

## La Princesse de Clèves, aujourd'hui

Ce texte «*La Princesse de Clèves, aujourd'hui*», d'Anselm Jappe, auteur de *Les Aventures de la marchandise*. Pour une nouvelle critique de la valeur, *Denoël, 2003*, et d'un Guy Debord, *Essai, Denoël, 2001*, est paru dans la revue *Lignes*, no 24.

Les sociétés précapitalistes, ainsi que la société capitaliste et industrielle dans sa première phase, se basaient sur une organisation dichotomique et hiérarchique : maîtres et esclaves, aristocrates et paysans, exploiters et exploités, capitalistes et prolétaires — comme le dit le début du *Manifeste communiste*. Ces groupes sociaux étaient opposés entre eux à presque tous les égards, même s'ils participaient de la même forme de conscience religieuse et de la même explication du monde. À la base de la reproduction sociale il y avait le vol du surproduit créé par les producteurs directs ; ce vol était initialement le fait d'une violence, qui restait également la dernière ressource pour assurer la distribution des «rôles» sociaux. Mais normalement, ce vol était justifié et masqué par un gros appareil de «superstructures» — de l'éducation à la religion — qui garantissait la soumission tranquille de ceux qui en vérité avaient peu d'intérêt à accepter une distribution pour eux si défavorable des droits et des devoirs dans la société et qui, en même temps, avaient, virtuellement, la capacité de renverser cet état des choses s'ils étaient assez unis et bien déterminés à le faire. Une fois que cet ordre a été mis en discussion — essentiellement, à partir de la révolution industrielle et les Lumières — ce qui s'imposait comme aboutissement nécessaire était la *révolution* (ou des réformes profondes — de toute manière, un changement de cap drastique). La contestation du mode de production matérielle s'accompagnait de la mise en question de toutes ses justifications, de la monarchie à la religion, et, dans les phases plus avancées de cette contestation, aussi des structures familiales, des systèmes éducatifs, etc. La dichotomie se présente alors nettement : une petite couche d'exploiteurs domine tout le reste de la population avec la violence et surtout avec la ruse, appelée plus tard «idéologie» ou «manipulation». Il n'y a rien en commun entre ces classes ; les exploités sont porteurs de toutes les valeurs humaines niées par les classes dominantes. Il est très difficile de briser le pouvoir des dominants qui ont accumulé une quantité énorme de moyens de coercition et de séduction et qui réussissent souvent à diviser les classes exploitées, à en intimider une partie ou à la corrompre. Mais il n'y a pas de doute que, quand malgré tout les classes «subalternes» parviendront à renverser l'ordre social, elles installeront une société juste et bonne comme on ne l'a jamais vu sur la terre. Si des membres des classes dominées démontrent dans leur vie actuelle beaucoup de tares et d'égoïsme à l'égard de leurs semblables, c'est que les classes supérieures leur ont inoculé de leurs vices ; la lutte révolutionnaire fera d'ailleurs disparaître ces tares qui n'appartiennent pas à l'essence de ces classes.

Ce tableau, qui n'est ici que légèrement caricaturé, a animé pendant deux cents ans tous les partisans d'une émancipation sociale. Il n'était pas faux. Il correspondait partiellement à des réalités, même s'il a toujours été unilatéral. Le mouvement anarchiste en Espagne dans les premiers décennies du XXe siècle, qui en 1936 a conduit «une révolution sociale et

l'ébauche, la plus avancée qui fut jamais, d'un pouvoir prolétarien» (Guy Debord), a probablement été ce qui s'approchait de plus de cette formation d'une contre-société au sein de la société capitaliste, largement opposée à ses valeurs (mais pas aussi totalement que ce mouvement le croyait lui-même — il suffit de penser à son exaltation du travail et de l'industrie). D'ailleurs, son fort enracinement dans des traditions locales nettement précapitalistes n'était pas pour rien dans cette «altérité» par rapport à la société bourgeoise qui a toujours si cruellement fait défaut au mouvement ouvrier allemand par exemple, dont les révolutionnaires, selon le mot bien connu de Lénine, achèteraient des billets d'accès au quai avant de donner l'assaut à la gare.

Dans les vingt dernières années, s'est épuisée l'idée selon laquelle l'émancipation sociale consisterait dans la victoire d'une partie de la société capitaliste sur une autre partie de la même société, ce qui serait justement possible parce que la partie dominée en vérité ne fait pas partie de cette société, mais en subit seulement le joug comme une domination étrangère. Or, si aujourd'hui cela peut encore s'appliquer — peut-être — partiellement à certains cas particuliers comme le Chiapas, cela ne s'applique nullement à la société capitaliste dans la forme pleinement développée qu'elle a prise après 1945. Le trait distinctif de cette société n'est pas d'être fondée sur l'exploitation d'une partie de la population par une autre. Cette exploitation a lieu, bien sûr, mais elle n'est pas une spécificité du capitalisme, parce qu'elle existait aussi auparavant. La spécificité du capitalisme — ce qui le rend unique dans l'histoire — est plutôt d'être une société fondée sur la concurrence généralisée, sur les rapports de marché étendus à tous les aspects de la vie et sur l'argent comme médiation universelle. L'égalisation devant le marché et l'argent, qui connaissent «seulement» des différences quantitatives, a effacé peu à peu les anciennes classes, mais sans que pour cela cette société soit moins conflictuelle ou moins injuste qu'auparavant.

