



**COMPILATION**  
**« CRITIQUE DE LA VALEUR »**

# Sommaire

A propos de cette compilation .....	5
Qu'est-ce que la « valeur » ? Qu'en est-il de la « crise » ? .....	9
Remarques sur les notions de « valeur » et de « dissociation-valeur » .....	23
Qui est Big Brother ? George Orwell et la critique de la modernité .....	37
Quelques bonnes raisons pour se libérer du travail.....	43
Antisémitisme et national-socialisme .....	57
La Princesse de Clèves, aujourd'hui .....	75
« Crédit à Mort » .....	91
Sur l'immense décharge du capital fictif.....	111

# A propos de cette compilation

Avec cette compilation de textes, nous proposons de donner un aperçu de différents aspects remarquables de la « critique de la valeur ».

La « critique de la valeur » ou « Wertkritik » en allemand, est une proposition théorique qui a pour ambition de renouveler la critique radicale de l'économie politique à partir d'une relecture de Karl Marx. Elle s'est développée à compter de la fin des années 1980, en Allemagne, en Autriche et en France, au sein des groupes et des revues *Krisis* et *Exit*, sous l'impulsion d'auteurs comme **Robert Kurz**, **Roswitha Scholz**, **Norbert Trenkle** ou **Anselm Jappe**. Elle est également représentée aux Etats-Unis, notamment par **Moishe Postone**.

La *critique de la valeur* envisage le capitalisme comme une forme historique de fétichisme, le fétichisme de la marchandise. Le sujet du capital n'est plus identifié à la bourgeoisie ou au prolétariat, mais plutôt au processus de valorisation capitaliste lui-même que bourgeois et prolétaires entretiennent mutuellement, sans toutefois en tirer les mêmes avantages.

Le travail humain est critiqué comme une catégorie historiquement déterminée, dont la part abstraite détermine la valeur, qui doit être distingué de la richesse véritable et qui, devenant son propre but et imposant sa forme à la société toute entière, conduit à produire non pas ce qui est utile, mais ce qui est rentable. La *wertkritik* peut alors reprendre à Marx son expression de « sujet automate » pour désigner le processus autonome de production capitaliste, qui échappe aux grands capitalistes eux-mêmes, pour n'obéir qu'à sa logique propre<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Comme il est écrit sur le site « [Critique de la Valeur](http://palim-psao.over-blog.fr/) » (<http://palim-psao.over-blog.fr/>) qui rassemble un grand nombre de textes de la *Wertkritik* traduits en français et que nous vous recommandons pour prolonger la lecture de cette compilation : « Travailleurs et capitalistes ne sont que les fonctionnaires d'un processus fétichiste qui à la fois les dépasse et ne cesse d'être constitué par eux. La lutte des classes si elle existe bel et bien, en affirmant positivement le travail et le point de vue de la classe prolétaire, n'est en réalité qu'une lutte d'intérêts toujours constitués à l'intérieur des formes de vie et de socialisation capitalistes. »

La *critique de la valeur* permet d'identifier les causes du caractère inefficace, destructeur et injuste du capitalisme. Elle complète les analyses d'autres aspects de la domination, comme la critique du patriarcat, du racisme ou de la technologie et fournit des éléments convaincants pour comprendre la crise économique actuelle. Nous ne tenterons pas de détailler ici ses limites qui existent également<sup>2</sup>. Nous souhaitons plutôt exposer les arguments, les tactiques et les stratégies que ce *courant de pensée* peut offrir ou suggérer dans la lutte pour l'amélioration des conditions d'existence et contre les menaces et les nuisances qu'entretiennent les différentes formes de dominations.

On pourra donc considérer les quelques textes ici présentés comme une initiation aux principaux thèmes traités par la *critique de la valeur*.

Dans *Qu'est-ce que la « valeur » ? Qu'en est-il de la crise ?*, paru en 1998, **Norbert Trenkle** analyse le travail, rattaché à la sphère du « masculin », comme un processus de séparation et d'expulsion des moments de non travail vers des sphères sociales séparées, relevant principalement du « féminin ». Ce règne du travail, qui a été imposé par la force à des individus privés des moyens de subvenir à leurs besoins, requiert le règne d'un temps abstrait, linéaire et homogène, à partir duquel « le temps de travail » pourra constituer la substance de la valeur. Ce fétichisme de la valeur devient une « abstraction réelle » qui produit ses horribles effets, des crises économiques et écologiques à la folie plus générale de notre monde.

Dans *Remarque sur les notions de « valeur » et de « dissociation-valeur »* initialement paru en 2000, **Roswitha Scholz** revient de manière très synthétique sur la notion de « valeur », comprise comme l'expression d'un rapport social fétichiste qui conduit à chosifier des êtres humains gouvernés par leur production et à faire de l'argent la fin sociale générale. Elle note qu'un certain « marxisme du travail » s'est contenté d'exiger la justice redistributive sans remettre en cause le fétichisme de l'argent qui finit toujours par la contredire. Cette illusion a suscité les aménagements kéneysiens aujourd'hui taillés en pièces et à servi de légitimation au capitalisme d'état des pays dit

---

<sup>2</sup> Parmi celles-ci, on peut rapidement mentionner le manque de perspectives de luttes concrètes offertes par cette approche, qui va de paire avec une possible dérive idéaliste, débouchant sur un fatalisme démobilisateur.

« socialistes » considéré comme une « modernisation de rattrapage » sur l'horizon du marché mondial. Cette « modernisation » a démontré dans les pays du tiers-monde que les espoirs de vie meilleure étaient anéantis par la logique fétichiste propre au capitalisme réel. Mais Roswitha Scholz pousse encore plus loin sa critique en dévoilant le lien entre le fétichisme de la valeur et les rapports entre les sexes. Car pour que fonctionne le capitalisme, il faut encore qu'en dehors de la production marchande, des tâches de reproduction soient majoritairement assurées par les femmes.

**Robert Kurz**, récemment décédé en juillet 2012, expliquait en 2003 dans *Qui est Big Brother ? George Orwell et la critique de la modernité*, que le totalitarisme décrit par George Orwell dans son livre *1984* sous la figure de « Big Brother » s'est réalisé dans le règne de l'économie de marché, sous la forme d'une intériorisation de la logique du capital qui exige de chaque être humain qu'il s'opprime lui-même. La « Novlangue » économique néo-libérale comme « le bêlement assourdissant des brebis démocratiques » camoufflent ce « lugubre pouvoir anonyme de la machine sociale du capital devenu rapport mondial total » qui viole les ressources naturelles et humaines.

Dans *Quelques bonnes raisons de se libérer du travail*, initialement rédigé en 2005, **Anselme Jappe** analyse le travail comme une catégorie typiquement capitalisme, quoique dérivée des anciennes formes d'esclavage, qui n'a pas pour but la satisfaction des besoins réels, mais devient sa propre fin, comme fondement de la valeur marchande, avec comme inéluctable conséquence, la crise écologique et l'abandon de l'activité concrète et utile.

Dans *Antisémitisme et National Socialisme*, paru en 1986, **Moishe Postone** désigne le nazisme comme un faux anticapitalisme, prisonnier des catégories de la société marchande, qui tente vainement de s'affranchir de l'abstraction de la valeur, en la projetant sur la figure du juif honni. Ce texte difficile permet de comprendre comment et pourquoi les critiques tronquées de la mondialisation marchande, débouchent si fréquemment sur la désignation d'un bouc émissaire idéalisé (juif, franc-maçon ou même « illuminati ») qui conduira à s'affranchir d'une remise en cause véritable du rapport social à la base du capitalisme.

A l'espérance bi-centenaire d'une émancipation généralisée conquise par la révolte de la majorité des dominés contre la minorité des dominants, Anselm Jappe, dans *La princesse de Clève aujourd'hui*, initialement paru en 2007,

oppose une critique plus radicale. Il considère que dominants et dominés sont liés par les catégories capitalistes de la marchandise, de l'argent, de l'état, de la nation et par le « sujet automate » présent en chacun d'eux qui entretient ces fétiches. Mais la concurrence généralisée qui motive ce « sujet » s'avère invivable, tandis que le processus de valorisation capitaliste tend à sépuiser. Au-delà des contestations partielles, culturelles ou sociales, maintes fois récupérées et, comme *La princesse de Clèves*, utilisées par des camps apparemment opposés, la dissolution de la société capitaliste est en cours. Reste à construire un monde meilleur sur les ruines qui s'amoncellent, avant que la barbarie ne s'y déchaîne.

Dans *Crédit à mort*, Anselm Jappe montre que l'anticapitalisme tronqué, qui impute la responsabilité de la crise à la « finance », au « crédit » opposés à « l'économie réelle », renouvelle la dangereuse pratique du bouc émissaire et dissimule le fait que la financiarisation de l'économie a permis la survie d'un capitalisme moribond. Ce prétendu anticapitalisme ne dépasse pas les catégories de la marchandise, de l'argent et de l'état, catégories à l'origine de la crise économique, écologique, énergétique et humaine, qui menace désormais l'existence de la plus grande partie de l'humanité devenue superflue à l'aune de la valorisation capitaliste. Il faut donc oser espérer le dépassement d'un monde agonisant, ultimement entretenu par la pratique du *crédit à mort*.

Après avoir rappelé l'ampleur de la financiarisation de l'économie, **Ernst Lohoff** et **Norbert Trenkle**, dans *Sur l'immense décharge de capital fictif*, paru en 2012, rappellent que la crise financière n'est qu'un symptôme de la crise plus générale de la valorisation capitaliste, qui n'a d'autre choix, pour se perpétuer, que d'hypothéquer des profits à venir. Mais cette marchandisation d'un futur déjà consommé, exige la multiplication incessante de produits financiers détachés du réel. Malgré l'intervention de la puissance publique qui rachète ces titres pourris en entretenant sa crédibilité au prix de désastreux programmes d'austérité, la dévalorisation du capital fictif est inéluctable. Au final, c'est avec le but « misérable de la valorisation de la valeur » que ce texte nous engage à rompre : « Savoir si des logements seront construits, des hôpitaux entretenus, de la nourriture produite ou des lignes de chemin de fer maintenues ne peut pas dépendre du fait de savoir s'il y a assez d'argent. Le seul et unique critère doit être la satisfaction des besoins concrets. »

Esprit68 mars 2013

# Qu'est-ce que la « valeur » ? Qu'en est-il de la « crise » ?

*Retranscription retravaillée d'un exposé de Norbert Trenkle, tenu à l'université de Vienne (Autriche) le 24 juin 1998. Traduction: Paul Braun.*

Le tour d'horizon que je voudrais faire aujourd'hui est très large. Il part du niveau le plus fondamental de la théorie de la valeur, ou plus exactement de la critique de la valeur, c'est-à-dire au niveau des catégories de base de la société de production de marchandises : travail, valeur, marchandise et argent. Nous parlerons ensuite du niveau auquel appartiennent ces catégories, apparaissant comme des faits et des contraintes objectifs, réifiés et fétichistes, prétendument « naturels ». À ce niveau, celui du prix, du profit, du salaire, de la circulation etc., les contradictions internes et le côté historiquement insoutenable de la société marchande moderne se manifestent ouvertement sous forme de crise. Il est clair qu'ici, dans un temps limité, je ne peux pas livrer plus qu'une esquisse, mais j'espère quand même arriver à rendre compréhensibles les corrélations les plus importantes.

Comme point de départ, j'aimerais prendre une catégorie qui est généralement acceptée comme une condition allant de soi de l'existence humaine : le « travail ». Chez Marx, dans « Le Capital », cette catégorie est peu critiquée. Elle est introduite plutôt comme une caractéristique anthropologique valable partout et toujours dans toutes les sociétés. Marx écrit : « C'est pourquoi le travail, en tant que formateur de valeurs d'usages, en tant que travail utile, est pour l'homme une condition d'existence indépendante de toutes les formes de société, une nécessité naturelle éternelle, médiation indispensable au métabolisme qui se produit entre l'homme et la nature, et donc à la vie humaine. » (Le Capital, PUF, p. 48)

Néanmoins, pour Marx, la catégorie « travail » n'est pas aussi anodine que peut le laisser croire cette citation. À d'autres endroits, surtout dans ce qu'on appelle ses écrits de jeunesse, il parle en des termes beaucoup plus critiques. Dans le manuscrit de la critique de l'économiste allemand Friedrich List, publié seulement en 1970, Marx parle de la nécessité du dépassement du travail comme condition préalable à toute émancipation. Il y écrit : « Le " travail " est

dans son essence une activité soumise, inhumaine et antisociale, conditionnée par et créant la propriété privée. La suppression de la propriété privée ne deviendra réalité que quand elle sera comprise comme suppression du " travail "... » (Marx 1972, p. 436) Dans « Le Capital » également, on trouve des passages qui rappellent ses premières convictions. Mais il ne s'agit pas ici de démontrer les ambivalences dans la pensée marxienne concernant le « travail » (à ce propos, voir Kurz 1995) ; j'aimerais plutôt aborder la question de savoir ce que représente vraiment cette catégorie. Est-ce que le « travail » est vraiment une constante anthropologique ? Peut-on le prendre comme point de départ acritique d'une analyse de la société marchande ? Ma réponse est clairement non.

Marx distingue travail concret et abstrait ; il appelle cela la double nature spécifique du travail dans la société de production de marchandises. Ainsi il affirme (et le dit explicitement) que c'est seulement à ce niveau de dédoublement ou de scission qu'a lieu un processus d'abstraction. Le travail abstrait est abstrait à partir du moment où il ne considère pas les qualités concrètes et matérielles ni les particularités de chaque activité spécifique, couture, menuiserie ou boucherie, en les réduisant à une troisième chose commune. Marx ne voit pas que le travail comme tel est déjà une abstraction. (Le marxisme n'a quant à lui jamais développé une conscience critique à ce niveau.) Et pas seulement une abstraction de la pensée comme un animal, un arbre ou une plante, mais bien plus une abstraction réelle, imposée historiquement, dominant la société en soumettant les humains à son pouvoir.

Au sens littéral, « faire abstraction » veut dire enlever ou séparer de quelque chose. Dans quel sens le travail est-il alors une abstraction, une séparation de quelque chose ? La particularité sociale et historique du travail ne se tient évidemment pas dans le fait que des choses soient produites ni que des activités sociales soient réalisées. Effectivement, chaque société fait cela. Mais c'est la forme sous laquelle cela se passe, dans la société capitaliste, qui est particulière. C'est typiquement sous cette forme que le travail est isolé dans une sphère séparée des autres relations sociales. Celui qui travaille ne fait que ça et ne fait rien d'autre. Se reposer, s'amuser, vaquer à ses intérêts, s'aimer etc. doit se faire en dehors du travail ou ne doit en tous cas pas avoir une influence gênante sur le fonctionnement rationalisé. Évidemment, cela ne marche jamais totalement parce que, bien qu'il ait été dressé pendant des



siècles, l'homme n'est jamais complètement devenu une machine. Je parle ici d'un principe structurel que l'on ne rencontre pas empiriquement de manière pure, bien qu'en Europe occidentale le processus de travail ressemble déjà largement à cet horrible modèle idéal. C'est pour cette raison, c'est-à-dire à cause de l'expulsion de tous les moments de non-travail en dehors de la sphère du travail, que se sont créées d'autres sphères sociales séparées. Historiquement, quand le travail s'est imposé, on a relégué dans ces autres sphères tous les moments séparés. Ces nouvelles sphères ont elles-mêmes pris un caractère exclusif (dans le sens du mot exclusion, expulsion, relégation, disqualification) : le temps libre, le privé, la culture, la politique, la religion, etc.

