appelés à faire la même chose, c'est-à-dire que l'œuvre humaine puisse être interprétée dans le sens d'une création, ou simplement d'un parachèvement de l'œuvre divine, l'accomplissement de ses saints desseins. Ce sens, proprement chrétien, n'aurait pu être conçu par un Grec, pour qui le *« poiétes »* est un démiurge, un imitateur ou encore un simple architecte, qui procède à la mise en ordre d'un donné préalable. L'homme grec accède à la perfection lorsqu'il imite les formes existant de toute éternité, mais il ne lui appartient pas de les créer.

Or, à partir du moment où la création de Dieu et le travail humain portent ce même nom d'*opus*, on est forcé d'y voir une analogie, en dépit de la métaphore évidente qui veut que Dieu « œuvre ». Il s'agit indéniablement d'une ouverture à l'interprétation de l'acte divin précisément comme *acte*. Méda signale qu'une des conséquences de cette lecture d'Augustin, qui coïncide avec la redéfinition des normes de la vie par une lecture renouvelée des textes classiques grecs et arabes, est une interprétation techniciste de la Création divine (TVVD, p. 55). Les textes grecs ont pu inspirer l'idée du créateur démiurgique qui est conçu comme un architecte, un fabricateur, c'est-à-dire celui qui façonne à partir d'une matière donnée au préalable, à laquelle il impose des formes. Avec l'influence d'une telle notion, Dieu est conçu comme un grand artisan qui donne forme au monde. Un double mouvement de réciprocité peut bien être à l'origine du pont liant dans le vocabulaire le *labor* à l'*opus* : le fait que le travail humain tende à devenir une catégorie d'importance dans la compréhension de la réalité, d'où découlerait une conception de l'acte divin basé sur ce nouveau modèle, et celui d'une réinterprétation des textes en faveur d'une nouvelle appréciation du travail humain et de ses tâches quotidiennes et mondaines. Augustin s'appuie sur l'exhortation paulinienne à « travailler de vos mains [...] en sorte que vous vous conduisiez honnêtement envers ceux du dehors, et que vous n'ayez besoin de personne[19] ». Il tient aussi la nécessité de travailler pour une loi naturelle. Il voit encore le travail comme charité : c'est ainsi que l'on vient en aide aux pauvres.

Tous les travaux n'ont toutefois pas cette égale valeur. Les négociants, de la même façon que ceux qui pratiquent les métiers infâmes, comme les voleurs, cochers, gladiateurs et comédiens, ne sont pas dignes de respect. Au contraire, les paysans et les artisans sont

[19] IIe Thess., *Op. cit.*, IV, 11-12, cité par Méda (TVVD, p. 345).

favorables à ceux qui cultivent une âme juste, car ils ne s'éloignent pas de la vie contemplative (TVVD, p. 56).

La distinction qu'on attribue à John Locke, entre « le travail de notre corps et l'œuvre de nos mains » n'est pas opérationnelle dans les considérations théologiques sur le sens du travail. Il participe de la tâche chrétienne d'intensifier la réalité mondaine. Ainsi l'homme sage chrétien trouve-t-il l'équilibre entre les deux fonctions que sont l'œuvre et la pensée. Les Bénédictins, ayant pour maxime : « *Ora et labora* », se consacrent à diverses tâches pour la communauté, notamment à la retranscription de textes. Cela tient moins d'une valorisation du travail que d'une condamnation de la paresse et de l'oisiveté, mères de tous les vices, pour lesquelles il n'est de meilleur remède que le travail manuel, celui-ci n'étant pas incompatible avec la contemplation et la prière. Le travail manuel et physique, tout en sollicitant le corps, libère l'esprit pour la prière et la contemplation, et prémunit contre les penchants pervers ou les tentations du corps. Et s'il demeure pénible, c'est comme pénitence que la vie monacale l'impose à ses communautés et aux communautés chrétiennes.

Cette apparente valorisation du labeur physique dans le monde chrétien trouve toutefois des limites. La condition du corps étant vue comme dégradante, le travail qui a pour but d'en assurer le développement et la subsistance l'est dans la même mesure. L'humain véritable et son être intérieur tendent à se perdre dans le cycle des besoins. L'œuvre de nos mains, à l'opposé, possède un caractère ennoblissant puisqu'il s'agit d'une « expression of the inner man, of the creative spirit operative through the instrumentality of the body[20] ». Ce n'est que si le fardeau du travail est pieusement pris en charge qu'il *peut* devenir source de

[20] « expression de l'homme intérieur, de l'esprit à l'oeuvre dans le caractère instrumental du corps » C'est moi qui traduis. William E. May, « *Animal Laborans* and *Homo Faber* : Reflections on a theology of Work », *The Thomist,* vol. 36, nº 4, p. 633.