Cette égalisation existe en germe depuis les débuts de la Révolution industrielle, parce qu'elle est consubstantielle au capitalisme en tant que valorisation de la valeur-travail et augmentation auto-référentielle de l'argent. Elle est devenue prédominante après la Deuxième guerre mondiale, au moins dans les pays occidentaux ; mais c'est dans les dernières décennies, avec la société dite «postmoderne», qu'elle est arrivée à représenter une évidence. Et c'est dans les vingt dernières années que la réflexion théorique a commencé à prendre acte de ce changement fondamental. Bien sûr, la vision «dichotomique» n'est pas morte : sa version principale est le concept de «lutte des classes», pivot de toutes les variantes du marxisme traditionnel et même de maintes formes de pensée qui ne se conçoivent pas elles-mêmes comme marxistes, de Pierre Bourdieu jusqu'aux courants principaux du féminisme. Les affres causées par la récente mondialisation du capital ont même donné un certain regain aux conceptions — des sociaux-démocrates d'ATTAC jusqu'aux tenants néo-opéraisistes du «capital cognitif» — qui mettent en question seulement la *distribution* des «biens» capitalistes, tels que l'argent et la marchandise, mais jamais leur *existence* en tant que tels.

Cependant, une analyse différente des contradictions du système capitaliste commence à percer. Elle abandonne la centralité du concept de «lutte des classes» (sans d'ailleurs nier que des luttes des classes existent et souvent pour de bonnes raisons), mais pas de la même manière que Tony Blair

lorsqu'il déclara en 1999 : «Mes amis, la guerre des classes est terminée.» En effet, elle n'abandonne nullement la critique sociale ; au contraire, elle cherche de trouver les véritables enjeux d'aujourd'hui. En ce faisant, elle donne une place centrale à la critique de la marchandise et de son fétichisme, de la valeur, de l'argent, du marché, de l'État, de la concurrence, de la nation, du patriarcat et du travail. Elle a trouvé son inspiration initiale dans une partie jusque-là négligée de l'œuvre de Marx. Une étape essentielle de son élaboration a été la fondation de la revue *Krisis. Contributions à la critique de la société marchande* en Allemagne en 1986 [Initialement, cette revue s'appelait *Marxistische Kritik* ; en 2004 une scission a produit la revue *Exit! Certains écrits des collaborateurs de Krisis ont été traduits en français (Groupe Krisis : Manifeste contre le travail, éditions Lignes 2002, nouvelle édition U.G.E., collection 10/18, 2004 ; Robert Kurz : Lire Marx, éditions La Balustrade, Paris 2002 ; Robert Kurz : Avis aux naufragés : Chroniques du capitalisme mondialisé en crise, éditions Lignes 2005 ; Robert Kurz : Critique de la démocratie balistique, éditions Mille et une nuits, 2006 ; Anselm Jappe, L'avant-garde inacceptable. Réflexions sur Guy Debord, éditions Lignes, 2004 ; Norbert Trenkle : «Négativité brisée. Remarques sur la critique de l'Aufklärung chez Adorno et Horkheimer», en Lignes, nouvelle série, no 11, mai 2003) ; pour une présentation de toute la «critique de la valeur» je me permets de renvoyer à mon livre *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Denoël, Paris 2003.] ; d'autres jalons (surgis indépendamment l'un de l'autre) ont été la publication de *Time, Labour and Social domination. A Reinterpretation of Marx' Critical Theory* de Moishe Postone en 1993 [Cambridge University Press, 1993. La traduction française est achevée, mais pas encore publiée ; voir de cet auteur en français : *Marx est-il devenu muet ?*, Éditions de l'Aube, Paris 2003.] et — dans une perspective partiellement différente — de *Critique du travail. Le faire et l'agir* de Jean-Marie Vincent en 1987 [Presses universitaires de France, Paris 1987. D'ailleurs, Postone avait d'abord présenté ses thèses dans un article sur l'antisémitisme («Antisemitism and National Socialism», en français dans *Marx est-il devenu muet ? cit.*) publié en 1986. On peut donc dire que la «critique de la valeur» est née en 1986/87 et qu'elle a maintenant vingt ans.].*