Une des conditions structurelles essentielles pour la séparation vis-à-vis du contexte social est le rapport des genres, avec ses attributs dichotomiques et hiérarchiques de la masculinité et de la féminité. La sphère du travail tombe de manière évidente sous l'empire du « masculin ». Cela, comme on peut déjà le voir avec les exigences subjectives qui sont formulées dans cette sphère : rationalité abstraite pour atteindre un but finaliste, objectivité, pensée formelle, tendance à la concurrence, etc. Bien sûr, les femmes doivent aussi respecter ces exigences si elles veulent « réussir » dans un métier. Mais le domaine, l'instance, du masculin ne peut exister structurellement, uniquement parce qu'on a relégué à l'arrière-plan le domaine séparé et infériorisé du féminin, où le travailleur peut, au moins idéalement, se régénérer auprès de la femme au foyer, fidèle, qui s'occupe de son bien-être physique et émotionnel. Ce rapport structurel, depuis toujours idéalisé et romantisé par l'idéologie bourgeoise (dans de nombreuses louanges emphatiques à l'égard de la femme et de la mère attentionnée et prête au sacrifice), a déjà été suffisamment analysé et documenté, dans les trente dernières années, par la recherche féministe. On peut donc certainement affirmer d'emblée la thèse selon laquelle le travail et le rapport hiérarchique moderne des genres sont inséparablement liés. Les deux sont des principes structurels de base de l'organisation de la société bourgeoise et de production de marchandises.

Je ne peux pas approfondir ici cette question, car mon exposé porte sur les médiations spécifiques et les contradictions internes des sphères du travail, de la marchandise et de la valeur qui sont historiquement et structurellement investies par le masculin. Je veux donc y revenir. Plus haut, j'avais déjà

expliqué que le travail, comme forme d'activité spécifique à la société marchande, était déjà *per se* abstrait. Il constitue une sphère séparée, extraite du reste du rapport social. Cette sphère comme telle n'existe que là où la production de marchandises est déjà devenue la forme dominante de socialisation, c'est-à-dire dans le capitalisme, où l'activité humaine sous forme de travail n'a d'autre but que la valorisation de la valeur.

Les gens ne rentrent pas de manière volontaire dans cette sphère du travail. Ils le font parce que, dans un processus historique long et sanglant, ils ont été séparés des moyens de production et d'existence les plus élémentaires. Ils ne peuvent survivre qu'en se vendant pour un certain temps, ou plus exactement en vendant leur énergie vitale, sous forme de force de travail, pour un but qui leur est extérieur et indifférent. Pour eux, le travail représente donc principalement un vol de forces vitales et il est donc de ce point de vue une abstraction tout à fait réelle. C'est d'ailleurs pour cela que l'équation « travail = peine » est juste, et c'est aussi ce qu'on retrouve dans l'origine étymologique du verbe « laborare ».

Finalement, l'abstraction domine dans la sphère du travail encore à l'aide d'une autre forme tout à fait spécifique : celle du règne du temps abstrait, linéaire et homogène. Ce qui compte est le temps objectivement mesurable, séparé des sentiments subjectifs, des sensations et des expériences des individus qui travaillent. Le capital a loué le travailleur pour un laps de temps exactement défini, pendant lequel il doit produire un maximum de marchandises ou de services. Chaque minute qui n'est pas consacrée à la production est du point de vue de l'acheteur de la marchandise « force de travail » un gaspillage. Chaque minute est précieuse et compte pareillement, car elle représente littéralement de la valeur potentielle.

Historiquement, le moment où le règne du temps abstrait, linéaire et homogène, s'est imposé représentait une des plus grosses ruptures avec toutes les formes d'organisation sociale précapitalistes. Comme on le sait, il aura fallu plusieurs siècles de pressions manifestes et d'utilisation de la force brute pour que la masse des humains intériorise cette forme de rapport au temps et n'éprouve plus rien de particulier à l'idée de devoir se présenter tous les matins à la même heure précise à l'usine ou au bureau, en laissant sa vie à la porte d'entrée pour se soumettre pendant un laps de temps défini au rythme monotone des dispositifs de production et de fonctionnement donnés.

Déjà, à lui seul, ce fait bien connu démontre que la forme imposée d'activité sociale appelée travail n'a rien d'une évidence.

Si le travail n'est donc pas une constante anthropologique, mais déjà lui-même une abstraction (socialement très puissante et efficace), qu'en est-il du double caractère du travail, représenté dans les marchandises, que Marx analyse et qui forme la base de sa théorie de la valeur ? Comme on le sait, Marx constate que le travail produisant des marchandises a deux côtés : un concret et un abstrait. En tant que travail concret, il est créateur de valeur d'usage, et produit alors certaines choses utiles. Comme travail abstrait, par contre, il n'est que simple dépense de travail, au-delà de toute définition qualitative. Comme tel, il crée de la valeur qui se représente dans la marchandise. Mais que reste-t-il au-delà de toute définition qualitative ? La seule chose que toutes les différentes sortes de travail ont en commun, une fois qu'on a fait abstraction de leurs côtés matériels et concrets, est évidemment d'être des sortes différentes de dépense de temps de travail abstrait. Le travail abstrait est alors la réduction de tous les travaux de producteurs de marchandises à un dénominateur commun. En réduisant les travaux à une quantité purement abstraite et réifiée de temps écoulé, il les rend comparables et ainsi échangeables. C'est ainsi qu'il forme la substance de la valeur.

Presque tous les théoriciens marxistes ont pris cette détermination conceptuelle, qui ne va pas du tout de soi, comme une définition banale d'un fait anthropologique et quasi naturel et l'ont rabâchée sans réflexion. Ils n'ont jamais compris pourquoi Marx s'était donné tant de peine pour écrire le premier chapitre du Capital (qu'il a réécrit plusieurs fois) et pourquoi une chose apparemment aussi évidente a été rendue inutilement opaque, soi-disant, à travers le recours au langage hégélien employé. Pour le marxisme, le travail était une évidence. Il affirmait que le travail créait de la valeur littéralement comme le boulanger fait des petits pains. Il pensait aussi que la valeur stockait le temps de travail écoulé sous forme morte. Marx lui-même n'a pas soulevé le fait que le travail abstrait présuppose, logiquement et historiquement, déjà le travail comme forme spécifique d'activité sociale, qu'il s'agit donc de l'abstraction d'une abstraction. Autrement dit, la réduction d'activités à des unités de temps homogènes présuppose déjà l'existence d'une mesure abstraite du temps dominant la sphère du travail. Il ne serait par exemple jamais venu à l'idée d'un paysan du Moyen Âge de mesurer en

heures et en minutes le temps qu'il lui fallait pour moissonner un champ. Ceci non pas parce qu'il ne possédait pas de montre, mais parce que cette activité était intimement liée à l'ensemble de sa vie et qu'en faire une abstraction temporelle n'aurait donc pas eu de sens.

Bien que Marx n'ait pas éclairé suffisamment le rapport entre le travail comme tel et le travail abstrait, il ne laisse planer aucun doute sur la folie absolue d'une société dans laquelle l'activité humaine, comme processus vivant, se coagule en une forme réifiée et s'érige en puissance sociale dominante. Marx ironise à propos de l'idée courante selon laquelle ce fait serait naturel, en rétorquant aux pontes de l'économie politique, qui ont une approche positiviste face à la théorie de la valeur : « Aucun chimiste n'a encore jamais trouvé de valeur d'échange dans une perle ou dans un diamant. » (Le Capital, PUF, p. 95) Quand Marx démontre alors que le travail abstrait forme la substance de la valeur et que donc la quantité de valeur est définie par le temps de travail moyennement dépensé, il ne reprend pas du tout le point de vue physiologique ou naturaliste des économistes classiques, comme le prétend Michael Heinrich, à côté de moi aujourd'hui, dans son livre « La science de la valeur ». Comme la meilleure partie de la pensée bourgeoise depuis les Lumières, les économistes classiques comprennent les rapports (sociaux) bourgeois jusqu'à un certain point, mais seulement pour les renvoyer aussitôt à « l'ordre naturel ». Marx critique cette idéologisation des rapports dominants en la décryptant comme reflet fétichiste d'une réalité fétichiste. Il démontre que la valeur et le travail abstrait ne sont pas de pures représentations que les humains pourraient simplement effacer de leur esprit. Le système de travail et de production moderne de marchandises forge le cadre de leurs pensées et activités. Dans celui-ci, toujours présumé, leurs produits se tiennent réellement face à eux comme une manifestation réifiée de temps de travail abstrait, comme une force de la nature. Les rapports sociaux sont devenus pour les bourgeois leur « deuxième nature », selon la formule pertinente de Marx. C'est cela le caractère fétichiste de la valeur, de la marchandise et du travail.

Alfred Sohn-Rethel a forgé le concept d'« abstraction réelle » pour désigner cette forme folle d'abstraction. Par ce terme, il voulait exposer un procédé d'abstraction qui ne se réalise pas dans la conscience des humains comme façon de penser, mais qui, comme structure à priori de fabrication sociale,

précède et détermine la pensée et l'action humaines. Mais pour Sohn-Rethel, l'abstraction réelle est identique à l'acte d'échange ; elle domine alors là où le marché met les marchandises en relation les unes avec les autres. D'après lui, c'est seulement ici que des choses inégales deviennent équivalentes, que des choses qualitativement différentes sont réduites à un tiers commun : la valeur, ou plus précisément la valeur d'échange. Mais de quoi ce tiers commun est-il constitué ? Si les différentes marchandises trouvent dans la forme valeur ou la valeur d'échange un dénominateur commun, dans lequel sont exprimées des quantités abstraites différentes, il faut aussi pouvoir indiquer le contenu de cette valeur de mauvais augure ainsi que son échelle de mesure pour la comptabiliser. Sur ce point-là, Sohn-Rethel nous doit toujours une réponse. On peut mettre en cause sa vision étroite, presque mécanique du contexte de la société de production de marchandises.

Selon lui, le travail apparaît comme un espace pré-social, où des producteurs privés fabriqueraient leurs produits en n'étant nullement touchés par une forme sociale particulière. Ensuite seulement, les produits deviendraient marchandises en étant jetés dans la sphère de la circulation où, à travers l'échange, on ferait abstraction de leurs particularités matérielles et donc aussi du travail concret dépensé pour leur fabrication. Ainsi ils se transformeraient en porteurs de valeur. Cette vision, qui sépare et oppose extérieurement la sphère de la production à celle de la circulation, passe complètement à côté du contexte interne du système de production de marchandises moderne. Sohn-Rethel confond systématiquement deux niveaux d'observation : premièrement, la nécessité que la production et la vente d'une marchandise particulière aient lieu l'une après l'autre dans le temps, et, deuxièmement, que ce processus particulier présuppose, logiquement et dans la réalité sociale, l'unité du processus de valorisation et d'échange.

J'aimerais insister un peu sur cette question, car ce point de vue n'est pas du tout une spécialité de Sohn-Rethel. C'est un argument qui est largement répandu dans des variantes différentes. On le retrouve tout au long du livre déjà cité de Michael Heinrich (1991). Il y affirme, pour ne prendre qu'une citation parmi beaucoup d'autres, que le corps de la marchandise « reçoit sa forme-objet-valeur (*Wertgegenständlichkeit*) seulement dans l'échange » et poursuit : « Isolé, observé en tant que tel, le corps de la marchandise n'est pas marchandise, mais seulement simple produit. » (Heinrich 1991, p. 173) De

cette citation, et de beaucoup d'autres semblables, Heinrich ne tire pas les mêmes conclusions théoriques que Sohn-Rethel. Mais la logique de son argumentation est bien la même. Il y échappe seulement grâce à un bricolage théorique peu convaincant, qui consiste dans le fond à séparer la forme valeur de la substance valeur (voir Heinrich 1991, p. 187, ainsi que la critique de Backhaus / Reichelt 1995).

Il est bien évident que dans le processus de production capitaliste les produits ne sont pas fabriqués comme des choses utiles et innocentes qui arriveraient seulement sur le marché à posteriori. Chaque procédé de production est prévu à l'avance pour valoriser du capital et il est organisé comme tel. Les produits sont déjà élaborés sous la forme fétichiste de chose-valeur, ils ne peuvent qu'avoir un seul but : celui de représenter le temps de travail concret, écoulé, sous forme de valeur. La sphère de la circulation, le marché, ne sert donc pas simplement à échanger des marchandises, mais c'est l'endroit où la valeur qui est représentée dans les produits se réalise ou le devrait. Pour que cela puisse marcher (condition nécessaire mais pas suffisante), les marchandises doivent aussi être des choses utiles. Mais c'est seulement pour l'acheteur potentiel qu'elles le doivent. Le sens ou le but de la production n'est pas le côté matériel ou concret d'une marchandise. La valeur d'usage est d'une certaine manière seulement un effet secondaire inévitable. Du point de vue de la valorisation, elle n'est pas nécessaire. C'est d'ailleurs d'une certaine manière le cas. On produit massivement des choses complètement inutiles, ou qui se cassent très vite. Mais la valeur ne peut pas se passer d'un support matériel. Personne n'achèterait comme tel du « temps de travail mort », mais seulement sous la forme d'un objet, auquel un acheteur attribue un quelconque sens.

C'est pour cela que le côté concret du travail n'échappe pas du tout à l'influence de la forme de socialisation dominante. Si le travail abstrait est l'abstraction d'une abstraction, le travail concret ne représente que le paradoxe du côté concret d'une abstraction (à savoir de la forme-abstraction « travail »). Il est « concret » seulement dans le sens très étroit et borné où les marchandises différentes requièrent des processus de production différents : une voiture est construite différemment d'un cachet d'aspirine ou d'un taille-crayon. Mais par rapport à leur but préétabli, qui est la valorisation, ces processus de production, du point de vue technique et organisationnel, ne

sont pas du tout neutres. Je n'ai sûrement pas besoin d'expliquer longuement comment les processus de production capitalistes sont organisés à cet égard. La seule maxime qui définit leur organisation est celle de produire le plus possible avec le moins de temps possible. C'est cela qu'on appelle l'efficacité économique d'une entreprise. Le côté concret matériel du travail n'est alors rien d'autre qu'une forme manifeste dans laquelle le diktat du temps de travail abstrait s'oppose au travailleur, et le soumet à son rythme.

Il est donc tout à fait juste de dire que les marchandises produites dans le système du travail abstrait représentent déjà de la valeur, avant même de rentrer dans la sphère de la circulation. Mais il est dans la logique des choses que la réalisation de la valeur puisse échouer : les marchandises peuvent être invendables ou être vendues en-dessous de leur valeur, mais c'est un tout autre aspect du problème. Pour pouvoir rentrer dans le processus de circulation, un produit doit déjà se trouver sous la forme fétichiste d'une chose-valeur. Comme telle, elle n'est rien d'autre que la représentation du travail abstrait dépensé (et cela veut donc dire du temps de travail abstrait écoulé) et possède donc impérativement également une quantité de valeur définie. En tant que forme pure, sans substance (c'est-à-dire sans le travail abstrait), la valeur ne peut pas exister sans entrer en crise et sans finalement se briser.