perfection humaine, en tant qu'acceptation de la pauvreté et de la souffrance. L'œuvre humaine, pour sa part, sera appréciée si elle est considérée dans la perspective créationniste ou de l'incarnation, poursuite de l'activité créatrice de Dieu. C'est en ce sens que le *labor* des moines se conçoit comme *opus*. Il demeure qu'à la fin de l'Antiquité et au Moyen Âge, on s'oppose toujours à une véritable valorisation du travail et de la vie mondaine. On condamne les activités qui visent le gain individuel, et l'ordre des activités, leurs fins, continuent d'être soumises à la détermination de l'au-delà par rapport à l'ici-bas (TVVD, p. 58). Le temps est religieux, son usage ne peut servir qu'aux fins divines, et non humaines. Les marchands, les usuriers et tous ceux qui, d'une manière similaire, spéculent sur le temps, font un usage corrompu de ce qui appartient à Dieu. Dans le déploiement du temps de la Création jusqu'à la Parousie, l'humain a un rôle défini à jouer et les métiers orientés dans la perspective du lucre l'en éloigne. Ce rôle est d'ailleurs précisément l'objet de nombre de querelles théologiques médiévales : la notion d'œuvre comme investissement dans la vie mondaine, se demande-t-on, est-elle favorable à l'avènement du Royaume de Dieu sur terre (TVVD, p. 58)?

Les premiers siècles de l'expansion du christianisme imposent des tabous sur une quantité innombrable de métiers, tous jugés comme pouvant mener leurs exécutants à commettre les péchés capitaux. Aux VIIIe et IXe siècles survient un premier moment d'assouplissement alors que des progrès techniques sont célébrés et qu'une certaine idéalisation de l'effort agricole imprègne les conceptions. À ce moment émerge la classe des *laboratores* ruraux, qui fait contrepoids aux classes des prêtres et des guerriers. Au XIIe et XIIIe siècles, la lecture que propose d'Aristote Thomas d'Aquin mène à forger la notion

d'utilité commune. Les métiers de commerçants et d'usuriers ne sont plus condamnés que s'ils sont motivés par l'amour du gain individuel. Les métiers mécaniques commencent à être valorisés en ce qu'ils répondent à des besoins humains, à savoir le vêtement, l'habitation, etc. La valeur est conférée aux biens dans la mesure exacte où ils correspondent à l'utilité publique. Ce mouvement ne peut se séparer de l'émergence de certaines classes qui réclament la reconnaissance de la société dont ils participent à la prospérité matérielle. Voilà pourquoi ce n'est qu'à ce moment que se développent de manière plus générale les instruments, les outils et machines, qui, découverts bien plus tôt, n'avaient pas trouvé le contexte favorable à leur expansion. Les inventions cessent d'être des curiosités, elle deviennent le moyen de maximiser l'utilité et la richesse commune.

Malgré ce progrès technique et scientifique, les classes sacerdotales et les élites guerrières et politiques refusent au travail un statut d'activité essentielle. Au XVIe siècle, on commencera même à désigner du nom d'un instrument de torture, *tripalium*, le labour et le travail manuel. Il est synonyme de peine et d'accablement, voire d'humiliation. Prévalent toujours les conceptions pénitentialistes qui le veulent dégradant et avilissant, l'activité où l'on purge sa mauvaise conscience. Le sens fort de l'*opus* est littéralement dissout dans ces significations. La théologie dénoue le vieux problème d'un Dieu travaillant en clarifiant son caractère immuable et éternel, c'est-à-dire, au sens de la métaphysique : non-affecté. Dieu n'a pas, comme le posera une ontologie marxienne de la finitude, son objet vital hors de lui, il n'a pour autant aucun besoin à satisfaire, et ainsi n'a pu produire son œuvre d'une manière finalisée.

Les perspectives eschatologiques révèlent le travail non seulement comme la conquête d'une nature hostile mais comme moyen de mener le monde à l'unité en compagnie de l'humanité toute entière. Humaniser le monde afin de l'offrir à Dieu, tel est le sens du travail dans cette dernière perspective de la théologie du travail.

L'*homo sapiens* est *sapiens* parce qu'*homo artiflex*, producteurs d'artifices. Les théologies du travail mettent en garde contre la compréhension de l'homme comme *homo faber*, puisque dans le contexte présent des sciences de la vie et béhavioristes, les humains pourraient bien s'avérer capables d'altérer biologiquement l'humanité elle-même, qu'on pense à la rapidité avec laquelle nous sommes passés de la pratique de la fécondation *in vitro* aux avancées de la biologie synthétique, ou de l'avènement du premier ordinateur à l'expansion planétaire des nouvelles technologies de l'information et des communications, avancées qui inquiètent tant d'un point de vue chrétien qu'humaniste[21]. Dans une perspective eschatologique, l'humain peut bien s'avérer une menace à la dignité humaine et à ses valeurs. Voilà quelle conceptions et quelles problématiques nous héritons de la pensée antique et chrétienne.

[21] May, *Loc. cit.*

# BIBLIOGRAPHIE

## 1. Corpus

### *1.1. Œuvres de Karl Marx*

*Le Capital*, *Livre Premier*, trad. Joseph Roy, revue par Maxmilien Rubel, *Œuvres* « Économie », Tome I ; *Livre deuxième*, trad. Maximilien Rubel et *livre troisième*, trad. Michel Jacob, Maximilien Rubel et Suzanne Voute, *Œuvres* « Économie », Tome II, Paris, Gallimard, coll.« La pléiade », 1968 [1867 et 1869-1879].