Bien sûr, la publication de quelques ouvrages théoriques — qui d'ailleurs sont loin, heureusement, de faire l'unanimité dans les milieux qui se veulent critiques — n'est pas nécessairement en tant que tel un événement majeur ou l'indice d'un changement d'époque. Mais elle pourrait indiquer la prise de conscience, encore limitée, d'une évolution déjà amorcée depuis quelque temps : nous sommes arrivés à un point de l'histoire où, définitivement, il ne peut plus s'agir de changer les modes de distribution et les gestionnaires à l'intérieur d'un mode de vie accepté par tous ses participants. Nous sommes plutôt confrontés à une *crise de civilisation*, au déclin d'un modèle culturel qui comprend tous ses membres. Cette constatation n'est pas nouvelle, en tant que telle ; elle a été faite notamment entre les deux guerres par des observateurs réputés «bourgeois» ou «conservateurs». À cette époque-là, la pensée d'émancipation sociale, à quelques exceptions près, partageait la confiance dans le «progrès» et se préoccupait seulement de la distribution inégale de ses fruits. D'ailleurs, la notion de progrès technique, industriel et économique et celle de progrès social et moral se confondaient et semblaient marcher ensemble ; les classes dominantes de l'époque étaient vues comme «conservatrices» par nature et opposées par principe au «progrès», au «changement» et aux «réformes». Avec des

auteurs comme Walter Benjamin, Theodor W. Adorno et Max Horkheimer s'est réalisée une première convergence entre la critique de la «culture» et celle du «capitalisme». Mais il fallait attendre les années soixante-dix pour que des critiques de la forme de vie englobant tous les sujets trouvaient une diffusion plus large. D'un côté, on voyait la critique de la «technologie» articulée par des auteurs comme Ivan Illich, Günther Anders, Jacques Ellul, Bernard Charbonneau, Paul Henry, Lewis Mumford, Christopher Lasch ou Neil Postman, mais aussi les théories écologiques et la critique du «développement» conçue par le MAUSS, Serge Latouche ou François Partant. Toutefois, lorsqu'il s'agit de discerner les *causes* des problèmes si bien décrits, ce genre d'analyses se limite souvent à indiquer une espèce d'égarement déplorable de l'humanité. En même temps, les situationnistes, et plus en général la contestation issue de la «critique artiste» (Boltanski-Chiappello) commencée par les dadaïstes et les surréalistes, de même qu'une certaine sociologie critique inaugurée par Henri Lefebvre, ont mis au premier plan de la contestation des aspects plus «subjectifs», c'est-à-dire l'insatisfaction à l'égard de la vie qu'on mène dans la «société d'abondance», même lorsque les besoins premiers sont satisfaits [*Sur un plan moins théorique, la «contre-culture» des années soixante et soixante-dix signifiait la même chose : refuser le mode de vie proposée par la société capitaliste, plutôt que de se plaindre des difficultés pour s'y intégrer*]. Mais ils continuaient, plus que le premier genre, à se baser sur une vision dichotomique : «eux» contre «nous», les «patrons du monde» nécrophiles contre «notre» volonté de vivre.

La nouvelle théorie du fétichisme de la marchandise voudrait dépasser les limites de ces critiques. Pour elle, il ne s'agit pas du destin de l'«humanité devant la technique», ni d'une conspiration des puissants méchants contre le bon peuple. Le cœur du problème réside plutôt dans la «forme-sujet» commune à tous ceux qui vivent dans la société marchande, même si cela ne veut pas dire que cette forme soit exactement la même pour tous les sujets. Le sujet est le substrat, l'acteur, le porteur dont le système fétichiste de valorisation de la valeur a besoin pour assurer la production et la consommation. Il n'est pas complètement identique à l'individu ou à l'être humain, lequel peut parfois sentir la forme-sujet comme une camisole de force (par exemple, le rôle du mâle, ou du «gagnant»). C'est pourquoi Marx a appelé le sujet de la valorisation de la valeur le «sujet automate» — ce sujet est le contraire de l'autonomie et de la liberté à laquelle on associe habituellement le concept de «sujet». Le sujet est alors ce à l'égard duquel il faut s'émanciper, et non ce à travers lequel et en vue duquel il faut s'émanciper.

S'il est ainsi, le dépassement du capitalisme ne peut pas consister dans le triomphe d'un sujet créé par le développement capitaliste lui-même. Cependant, les théories d'émancipation ont longtemps conçu ce dépassement exactement de cette manière. Le capitalisme était considéré comme la mauvaise gestion, injuste et parasitaire, de quelque chose qui en tant que tel est hautement positif : le progrès et la société industrielle créée par le travail prolétaire, les sciences et les technologies. Souvent, le communisme était alors imaginé comme la simple continuation des «acquis» du capitalisme par d'autres sujets et avec un autre régime de propriété, et non comme une profonde rupture. La valorisation positive du «sujet» dans les théories d'émancipation traditionnelles présuppose que le sujet est la base du dépassement (et non la base du développement) du capitalisme et qu'il