Comme on le sait, la quantité de la valeur n'est pas définie par le temps écoulé pour la production d'une marchandise individuelle, mais par le temps de travail socialement nécessaire pour cette réalisation. Cette moyenne n'est pas fixe, elle change avec le niveau de productivité en vigueur (la tendance séculaire voulant que le temps de travail nécessaire par marchandise baisse, et donc aussi que la quantité de valeur représentée en elle diminue). Cette moyenne, comme mesure de la valeur, est définie antérieurement à chaque processus de production, et y règne impitoyablement. Un produit ne représente alors une certaine quantité de travail abstrait que s'il peut gagner devant le tribunal de la mesure de la productivité sociale. Les produits d'une entreprise qui travaille en sous-productivité ne représentent évidemment pas plus de valeur que ceux réalisés dans des conditions socialement moyennes. L'entreprise en question doit donc à terme augmenter sa productivité ou disparaître du marché.

Ce qui prête légèrement à confusion dans ce contexte, c'est que la forme objet de la valeur (*Wertgegenständlichkeit*) et la quantité de valeur n'apparaissent

pas dans le simple produit, mais seulement dans l'échange de marchandises au moment où il rentre en relation avec d'autres produits du travail abstrait. À ce moment-là, la valeur d'une marchandise apparaît dans une autre marchandise. La valeur de 10 oeufs par exemple s'exprime dans 2 kilos de farine. Dans le système de production de marchandises développé (et c'est de cela qu'on parle ici), la deuxième marchandise est remplacée par un équivalent général, l'argent, dans lequel la valeur de toutes les marchandises s'exprime, et qui agit comme moyen social de mesure de la valeur. Affirmer que la valeur n'apparaît, dans sa forme de valeur d'échange, que dans la sphère de la circulation, présuppose avoir compris qu'elle n'est pas créée là, comme le prétendent Sohn-Rethel ou d'autres théoriciens de l'échangisme, ainsi que les représentants de la théorie subjectiviste de la valeur. Il faut comprendre qu'il y a une différence entre l'essence de la valeur et les formes sous lesquelles elle apparaît.

La théorie subjectiviste de la valeur qui, dans son empirisme plat, s'accroche à l'apparence de la circulation s'est toujours moquée de la critique de la valeur-travail comme métaphysique. C'est un reproche qui a aujourd'hui, sous l'habit post-moderne, de nouveau le vent en poupe. Involontairement, il en dit long sur le caractère fétichiste de la société de production de marchandises. Si les relations sociales réifiées s'érigent comme pouvoir aveugle au-dessus des humains, qu'est-ce d'autre que de la métaphysique incarnée ? La théorie subjectiviste de la valeur ainsi que le positivisme marxiste s'appuient sur le fait que la valeur ne peut jamais être appréhendée empiriquement. Car effectivement on ne peut pas extraire la substance-travail des marchandises, pas plus qu'on ne peut calculer en retour de manière consistante les valeurs des marchandises à partir de leurs manifestations empiriques (ou à partir de leurs prix). Mais où est cette valeur suspecte ? C'est la question que formulent nos positivistes, en la rejetant aussitôt, car ce qui n'est pas empiriquement mesurable et saisissable n'a pas d'existence dans leur vision du monde.

Mais cette critique ne fait mouche qu'à l'encontre d'une variante grossière et positiviste de la théorie de la valeur-travail, bien que typique de la plus grande part du marxisme. Ce marxisme-là se référait toujours dans un sens doublement positif à la catégorie de la valeur. Premièrement, comme je l'ai déjà évoqué, il considérait vraiment la valeur comme un fait naturel ou anthropologique. Il lui semblait tout à fait normal que le travail ou le temps de



travail écoulé puisse littéralement être stocké comme chose dans les produits. Il fallait au moins pouvoir donner la preuve arithmétique qu'un prix différent pouvait résulter de la valeur d'une marchandise. Deuxièmement, il était donc logique pour eux d'essayer de régler la production sociale à l'aide de ces catégories conçues positivement. Leur critique principale adressée au capitalisme était que le marché cache la « vraie valeur » des produits et l'empêche de se faire valoir. Dans le socialisme à l'inverse, selon une sentence célèbre d'Engels, il serait facile de calculer exactement combien d'heures de travail sont « contenues » dans une tonne de blé ou d'acier.

Ceci était le noyau programmatique, voué à l'échec, de l'ensemble du socialisme réel ainsi que, d'une manière diluée, celui de la social-démocratie. Il était produit et accompagné, de façon plus ou moins critique et constructive, par des légions entières d'économistes politiques, ainsi qu'on les nomme. Tentative vouée à l'échec parce que la valeur est une catégorie non empirique qui, d'après son essence, n'est pas matérielle. Elle s'impose de manière fétichiste dans le dos des gens et leur impose ses lois aveugles. C'est une contradiction en soi que de vouloir diriger consciemment un rapport inconscient. La punition historique pour cette tentative ne se fit pas attendre.

Quand je dis que la valeur est une catégorie non empirique, cela veut-il dire qu'elle n'est pas significative pour le développement économique réel ? Évidemment, non. Cela veut seulement dire que la valeur n'est pas matérielle ; elle doit traverser différents niveaux de médiation avant d'apparaître sous une forme transformée à la surface de l'économie. Ce que Marx a accompli dans « Le Capital », c'est de démontrer le lien logique et structurel entre ces différents niveaux de médiation. Il explique comment les niveaux de la surface économique que sont le prix, le profit, le salaire et l'intérêt découlent et peuvent être analysés à partir de la catégorie de la valeur et de sa dynamique interne. Mais il n'a jamais sacrifié à l'illusion que ces médiations pourraient être calculées empiriquement au cas par cas. C'est ce que l'économie politique et le marxisme positiviste exigent, sans jamais parvenir à répondre à cette exigence. Mais tout cela n'est pas un déficit de la théorie de la valeur, cela ne fait que révéler l'inconscience de ces médiations. Marx n'a jamais eu la prétention de formuler une théorie positive et encore moins un instrument de politique économique. Son désir était de démontrer la folie, les contradictions internes et finalement le côté intenable d'une société basée sur

la valeur. De ce point de vue, on peut considérer sa théorie de la valeur comme étant au fond une critique de la valeur et aussi essentiellement une théorie de la crise (ce n'est pas pour rien que le sous-titre de son oeuvre principale s'intitule : « Critique de l'économie politique »).

D'après la logique interne de tout ceci, le fondement empirique de la critique de la valeur et la théorie de la crise en particulier ne peuvent pas être réalisées de manière quasi-scientifique dans une forme de mathématisation exacte. Là où cette mesure méthodologique est appliquée à priori, comme par exemple dans le débat du marxisme académique concernant la transformation de la valeur en prix, on se rend compte que la compréhension de la valeur et du contexte général qu'elle constitue est déjà fondamentalement faussée. Bien sûr, la critique de la valeur et la théorie de la crise peuvent être illustrées empiriquement. Mais la méthode doit suivre les médiations et les contradictions internes de l'objet. Ce que cela signifie, je ne peux que l'indiquer. Prenons par exemple cette affirmation fondamentale de la théorie de la crise : le capital, depuis les années 70, en excluant de manière radicale la force de travail vivante du processus de valorisation au niveau mondial, a atteint les limites historiques de sa puissance d'expansion et également de sa capacité d'exister. Autrement dit, la production de marchandises moderne est entrée dans un processus de crise fondamentale qui ne peut mener qu'à son naufrage.

Ce résultat n'est évidemment pas une déduction purement logique et conceptuelle, mais provient d'une compréhension théorique et empirique des changements structurels qui se sont produits dans le système mondial de production de marchandises depuis la fin du fordisme. À cela s'ajoute le fait que la substance travail (c'est-à-dire le temps de travail abstrait dépensé dans la proportion du niveau de productivité moyen en vigueur) est en train de fondre dans les secteurs productifs essentiels de la production pour le marché mondial. S'y ajoute également le retrait continu du capital d'énormes régions de la planète, qui sont ainsi largement exclues des circuits de marchandises et d'investissements, et sont ainsi livrées à elles-mêmes. Dans ce contexte, il faut finalement compter avec le gonflement et le déferlement énorme des marchés du crédit et de la spéculation. On y trouve du capital fictif accumulé dans une dimension qui n'avait jamais existé dans l'histoire. Cela explique en partie pourquoi la crise ne frappe pas encore de plein fouet les régions

centrales du marché mondial, mais laisse aussi prévoir la violence destructive de la vague de dévalorisation qui est maintenant imminente.

Certainement, la théorie de la crise basée sur la critique de la valeur peut se tromper sur certains diagnostics et elle ne peut pas non plus anticiper tous les déroulements du processus de crise, bien qu'elle puisse tout à fait se révéler appropriée dans des analyses de détails. En tout cas, elle peut prouver théoriquement et empiriquement qu'il n'y aura plus d'expansion prolongée d'accumulation et que le capitalisme est entré irréversiblement dans une époque de déclin et de décomposition barbarisés. Cette preuve s'accompagne obligatoirement d'une critique sans pitié du travail, de la marchandise, de la valeur et de l'argent. Elle n'a d'autre but que le dépassement de ces abstractions réelles, fétichistes, et comme son domaine d'application doit être dépassé, la théorie de la valeur doit se dépasser elle-même.



# Remarques sur les notions de « valeur » et de « dissociation-valeur »

Roswitha Scholz

Ce texte est la traduction d'un extrait du livre de Roswitha Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus* [Le Sexe du capitalisme]. *Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*, Bad Honnef, Horlemann, 2000.

Pour montrer ce que veut dire la notion de « dissociation-valeur », il convient tout d'abord d'expliquer ce que signifie le concept androcentrique de la « valeur » tel qu'il a été défini par la « critique fondamentale de la valeur » et que j'entends développer ici de façon critique. En général, la notion de valeur est utilisée de façon positive, que ce soit par le marxisme traditionnel, le féminisme ou encore par les sciences économiques où, sous la forme des prix par exemple, il apparaît comme un élément inconditionné et transhistorique de toute société humaine. À cet égard, l'approche de la critique fondamentale de la « valeur » est tout à fait différente. La valeur y est comprise et critiquée comme l'expression d'un rapport social fétichiste. Dans les conditions qui sont celles de la production marchande pour des marchés anonymes, les membres de la société, au lieu d'utiliser d'un commun accord leurs ressources pour la reproduction raisonnée de leur existence, produisent, séparément les uns des autres, des marchandises qui ne deviennent des produits sociaux qu'après avoir été échangées sur le marché. En « représentant » du « travail passé » (dépense d'énergie sociale humaine abstraite), ces marchandises constituent « de la valeur », c'est-à-dire qu'elles figurent une certaine quantité d'énergie sociale dépensée. Cette représentation s'exprime à son tour par un médium particulier, l'argent, qui est la forme générale de la valeur pour tout l'univers marchand. Le rapport social médiatisé par cette forme renverse sens dessus dessous les relations entre les personnes et les produits matériels : les membres de la société, en tant que personnes, apparaissent de façon asociale, comme de simples producteurs privés et des individus dépourvus de tout lien entre eux. Inversement, le rapport social apparaît comme un rapport

entre des choses, un rapport d'objets morts qui entrent en relation à travers les quantités abstraites de valeur qu'ils représentent. Les personnes sont chosifiées, et les choses pour ainsi dire personnifiées. Le résultat est l'aliénation mutuelle des membres de la société qui n'utilisent pas leurs ressources en fonction de décisions conscientes, prises d'un commun accord, mais qui se soumettent à un rapport aveugle entre des choses mortes, leurs propres produits, commandé par la forme-argent. C'est ainsi qu'on en arrive sans cesse à une mauvaise répartition des ressources, à des crises et à des catastrophes sociales.

La critique de ce fétichisme qui subordonne les hommes en tant qu'êtres sociaux aux rapports créés par leurs propres produits doit donc s'exercer dès le niveau de la production marchande, de la valeur, du travail abstrait et de la forme-argent. Et c'est précisément là que la théorisation marxiste passée a échoué. Ce qui fait la véritable radicalité de la théorie marxienne a été marginalisé comme philosophique, tandis qu'au niveau concret de la théorie sociale, c'est-à-dire au sens social et économique, elle s'est montrée incapable de briser le carcan catégoriel du système moderne de production marchande (dans ses diverses formations historiquement asynchrones). À l'opposé, la « critique fondamentale de la valeur » entend mettre au jour ce noyau disparu de la critique de l'économie politique et rendre conscient que la forme apparemment naturelle de la valeur revêt un caractère-fétiche négatif, afin de parvenir ainsi à une reformulation de la critique sociale radicale : « Comme marchandises, les choses sont des objets-valeur abstraits privés de qualité sensible, et c'est uniquement sous cette forme étrange qu'elles sont socialement médiatisées. Dans le cadre de la critique marxienne de l'économie politique, cette valeur économique est déterminée de façon purement négative, en tant que forme de représentation abstraite et morte du travail social effectué sur le produit, forme à la fois réifiée, fétichiste, détachée de tout contenu sensible et concret et qui, en un perpétuel mouvement de forme des relations d'échange, se développe pour arriver à l'argent en tant que la chose abstraite "même" »<sup>3</sup>. Cependant, ce fétichisme spécifique de la forme-marchandise en tant que principe général et dominant de la socia-

---

<sup>3</sup> Robert Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Frankfurt/Main, 1991, pp. 16 et suivantes.

-lisation n'existe que dans les systèmes modernes de la production marchande. Seul le capitalisme moderne a engendré une forme-marchandise orientée vers des marchés anonymes, autonomisée et détachée du reste de la vie et des autres formes relationnelles, et qui, en même temps, domine tout le processus social de la vie. Auparavant, on produisait d'abord pour l'usage, et ce non seulement dans des contextes agraires mais également à l'intérieur des corporations régies par une législation spécifique. Quant à la notion même de « totalité » sociale, celle-ci ne pouvait naître qu'avec la domination réellement totalitaire de la forme-marchandise et de la forme-argent sur la société. La production marchande, les rapports monétaires et l'« économie de marché » comme contexte systémique général virent le jour grâce au fait que la valeur, et par là sa forme phénoménale, l'argent, se transforma, de simple médium entre des producteurs réellement indépendants (économies familiales, etc.) en fin en soi sociale générale : sous forme de capital, l'argent fut mis en boucle avec lui-même pour qu'il soit « valorisé », c'est-à-dire pour engendrer, dans un processus ininterrompu, « plus d'argent » (de la survaleur).

Deux conditions sont constitutives de cette « valorisation de la valeur » productive au sens capitaliste et distinguent un tel mode de production capitaliste de toute production marchande prémoderne. Premièrement, la production de biens d'usage – dans des conditions précapitalistes, la raison d'être toute naturelle de la production – se transforme désormais en simple vecteur de l'abstraction-valeur et transforme, par là même, la satisfaction des besoins humains en simple « sous-produit » de l'accumulation de capital-argent. Il se produit donc une inversion de la fin et des moyens : « Le fétichisme est devenu autoréflexif et constitue du même coup le travail abstrait comme une machine qui est à elle-même sa propre fin. Dorénavant, le fétichisme ne "s'éteint" plus dans la valeur d'usage, mais se présente sous la forme du mouvement autonome de l'argent, comme transformation d'une quantité de travail abstrait et mort en une autre quantité – supérieure – de travail abstrait et mort (la survaleur) et ainsi comme mouvement tautologique de reproduction et d'autoréflexion de l'argent, qui ne devient capital et donc moderne que sous cette forme »<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Ibidem, p. 18.