*Principes d'une critique de l'économie politique* (*Grundrisse*), trad. Jean Malaquais et Maximilien Rubel, *Œuvres*, « Économie », Tome II, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1968 [1857-1858]. (Version anglaise: *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus, Penguin Books, 1973 [1939-41 (1857-61)] p. 706.)

*Critique de l'économie politique*, trad. Maximilien Rubel et Louis Évrard, *Œuvres I Économie*, coll. « Pléiade » 1965, [1859].

*Manuscrits de 1844*, trad. Jacques-Pierre Gougeon, Paris, Flammarion, 1996.

*Critique du droit politique hégélien*, trad. Albert Baraquin. Paris, Les Éditions sociales, 1975, [1843].

« Le *Traité Théologico-Politique* et la *Correspondance* de Spinoza: trois cahiers d'études de l'année 1841 », *Cahiers Spinoza*, Paris, Éditions Réplique, nº 1, Été 1977, p. 29-157.

Avec Friedrich Engels:
*Le Manifeste communiste*, trad. M. Rubel et L. Evrard, *Œuvres* « Économie », Tome I Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1965 [1848].

*L'idéologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*, précédée des *Thèses sur Feuerbach*, trad. Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1974 [1845].

### *1.2. Œuvres de Martin Heidegger :*

*Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985 [1927].

*Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Paris, Aubier, Montaigne, 1964 [1946].

*Hegel. La négativité. Éclaircissement de l'introduction à la Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2007 [1993].

*Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad. Adéline Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005 [1990].

*Nietzsche I* et *II*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971 [1961].

« La question de la technique » et « Dépassement de la métaphysique », *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958 [1954], p. 9-48 et 80-115.

*Le principe de raison*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1962 [1957].

« L'origine de l'œuvre d'art », « L'époque des "conceptions du monde"» et « Hegel et son concept de l'expérience », trad. Wolfgang Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1980 [1949].

« Ce qu'est et comment se détermine la *Physis* », trad. François Fédier, *Questions II,* Paris, Gallimard, 1968.

« Qu'est-ce que la métaphysique », trad. Henry Corbin et Roger Munier, « Contribution à la question de l'être », trad. Gérard Granel et « Identité et différence », trad. André Préau, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968 [1938, 1956 et 1957] p. 1-84, p. 195-252 et p. 253-310.

*1.3. Œuvres de Baruch Spinoza :*

*Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Paris, Seuil, coll. « Points », 1999 [1988 [1677]].

*Court traité*, trad. Charles Appuhn, *Œuvres 1*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964 [1660].

*Traité théologico-politique*, trad. Charles Appuhn, *Œuvres 2*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965 [1665].

*Traité des autorités théologique et politique*, trad. Madeleine Francès, Paris, Gallimard, 1954 [1665].

## 2. Ouvrages et articles théoriques

Adorno, Theodor W., *Théorie esthétique,* trad. Eliane Kaufholz et Marc Jimenez, Klincksieck, 1995 [1970].

_____, *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, trad. Eliane Escoubas, Paris, Payot, 1989 [1964].

_____, *Dialectique négative,* trad. Collège de philosophie, G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renault, et D. Trousson, Paris, Payot, 2003 [1966].

_____, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2003 [1951].

_____ et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison.* Trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, [1944].

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. Mailène Raiola, Paris, Seuil, 1998.

_____, *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. Joël Gayraud, Paris, Payot, 2002.

Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983 [1958].

_____, « La tradition et l'âge moderne », trad. Jacques Bontemps, et « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme », trad. Claude Dupont, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 28-57 et p. 337-355.

Aristote, Les Politiques, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990.

_____, *L'Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, 1959.

Aspe, Bernard et Muriel Combes, « Revenu garanti et biopolitique », *Multitudes Web* [en ligne], mis à jour le 29/10/2004, http://multitudes.samizdat.net/Revenu garanti et biopolitique

Avron, Henri, *La philosophie du travail,* Paris, PUF, 1969.

Aznar, Guy, *Tous à mi-temps ou le Scénario bleu*, Paris, Seuil, 1981.

_____, *Travailler moins pour travailler tous*, Syros, 1993.

Bakan, Joel, *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power*, Penguin Books, 2003.

Bataille, Georges, *La part maudite,* précédé de *La notion de dépense,* Paris, Éditions de Minuit, 1967.

_____, *L'érotisme*, Paris, Éditions de Minuit, 1957.

_____, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954.

_____, *Sur Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1945.

_____, *La souveraineté, Œuvres complètes VIII,* Paris, Gallimard, 1976.

_____, « Méthode de méditation », *Œuvres complètes*, tome V, 1973.

_____, *L'économie à la mesure de l'univers*, *Œuvres complètes*, tome VII, Paris, Gallimard, 1971.

Baudrillard, Jean, *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*, Paris, Denoël, 1970.