faut aider le sujet à déployer son essence, à développer son potentiel, qui en tant que tel n'a rien à voir avec le système de domination. La révolution permettrait alors, par exemple, au travail de s'étendre à toute la société, en faisant de chacun un travailleur. Tout au plus, les sujets devraient se débarrasser de quelques influences corruptrices ; mais ils n'ont pas besoin de mettre en question leur propre existence en tant qu'ouvriers, travailleurs informatiques, etc. L'espoir révolutionnaire dans le sujet ne se demande pas ce qui a constitué ce sujet et s'il ne contient pas dans sa structure profonde des éléments du système marchand, ce qui expliquerait d'ailleurs l'incroyable capacité de ce système de se perpétuer, de se régénérer et de «récupérer» ses critiques [*Nous ne parlons pas ici des théories post-structuralistes et post-modernes qui ont simplement évacué la question de la dialectique entre sujet et objet et nié la possibilité même de reconduire la multiplicité des phénomènes sociaux à l'action de quelques principes qui se tiennent derrière, tels que la valeur marchande et son fétichisme*]. La substance de ce sujet peut être indiquée différemment et même de manière opposée. Pour le mouvement ouvrier traditionnel, il s'agissait du travail productif qui est le titre de gloire du prolétariat ; pour les gauchistes des années soixante-dix, il pouvait s'agir de la résistance au travail, de la créativité personnelle, du «désir». Mais la structure conceptuelle reste identique : l'effort révolutionnaire a le but de permettre au noyau profond des sujets d'émerger et de triompher contre les restrictions que lui impose une société artificielle qui ne sert que les intérêts d'une minorité [*Cela explique le poids bien excessif que les courants «radicaux», des trotskistes jusqu'aux situationnistes, ont toujours attribué à la «trahison des dirigeants» : ils supposent invariablement que «les prolétaires» ou «le peuple» sont révolutionnaires dans leur essence, «en soi», et qu'ils suivraient toujours les options radicales, si les manœuvres des dirigeants et des bureaucrates ne réussissaient pas toujours — malheureusement et inexplicablement — à les en détourner*].

En découlait la fameuse recherche du «sujet révolutionnaire»: ont été indiqués, à tour de rôle, les ouvriers, les paysans, les étudiants, les marginaux, les femmes, les immigrés, les peuples du Sud du monde, les travailleurs de l'«immatériel», les travailleurs précarisés. Cette recherche était finalement vouée à l'échec ; mais non parce que le sujet n'existe pas, comme le prêchent le structuralisme et le post-structuralisme. Les sujets existent bel et bien, mais ils ne sont pas l'expression d'une «nature humaine», antérieure et externe aux rapports capitalistes ; ils sont le produit des rapports capitalistes qu'ils produisent en retour. Les ouvriers, les paysans, les étudiants, les femmes, les marginaux, les immigrés, les peuples du Sud du monde, les travailleurs immatériels, les précarisés, dont la forme-sujet, avec toute sa façon de vivre, ses mentalités, ses idéologies, etc., est créée ou transformée par la socialisation marchande, ne peuvent pas être mobilisés, en tant que tels, contre le capitalisme. De conséquence, il ne peut pas y avoir de révolutions ouvrières, paysannes ou des précarisés, mais seulement des révolutions de ceux qui veulent rompre avec le capitalisme et avec la forme-sujet même qu'il impose et que chacun retrouve en soi-même. Voilà pourquoi aucune révolution, au sens large, ne peut aujourd'hui consister dans une valorisation positive de ce qu'on est déjà et qui aurait seulement besoin d'être libéré des chaînes qu'on lui a mises. Pourtant, des concepts actuellement très en vogue comme celui — bien démocratique — de «multitude» consistent précisément en cet encensement des sujets dans leur existence empirique et immédiate. On s'épargne alors

l'effort de rompre soi-même avec sa propre forme-sujet qui n'est pas simplement imposée par l'extérieur, mais qui structure sa propre personnalité dans les profondeurs, par exemple dans la présence presque universelle de l'esprit de concurrence. Malheureusement, l'aggravation générale des conditions de vie dans le capitalisme ne rend pas les sujets *plus* aptes à les renverser, mais toujours *moins*, parce que la totalisation de la forme-marchandise engendre de plus en plus des sujets totalement identiques au système qui les contient. Et même lorsque ceux-ci développent une insatisfaction qui va au-delà du fait de se déclarer mal servis, ils sont incapables de trouver en eux-mêmes des ressources pour une vie différente, ou seulement des idées différentes, parce qu'ils n'ont jamais connu rien d'autre. Au lieu de nous demander, comme font les écologistes : quel monde laisserons-nous à nos enfants ? nous devrions nous demander : à quels enfants laisserons-nous ce monde ? (Jaime Semprun).