Deuxièmement, la force de travail humaine doit elle-même devenir marchandise. Privée de tout accès autonome et conscient aux ressources, une partie toujours plus grande de la société fut soumise à la dictature des « marchés du travail » faisant ainsi de la capacité humaine à produire, une capacité fondamentalement hétéronome. C'est seulement dans ces conditions que l'activité productive se transforme en « travail abstrait », lequel n'est rien d'autre que la forme d'activité spécifique que revêt la fin en soi abstraite de l'augmentation de l'argent au sein de l'espace de fonctionnement de l'« économie d'entreprise » capitaliste, c'est-à-dire une forme d'activité coupée de la vie et des besoins des producteurs mêmes. Au fur et à mesure que le capitalisme se développe, toute la vie individuelle et sociale, partout sur le globe, prend l'empreinte du mouvement autonome de l'argent. Cela a pour conséquence que « le travail vivant n'apparaît plus qu'en tant qu'expression du travail mort autonomisé » alors que le travail (abstrait), né seulement avec le capitalisme, est désormais posé de façon anhis-torique comme un principe ontologique<sup>5</sup>. Or, la vision tronquée que le marxisme traditionnel du mouvement ouvrier avait de ce contexte systémique<sup>6</sup> consistait en ce qu'il critiquait la « survaleur » dans un sens purement superficiel et sociologique, à savoir au sens de son « appropriation » par la « classe capitaliste ». Ce n'était pas la forme de la valeur fonctionnant en boucle et de façon fétichiste qui était dénoncée comme scandaleuse, mais uniquement sa « distribution inégale ». C'est précisément pour cela qu'aux yeux des représentants de la « critique fondamentale de la valeur », ce « marxisme du travail » est resté prisonnier de l'idéologie d'une simple « justice distributive ». C'est dans le caractère absurde de fin en soi de la forme-marchandise et de la forme-argent totalitaires que réside le problème, tandis que la « distribution équitable » à l'intérieur de cette forme reste assujettie aux lois du système et par là aux restrictions imposées par le système, constituant ainsi une simple illusion. Une simple redistribution à l'intérieur de la forme-marchandise, de la forme-valeur et de la forme-argent, quelle qu'en soit le mode d'application, ne peut éviter ni les crises ni en finir avec la misère globale engendrée par le capitalisme ; le problème central n'est pas l'appropriation de la richesse abstraite sous la forme inabolie de l'argent, mais cette forme même. Ainsi, le vieux mouvement ouvrier avec sa « critique »

---

<sup>5</sup> Ibid., pp. 18 et suivantes.

<sup>6</sup> Dans le texte : Systemzusammenhang.



tronquée du capitalisme formulée dans les catégories inabolies du capitalisme pouvait seulement obtenir – et encore de façon passagère – des améliorations et des allègements immanents au système. Aujourd'hui, dans la crise que vit le système marchand, ceux-ci sont mis en pièces les uns après les autres. Au cours de ce processus, le marxisme traditionnel, et plus généralement, la gauche politique ont repris à leur compte toutes les catégories fondamentales de la socialisation capitaliste, notamment le « travail abstrait », la valeur en tant que principe général prétendument transhistorique et, en conséquence, également la forme-marchandise et la forme-argent en tant que formes générales de rapport social, tout comme le marché universel anonyme en tant que sphère de la médiation sociale fétichiste, etc. Quant à la misère et l'aliénation qui vont de pair avec ce contexte systémique catégoriel<sup>7</sup>, elles devaient être corrigées au moyen d'interventions politiques externes. Cette illusion ne cesse d'être réchauffée encore aujourd'hui et toujours d'une façon délayée à la sauce keynésienne (de gauche).

Au cours du processus historique qui a vu s'imposer le capitalisme, c'est seulement dans les sociétés en retard sur la production marchande moderne qu'a pu naître un système relativement autonome fondé sur la légitimation de cette idéologie. Ce fut la « modernisation de rattrapage » sous la forme du capitalisme d'État, (mal) interprétée comme étant un « contre-système socialiste », bien qu'elle ne résultât nulle part d'une crise capitaliste arrivée à maturation. Pendant quelques décennies, ce paradigme ne fut, au contraire, dominant que dans quelques sociétés capitalistiquement « sous-développées » à la périphérie du marché mondial (Russie, Chine, Tiers-monde). Ces sociétés étant également des systèmes de production marchande – quoique en situation de « rattrapage » –, la dynamique capitaliste de la marchandise et de l'argent avec sa médiation anonyme via le marché (qui comporte toujours le principe de concurrence) y était forcément opérante mais sur un mode différent de l'Occident : c'était l'État qui y tenait le rôle d'entrepreneur collectif.

Et c'est cette même dynamique de la forme-valeur abstraite fonctionnant en boucle (y compris dans les pays du bloc de l'Est) qui – à travers des processus induits par le marché mondial et la course au développement des forces productives – finit par mettre à bas « le socialisme réellement existant »

---

<sup>7</sup> Dans le texte : kategoriale Systemzusammenhang.

(alias capitalisme d'État) et qui, dans toutes les régions du globe, devait aboutir aux scénarios de crise et de guerre civile des années 1990. L'effondrement de la « modernisation de rattrapage » n'a cependant pas débouché, loin s'en faut, sur une quelconque « perspective réformatrice » menant vers l'« économie de marché et la démocratie » (c'est le terme dont le capitalisme pur de l'Occident se voit désormais affublé jusque dans le jargon de la gauche conformiste), mais, à condition que le système marchand et ses critères soient maintenus, sur la seule « perspective » de la barbarie.

C'est dès les années 1980 que les espoirs d'une vie meilleure s'estompèrent aussi dans le Tiers-monde. Grâce au crédit, la perspective du prétendu développement, toujours pensée dans la forme-marchandise fétichiste et qui – liée à une euphorie modernisatrice – caractérise le zeitgeist jusqu'au milieu des années 1970, parut réalisable pendant quelque temps. Mais ce concept limité au cadre d'un système-monde capitaliste s'effondra au cours des années 1980 et de nombreux pays furent précipités dans la misère par la pression néolibérale, dont une des conséquences fut l'endettement auprès du Fonds monétaire international (FMI) et de la Banque mondiale. Les conditions imposées par ces institutions pour le remboursement de la dette entraînèrent des « processus d'adaptation structurelle » (tel était l'euphémisme en usage) et une aggravation dramatique de la situation sociale pour une large majorité de la population. On peut d'ores et déjà prévoir que ces conditions de vie précaires s'étendront également aux nations occidentales hautement industrialisées. La valeur, le travail abstrait, la médiation marchande sur la base de la fin en soi capitaliste deviennent obsolètes ; l'« effondrement de la modernisation »<sup>8</sup> apparaît de plus en plus clairement.

La condition postmoderne est paradoxale en ceci que, d'un côté, le capitalisme se révèle incapable d'assurer la reproduction de l'humanité (même au regard de ses propres critères, de toute façon inacceptables) et que, de l'autre, les anciens paradigmes d'une « critique du capitalisme » tronquée et prisonnière des formes et des catégories du système marchand (qu'elle soit de type « vieux marxiste ouvrier », keynésien ou « national-révolutionnaire » / anti-impérialiste) enfoncent des portes ouvertes. Loin de disparaître, les

---

<sup>8</sup> Robert Kurz, Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie, op. cit.

inégalités sociales se sont au contraire dramatiquement aggravées, mais elles ne peuvent plus être appréhendées en termes de « survaleur indûment prélevée », c'est-à-dire au sens d'une conception purement sociologique (ignorant les contextes-formes de base), fondées sur des « rapports de classes » ou des « rapports de dépendance nationale ».

Cette vision de la « critique fondamentale de la valeur », si logique qu'elle soit et si plausible que soit la façon dont elle interprète de nombreux phénomènes de la crise mondiale actuelle laisse complètement de côté, dans la logique qui est la sienne, le rapport entre les sexes. Clairement, ce ne sont ici que la « valeur » et avec elle le « travail abstrait » – sexuellement neutres – qui sont dignes d'être théorisés, même si c'est en tant qu'objets d'une critique radicale. Ce qui demeure ignoré, c'est le fait que, dans le système de la production marchande, il faut aussi pourvoir aux tâches domestiques, élever des enfants et soigner les personnes faibles et malades, qu'il faut donc exécuter des tâches dont la charge incombe habituellement aux femmes (même si elles exercent un travail salarié) et que des professionnels ne peuvent assurer ou seulement en partie<sup>9</sup>.

Ce n'est donc pas le seul automouvement fétichiste de l'argent et le caractère tautologique du travail abstrait dans le capitalisme qui déterminent le contexte sociétal global. De fait, ce qui se produit, c'est une « dissociation » sexospécifique, articulée de façon dialectique avec la valeur. Ce qui est dissocié ne constitue pas un simple « sous-système » de cette forme (à l'instar du commerce extérieur, du système juridique, voire de la politique), mais une part essentielle et constitutive du rapport social global. Cela signifie qu'il n'existe pas de « rapport de dérivation » logique et immanent entre « valeur » et « dissociation ». La valeur est la dissociation, et la dissociation est la valeur. Chacune est contenue dans l'autre, sans pour autant lui être identique. Il s'agit des deux éléments essentiels et centraux d'un seul et même rapport social en lui-même contradictoire et brisé, et qu'il faut comprendre au même niveau élevé d'abstraction.

---

<sup>9</sup> Pour ce qui suit, voir Robert Kurz, « Geschlechtsfetischismus. Anmerkungen zur Logik von Männlichkeit und Weiblichkeit » et Roswitha Scholz, « C'est la valeur qui fait l'homme » in *Krisis. Contributions à la critique de la société marchande*, n° 12, 1992, pp. 135, 155 et suivantes.

Car ce que la valeur ne peut saisir, ce qui est donc dissocié par elle, dément précisément la prétention à la totalité de la forme-valeur ; cela représente le non-dit de la théorie elle-même et se soustrait ainsi aux instruments de la critique de la valeur. Les activités féminines de reproduction représentant l'envers du travail abstrait, il est impossible de les subsumer sous la notion de « travail abstrait », comme l'a souvent fait le féminisme qui a largement repris à son compte la catégorie positive de travail qui avait été celle du marxisme du mouvement ouvrier. Dans les activités dissociées qui comprennent également, et non en dernier lieu, l'affection, l'assistance, les soins apportés aux personnes faibles et malades, jusqu'à l'érotisme, la sexualité, ainsi que l'« amour », sont aussi inclus des sentiments, des émotions et des attitudes contraires à la rationalité de l'« économie d'entreprise » qui règne dans le domaine du travail abstrait, et qui s'opposent à la catégorie du travail, même s'ils ne sont complètement exempts d'une certaine rationalité utilitariste et de normes protestantes.

À cet égard, ce ne sont pas seulement des activités précises que le monde patriarcal moderne délègue à la « femme » ou plutôt qu'il lui attribue et qu'il projette en elle, mais également des sentiments et des qualités : sensualité, émotivité, faiblesse intellectuelle et de caractère, etc. Le sujet masculin éclairé<sup>10</sup> qui, en tant que sujet socialement déterminant, représente la volonté de s'imposer (dans la concurrence), l'intellect (par rapport aux formes de réflexion capitalistes), la force de caractère (dans l'adaptation aux exigences capitalistes), etc., et qui constituait encore (inconsciemment) le mécanicien de précision discipliné de l'usine fordiste, ce sujet donc est lui-même fondamentalement structuré à travers cette « dissociation ». En ce sens, la dissociation-valeur comporte aussi un aspect culturel-symbolique et une dimension socio-psychologique dont seuls des instruments psychanalytiques peuvent venir à bout.

Selon la thèse de la dissociation-valeur, les sphères privée et publique, dialectiquement médiatisées de la même façon, sont respectivement connotées comme féminine et masculine. Mais, contrairement à ce que

---

<sup>10</sup> Dans le texte : aufgeklärt. Allusion à la critique des Lumières (Aufklärung) et de la « raison » telle qu'elle a été formulée par Max Horkheimer et Theodor W. Adorno dans *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974.

certaines hypothèses stéréotypées peuvent laisser penser, le rapport entre les sexes n'a pas son « lieu » objectivé dans les sphères privée et publique. Depuis toujours, les femmes ont été présentes dans des sphères publiques, surtout dans le monde du travail ; mais la dissociation se poursuit à l'intérieur même de ces sphères publiques.

Même à l'époque postmoderne, où un nombre croissant de femmes exercent une activité salariée, avec une qualification égale à celle des hommes, et où les médias aiment à traiter de la « confusion des sexes », il saute aux yeux que la hiérarchie des sexes et la discrimination des femmes n'ont pas fondamentalement disparu. Dans la sphère privée, les femmes continuent à s'occuper des enfants et du travail domestique plus que les hommes, tandis que, dans la sphère du travail, leurs salaires restent inférieurs à ceux des hommes alors qu'il est rare de voir les femmes occuper des fonctions importantes dans la vie publique, etc., ce qui est dû sans doute aux connotations et attributions sexospécifiques « classiques » du monde moderne et par là même aux responsabilités réelles des femmes pour tout ce qui relève de la reproduction privée et qui se fait sentir jusqu'à l'époque postfordiste.

Cette critique de la notion de valeur pensée de façon androcentrique telle qu'elle est proposée sous l'appellation générale de « théorie de la forme dissociation-valeur » a des conséquences non seulement pour la « critique fondamentale de la valeur » mais aussi pour d'autres approches qui, par le passé, ont traité de façon critique l'abstraction valeur et le fétiche-marchandise (quoique le plus souvent de manière inconséquente). Particulièrement visée est, à cet égard, une notion de la « valeur d'usage » pensée de façon emphatique et toujours positive, telle qu'on la rencontre dans certaines théories de gauche, et parfois féministes. La valeur d'usage y est présentée comme « féminine » et, en tant que telle, censée receler des potentialités de résistance. Mais l'équation « valeur d'usage = féminin, valeur d'échange = masculin », tout en maintenant la subordination hiérarchique de la valeur d'usage à la valeur d'échange, fait toujours dériver les disparités sexospécifiques de la seule forme-marchandise prétendument neutre quant au genre. À la manière androcentrique, l'analyse reste confinée à l'espace intérieur de la marchandise. En revanche, selon Kornelia Hafner, il est primordial déjà chez Karl Marx que « les valeurs d'usage apparaissent comme

les créatures du capital même » et que l'hypothèse d'une « utilité pure » (elle-même abstraite) de la valeur d'usage apparaît seulement dès lors que, à travers le rapport-capital, la forme-marchandise s'est répandue d'une façon plus ou moins dominante<sup>11</sup>. Pour la « critique fondamentale de la valeur » qui nous intéresse ici d'abord, il en résulte que la marchandise n'est « valeur d'usage » que dans le procès de circulation, en tant qu'objet marchand donc et, à cet égard, la valeur d'usage reste, elle aussi, une simple catégorie-fétiche abstraite et économique. La valeur d'usage ne désigne pas l'utilité concrète de l'usage sensible et matériel, mais uniquement l'abstraite « utilité par excellence » en tant que valeur d'usage d'une valeur d'échange. Pour la dissociation-valeur, la notion de valeur d'usage appartient en quelque sorte elle-même à l'univers marchand androcentrique-abstrait.