_____, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset, coll. « Figures », 1983.

Benjamin, Walter, *L'œuvre d'art à l'époque de la reproductibilité technique*, trad. Maurice de Gandillac, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000 [1939], p. 269-316.

_____, *Sur le concept d'histoire*, trad. Maurice de Gandillac, *Oeuvres III*, Paris, Gallimard, 1983 [1942], p. 427-443.

_____, *Critique de la violence*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz, et Pierre Rusch, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, [1921], p. 210-243.

Berardi, Franco (*Bifo*), *La fabrica de la infelicidad*, Madrid, Traficantes de Suenos, 2003.

_____, « Communism is back and we should call it the therapy of singularisation », *Generation online* [En ligne], mis à jour en 02/2009, http://www.generation-online.org/p/fp_bifo6.htm.

Bischoff, Manfred, « L'institution du travail. Pour un dépassement des conceptions substantives et formalistes du travail et de l'économique », Olivier Clain (dir.), *Marx Philosophe*, Québec, Éditions Nota Bene, 2009.

Blanchot, Maurice, *La communauté inavouable.* Paris, Éditions de Minuit, 1983.

Boltanski, Luc et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

Braudel Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XVe-XVIIIe siècle.* Tome III : *Le Temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1979.

Caillois, Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

Castells, Manuel, *L'ère de l'information.* Vol. I : *La Société en réseaux*, trad. Philippe Delamare, Paris, Fayard, 2001 [1996].

Clastres, Pierre, *La Société contre l'État*, Editions de Minuit, 1986.

Corsani, Antonella, « Rente salariale et production de subjectivité », *Multitudes*, 2008/1, nº 32, p. 103-114.

_____ et Christian Marazzi, « Biorevenu et resocialisation de la monnaie. Conversation », *Multitudes*, 2006/4, nº 27, p. 37-42.

Le Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2009 [2007].

Debord, Guy, *La Société du Spectacle*, Paris, Gallimard, 1992 [1967].

Deleuze, Gilles, « Postscript on the Societies of Control », *October*, nº 59, 1992, p. 3-7.

_____ et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, tome I : *Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972 et tome II *: Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

_____, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.

Deneault, Alain, *Gouvernance. Le management totalitaire*. Montréal, Lux, 2013.

Derrida, Jacques,« De l'économie restreinte à l'économie générale : un hégélianisme sans réserve », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 369-407.

_____, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1967.

Dumont, Louis, *Homo Æqualis I: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard,1977.

Ellul, Jacques, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, 1990.

Engelmann, Stephen G. *Imagining Interest in Political Thought, Origins of Economic Rationality*, Duke University Press, 2003.

Fichte, J. G., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, 1984 [1796-1797].

Fischbach, Franck, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002.

Forest, Denis, « Fatigue et normativité », *Revue Philosophique,* nº 1/2001, p. 3-25.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

_____, *Du gouvernement des vivants*, Cours au collège de France, 1979-1980, Paris, Seuil/ Gallimard, 2012.

_____, « Nietzsche, Freud, Marx », *Dits et écrits*, Tome I, Paris, Gallimard, 2001 p. 592-607.

_____, « Qu'est-ce que les Lumières? », dans *Dits et écrits*, Tome IV, Paris, Gallimard, 1984, pp. 562-578.

_____, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », Hubert Dreyfus, Paul Rabinow (dir.), *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1992, p. 297-321.

Freyssenet, Michel, « L'invention du travail », *Multitudes Web* [en ligne], mis à jour en 03/1993, http://multitudes.samizdat.net/L'invention du travail.

Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1995.

Gilder, George, *Wealth and Poverty*, New York, Bantam Books, 1981.

Giroux, Dalie, « Le commun et le capital. Réflexions sur le récit thérapeutique d'Antonio Negri », *Symposium*, 12(1), 2008, p 89-107.

Glotz, Peter, *Manifeste pour une nouvelle gauche européenne*, Aix-en-Provence, Éditions de l'Aube, 1987

Goux, Jean-Joseph, « General Economics and Postmodern Capitalism », Allan Stoekl (dir.), *On Bataille*, Yale French Studies, nº 78, 1990, p. 206-224.

Gorz André, *Misères du présent, richesses du possible*, Paris, Galilée, 1997.

_____, *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique,* Paris, Galilée, rééd. Gallimard, coll. « folio », 1988.

_____, *L'immatériel. Connaissance, valeur et* capital*,* Paris, Galilée, 2003.

_____ (dir.), *Critique de la division du travail,* Paris, Seuil, 1973.

Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1981.

Hegel, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit,* trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, coll.« Quadrige », 1998 [1820].

_____, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, 1965 [1822-1830].

_____, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941 [1937].

Hésiode, *Théogonie. Les travaux et les jours*, Paris, Librairie Générale Française, 1999.

Huxley, Aldous, *Le meilleur des mondes*, trad. Jules Castier, Paris, Plon, 1977 [1932].

_____, *Retour au meilleur des mondes*, trad. Denise Meunier, Paris, Plon, 1978 [1958].

Illich, Ivan, *Le travail fantôme*, trad. Maud Sissung, Paris, Seuil, 1981.