On comprend alors l'importance de la critique du «progrès», de la «technique» et de la «modernité» : malgré le caractère hétérogène et les nombreuses faiblesses de ses analyses, elle a commencé à émettre des doutes sur la direction générale du voyage que la société industrielle avait entrepris, en proposant de changer la direction du voyage plutôt que sa seule gestion. Cela implique aussi un regard critique sur l'attitude des groupes dominés ; ainsi, capitalistes et ouvriers, employés et managers, riches et pauvres n'apparaissent plus comme absolument différents, mais comme unis par le même effort de refaçonner le monde entier à l'aide des technologies sans se soucier des conséquences. C'est donc la totalité d'une civilisation qui se trouve mise en question, et avec elle également le genre de personnalités, des mentalités, de structures psychiques créées par cette civilisation. La société moderne n'est plus comprise, ou pas seulement, comme un «viol des foules par la propagande» (Serge Tchakhotine) et par la force, mais aussi comme une production circulaire de la réalité sociale entre individus et structures qui passe largement par des voies inconscientes — et ici cette critique peut rejoindre les catégories de la critique du fétichisme. En revanche, la vision dichotomique attachée à la pensée du sujet flatte le narcissisme du sujet marchand, en lui permettant d'externaliser les côtés négatifs de la socialisation marchande qu'il ressent en lui-même et de les projeter sur des sujets «autres», que ce soit le capital financier ou les immigrés. On comprend qu'il est beaucoup plus difficile pour les sujets contemporains, même lorsqu'ils se sentent «critiques», d'admettre quelque chose comme la description du narcissisme donnée par Christopher Lasch [*Christopher Lasch, La culture du narcissisme (1979), tr. française éd. Robert Laffont, 1981 et éd. Climats, 2000.*], lorsque celui-ci retrouve la même structure narcissique dans la culture dominante et dans presque toutes les formes de contestation ; ou la critique qu'Ivan Illich oppose à la médecine moderne et à son reniement de la souffrance [*Ivan Illich, Némésis médicale. L'Expropriation de la santé, éd. du Seuil 1975*], qui est considérée universellement un progrès ; ou le refus des techniques de procréation assistée et des thérapies génétiques, si fortement prisées par le public ; ou plus généralement le rejet de l'individualisme consumériste.

La décomposition actuelle du système n'est nullement due à des efforts de ses ennemis révolutionnaires, ni même à une espèce de résistance passive, par exemple contre le travail. Il s'agit plutôt du fait que la base de la vie de tout un chacun dans la société marchande, c'est-à-dire la transformation perpétuelle de travail en capital et de capital en travail, — donc la

consommation productrice de la force de travail et la valorisation du capital — est visiblement en train de s'épuiser, essentiellement à cause du remplacement de la force de travail vivant par des technologies. Cela jette, d'une manière toujours plus visible, dans la panique tous les sujets dont la vie dépend, directement ou indirectement, de cette valorisation du travail, qu'il s'agisse du PDG d'une «entreprise moyenne» européenne ou d'un milicien africain pilleur, d'un allocataire d'aide sociale américain ou d'un mineur russe. D'une manière ou d'une autre, chacun a l'impression que le terrain est en train de se dérober sous ses pieds, et c'est cette lutte autour d'un gâteau toujours plus petit qui pousse à la barbarie — à tous les niveaux. Le «Seigneur de la guerre» ou le gros manager en font partie autant que le chômeur raciste ou le voleur du bidonville : ils sont tous en compétition pour les bribes qui restent de la société marchande. Dans ce contexte, des idéologies nationalistes, racistes, antisémites ou autrement «de l'exclusion» se diffusent facilement, et surtout dans les couches «basses» de la société. La société mondiale du travail s'autodétruit après avoir détruit toutes les anciennes formes de solidarité, ou presque — ils ne restent, virtuellement, que des sujets complètement acquis au principe de la concurrence à tout prix, que ce soit en tant qu'individus ou dans des corporations telles que la nation, l'ethnie, la famille, la mafia, la gang. L'humanité est décidément mal préparée pour affronter la dissolution généralisée des liens sociaux et de leurs bases productives.

Il existe énormément de mécontents dans cette situation, mais leur mécontentement n'assume plus la forme de la revendication d'un état meilleur des choses pour tous, comme cela pouvait se produire avec le prolétariat classique, ou même avec le mouvement étudiant des années soixante [*Bien sûr, les manifestations mondiales contre la guerre en Iraq, et surtout les inquiétudes de nature écologique ont une portée qui se veut universelle. Mais le pacifisme ne se manifeste que sporadiquement et sur une base très émotive, tandis que la résistance contre les «nuisances» n'est plus que rarement un «mouvement», mais plutôt une affaire d'experts et de conférences gouvernementales, au moins qu'il ne s'agisse pas de luttes, vraies mais particularistes, contre une nuisance dans «le propre jardin» qui évite généralement de mettre en question le genre de vie qui a produit la nuisance en question (incinérateur, centrale nucléaire, TGV, etc.).*]. Et surtout, les différentes expressions de mécontentement ne se somment pas dans un ensemble cohérent, dans un grand mouvement qui réunit toutes les victimes de la terre contre la petite couche de dominateurs, exploiters et manipulateurs qui leur impose son règne — même si divers grands stratèges de l'altermondialisation continuent à évoquer un tel «Front populaire» qui en vérité débouche facilement sur des théories de la conspiration (tout est la faute de la haute finance, ou du gouvernement américain, ou des néo-libéraux, ou des néo-conservateurs, ou des «lobbies» juifs et autres). C'est donc surtout cette conclusion qui est devenue évidente au cours des vingt dernières années : chaque habitant de la terre, ou presque, est devenu en premier lieu un sujet de la concurrence, en guerre contre tous les autres sujets. La sombre description des débuts de la socialisation humaine qu'a donnée Hobbes, véritable acte de naissance de la conception bourgeoise de la vie en société, a plutôt été une prophétie s'auto-réalisant plusieurs siècles après. Il s'y ajoute cette autre évidence : à la longue, la concurrence perpétuelle et effrénée n'est pas du tout vivable. Elle pousse à la folie. Les meurtres gratuits, qu'il s'agisse des massacres dans les écoles américaines (et ailleurs) ou des attentats-suicides, en sont la manifestation la plus