En même temps, la sphère qui est effectivement incompatible avec ce contexte-forme économique<sup>12</sup> est celle de la consommation et des activités qui lui sont liées en amont et en aval. C'est donc d'abord là qu'il faut chercher à saisir le « dissocié » de la forme-valeur. C'est seulement dans la consommation qu'ont vraiment lieu l'usage et la jouissance sensible et matérielle. Ainsi le produit marchand<sup>13</sup> « gobé » dans la consommation se soustrait à la forme-marchandise. Ce qui n'est pas pris en compte ici, c'est que cette incompatibilité des biens avec le contexte-forme économique ne relève pas simplement de la consommation « pure » et immédiate, mais qu'elle se trouve être médiatisée par une sphère d'activités de reproduction qui sont imbriquées – en partie, voire a priori – avec d'autres activités, instants et relations non médiatisés par la forme-marchandise.

Ainsi défini, le « dissocié » qui, sous l'angle du contexte-forme androcentrique saisi par la valeur, mène, aux limites de la consommation, en quelque sorte au néant, apparaît donc, dans la théorie sociale masculine unidimensionnellement basée sur la valeur, comme quelque chose de quasiment anhistorique, comme une masse molle et informe à l'instar du féminin dans la société

---

<sup>11</sup> Kornelia Hafner, citée par Robert Kurz, « Geschlechtsfetischismus. Anmerkungen zur Logik von Männlichkeit und Weiblichkeit », in *Krisis. Contributions à la critique de la société marchande*, n° 12, op. cit., p. 137.

<sup>12</sup> Dans le texte : *ökonomischer Formzusammenhang*.

<sup>13</sup> Dans le texte : *warenförmig hergestellte Produkt*.

chrétienne occidentale en général, et qu'une analyse en termes de la forme-valeur ne saurait appréhender. Ce qui, en revanche, ne relève pas du dissocié, c'est la consommation de moyens de production, consommés dans le cadre de l'économie d'entreprise, tels que les machines, les biens d'investissement, etc. ; ceux-ci restent immédiatement à l'intérieur de l'« univers masculin » de la valeur. Mais du point de vue conceptuel, le « dissocié » ne se laisse certes pas réduire à la consommation ou à la préparation des biens achetés pour être consommés, s'y ajoutent – et de façon centrale – l'affection, l'aide aux personnes faibles, les soins, l'« amour », etc., jusqu'à la sexualité et l'érotisme. Il est difficile ici de distinguer entre ce qui relève de l'activité obligatoire et ce qui relève des aspects existentiels de la vie. Mais c'est précisément cela qui, contrairement à ce qui se passe pour le « travailleur abstrait », rend les activités de reproduction féminines accablantes.

D'un point de vue historico-logique, le travail abstrait et la dissociation sont donc fondamentalement cooriginaires ; on ne peut dire que l'un a engendré l'autre. Chacun est la condition préalable à la constitution de l'autre. En ce sens, le rapport dissociatif représente d'une certaine manière une métastructure, contrairement à l'hypothèse réductionniste selon laquelle la valeur est le seul principe de constitution, la nature même des sociétés fondées sur la production marchande.

Le dissocié féminin se trouve ainsi être l'Autre de la forme-marchandise comme un étant à part entière ; mais, d'un autre côté, il reste asservi et sous-valorisé précisément parce qu'il s'agit du moment qui est dissocié au sein de la production sociale générale. On pourrait donc dire que, si la forme abstraite correspond à la marchandise, la di-formité abstraite correspond, elle, au dissocié ; et on pourrait à propos du dissocié aller jusqu'à parler paradoxalement d'une forme de l'informe, celle-ci – soulignons – le encore une fois – ne pouvant logiquement plus être saisie au moyen des catégories intrinsèques à la forme-marchandise<sup>14</sup>. La science et la théorie androcentrique de la forme-marchandise ne peuvent plus tenir compte de ce rapport, car leurs théories et leurs appareils conceptuels doivent « expulser » comme « alogique » et « aconceptuel » tout ce qui n'est pas compatible avec la forme-marchandise.

---

<sup>14</sup> Dans le texte : *warenförmigen Binnenzusammenhangs*.

Mais la « sensibilité » dont il est question dans le contexte de la « dissociation » s'est bien évidemment construite historiquement. Cela concerne les activités féminines accomplies en vue de la reproduction (préparation des biens de consommation, amour, soins apportés aux personnes malades et faibles, affection, etc.) et qui ne sont apparues, sous cette forme, qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle avec la différenciation entre un secteur du travail salarié capitaliste et un secteur privé de reproduction domestique<sup>15</sup>, et cela concerne en outre la constitution des besoins en général<sup>16</sup>.

Le fait que, dans le contexte de la forme dissociative, le « féminin » dissocié ne constitue nullement un quelconque « mieux » au regard du « masculin » modelé par la forme-marchandise résulte déjà du fait qu'il s'agit d'une unité négative entre la forme-marchandise et le « dissocié ». Autre conséquence : même des femmes qui sont (seulement) actives dans le secteur reproductif (détermination qui, empiriquement, ne s'applique pas forcément à toutes les femmes) vivent une existence bornée et aliénée, qui est le reflet inversé du travail abstrait à l'intérieur de l'espace de fonctionnement économique<sup>17</sup> du capital. L'usage et la jouissance sensibles, mais également les activités qui y sont liées et les qualités attribuées à la femme, sont donc capitalistiquement immanents à la société, même s'ils ne sont pas immanents à la forme-valeur.

Selon la théorie de la dissociation-valeur, il faut donc partir du fait que le rapport moderne entre les sexes doit être analysé dans le contexte du patriarcat producteur de marchandises (tout comme la valeur elle-même) et, en conséquence, non pas comme une donnée transhistorique, « parallèlement » aux différentes formations sociales. Cela ne signifie pas qu'il est sans préhistoire. Il n'en reste pas moins que le rapport entre les sexes atteint dans

---

<sup>15</sup> Voir par exemple sur ce sujet Karin Hausen, « Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben », in Werner Conze (édité par), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart, 1976.

<sup>16</sup> Sans vouloir adopter ici une posture constructionniste vulgaire qui entend ignorer tout rapport naturel, fût-il dynamique et médiatisé par la socialité, il faut néanmoins affirmer que toute pulsion est structurée de façon socioculturelle et n'existe jamais simplement de façon naturelle et immédiate.

<sup>17</sup> Dans le texte : *betriebswirtschaftlich*.



la modernité marchande une qualité tout à fait nouvelle, dont il faut tenir compte à la fois au niveau théorique et analytique. À l'époque postmoderne, on constate une nouvelle transformation dans les rapports entre les sexes. Néanmoins, comme nous l'avons déjà noté, on retrouve la codification fondamentale au sens de la dissociation-valeur et la hiérarchisation des sexes qui lui correspond dans toutes ses réfractions postmodernes, ses diversifications, ses inversions, ses transformations et excroissances, ses rétroactions et différenciations, que ce soit dans la vie de la carriériste ou dans celle de l'homme au foyer, dans le football féminin ou le strip-tease masculin, dans les mariages gays et lesbiens, ou encore dans les spectacles de travestis tellement prisés par les médias, pour nous en tenir à quelques exemples marquants.

Quelques années ont passé depuis la publication des thèses sur la métastructure globalisante de la dissociation-valeur que nous venons de résumer brièvement et bien des choses seraient à modifier ou à préciser, comme je vais le montrer dans ce qui va suivre. Ainsi, on peut désormais voir encore plus clairement où le développement postmoderne du patriarcat marchand mènera : ce à quoi nous assistons ce ne sont pas seulement aux transformations et aux excroissances, aux rétroactions et aux inversions déjà mentionnées. Bien plus, au fur et à mesure que s'aggrave la crise structurelle du système capitaliste qui s'étend désormais à toute la surface de la planète, on assiste à une barbarisation globale du patriarcat producteur de marchandises. Si, dans les dramatiques bouleversements sociaux provoqués par la crise mondiale les femmes ne sont plus seules responsables de la sphère de la reproduction – ce qui était leur image idéale autrefois et jusqu'à l'époque fordiste –, aujourd'hui elles sont, contrairement aux hommes, responsables du travail domestique et du travail salarié, alors que leur sous-valorisation reste inchangée, malgré ou plutôt à cause de cela. Ainsi se ridiculisent toutes les évaluations optimistes qui, depuis le milieu des années 1980, croyaient que l'émancipation de la femme était pratiquement réalisée ou qui, encore aujourd'hui, continuent de le prétendre.

À cette barbarisation, la critique de la dissociation-valeur oppose l'objectif d'une abolition de la valeur, de la forme-marchandise, de l'économie de marché, du travail abstrait et de la dissociation – une perspective qui vise donc l'abolition du rapport général régissant la société marchande et qui doit opérer

à la fois au niveau matériel, idéal et socio-psychologique. Dans ce sens radical, ce sont, de façon générale, tous les niveaux et toutes les sphères qui sont mis en question, ce qui inclut la critique de la famille nucléaire aujourd'hui en pleine décomposition. Par conséquent, il s'agit de dépasser la « masculinité » et la « féminité » au sens connu, et avec elles les sexualités préformées qui leur correspondent.

Dans les pages qui suivent<sup>18</sup>, nous partirons de cette critique radicale pour nous confronter à quelques théories féministes parmi les plus importantes. Pour cela, je voudrais, en référence critique à un article de Regina Becker-Schmidt, tout d'abord souligner que les structures, mécanismes, phénoménologies, etc., de la dissociation-valeur ne peuvent prétendre être valables que pour le patriarcat producteur de marchandises et qu'il serait faux de les voir aussi à l'oeuvre dans des sociétés non modernes, voire de les présenter comme « propre à l'espèce humaine ». Cette délimitation fondamentale étant faite, je me pencherai maintenant sur quelques approches qui tentent d'analyser le rapport entre les sexes à l'intérieur du patriarcat producteur de marchandises.

Roswitha Scholz

Traduit de l'allemand par Johannes Vogele.

---

<sup>18</sup> Le livre dont nous donnons ici le premier chapitre. Note du traducteur.

# Qui est Big Brother ? George Orwell et la critique de la modernité

Par Robert Kurz, 03-03-2003 (Texte paru dans la revue Krisis, repris en français dans Archipel n°103)

Dans l'histoire de la littérature, sont apparues, régulièrement, certaines "*œuvres universelles*" ou "*œuvres du siècle*", métaphores de toute une époque et dont l'effet fut si important que leur écho continue de résonner jusqu'à nos jours. Ce n'est absolument pas le fruit du hasard si la forme littéraire de telles œuvres a souvent été la *parabole*. Cette forme permet de représenter des pensées philosophiques fondamentales de sorte qu'elles soient également lisibles comme des histoires colorées et captivantes. Une telle nature double n'apprend pas la même chose à celui qui est formé théoriquement et à l'enfant ou à l'adolescent, mais les deux peuvent dévorer ce même livre pareillement. C'est justement cela qui nourrit l'impression profonde laissée par de telles œuvres dans la conscience mondiale, jusqu'aux topiques de la pensée quotidienne et de l'imagination sociale.

Au XVIIIème siècle, Daniel Defoe et Jonathan Swift fournissaient, avec leurs grandes paraboles, des paradigmes au monde naissant de la modernité capitaliste. Le Robinson de Defoe devint le prototype de l'homme appliqué, optimiste, rationnel, blanc et bourgeois, créant, d'après un plan strict, sur l'île "*sauvage*" du monde d'ici-bas, en tant que concierge de son âme et de son existence économique, une place agréable à partir du néant, tout en élevant en outre par le "*travail*" les hommes de couleur "*sous-développés*" vers de merveilleux comportements civilisés.

## Les utopies négatives

Le Gulliver de Swift, par contre, erre à travers des mondes fabuleux aussi bizarres qu'effrayants, dans lesquels la modernisation capitaliste se reflète en tant que satire mordante et comme parodie de ces "*vertus de l'homme moderne*" de Defoe.

On pourrait comprendre le Gulliver de Swift comme la première utopie négative de la modernité. Disparaissant complètement pendant un XIXème siècle positiviste et de foi dans le progrès, ce genre revit une floraison

insoupçonnée au XXème. Le roman de H.G. Wells (1866 – 1946), "La machine à explorer le temps" en a été un précurseur. Wells y pousse la société de classes victorienne jusqu'au stade de sa dégénérescence complète, où les descendants des capitalistes d'antan, devenus des nains beaux, mais bêtes et distraits, vivent sur la croûte terrestre tandis que les descendants de l'ancienne classe ouvrière, s'étant mués en êtres souterrains, s'engraissent cannibalistiquement de leurs antipodes.

Sous l'influence des guerres mondiales, de la crise économique généralisée et des dictatures industrielles, le genre de l'utopie négative n'a pas seulement réapparu, il a aussi déplacé son sujet du terrain sociologique de l'affrontement des classes à la vision d'un système unique et totalitaire. Les noires paraboles de Franz Kafka appartiennent à ce contexte, tout comme les œuvres d'une "science-fiction" populaire négative . Ce sont les romans "*Nous autres*" de Evgueni Zamiatine (1884 – 1963), écrit dès 1920 mais édité en anglais en 1925; "*Le meilleur des mondes*" d'Aldous Huxley (1894 – 1963) de 1932; et surtout les deux livres se reliant à ce sujet de George Orwell (1903 – 1950), dont nous fêtons cette année le centième anniversaire: "*La ferme des animaux*", publié en 1945, et l'utopie négative peut-être la plus célèbre: "1984", publiée en 1949.

On peut aisément imaginer de quelle façon, à l'occasion de ce jubilé, l'œuvre d'Orwell sera "*honorée*" par les panégyristes conformistes de l'actuel monde du capitalisme globalisé. On reconnaîtra à Orwell d'avoir été un grand démocrate de l'avertissement et de la mise en garde face à la terreur totalitaire des dictatures de Staline et d'Hitler. On le remerciera et l'on prétendra que ses paraboles fameuses ont aidé à mener l'humanité vers l'avenir libre, marchand et démocratique, aujourd'hui pratiquement réalisé. Et pour finir, on nous dira que l'œuvre d'Orwell appelle à toujours se méfier des tentations totalitaires qui surgissent du "Mal" de ce monde pour s'emparer de l'humanité. Et l'on pointera du doigt le fondamentalisme islamique, Saddam Hussein ou Milosevic.

Les démocratiques orateurs de la cérémonie en l'honneur d'Orwell ne soupçonneront certainement pas que ses utopies négatives sont déjà devenues réalité depuis longtemps et que nous vivons aujourd'hui dans le système le plus totalitaire de tous, dont le centre est l'Occident démocratique. Il est certain qu'Orwell lui-même ne pensait pas ainsi. Il semble évident

que dans la perspective des années quarante du siècle passé, il ne visait véritablement, en écrivant ses paraboles, que l'expérience immédiate des nazis et du stalinisme; un peu d'ailleurs comme la philosophe Hannah Arendt avec son œuvre majeure, quelques années plus tard, dans les années cinquante. De grandes œuvres philosophiques et d'autres paraboles littéraires disent souvent davantage que ce qu'en savent leurs auteurs, et éclairent parfois de façon surprenante des situations futures qui du temps de leur conception n'entraient même pas en considération.