Illuminati, Augusto, « Unrepresentable citizenship », trad. Paul Colilli, Paolo Virno et Michael Hardt (dir.), *Radical thought in Italy. A potential politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Theory out of bounds », vol. 7, 1996, p. 167-187.

Jameson, Fredric, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, N.C., 1991

Jung, Joël, *Le travail* (anthologie), Paris, Flammarion, coll.« Corpus », 2000.

Jünger, Ernst, *Le travailleur*, trad. Julien Hervier, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1989 [1981].

Kaufmann, Jean-Claude, *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992.

Kant, Emmanuel, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ? », *Critique de la faculté de juger*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre, Luc Ferry, Jean-René Ladmiral, Marc de Launay, Jean-Marie Vaysse, et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, 1985 [1784].

_____, *Idées d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, trad. Philippe Folliot, à partir de l'édition des oeuvres complètes de Kant de l'Académie de Berlin (Tome VIII) [en ligne], mis à jour 06/2002, http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/idee_histoire_univ/idee_histoire.html.

Keynes, John Maynard, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, trad. Jean de Largentaye, Paris, Payot, 1968 [1935].

Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

Kurz, Robert, Lohoff, Ernst et Norbert Trenkle, (Groupe Krisis), *Manifeste contre le travail,* trad. Galtier, O., Kukulies, W., Mercier, L., 10/18, 2002.

Lafargue, Paul, *Le droit à la paresse,* Paris, François Maspero, 1969.

Lallement, Michel, *Le travail, une sociologie contemporaine*, Paris, Gallimard, 2007.

Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La découverte, 1991.

Lazzarato, Maurizio, *Le gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

_____, « Immaterial labor », trad. Paul Colilli et Ed Emory, Paolo Virno et Michael Hardt, dir., *Radical thought in Italy. A potential politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Theory out of bounds », vol. 7, 1996, p. 133-147.

Leroi-Gourhan, André, *Le geste et la parole*, tome I : *Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964-65.

Levinas, Emmanuel.« Quelques réflexion sur la philosophie de l'hitlérisme », *Esprit*, nº 26, 1934.

_____, *L'Éthique comme philosophie première*, Paris, Rivage, 1998 [1992].

Locke, John, *Traité du gouvernement civil*, *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF Flammarion, 1992.

Lomasky, Loren E., « Autonomy and Automobility » [en ligne], mis à jour en 06/1995, http://www.cei.org/pdf/1437.pdf .

Lordon, Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010.

Lukács, György, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1960.

Malinowski, Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1960 [1930].

Malthus, Thomas, *Principes d'économie politique considérés sous le rapport de leur application pratique*, Calmann-Lévy, coll. « Perspectives économiques », 1972 [1846].

Mandeville, Bernard, « La ruche murmurante ou les fripons devenus honnetes gens », *La fable des abeilles, ou les vices privés font le bien public*, Paris, Vrin, 1974 [1714].

Marazzi, Christian, *La place des chaussettes. Le tournant linguistique de l'économie et ses conséquences politiques*, trad. François Rossi et Anne Querrien, Paris, L'éclat, coll. « Lyber », 1997 [1994]. Aussi en ligne www.http://www.lyber-eclat.net/lyber/marazzi/place_des_chaussettes.html.

_____, « L'amortissement du corps-machine », *Multitudes*, 2006/4 nº 27, p. 27-36.

_____ et Sylvere Lotringer (dir.), *Italy: Autonomia. Post-Political Politics*, Sémiotext(e), Intervention série 1, New York, vol. III, nº 3, 1980.

Marcuse, Herbert, *Éros et civilisation. Contribution à Freud,* trad. J.-G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Éditions de Minuit, 1963.

_____,« Les fondements philosophiques du concept économique de travail », *Culture et société*, trad. Gérard Billy, Paris, Éditions de Minuit, 1970.

Martin Éric et Maxime Ouellet, *Université Inc.*, Montréal, Lux, 2011

Mauss, Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, seconde série, 1923-1924.

May, William E., « *Animal Laborans* and *Homo Faber* : Reflections on a Theology of Work », *The Thomist,* vol. 36, nº 4, p. 626-644.

Méda, Dominique, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995.

_____, *Le travail*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 2004.

_____, « Dialogue autour de la place du travail », François Hubault (dir.), *Le stable, l'instable et le changement dans le travail*, Toulouse, Octarès, 2006, p. 23-37.

_____, « Comment réhabiliter le travail? », *Le Monde*, Horizons-débats, 31 octobre 2003.

Mercure, Daniel et Jan Spurk (dir.), *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947.

Mill, John Stuart, *L'utilitarisme*, trad. Georges Tanesse, Paris, Flammarion, 1988.

Moggach, Douglas, « Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel »,Gilles Labelle et François Houle, *Pensée, politique et idéologies. Mélanges André Vachet*, Presses de l'Université d'Ottawa, 2004, p. 145-169.

Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1995 [1748].