éloquente. Dans une société où les individus vivent exclusivement pour réussir à se vendre et être acceptés par le dieu marché, et où tout contenu possible de la vie est sacrifié aux seules lois de l'économie, une véritable «pulsion de mort» se déchaîne, mettant à nu le néant qui se tient au fond d'une société dont l'accumulation du capital est le seul but proclamé.

Il ne peut donc plus s'agir de faire triompher certains participants à cette concurrence sur d'autres, par exemple les propriétaires du travail à son stade vivant (force de travail) sur les propriétaires du travail à son stade mort (capital). Il faut plutôt mettre en question la civilisation même dont les différents acteurs sont des expressions. Une telle idée peut, malgré tout, se frayer son chemin plus facilement aujourd'hui qu'il y a vingt ans. De beaucoup de choses il n'est plus besoin de discuter : du «socialisme réel» et des chances pour le réformer, des «mouvements nationaux de libération», du progrès social organisé par l'État (la France de Mitterrand ou le Cuba de Castro), de la possibilité de travailler à l'intérieur des syndicats et partis «de gauche» pour les radicaliser... Autant d'illusions qui se sont dissipées toutes seules, ce qui a au moins le mérite de déblayer le terrain. Dans ces vingt dernières années, on a dû se convaincre définitivement que ni l'État ni le marché sont capables d'évoluer vers une société plus humaine, et qu'au contraire, dans le cadre de l'aggravation de la concurrence mondiale, ils mènent tous les deux à la régression sociale et même anthropologique.

Dans l'espace de quelques décennies, la perspective s'est exactement renversée : aujourd'hui, il ne s'agit plus de réussir à ébranler un système qui est bien fort et difficile à combattre, mais dont la chute, si elle se produira, donnerait automatiquement lieu à quelque chose de meilleur. Il s'agit plutôt de prévoir des issues à la dissolution du système qui est déjà en acte. Pour des générations des révolutionnaires, le problème était celui de battre en brèche l'ordre dominant qui disposait d'une infinité d'armes pour se défendre. Mais si le champ «progressiste» sortirait victorieux de cette épreuve de forces, alors l'avènement du socialisme, du communisme, ou quel que fût le nom du futur radieux prévu, était automatique. Et pour cause : la seule chose qui pouvait dérouter le capitalisme était, dans cette vision, l'existence d'une classe décidée d'en finir avec le capitalisme et suffisamment forte pour exécuter ce programme. Le capitalisme ne pouvait donc disparaître que par l'action d'un ennemi qui agit précisément dans le but de le remplacer avec un autre ordre social. Ce qui devait causer la chute du capitalisme était le «désir de communisme» dans les masses, de manière que la fin du capitalisme et le début de la société libérée coïncideraient immédiatement [*Tandis que les communistes dits «orthodoxes» (léninistes) liaient le renforcement de cette poussée émancipatrice dans les masses à une aggravation dramatique — jugé inévitable — des conditions de vie causée par l'économie capitaliste, les courants dits «radicaux» (gauchistes) étaient plus «volontaristes» et «subjectivistes», misant surtout sur un rejet de la vie capitaliste, mobilisable en tout moment indépendamment de la conjoncture économique et plutôt dû à la radicalité existentielle des militants.*]. Mais cette occasion historique, si jamais elle a existé, a été perdue, et maintenant la pensée d'émancipation sociale se trouve face à une situation inédite. Le capitalisme est devenu *visiblement* ce qu'il a été *essentiellement* dès le début [*Comme l'a bien décrit un historien non-marxiste, Karl Polanyi, en analysant les débuts de la révolution industrielle en Angleterre dans son livre classique La grande transformation (1944), tr. française Gallimard, 1983*] : une bête s'autodévorant, une machine