La première parabole orwellienne, "*La ferme des animaux*", est déjà instructive en ce sens. A première vue il s'agit d'une fable sur l'inutilité de toute révolution sociale, au motif que l'essence de la domination sociale, la structure du "*pouvoir*", resterait toujours la même. Cet argument anticipe une idée de base de la pensée post-moderne de Foucault entérinant de la même façon une sorte d'"*ontologie du pouvoir*" positiviste. En ce sens, Orwell est plus un pessimiste de la nature humaine qu'un idéologue enthousiaste de l'ordre établi, même si, comme tous les pessimistes, il a finalement défendu la société existante, dans son cas anglo-saxonne, comme étant la meilleure possible. Ce n'est pas pour rien que l'on a souvent comparé Orwell à Swift.

### **Une parabole peut en cacher une autre**

Comme parodie brillante de l'histoire de la révolution russe, avec les cochons en tant qu'élite bureaucratique et le Premier Cochon Napoléon dans le rôle de Staline, "*La ferme des animaux*" nous livre bien sûr tous les clichés de la pensée bourgeoise sur l'inutilité et le caractère criminel de l'émancipation sociale. Mais la parabole contient une toile de fond différente, dont Orwell n'a apparemment pas pris conscience lui-même. Premièrement, on peut y lire, au moment où les cochons trahissent l'égalité animale, que le problème n'est pas l'idée de l'émancipation, mais la "*révolution trahie*" (Isaac Deutscher). Deuxièmement, cette toile de fond en cache encore une autre: ce n'est même plus cette "*trahison*" de la révolution animale par les cochons qui fait échouer l'émancipation, mais le fait que la nature de l'oppression soit expliquée par la volonté subjective du fermier humain Jones d'exploiter les animaux et non pas par la forme d'organisation de la ferme. Ainsi les brebis étouffent régulièrement toute discussion sur le sens de l'action commune par un grand bêlement de 15 minutes du slogan "*quadrupèdes bon, bipèdes mauvais*", qui sera finalement démenti quand les cochons eux-mêmes deviennent "bipèdes".

Involontairement Orwell arrive ainsi dans sa parabole à la conclusion implicite que ce n'est pas le changement sociologique du pouvoir et de ses détenteurs qui représente l'émancipation, mais le dépassement de la *forme* sociale, donc de ce système moderne de production de marchandises auquel participent toutes les classes sociales. On y trouve même un soupçon de l'idée que le "travail" n'est ni un principe ontologique, ni surtout pas un principe d'émancipation, mais au contraire celui du pouvoir répressif soumettant les animaux à cette fin en soi irrationnelle de "*produire pour produire*", symbolisée par la figure du cheval de trait abruti, Boxer, une sorte de travailleur Stakhanov voulant résoudre tous les problèmes par la devise: "*Je veux et je vais travailler encore plus durement!*" – pour finalement être vendu au boucher par Napoléon, quand, épuisé, il ne peut plus travailler.

### **Big Brother is watching you**

Au-delà de la "lutte des classes" sociologique immanente, le problème de la forme du contexte social du système, en tant que forme commune de toutes les classes, devient encore plus explicite dans "1984", un livre rappelant fortement le roman "*Nous autres*" de Zamiatine (et qui a été peut-être inspiré par celui-ci). Au premier plan, autant chez Zamiatine que chez Orwell, on trouve la figure de guide surpuissant et au-delà du vivant, nommée dans le premier cas simplement "*le Bienfaiteur*", et dans le deuxième "*Big Brother*", bien sûr tous les deux inspirés par les dictatures étatiques totalitaires et politiques de l'époque de l'entre-deux-guerres. Mais ici aussi apparaît une toile de fond allant largement plus loin que les faits explicités. Derrière le pouvoir personnifié apparaît le caractère anonyme, "*objectivé*", du totalitarisme. Le Bienfaiteur de Zamiatine se révèle être une véritable machine intelligente, et le Big Brother d'Orwell peut être facilement interprété comme la métaphore d'une matrice de commande systémique fonctionnant de façon beaucoup plus contraignante dans l'actuel totalitarisme que dans les dictatures politiques de la première moitié du XXème siècle.

Ce qui inquiète dans "1984" est moins la contrainte extérieure que *l'intériorisation* de celle-ci, apparaissant finalement comme impératif du moi propre. La fin en soi irrationnelle de l'interminable "*valorisation de la valeur*" par le "travail" abstrait exige un *homme autorégulateur* s'opprimant lui-même au nom des lois anonymes du système. L'idéal, c'est l'auto-observation et l'autocontrôle de cet "*entrepreneur de soi-même*" par son surmoi capitaliste :

*"suis-je assez efficace, assez adapté ? Suis-je dans la tendance, suis-je concurrentiel?".* La voix de "Big Brother" est celle du marché mondial anonyme, et la "police de la pensée" – les rapports démocratiques de concurrence – fonctionne de façon beaucoup plus raffinée que l'intervention de n'importe quelle police secrète.

## **Big Brother, nous t'aimons**

Il en est de même concernant la fameuse *"langue orwellienne"*, la *"Novlangue"* qui, avec ses interversions des significations, se trouve finalement, depuis déjà plus de 200 ans, être la langue du libéralisme économique. Quand, au nom de Big Brother, il est dit: *"la liberté c'est l'esclavage"*, cela signifie aussi, à l'inverse: *"l'esclavage c'est la liberté"*, notamment l'auto-soumission joyeuse aux prétendues *"lois naturelles"* de la physique sociale de l'économie de marché. La même chose est vraie pour les autres slogans de la Novlangue: *"la guerre c'est la paix"* – nul ne sait mieux cela que l'OTAN, comme police mondiale auto-proclamée; *"l'ignorance c'est la force"* – qui d'autre que le consommateur de masse ou le manager, dont le succès à tous deux dépend de l'ignorance sociale, ne signeraient en toute bonne conscience cette maxime? Remettre en question, même en pensée, le système délirant et clos de la *"liberté"* déterminée économiquement, c'est être *out* ou, comme il est dit dans "1984": *"Le crime de pensée n'engendre pas la mort: le crime de pensée est la mort"*, c'est-à-dire la mort sociale.

On peut démissionner d'une secte politique, et, dans un Etat totalitaire, on peut au moins se réfugier dans *"l'émigration intérieure"*; mais il est aussi impossible pour l'homme capitaliste devenu auto-régulateur de démissionner du marché totalitaire que de son propre "moi", devenu "capital humain". La conscience est reliée au mécanisme omniprésent de la concurrence, obligeant à se mentir sans cesse à soi-même en raisonnant dans les termes de la Novlangue économique néo-libérale: *"productivité déchaînée est expérience de soi"*, *"l'auto-soumission c'est l'auto-réalisation"*, *"la peur sociale est l'auto-libération"* etc. Cent ans plus tôt, Rimbaud avait déjà formulé de manière inégalée la schizo-devise de l'homme moderne: *"Je est un autre"*.

"Etre libre" ne signifie dans ce monde rien d'autre que de savoir ce que Big Brother ou Le Bienfaiteur, c'est-à-dire le marché totalitaire, pourrait demander aux hommes, de le prédire et de s'y conformer dans une obéissance zélée et inconditionnelle – ou alors de rester sur le bord de la route, de perdre son existence sociale et de mourir prématurément. Il n'y a plus besoin de système de surveillance bureaucratique pour que ces sanctions s'exercent sur les *"perdants"*. C'est parfaitement réglé par ce lugubre pouvoir anonyme de la machine sociale du capital devenu rapport mondial total. Le pouvoir des lois systémiques aveugles, violant les ressources naturelles et humaines, s'est émancipé de toute volonté sociale – et donc aussi de la subjectivité du management.

D'une certaine façon, le monde est devenu une unique *"ferme des animaux"* gigantesque, dans laquelle il est sans importance que ce soit le fermier Jones ou le Premier Cochon Napoléon qui commande, parce que les *"décideurs"* subjectifs ne sont rien d'autre que les agents d'un mécanisme autonomisé qui ne cessera de tourner avant d'avoir transformé le monde, par le "travail", en un désert sans vie. Dans cette ferme-monde automatisée, toute pensée critique s'interrogeant sur le sens et le but de cette folle manifestation est immédiatement étouffée par le bêlement assourdissant des brebis démocratiques aux paroles *"objectivées"*: *"travail bon, chômage mauvais"*, *"capacité de concurrence bon, exigences sociales mauvais"*, etc. Si nous brossons un peu les paraboles orwelliennes à l'inverse du sens du poil, nous pouvons nous y reconnaître nous-mêmes comme prisonniers d'un système à un stade de mûrissement avancé, d'un totalitarisme faisant paraître presque anodins "La ferme des animaux" et "1984".

Robert Kurz



# Quelques bonnes raisons pour se libérer du travail

Par Anselm Jappe. Texte d'une conférence donnée par Anselm Jappe à Bayonne dans le cadre du Forum Social du Pays basque en janvier 2005. [Les Giménologues](#) l'ont légèrement remaniée en 2008, en accord avec l'auteur, afin d'en améliorer la lecture et d'en préciser quelques articulations.

Que veut dire : « se libérer du travail » ? « Comment pourrait-on bien vivre sans travail ? » Il faut travailler pour gagner sa vie, à moins d'exploiter les autres. La société elle-même doit travailler pour trouver des ressources. Il semble que tout ce dont nous ayons besoin pour vivre n'existe que par le travail. Une critique du travail en tant que telle apparaît aussi fantaisiste que la critique de la pression atmosphérique ou de la force de gravitation. Le travail serait cette chose parfois désagréable à laquelle on ne peut se soustraire et dont on ne peut se libérer.

Bien évidemment, je vais défendre un autre point de vue ce soir. Point de vue que je partage avec la Théorie de la critique de la valeur, élaborée dans les dernières années par la revue allemande « Krisis », mais aussi avec d'autres auteurs dans d'autres pays. Cette critique est basée sur une critique du travail, du travail conçu comme une catégorie typiquement capitaliste, comme le cœur même de la société capitaliste. Je fais tout de suite la distinction entre « travail » et « activité » : critiquer l'activité humaine n'aurait pas de sens. L'être humain est toujours actif, d'une manière ou d'une autre, pour organiser « l'échange organique avec la nature » comme l'écrit Marx, c'est-à-dire tirer de la nature ses moyens de subsistance. Mais ce qu'aujourd'hui, et depuis environ 200 ans, nous appelons « travail » est bien distinct de l'activité, et de l'activité productive. Le mot « travail » désigne des choses différentes, très disparates, mais en même temps il exclut de nombreuses activités : cuire des petits pains, conduire une voiture, bêcher la terre, taper sur un clavier, gouverner un pays, tenir une conférence... sont des activités considérées comme du travail car elles se traduisent par une certaine somme d'argent, qu'elles peuvent être vendues et achetées sur le marché. Mais qu'en est-il du

secteur domestique traditionnellement laissé aux femmes : tous les soins aux enfants, aux personnes âgées, ces activités qui n'engendrent pas d'argent ?

Le concept de travail est donc quelque chose qui sépare une partie des activités humaines au sein d'un ensemble, en excluant par exemple les jeux, les rituels, les échanges directement sociaux, toute la reproduction privée ou domestique.

Il est significatif que le mot « travail », au sens moderne du terme, n'existait ni en grec, ni en latin, ni en d'autres langues. L'origine du mot « travail » dérive du latin « tripalium », un instrument à trois pieds utilisé à la fin de l'Antiquité pour torturer les serfs en révolte qui ne voulaient pas travailler. À l'époque, il y avait beaucoup de personnes qui ne travaillaient que si on les y forçait par la torture. Ce mot « travail », qui n'est pas du latin classique mais qui est apparu au Moyen Âge, ne signale pas encore l'activité en tant que telle, utile aux productifs, et encore moins l'épanouissement ou la réalisation de soi, mais indique déjà comment quelque chose de pénible est obtenu par la force, et quelque chose qui n'a pas un contenu précis. Il en est de même pour le mot latin « labor », qui désigne à l'origine un poids sous lequel on trébuché et indique tout genre de peine ou de fatigue, y compris la douleur de la femme qui accouche, et non pas une activité utile. En allemand, « Arbeit » désigne l'activité de l'orphelin, celui dont personne ne prend soin, astreint qu'il est aux activités les plus pénibles pour survivre. J'ai appris hier que le mot basque qui traduit l'idée de travail évoque également la fatigue, la peine. Il ne s'agit pas là d'une excursion gratuite dans l'étymologie (déjà significative), mais cela démontre que la notion de travail, comme nous le concevons aujourd'hui, est relativement récente. Il en découle que le travail en tant que catégorie sociale, concept d'activité dans la société, n'est pas quelque chose de si naturel, de si évident, de si consubstantiel à l'être humain, mais plutôt une invention sociale.

Dans la société pré-capitaliste industrielle, les activités n'étaient qu'une réponse à un besoin : certaines pouvaient être absurdes, comme celle du pharaon qui faisait construire des pyramides. On déterminait les besoins, puis on mettait en oeuvre les activités nécessaires pour y répondre : les activités existaient comme moyen pour combler ces besoins. Ce qui intéressait la société, ce n'était pas l'activité, c'était le résultat : ce n'était pas le fait de bêcher la terre, mais c'était le blé qu'on voulait recueillir. Et c'est aussi la raison pour laquelle on cherchait plutôt à faire exécuter les activités les plus

pénibles par des esclaves ou des serfs. Et on ne faisait pas travailler ces derniers pour « travailler », mais parce que les maîtres voulaient avoir la jouissance des biens de ce monde.

Le monde capitaliste a changé la donne : dès la fin du Moyen Âge en certains endroits, et surtout lors du véritable essor de la société capitaliste, dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, le travail est devenu le véritable but de la société, et non un moyen. À l'échelle de l'histoire mondiale, c'est un changement des plus importants : la société capitaliste est l'unique société dans l'histoire humaine pour laquelle la seule activité productive, ou ce qu'on peut appeler travail, n'est plus seulement un moyen pour atteindre un but, mais devient un but auto-référentiel. En effet, tout le travail dans la société capitaliste est ce qu'on peut appeler un travail abstrait, au sens de Marx. Il ne s'agit pas de travail immatériel, ou dans l'informatique. Dans le premier chapitre du Capital, qui ne débute pas du tout par les classes, ni par la lutte des classes, ni par la propriété des moyens de production, ni par le prolétariat, Marx commence en analysant les catégories qui sont, selon lui, les plus fondamentales de la société capitaliste et qui n'appartiennent qu'à elle : ce sont la marchandise, la valeur, l'argent et le travail abstrait. Pour Karl Marx, tout travail, dans un régime capitaliste, a deux côtés : il est en même temps travail abstrait et travail concret. Ce ne sont pas deux types de travail différents, mais les deux faces de la même activité. Pour donner des exemples très simples : le travail du menuisier, du tailleur, sont, du côté concret, des activités très différentes, qu'on ne peut pas du tout comparer entre elles car l'une utilise le tissu, l'autre le bois. Mais elles sont toutes deux « une dépense de muscles, de nerfs ou de cerveau ». Tout travail est aussi en même temps une dépense d'énergie humaine. C'est toujours vrai, mais c'est seulement dans la société capitaliste que cette dépense d'activité, d'énergie humaine, devient le côté le plus important au niveau social, parce qu'elle est égale dans tous les travaux et dans toutes les marchandises. Parce que, si naturellement toute activité peut être réduite à une simple dépense d'énergie, c'est une simple dépense qui se déroule dans le temps. Dans cette perspective, le travail du tailleur et celui du menuisier sont complètement différents, du côté concret ; mais du côté abstrait - du côté de l'énergie dépensée -, ils sont absolument égaux et la seule différence réside dans leur durée et donc dans leur quantité.