Moulier Boutang, Yann, *Le capitalisme cognitif : la nouvelle grande transformation*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

_____, « Finance, instabilité et gouvernement des externalités », *Multitudes*, 2008/1 nº 32, p. 91-102.

_____, « Propriété, liberté et revenu dans le "capitalisme cognitif" », *Multitudes*, 2011/5, nº 5.

Morris, William, *News from Nowhere, An Epoch of Rest, Being some chapters from a utopian Romance*, Londres, 1890.

Mumford, Lewis, *Technique et civilisation,* trad. Denise Moutonnier, Paris, Seuil, 1950.

Nancy, Jean-Luc, *La création du monde* ou *la mondialisation,* Paris, Galilée, 2002.

_____, *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993.

_____, *La communauté désoeuvrée*, Christian Bourgois éditeur, 2004 [1986].

Navel, Georges, *Travaux*, Paris, Folio, 1945.

Negri, Antonio, *Fabrique de porcelaine. Pour une nouvelle grammaire du politique*, trad. Judith Revel, Paris, Stock, 2006.

_____, *Du retour. Abécédaire biopolitique,* Paris, Calmann-Lévy, 2002.

_____, *Kairòs, Alma Venus, multitude. Neuf leçons en forme d'exercices,* trad. Judith Revel, Paris, Calmann-Lévy, 2001 [2000].

_____,« La crise de l'espace politique », *Multitudes*, *Futur antérieur*, nº 27 [en ligne], mis à jour en1995, http://multitudes.samizsdat.net/spip.php ?article888.

_____,« Infinité de la communication/finitude du désir », *Multitudes, Futur antérieur*, nº 11, [en ligne], mis à jour en 1992, http://multitudes.samizsdat.net/spip.php ?article659.

_____, « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes* [en ligne], mis à jour en 06/2002, http://multitudes.samizdat.net/.

_____, « La république constituante », *Multitudes* [en ligne], mis à jour en 01/1993, http://multitudes.samizdat.net/.

_____ et Michael Hardt, *Commonwealth*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

_____, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, trad. N. Guilhot, Paris, La Découverte, 2004.

_____, *Empire*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Exils, 2000.

_____, *Labor of Dionysus. A critique of State-Form*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Theory of Bounds », 1994.

_____, « Mutations d'activités, nouvelles formes d'organisations », *Bloc note,* nº 12, avril-mai 1996 [en ligne], mis à jour 11/06/2002, http://biblioweb.samizdat.net/article58.html.

Negri Antonio et Carlo Vercellone, « Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif », *Multitudes*, 2008/1 nº 32, p. 39-50.

Negri Antonio et Maurizio Lazzarato, « Travail immatériel et subjectivité », trad. Giselle Donnard, *Multitudes Web* [en ligne], mis à jour le 16/03/2003, http://multitudes.samizdat.net/Travail immatériel et production de subjectivité .

Neyrat, Frédéric, « La civilisation comme crash-test », *1000 Days of Theory*, Arthur and Marilouise Kroker Editors [en ligne], mis à jour le 18/07/2012, www.ctheory.net/article.aspx?id=580.

Nietzsche, Friedrich, *Le gai savoir*, trad. Henri Albert, Paris, Hachette, 1987 [1887].

_____, *La volonté de puissance*, tome I et II, texte établi par Friedrich Würzbach, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995.

_____, *La généalogie de la morale*, trad. Henri Albert, Paris, Gallimard, 1964 [1887].

_____, *Le crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », § 2, trad. Henri Albert, Paris, Flammarion, 1985 [1888].

_____, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Marthe Robert, Paris, 10/18, 1958 [1885].

_____, *Le nihilisme européen*, trad. Angèle Kremer-Marietti, Paris, Kimé, 1997.

O'Toole, Randal, *The Vanishing Automobile: How Smart Growth Will Harm American Cities*, Portland, Oregon, Thoreau Institute, 2001.

Polanyi, Karl, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. Catherine Malamoud, Paris, Gallimard, 1983 (1944).

Polanyi, Karl, et Conrad Arsenberg (dir.), *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris, Librairie Larousse, 1975.

Proudhon, Pierre-Joseph, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, A. Lacroix et Cie, 1873 [1843].

_____, *Qu'est-ce que la propriété?*, Paris, Flammarion, 2009 (1840).

Rancière, Jacques, *La mésentente. Philosophie et politique*, Paris, Galilée, 1995.

_____, « Le partage du sensible : entretien avec Jacques Rancière », *Alice*, [en ligne], mis à jour le 25/06/2007, http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article1648.

Rawls, John, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987.

Ricardo, David, *Principes de l'économie politique et de l'impôt*, Paris, Calmann-Lévy, 1970 [1821].

Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955.

Rifkin, Jeremi, *La fin du travail*, trad. Pierre Rouve, Paris, La Découverte, 1996.

_____, *L'âge de l'accès. La nouvelle culture du capitalisme*, Paris, La découverte, 2005.

Sahlins, Marshall, *Âge de pierre âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, trad. Tina Jones, Paris, Gallimard, 1976 (1972).

_____, *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, trad. Sylvie Fainzang, Paris, Gallimard, 1976 (1980).

Sandel, Michael, *Democracy's Discontents. America in Search of Public Philosophy*, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University, 1998.