s'autodétruisant, une société qui n'est vivable pour personne, à la longue, parce qu'elle consume tous les liens sociaux et toutes les ressources naturelles pour sauvegarder le mécanisme d'accumulation de la valeur, toujours plus difficile [*Pour une description plus détaillée de ce processus je dois renvoyer à mon livre Les aventures de la marchandise déjà cité*]. Il sape chaque jour ses propres bases. Dire cela ne constitue pas une «prophétie» relative à un futur écroulement du capitalisme, mais résume ce qui se passe déjà tous les jours. Le fait que certains acteurs économiques font encore des gros profits ne doit pas être confondu — comme il arrive très souvent — avec l'état de santé de la société capitaliste en tant que système global de reproduction sociale. L'effondrement graduel de la civilisation capitaliste (si l'on veut utiliser cet oxymore) est patent. Mais il n'est nullement le résultat de l'intervention consciente d'hommes désireux de la remplacer avec quelque chose de meilleur. Sa fin arrive toute seule, conséquence de sa logique de base — celle-ci est dynamique et autodestructrice, ce qui la distingue des sociétés précédentes. Le capitalisme fait beaucoup plus contre lui-même que ce que tous ses adversaires réunis ont pu faire. Mais cette bonne nouvelle ne l'est qu'à moitié. Cet effondrement n'a aucun rapport de nécessité avec l'émergence d'une société mieux organisée : d'abord, parce qu'il est la conséquence de l'action de forces aveugles qui en tant que telles sont déjà destructrices. Ensuite, parce que le capitalisme a eu assez de temps pour écraser les autres formes de vie sociale, de production et de reproduction qui auraient pu constituer un point de départ pour la construction d'une société post-capitaliste. Après sa fin, il ne reste qu'une terre brûlée où les survivants se disputent les débris de la «civilisation» capitaliste. C'est déjà la réalité quotidienne dans une grande partie du «Sud du monde», et même dans une partie grandissante des pays «développés», jusqu'aux banlieues des capitales du monde. Laissé à son propre dynamisme, le capitalisme ne débouche pas sur le socialisme, mais sur des ruines. S'il était capable d'avoir des intentions, on pourrait lui prêter celle d'être le dernier mot de l'humanité.

Heureusement, les films d'épouvante terminent parfois bien. Tout n'est pas perdu. La course à l'abîme au nom de la rentabilité ne rencontre pas seulement des résignés. Les mêmes énergies qui auparavant s'étaient dirigées vers le but d'une révolution commencent à s'orienter désormais — et à nouveau, on peut y indiquer un changement majeur arrivé dans les vingt dernières années — vers les efforts pour éviter la chute dans la barbarie. Une société émancipée, ou au moins meilleure que ce que nous avons connu dans les derniers siècles, reste toujours possible. Mais il faut la construire sur les décombres de la société capitaliste. Pour y arriver, il y a surtout besoin d'un grand effort de clarification théorique qui rende compte jusqu'à quel point les conditions du projet d'émancipation ont changé. Les lignes du front se sont complètement embrouillées ; ne pas reconnaître ce changement, s'obstiner à suivre les mêmes pistes qu'il y a cinquante ou cent ans est ce qui empêche à tant des gens de bonne volonté de comprendre le monde actuel — dont ils sentent pourtant vivement les tares — et d'agir de conséquence.

Dans cette situation, il n'y a plus de dichotomie entre le parti de l'ordre, d'un côté, et le parti du désordre et de la subversion des valeurs traditionnelles, de l'autre. Des mots comme «réformes», «conservateur», «liberté», «transgression» ou «provocation» ont presque inversé leurs significations anciennes, et observer l'évolution de ces mots est assez instructif. Pendant

un siècle et demi, deux champs — identifiés généralement comme «la bourgeoisie» et «le prolétariat» ou «le peuple» — se sont confrontés, et chaque champ comprenait, en bloc, une série d'options sur presque tous les aspects de la vie. La société bourgeoise, dont la face économique était le capitalisme, comportait également, au moins dans sa forme idéal-typique, des hiérarchies omniprésentes dans les relations sociales ; l'importance de la religion dans la vie privée et publique ; l'autoritarisme à l'intérieur de la famille et dans le système éducatif ; le nationalisme et le militarisme ; une morale sexuelle oppressive et hypocrite ; un art classiciste et élitiste ; la prédominance de la rationalité sur l'imagination, de l'épargne sur la dépense, de la production sur la consommation, du calcul sur la jouissance immédiate, du collectif sur l'individu, surtout sur l'individu «différent» ; la domination des hommes sur les femmes, des personnes âgées sur les jeunes, des blancs sur les gens de couleur, etc. Qui se sentait en opposition à la société bourgeoise, n'avait qu'à choisir à chaque fois le pôle posé par elle comme inférieur ; tout le culte de la «transgression» consistait en cette attitude. Celle-ci n'était pas tellement l'affaire de ce que Boltanski et Chiappello ont appelé la «critique sociale» (le mouvement ouvrier traditionnel), mais de la «critique artiste», dont l'importance à partir des surréalistes n'a fait que s'accroître, pour prendre définitivement le dessus après 1968. Pendant quelques décennies, l'attitude transgressive dans les champs de l'art, des mœurs et de la vie quotidienne pouvait se concevoir elle-même comme une «subversion symbolique» qui attaquait les bases de la société bourgeoise avec, au moins, autant d'efficacité que les luttes sociales : elle pouvait même penser que, par exemple, la contestation de la morale sexuelle pouvait être le levier d'une transformation totale. Il apparaît rétrospectivement que dans la plupart des cas, la contestation culturelle prenait pour des traits essentiels de la société capitaliste ce qui était plutôt des éléments archaïques et anachroniques hérités de ses phases antérieures. Après 1968, le capitalisme, dans son «nouvel esprit», n'a pas seulement fait des «concessions» dans ce domaine pour calmer les esprits, mais il a saisi l'occasion de lâcher du lest et de se libérer de nombreuses superstructures devenues des obstacles pour son propre développement. Il n'est pas nécessaire de rappeler que le capitalisme postmoderne ne pourrait jamais exister avec, disons, des jeunes qui vivent dans l'austérité, la chasteté et l'épargne. Mais la majorité des milieux «progressistes» n'a pas voulu prendre acte de ce changement de paradigme et continue infatigablement dans la «transgression», en tuant chaque jour à nouveau des chiens écrasés, en enfonçant des portes ouvertes et en s'empressant avec jubilation d'aider la société à se débarrasser de sa ferraille humaniste et classique, si nocive au progrès et à l'égalité républicaine devant le marché du travail. Qui oserait dire, en démocratie, qu'il vaudrait mieux étudier le grec et le latin à l'école plutôt que l'informatique et le management, ou qu'un opéra lyrique vaut plus qu'un rap, un Michel-Ange plus qu'une bande dessinée ?