Si une table a été faite en deux heures de travail, elle a une valeur double de celle d'une chemise que le tailleur a pu coudre en une heure seulement. En réalité, c'est beaucoup plus compliqué, car au delà du travail direct du menuisier, il y a les matériaux utilisés. Ce qui définit la valeur des marchandises sur le marché capitaliste, c'est le travail dépensé. C'est parce que le travail est égal pour toutes les marchandises qu'il permet leur comparaison. De manière simplifiée, la logique de base de Marx est celle-ci : la valeur d'une marchandise est déterminée par le temps de travail nécessaire pour créer cette marchandise ; cela permet l'abstraction du côté concret de la marchandise : une table vaut deux heures, une chemise vaut une heure. Reste que la marchandise doit rencontrer un besoin, sans quoi elle ne se vendrait pas. Bien qu'on puisse créer le besoin par la suite. La nécessité, le besoin, ne déterminent pas la valeur sur le marché : celle-ci dépend exclusivement du temps de travail qui a été dépensé. Le seul travail qui compte dans le système capitaliste, c'est le travail abstrait, un travail absolument indifférent à tout contenu et qui ne s'intéresse qu'à sa propre quantité. Ce qui compte, sur le marché capitaliste, c'est d'avoir la plus grande quantité de travail disponible pour pouvoir la vendre. Cette quantité de travail se traduit dans la valeur et la valeur dans l'argent. En effet, qu'il s'agisse d'une table ou d'une chemise n'est pas important pour le marché. L'important, c'est que la table puisse coûter cent euros et la chemise dix euros. Chaque marchandise correspond à une quantité d'argent. Donc, devant l'argent, toutes les marchandises sont égales. Mais, en dernière analyse, l'argent n'est que le représentant du travail qui a été dépensé pour la production, du travail abstrait.

Si je souhaite investir un capital et que la fabrication des bombes représente une plus grande quantité de travail que la fabrication de pains, alors j'investis dans les bombes. Il ne s'agit pas de méchanceté psychologique ou morale de la part du propriétaire du capital ; cela peut très bien s'y ajouter, mais ce n'est pas la racine. En tant que tel, le capitalisme du système est « fétichiste », comme dit Marx, c'est-à-dire qu'il est un système automatique, anonyme, impersonnel où les personnes doivent seulement exécuter les lois du marché. Les lois du marché disent qu'il faut rechercher la plus grande quantité d'argent, sous peine d'être éliminé par la concurrence. Et la plus grande quantité d'argent, cela veut dire qu'on doit réussir à mettre en marche la plus

grande quantité de travail, parce que le travail donne la valeur et que le profit ne se crée que par ce que Marx appelle la plus-value ou sur-valeur : il s'agit seulement d'une partie du travail des travailleurs - celle qui n'est pas payée et revient au propriétaire du capital qui fait son profit sur la plus-value - qui n'est par ailleurs qu'une partie de la valeur.

Donc, que doit faire le propriétaire du capital ? Il a une somme d'argent, avec laquelle il achète la force de travail, les ressources naturelles et les machines ; il fait travailler l'ouvrier, puis il retient le produit. Mais il existe là une différence très importante avec tout autre genre de société. Naturellement, le propriétaire du capital ne fait pas cet investissement si, à la fin du processus, il n'a pas engrangé une somme de valeur plus grande qu'au départ. Investir son argent, cela veut dire investir dix mille euros pour obtenir à la fin douze mille euros ; sinon, cela n'a pas de sens, d'un point de vue capitaliste. Et donc le côté abstrait gagne absolument sur le côté concret. Parce que, toujours en simplifiant, si dans un autre type de société, et dans un échange concret entre le menuisier et le tailleur par exemple, ce n'est pas le rapport de valeur qui compte, alors le menuisier n'a pas besoin d'une autre table et peut donc l'échanger avec la chemise qu'il ne peut pas faire mais que l'autre va lui donner. Il y a dans ce dernier cas un rapport entre deux besoins. Là où, au contraire, le but de la production est de transformer une somme d'argent en une somme d'argent plus grande, il n'y a plus cet intérêt pour le besoin mais seulement un intérêt pour une croissance quantitative. Si j'échange une chemise contre une table, il n'y a pas besoin d'une croissance quantitative, l'important étant de satisfaire tous les besoins.

Quand l'argent est le but de la production, c'est différent. Il n'y a alors aucun but concret : le seul but est donc quantitatif et l'on cherche à augmenter, donc à transformer dix en douze, puis douze en quatorze, quatorze en vingt, etc. C'est là une différence énorme entre la société capitaliste et toutes les sociétés qui l'ont précédée. La société capitaliste n'a pas pour vocation d'être injuste et de s'adonner à l'exploitation : les autres sociétés l'étaient également, mais c'étaient des sociétés plus ou moins stables, car elles cherchaient avant tout à satisfaire des besoins, au moins les besoins des maîtres, et cela signifie que tout but concret est limité – on ne peut pas manger tout le temps, toute activité concrète trouve sa limite.

Dans le cas d'une activité purement calculatrice, quantitative, comme l'augmentation du capital, de l'argent, dans la mesure où il n'y a là aucune limite naturelle, c'est un processus sans fin, induit par la concurrence qui s'oppose à la limite et pousse à l'augmentation permanente du capital : ainsi agit chaque propriétaire du capital, sans aucun égard pour les conséquences écologiques, humaines, sociales, etc.

Rien de neuf sous le soleil, je ne fais que résumer la théorie de Marx. Mais cet aspect de Marx est moins connu que celui de la lutte des classes.

Le capital est de l'argent accumulé. L'argent est le représentant plus ou moins matériel de la valeur, et la valeur, c'est du travail. Le capital ne s'oppose pas au travail, il est du travail accumulé : accumuler du capital, c'est accumuler du travail mort, du travail déjà passé, qui crée la valeur. Celle-ci, transformée en argent, est ensuite réinvestie dans les cycles productifs, parce qu'un propriétaire de capital a intérêt à faire travailler le plus possible : si je fais un certain profit en employant un ouvrier, je fais double profit en employant deux ouvriers, et si j'emploie quatre ouvriers, je fais quatre fois le même profit, si tout va bien.

Cela veut dire que le propriétaire de capital a tout intérêt à faire travailler le plus possible, indépendamment des besoins existants, de faire travailler pour travailler, car c'est seulement en faisant travailler qu'on accumule du capital. On peut donc créer le besoin après, éventuellement. Donc, la société du capital n'est pas seulement la société de l'exploitation du travail des autres, mais en outre une société dans laquelle c'est le travail qui est la forme de richesse sociale. L'accumulation d'objets concrets, de biens d'usage, qui est bien réelle dans la société capitaliste industrielle, est, d'une certaine façon, un aspect secondaire, parce que tout le côté concret de la production n'est qu'une espèce de prétexte pour faire travailler.

On peut donc dire que le travail est une catégorie typiquement capitaliste, qui n'a pas toujours existé. Avant l'apparition du capitalisme, et jusqu'à la révolution française, un jour sur trois était un jour férié ; même les paysans, s'ils travaillaient beaucoup à certains moments de l'année, travaillaient beaucoup moins à d'autres.

Avec le capitalisme industriel, le temps de travail a doublé ou triplé en quelques décennies. Au début de la révolution industrielle, on travaillait 16 à 18 heures par jour, comme le rapporte Charles Dickens dans ses romans.

Aujourd'hui, en apparence, on travaille moins, 40, 35 heures par semaine, ce qui pourrait correspondre aux heures de travail de la société pré-industrielle, même si cette société ne faisait pas de différence entre travail et non-travail. Cependant, si l'on tient compte de la densité du travail (qui a énormément augmenté), il n'est pas sûr qu'on travaille moins maintenant qu'au dix-neuvième siècle.

La première usine à mettre en place la journée de huit heures ne l'a pas fait sous la pression de mouvements ouvriers, ni du fait d'un philanthrope socialiste, mais du fameux Henry Ford, celui qui a bâti la plus grande usine d'automobiles aux U.S.A. Au début du XXe siècle, Ford introduit la journée de huit heures avec augmentation massive des salaires, conjointement à la taylorisation. L'organisation scientifique de chaque mouvement – la fameuse chaîne automatique – permettait de faire construire plus de voitures en huit heures qu'en dix ou douze heures avec l'ancienne organisation.

Toute la réduction du temps de travail était accompagnée d'une augmentation de la cadence. Aujourd'hui même, il est évident que le travail tend en général à déborder les cadres temporels, une fois établie la semaine de quarante heures ou de trente-cinq heures, parce qu'au temps du chômage, si on ne veut pas risquer de perdre son travail, il faut toujours continuer à travailler, même si on est rentré chez soi : il faut faire la formation continue, il faut s'informer ou faire du sport pour rester toujours en forme pour le travail... Donc, même si en théorie la semaine de travail dure trente-cinq heures ou quarante heures, notre réalité est beaucoup plus déterminée par le travail que les sociétés précédentes. On a donc ce paradoxe qu'avec tous les moyens productifs inventés par le capitalisme on travaille toujours plus. C'est un des facteurs si simples et évidents qu'on oublie souvent d'en parler. Le capitalisme a toujours été une société industrielle. Il a commencé avec la machine à vapeur, avec les métiers à tisser, parce que toute invention technologique utilisée par le capitalisme visait toujours à remplacer le travail vivant par une machine, ou à permettre à un ouvrier de faire dix fois plus qu'un artisan. Cela veut dire que toute la technologie capitaliste est une technologie pour

économiser du travail. Et donc pour produire le même nombre de choses qu'avant avec beaucoup moins de travail.

Quel est le résultat ?

Nous travaillons toujours plus, c'est la réalité que nous vivons depuis deux cent cinquante ans ! En effet, un économiste du XIXe siècle qu'on ne peut soupçonner d'être un grand critique du capitalisme, John Stuart Mill, avait déjà dit qu'aucune invention pour économiser du travail n'avait jamais permis à personne de travailler moins. Plus il y a de machines qui économisent du travail, plus il faut travailler. Et cela est tout à fait logique, car si dans une société qui veut satisfaire des besoins concrets il y a des possibilités technologiques pour produire davantage, cela veut dire que toute la société doit moins travailler, ou même, si on veut peut-être augmenter un peu la consommation matérielle, on peut produire un peu plus mais toujours en travaillant peu. Dans la société capitaliste qui n'a aucun but concret, aucune limite, aucune chose concrète vers laquelle elle tend, mais qui toujours ne vise qu'à augmenter la quantité d'argent, il est donc tout à fait logique que toute invention qui augmente la productivité du travail ait pour résultat de faire travailler encore plus les êtres humains. Je n'ai pas besoin de m'étendre davantage sur les conséquences catastrophiques d'une telle société. C'est là l'explication profonde de la crise écologique, qui n'est pas due à une avidité naturelle de l'homme qui veut toujours posséder plus, qui n'est même pas due au fait qu'il y ait trop d'humains au monde. La raison la plus profonde de la crise écologique est, là aussi, la croissance de la productivité du travail. Parce que dans une logique d'accumulation du capital c'est seulement la quantité de valeur qui est contenue dans chaque marchandise qui est intéressante. Si un artisan a besoin d'une heure pour faire une chemise, cette chemise vaut une heure sur le marché. Si avec une machine, le même ouvrier peut faire dix chemises en une heure – je simplifie toujours –, chaque chemise implique seulement six minutes de travail et la chemise vaut seulement six minutes. Et donc le profit pour le propriétaire de capital est de deux minutes pour chaque chemise. Ce qui implique que pour faire le même profit qu'avant il doit faire produire et vendre dix chemises au lieu qu'auparavant une chemise suffisait. La productivité accrue du travail dans le système capitaliste pousse à toujours augmenter la production de biens concrets absolument au delà de tout besoin concret. C'est après qu'on crée artificiellement le besoin pour réussir à écouler



toute cette marchandise. Il s'agit d'un processus infrangible puisque toute invention réduit le travail nécessaire, donc le profit qui réside dans chaque marchandise. Il faut donc produire toujours plus de marchandises.

Une société dans laquelle le travail est le bien suprême est une société aux conséquences catastrophiques, notamment sur le plan écologique. La société du travail est fort peu agréable pour les individus, pour la société et pour la planète entière. Mais ce n'est pas tout. Puisque la société du travail, après plus de deux cents ans d'existence à peu près, déclare à ses membres mis en demeure : « Il n'y a plus de travail. » Voici une société de travail où pour vivre il faut vendre sa force de travail si on n'est pas propriétaire du capital, mais qui ne veut plus de cette force de travail, qui ne l'intéresse plus. Donc, c'est la société de travail qui abolit le travail. C'est la société de travail qui a épousé son besoin de travail en faisant du fait de travailler une condition absolument nécessaire pour accéder à la richesse sociale.

Il ne s'agit pas d'un hasard - on pouvait déjà en prévoir les conséquences, ou on aurait pu en prévoir, au début du capitalisme –, parce qu'il y a cette contradiction fondamentale dans le travail capitaliste : d'un côté, le travail est la seule source de richesse, et donc, pour un propriétaire de capital, il vaut mieux faire travailler deux ouvriers plutôt qu'un, et plutôt quatre que deux. De l'autre, si l'on donne une machine à un ouvrier, il va produire beaucoup plus qu'un ouvrier qui n'a pas de machine, qu'un artisan donc, et on peut vendre meilleur marché les marchandises produites. Cela était évident surtout au début de l'ère capitaliste, par exemple lorsque les Anglais, avec le tissu, les vêtements, ont conquis le monde, parce que bien sûr, avec la production industrielle, ils pouvaient facilement battre en brèche toute la production artisanale. Cela veut dire que chaque propriétaire de capital a tout intérêt à donner un maximum de technologie à ses ouvriers et donc à réduire le nombre d'ouvriers pour les remplacer par des machines. Lorsqu'une nouvelle technologie apparaît, cela donne sur le marché un grand avantage aux premiers propriétaires de capital qui emploient ces technologies, car ils peuvent vendre à bas prix. Cependant, la concurrence va annuler ces avantages par la suite, car tous les propriétaires de capital vont se doter de ces machines, s'ils le peuvent ; puis une autre machine sera immédiatement lancée sur le marché, et le procès repartira.