Schiller, Friedrich von, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. Robert Leroux, Paris, Aubier, 1992 [1794].

Schopenhauer, Arthur, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante.* Deuxième édition (1947), trad. François-Xavier Chenet, Paris, Vrin, 1997.

Sen, Amartya, *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1993.

Serres, Michel, *Le parasite*, Paris, Grasset, 1980.

_____, *Petite poucette*, Paris, Éditions Le Pommier, 2012.

Simmel, Georg, *Philosophie de l'argent,* Paris, Presses universitaires de France, 1987 [1977].

Simondon, Gilbert, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, Millon, 1995.

Sloterdijk, Peter, *Écumes. Sphérologie plurielle,* trad. Olivier Mannoni, Paris, Hachette Littérature, 2005 [2003].

_____, *La domestication de l'être. Pour un éclaircissement de la clairière,* Paris, Mille et une nuits, 2000.

_____, *La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, trad. Hans Hildenbrand, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 2000 [1989].

Sombart, Werner, *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, 1902.

Steinbeck, John, *Les raisins de la colère*, Paris, Gallimard, 1947 [1939].

Stiegler, Bernard, *La technique et le temps*. Tome 1 : *La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994.

Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford, Oxford University Press, 1993 [1776].

Smith, Mick, *Against ecological Sovereignty: Ethics, Biopolitics, and Saving the Natural World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

Stoekl, Allan, *Bataille's Peak. Energy, Religion and Postsustainability*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.

Thomas, Keith, *The Oxford Book of Work* (anthologie), Oxford University Press, 1999.

Thurnwald, R. C., *L'économie primitive*, trad. Ch. Mourey, Paris, Payot, 1937.

Tiqqun, *Tout a failli, vive le communisme!*, Paris, La Fabrique, 2009.

Veblen, Thornstein B., *La Classe des Loisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1970.

Vega, Cristina, « Attention et soin. Subjectivité, lien et travail », *Multitudes*, 2008/1 nº 32, p. 51-63.

Vercellone, Carlo, « From Formal subsumption to general intellect : Elements for a Marxist Reading of Cognitive Capitalism », *Historical Materialism*, vol. 15, nº 1, 2007, p. 13-36.

_____, « Finance, rente et travail dans le capitalisme cognitif », Multitudes, 2008/1 nº 32, p. 27-38.

Vernant, Jean-Pierre, « Travail et Nature dans la Grèce ancienne », Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne,* Éditions Complexe, 1988, p. 3-23.

Virno, Paolo, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines*, trad. Véronique Dassas, Montréal, Conjonctures et l'Éclat, 2002.

_____,« Virtuosity and Revolution », Virno, Paolo et Michael Hardt (dir.), *Radical thought in Italy. A potential politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Theory out of bounds », vol. 7, 1996, p. 189-206.

_____, *Opportunisme, cynisme et peur. Ambivalence du désenchantement*, suivi de *Les labyrinthes de la langue*, trad. Michel Valensi, s.l., Éditions de l'Éclat, 1991, coll. « Tiré à part ».

Wallerstein, Immanuel, *Capitalisme historique*, trad. Christian Tutin et Philippe Steiner, Paris, La découverte, 2011.

Weber, Max, *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, trad. Talcott Parsons, New York, Charles Scribners's Sons, 1958.

Weil, Simone, *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 2002 [1951].

_____, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, 1955.

Wellmer, Albrecht, *The Persistance of Modernity, Essays on Aesthetics, Ethic and Postmodernism*, trad. David Midgley, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1991.

Wilson, James Q., « Cars and Their Enemies », *Commentary* [en ligne], mis à jour 07/1997, www.commentarymagazine.com/article/cars-and-their-enemies-1/.

**3. Ouvrages et articles sur le corpus**

*3.1. Sur l'ensemble ou une partie du corpus :*

Fischbach, Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation,* Paris, Vrin, 2009.

_____, *La production des hommes. Marx avec Spinoza,* Paris, Presses universitaires de France, coll.« Actuel Marx Confrontation », 2005.

_____,« Activité et négativité chez Marx et Spinoza », *Archives de philosophie,* vol. 68, nº 4, hiver 2005, p. 593-610.

Kittsteiner, Heinz Dieter, *Marx-Heidegger, Les philosophies gnostiques de l'histoire*, trad. Emmanuel Prokob, Paris, Éditions du Cerf, 2007.

Rubel, Maximilien,« Marx à la rencontre de Spinoza », *Cahiers Spinoza,* Paris, Éditions Réplique, nº 1, Été 1977, p. 8-28.

Vaysse, Jean-Marie, *Totalité et finitude. Heidegger et Spinoza*, Paris, Vrin, 2004.

*3.2. Sur Marx :*

Althusser, Louis et Étienne Balibar, *Lire le Capital*, Tome I et II, Paris, François Maspero, 1968 et 1970.

Fischbach, Franck, « Marx et l'aliénation. Sur un aspect de la philosophie des *Grundrisse* », dans *Marx philosophe*, Olivier Clain (dir.), Québec, Éditions Nota bene, 2009, p. 73-99.