Depuis longtemps, le système capitaliste n'est plus le «parti de l'ordre». Il a grandement tiré profit des contestations «artistes» pour rebâtir une société chaotique qui sert ses desseins. La dissolution de la famille, l'éducation «libre» à l'école, l'apparente égalité entre hommes et femmes, la disparition des notions telles que la «morale» — tout tourne à son avantage, une fois que ces évolutions sont déconnectées d'un projet d'émancipation globale et traduites dans une forme marchande. Bien sûr, cela ne serait pas une bonne raison pour avoir la nostalgie des instituteurs qui frappaient sur les mains, du service militaire, du catéchisme et des *padri-padroni* en famille. En effet,

si une partie de la politique des vingt dernières années a été inspirée par une version pervertie — ou fidèle ? — des «idées de 68» (par exemple dans l'éducation scolaire [Voir, à ce sujet, Dany-Robert Dufour, *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme global*, Denoël 2003, Jean-Claude Michéa, *L'enseignement de l'ignorance*, éd. Climats 2001, et Nicolas Oblin et Patrick Vassort, *La crise de l'Université française. Traité contre une politique de l'anéantissement*, L'Harmattan 2005], d'autres gestionnaires du même système politique ont récemment mis bruyamment sous accusation la «pensée 68» comme responsable de tous les maux. Mais cela ne veut rien dire — c'est comme le recours indifférencié aux politiques économiques tantôt keynésiennes, tantôt monétaristes que pratiquent aussi bien la gauche que la droite, selon les convenances du moment et au-delà de toute idéologie.

Il faut se rendre à cette évidence peu confortable : les situations et les conflits du passé nous sont d'un mince secours pour décider de notre agir aujourd'hui. Ni les mouvements sociaux du passé, ni les contestations culturelles passées ne nous enseignent beaucoup sur ce que nous pouvons faire aujourd'hui. Un seul exemple : en 1963, le surréaliste belge Louis Scutenaire a fait scandale (qui alla jusqu'à provoquer le refus de Gallimard de publier le livre contenant cet aphorisme) en écrivant : «Relu hier soir *La princesse de Clèves*. Avec mon cul.» Quelques décennies plus tard, le Président de la République dit la même chose, dans un langage plus médiatiquement correct, mais avec en plus le pouvoir de donner suite à son aversion pour les choses inutiles.

Ces considérations peuvent sembler peu encourageantes. C'est sûr qu'elles n'apportent pas d'eau au moulin du militantisme actuel et qu'elles se prêtent mal à être traduites dans une stratégie «politique» immédiate. Mais depuis un siècle et demi, maintes propositions «concrètes» et tentatives «pratiques» ont abouti à des conséquences opposées aux intentions originales. Mieux vaut alors, peut-être, un simple progrès théorique, une simple prise de conscience qui va dans la bonne direction : la seule chance est celle de sortir du capitalisme industriel et de ses fondements, c'est-à-dire de la marchandise et de son fétichisme, de la valeur, de l'argent, du marché, de l'État, de la concurrence, de la Nation, du patriarcat, du travail et du narcissisme, au lieu de les aménager, de s'en emparer, de les améliorer ou de s'en servir. Si ces vingt dernières années, pour le reste si peu reluisantes, ont servi à faire comprendre à quelques-uns cette nécessité historique, elles n'ont pas été complètement inutiles.

Anselm Jappe, novembre 2007. / L'En dehors.