Granel, Gérard,« La production totale », Jean-Luc, Nancy et É. Rigal (dir.), *L'éclat, le combat, l'ouvert*, Paris, Berlin, 2001, p. 37-43.

_____,« L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », *L'Endurance de la pensée, Pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, 1968, pp. 267-320.

Henry, Michel, Marx, tome I : *Une philosophie de la réalité*, tome II : *Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976.

_____, « Préalables philosophiques à une lecture de Marx », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 23 avril 1983, t. LXXVII, 1983.

Igoin, Albert, « De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx », *Cahiers Spinoza*, Paris, Éditions Réplique, n° 1, Été 1977, p. 213-228.

Kosik, Karel, *La dialectique du concret,* trad. R. Dangeville, Paris, Maspero, 1970.

Matheron, Alexandre, « Le TTP vu par le jeune Marx », *Cahiers Spinoza,* Paris, Éditions Réplique, n° 1, Été 1977, p. 159-212.

Negri, Antonio, *Marx au-delà de Marx*, *Cahiers de travail sur les « Grundrisse »*, trad. Roxane Silberman, Paris, Éditions L'Harmattan, 1996 [1979].

_____, « Twenty Theses on Marx. Interpretation of the Class-Situation Today », dans Saree Makdisi et Cesare Casarino, *Marxism beyond Marxism,* New York-Londres 1996, p. 149-180.

Postone, Moishe, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, trad. Olivier Galtier et Luc Mercier, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2009 [1993].

Tosel, André, *Études sur Marx (et Engels) : vers un communisme de la finitude*, Paris, Editions Kimé, 1996.

Wessell Jr, Leonard P., *Karl Marx, Romantic Irony and the Proletariat : the Mythopoetic Origins of Marxism.* Baton Rouge, Louisiana St Univ Pr, 1979.

*3.3. Sur Heidegger :*

Agamben, Giorgio,« La passion de la facticité », Agamben, Giorgio et Valeria Piazza, *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Rivages poche, 2003 [1988].

Arendt, Hannah, « Heidegger, le renard », trad. Anne Damour, dans *La Philosophie de l'existence et autres* essais, Paris, Payot, 2000 [1953], p. 219-220.

Barash, Jeffrey Andrew, « L'exposition du monde public comme problème politique. Au sujet de l'interprétation de Heidegger par Hannah Arendt », *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995, p. 51-167.

Courtine, Jean-François, « La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue », *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 327-353.

Dreyfus, Hubert L.,« De la technè à la technique », Michel Haar (dir.), *Cahiers de l'Herne : Martin Heidegger*, 1983, p. 292-301.

Farrell Krell, David,« Heidegger/Nietzsche », Michel Haar (dir.), *Cahiers de l'Herne : Martin Heidegger*, 1983, p. 200-210.

Janicaud, Dominique,« Face à la domination. Heidegger, le marxisme et l'écologie », Michel Haar (dir.), *Cahiers de l'Herne : Martin Heidegger*, p. 369-378.

Jünger, Ernst, « Le travailleur planétaire. Entretien avec Ernst Jünger », Entretien recueilli et traduit par Frédéric de Towarnicki, Michel Haar (dir.), *Cahiers de l'Herne : Martin Heidegger*, p. 145-149.

Froment-Meurice, Marc,« L'art moderne et la technique », Michel Haar (dir.), *Cahiers de l'Herne : Martin Heidegger*, p. 302-313.

Haar, Michel,« Le tournant de la détresse », *Cahiers de l'Herne : Martin Heidegger*, p. 315-332.

Neyrat, Frédéric, *L'indemne. Heidegger et la destruction du monde*, Paris, Sens et Tonka, 2008.

Safranski, Rüdiger, *Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, 1996 [1994].

Schürmann, Reiner, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir,* Paris, Seuil, 1982.

_____,« Que faire à la fin de la métaphysique ? », Michel Haar (dir.), *Cahiers de l'Herne : Martin Heidegger*, p. 354-368.

Taminiaux, Jacques,« L'essence vraie de la technique », Michel Haar (dir.), *Cahiers de l'Herne : Martin Heidegger*, p. 287-391.

*3.3. Sur Spinoza :*

Deleuze, Gilles, *Spinoza, Philosophie pratique,* Paris, Éditions de Minuit, 2003 [1981].

_____, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.

_____, « Éternité et immortalité chez Spinoza », Cours sur Spinoza de 1978 à 1980, [en ligne], mis à jour le 05/02/2013, http ://www.webdeleuze.com/php/index.html.

Macherey, Pierre, *Hegel ou Spinoza,* Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 1990 [1979].

Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza,* Paris, Éditions de Minuit, 1971.

Negri, Antonio, *L'Anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, 1982, rééd. Editions Amsterdam, 2007.

_____, *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, trad. Marilene Raiola et François Matheron, Paris, Éditions Kimé, 1994 [1992].

_____, « La théodicée dialectique comme exaltation du vide», *Cahiers Confrontation* 14, 1985, p. 175-181.