Cela veut donc dire que toute l'histoire du capitalisme est l'histoire du remplacement du travail vivant, du travail humain, par des machines, et cela veut dire aussi que le système capitaliste, dès le départ, sape ses propres bases, scie la branche sur laquelle il est assis. C'est une contradiction à laquelle le régime capitaliste ne peut échapper, car il est un système de marché nécessairement basé sur la concurrence : les capitalistes ne peuvent passer des accords entre eux pour qu'elle ne joue plus. Ils ne peuvent se dire : « On va arrêter cette course aux technologies pour stopper cette chute des profits. » Car le capitalisme est une société de concurrence : il y a donc toujours quelqu'un qui utilise de nouvelles technologies. Donc, ces processus continuent toujours : la force de travail est remplacée par des machines qui ne produisent pas de valeur. Par conséquent, si pour un artisan une chemise peut représenter une heure de travail, avec la révolution industrielle une chemise peut représenter seulement six minutes de travail, parce qu'on fait avec une machine dix chemises en une heure. Si aujourd'hui grâce à l'informatique on peut faire cent chemises en une heure, chaque chemise représente seulement un centième. Donc, si chaque produit représente une quantité mineure de valeur, cela veut dire qu'elle représente une quantité mineure de sur-valeur, donc de profit pour le propriétaire de capital. C'est ce fait que Karl Marx a nommé « la baisse tendancielle du taux de profit » : c'est-à-dire que chaque marchandise est toujours moins profitable pour le propriétaire de capital qui la fait produire. Cette tendance, qui est inévitable du fait de la concurrence, est contrecarrée par une autre tendance, historiquement attestée, qui fait que si chaque marchandise donne moins de profit parce qu'elle manque de valeur, on peut augmenter la quantité de produits, car si une chemise représente seulement six minutes, mais que je vends onze chemises, je fais un profit plus grand qu'avant, notamment que celui de l'artisan avec une heure de travail. C'est ce qui, historiquement, est arrivé. Il y avait une augmentation continue de la quantité absolue de marchandises, qui représentait aussi une augmentation absolue de la masse des valeurs, qui a compensé et même sur-compensé le fait que chaque marchandise particulière représentait moins de travail. C'est dans l'industrie automobile que cela fut le plus remarquable : un produit de luxe - et un produit qui demandait beaucoup de travail et qui employait beaucoup de travailleurs - a été transformé en un produit de masse, et cela a permis l'extension d'un grand circuit de production et ensuite de consommation. Ce fut la période des

« trente glorieuses », qu'on appelle justement l'« époque fordiste ». Pendant un siècle et plus, cette tendance inévitable dans le développement du capitalisme diminuait la valeur. La diminution de la valeur de chaque produit était contrecarrée par l'augmentation de la masse.

Mais cette bouée de secours s'est définitivement dégonflée, on peut le dire maintenant, avec la révolution micro-électronique. Les procédés micro-informatiques ont donné un tel coup d'accélérateur à la technologie que beaucoup plus de travail a pu être beaucoup plus rapidement économisé que ce qu'on pouvait recréer dans d'autres secteurs. C'est un fait qu'on peut observer depuis plusieurs décennies. On peut aussi dire que maintenant ce n'est pas seulement l'innovation portant sur des produits mais aussi l'innovation portant sur des procédés qui est tellement rapide qu'il n'y a plus de compensation possible de l'autre côté. Parce qu'en tant que tel le procédé informatique demande très peu de travail et a réussi à augmenter énormément la productivité du travail, en utilisant un nombre toujours plus réduit de travailleurs. Par exemple, le nombre de personnes employées dans l'industrie dans les grands pays européens a presque diminué de moitié par rapport aux années soixante-dix : dans le même temps, la productivité s'est accrue, je crois, de soixante-dix pour cent, selon les chiffres divulgués. Vous savez tous que ces nouveaux procédés technologiques ont permis de réduire le nombre de travailleurs productifs parce qu'ils permettaient en même temps d'augmenter la productivité. À ce stade, on peut faire une ou deux remarques : il n'est pas vrai que le travail industriel productif diminue, qu'il se soit seulement délocalisé dans d'autres endroits, par exemple en Asie. On peut ici en discuter longuement mais il me semble assez évident que ces délocalisations en général ne regardent que certains secteurs, surtout le secteur textile, et dans certains pays pour une période de temps assez limitée. Ce qu'on appelait les « Tigres asiatiques » ont déjà atteint leurs limites. Par exemple, on n'a pas réussi à y impulser un nouveau modèle de capitalisme, qui s'étende à tout le secteur productif dans le pays entier, etc. On dit maintenant que la Chine serait le futur du capitalisme. Mais on oublie peut-être qu'il y a certaines régions en Chine, ou certains secteurs industriels, où on emploie beaucoup de gens à de très bas salaires. En même temps, des centaines de millions de gens perdent leur emploi traditionnel, dans l'industrie lourde traditionnelle ou dans l'agriculture, etc. Donc, je pense qu'on peut

affirmer tranquillement qu'il y a toujours dans le monde entier, et pas seulement dans les pays européens, une diminution continue de la force de travail, de la force de travail employée. Et à la longue, même dans les pays à bas salaires, les procédés informatiques y seront aussi plus concurrentiels que l'exploitation. D'un autre côté, on dit qu'on perd beaucoup de postes de travail dans l'industrie, mais qu'ils sont recréés dans d'autres secteurs, les secteurs des services, etc. Mais on peut constater que ce n'est déjà plus vrai, que c'est une illusion de quelques années. Le chômage, maintenant, augmente énormément même dans les secteurs des services et, par exemple, la « new economy » qu'on nous avait promise sur Internet n'a jamais démarré parce que ce sont des secteurs qui emploient très peu de personnes. D'un autre côté, il faut aussi dire que ce qui intéresse la société capitaliste, ce n'est pas seulement le travail en tant que tel mais le travail productif de valeur, parce que le propriétaire de capital ne veut pas seulement faire travailler, mais veut faire travailler de façon à reconstituer son capital. Si le propriétaire de capital paie des ouvriers pour travailler dans une usine, par exemple, il peut par la suite revendre les produits et reconstruire son capital par accumulation. Si le même propriétaire de capital emploie son argent pour entretenir beaucoup de domesticité dans sa maison, il dépense tout simplement son capital qui ne fructifiera pas. Donc ce type de travail, tout le travail de service en général, n'est pas productif au sens capitaliste, et ceci non seulement à l'échelle individuelle, mais en outre à celle de la société. Ainsi, les travailleurs - qui d'ailleurs sont souvent les travailleurs les plus utiles pour la société, par exemple dans les secteurs de la santé, de l'éducation, etc. - qui sont payés par l'État, mais dans le secteur de l'armement aussi etc., n'effectuent pas de travaux productifs au sens capitaliste, parce que l'argent n'y est tout simplement pas dépensé. Il n'y a pas de retour de capital. On peut dire qu'à côté du chômage qu'on voit tous les jours, il y a plus dramatique encore : c'est la diminution du travail productif de capital dans la société. Car dans la société capitaliste, les services sont en général payés par les impôts et par le fait qu'il y a encore de véritables procès productifs sur lesquels l'État peut prélever des impôts. S'il n'y a plus de productivité de ce genre-là, donc, l'État ne peut plus lever d'impôts, et la société de service, dont les sociologues ont tant parlé, arrive assez rapidement à son terme. On peut donc affirmer tranquillement que c'est le capitalisme tout entier qui vit une situation de crise. Je ne suis pas d'accord avec ceux qui disent que le capitalisme est plus que jamais en bonne

santé, que ce sont la société ou les individus qui vont mal et qu'il y a encore des multinationales, des entreprises, qui font de bons profits. Si elles en font, c'est sur le papier car, déjà, une partie de la richesse est produite uniquement dans les circuits financiers qui n'existent que dans les bilans. Tout le système capitaliste, toutes les possibilités de placer son capital de façon à exploiter un travail pour le revendre ensuite et augmenter le capital, etc., tout ce qui était la base du capitalisme semble être dans une grave crise. Et ceci non parce qu'il a suscité des adversaires implacables, non plus parce qu'il a créé un prolétariat dont la force pourrait le vaincre, comme ce fut longtemps l'espérance du mouvement ouvrier, mais parce que le capitalisme s'est sabordé lui-même, non pas par une volonté suicidaire immédiate mais parce que cela était écrit dans son code génétique, au moment de sa naissance : dans une société qui posait le travail abstrait comme source de richesse, il y avait déjà un contenu, une dynamique, qui devait, un jour ou l'autre, mener à la situation d'aujourd'hui. Une situation où le travail crée la richesse mais où le système productif n'a plus besoin de travail. La situation est paradoxale : la productivité à l'échelle mondiale cause la misère. C'est tellement paradoxal qu'on oublie même souvent de le voir, comme toutes les choses qui sont tellement évidentes qu'on les perd de vue.

Donc, depuis deux cents ans, on a vu une explosion des possibilités productives comme jamais auparavant dans l'histoire. Mais une autre question se pose : « Toutes ces possibilités productives sont-elles toujours positives pour l'humanité, et pour la planète ? » Je pense que la plupart sont plutôt nuisibles. Mais on peut affirmer qu'en utilisant les possibilités productives existantes, il était possible de permettre à tout le monde d'avoir tout ce qui est nécessaire en travaillant très peu. Or ce qui arrive va dans le sens contraire : on retire la possibilité de vivre à ceux qui ne réussissent pas à travailler, et le peu de personnes qui travaillent doivent travailler toujours plus. Il se pose ici la question de partager, non pas partager le travail comme dans le slogan « Travaillez tous, travaillez moins ! », mais partager la richesse qui existe dans le monde entre tous les habitants du monde, non de forcer à travailler quand cela n'est pas nécessaire. Avec tout cela, je ne veux pas faire l'éloge de l'automation. Il existe aussi une critique du travail qui fait l'éloge de l'automation, en disant : « Ah ! alors tout le monde pourrait travailler deux heures par jour en surveillant seulement les machines ! ». Je pense que ce

n'est pas là la question. Surtout, une société de l'automation n'aurait pas de sens si elle favorisait une sorte de société des loisirs, où, dans le pire des cas, le surplus de temps conduirait à regarder plus longtemps la télévision. Comme c'est le cas avec la semaine des trente-cinq heures qui a probablement seulement augmenté de cinq heures par semaine le temps que la plupart des gens passent à regarder la télévision. La critique de la société du travail n'est pas non plus pour moi un éloge de la paresse. Beaucoup d'activités et même beaucoup d'activités fatigantes sont utiles et peuvent constituer une espèce de dignité pour l'être humain. Très souvent, c'est aussi paradoxalement le travail qui empêche l'activité, qui empêche la fatigue. Ainsi, par exemple, le travail fait obstacle à des activités beaucoup plus utiles : lorsque les familles sont obligées de laisser leur enfant nouveau-né dans les crèches, lorsqu'on ne peut plus s'occuper des personnes âgées, etc. Et le système du travail empêche des activités directement productives comme par exemple l'agriculture dans le monde entier. Il y a énormément de paysans qui doivent abandonner leurs activités, et ce non pour des raisons naturelles : ce n'est pas parce que leurs sols sont épuisés, mais simplement parce que le marché, donc le système de travail, empêche le paysan africain de vendre ses produits sur les marchés locaux. Parce qu'il y a les multinationales de l'agriculture qui peuvent vendre à prix plus bas du fait qu'elles emploient moins de travail abstrait. Évidemment, le fermier américain a plus recours aux techniques ; ses marchandises contiennent donc moins de travail et il vend à plus bas prix que les fermiers du Tiers-Monde. Il s'agit là d'un bon exemple du côté concret et du côté abstrait du travail. Du côté du travail concret : le petit paysan en Afrique peut faire le même travail que celui qu'il faisait il y a trente ans, parce que le travail concret est resté le même. Du côté du travail abstrait, son travail traditionnel vaut beaucoup moins qu'avant parce que des entrepreneurs réussissent, du fait de la concurrence, à faire le même travail, à avoir le même produit, en dépensant beaucoup moins de travail, beaucoup moins de temps de travail. Donc, on peut très concrètement dire que c'est le côté abstrait du travail qui tue les personnes, qui tue le porteur de l'activité concrète.

Anselm Jappe

# Antisémitisme et national-socialisme

Moishe Postone, 1986

Quel est le rapport entre antisémitisme et national-socialisme<sup>19</sup> ? En Allemagne fédérale, le débat public sur cette question se caractérise par l'opposition entre les libéraux et les conservateurs d'une part, et la gauche d'autre part. Les libéraux et les conservateurs ont tendance à mettre l'accent sur la discontinuité entre le passé nazi et le présent. Quand ils évoquent le passé nazi, ils se focalisent sur la persécution et l'extermination des juifs et négligent d'autres aspects centraux du national-socialisme. Par là, ils entendent souligner la « rupture absolue » censée séparer la République fédérale du III<sup>e</sup> Reich. Ainsi l'accent mis sur l'antisémitisme permet-il paradoxalement d'éviter une confrontation radicale avec la réalité sociale et structurelle du national-socialisme. Cette réalité n'a certainement pas complètement disparu en 1945. En d'autres termes, la condamnation de l'antisémitisme nazi sert aussi d'idéologie de légitimation pour le système actuel. Cette instrumentalisation n'est possible que parce que l'on traite l'antisémitisme d'abord en tant que forme de préjugé, en tant qu'idéologie du bouc émissaire, voilant ainsi le rapport intime entre l'antisémitisme et les autres aspects du national-socialisme.

Quant à la gauche, elle a toujours tendance à se focaliser sur la fonction du national-socialisme pour le capitalisme, mettant l'accent sur la destruction des organisations de la classe ouvrière, la politique sociale et économique du nazisme, le réarmement, l'expansionnisme et les mécanismes bureaucratiques de domination du parti et de l'État. Elle souligne les éléments de continuité entre la République fédérale et le III<sup>e</sup> Reich. S'il est vrai que la gauche ne passe pas sous silence l'extermination des juifs, elle la subsume vite sous les catégories générales de préjugé, de discrimination et de persécution<sup>20</sup>. En comprenant l'antisémitisme en tant que moment

---

<sup>19</sup> L'auteur tient à remercier Barbara Brick, Dan Diner et Jeffrey Herf pour leurs commentaires sur une version antérieure de cet essai.

<sup>20</sup> En RDA, tous les juifs, indépendamment de leurs antécédents politiques, perçoivent une pension du gouvernement. Cependant, ce n'est pas en tant que juifs qu'ils la perçoivent, mais en tant qu'« antifascistes ».

périphérique, et non pas central, du national-socialisme, la gauche voile elle aussi le rapport intime entre les deux.

Ces deux positions comprennent l'antisémitisme moderne en tant que préjugé anti-juifs, comme un exemple particulier du racisme en général. L'accent mis sur la nature psychologique de masse de l'antisémitisme sépare leurs considérations sur l'Holocauste des études socioéconomiques et sociohistoriques du national-socialisme. On ne peut pourtant pas comprendre l'Holocauste tant que l'on considère l'antisémitisme comme un exemple du racisme en général, et tant que l'on conçoit le nazisme seulement en termes de grand capital et d'État policier bureaucratique terroriste. On ne devrait pas traiter Auschwitz, Belzec, Chelmno, Maidanek, Sobibor et Treblinka en dehors d'une analyse du national-socialisme. Les camps représentent l'un de ses points d'aboutissement logiques, non simplement son épiphénomène le plus terrible. L'analyse du national-socialisme qui ne réussit pas à expliquer l'anéantissement du judaïsme européen n'est pas à la mesure de son objet.

I

Dans cet essai, je tenterai de comprendre l'extermination des juifs européens en développant une interprétation de l'antisémitisme moderne. Mon intention n'est pas d'expliquer *pourquoi* le nazisme et l'antisémitisme moderne ont réussi une percée et sont devenus hégémoniques en Allemagne. Une telle tentative entraînerait une analyse de la spécificité de l'évolution allemande ; il existe un nombre suffisant de travaux à ce sujet. Cet essai envisage plutôt d'analyser *ce qui* a percé alors, en proposant une analyse de l'antisémitisme moderne qui montre le lien intime existant entre celui-ci et le national-socialisme. Cette étude est un préalable nécessaire si l'on veut expliquer de manière adéquate pourquoi cela s'est produit justement en Allemagne.

Qu'est-ce qui fait la spécificité de l'Holocauste et de l'antisémitisme moderne ? Ni le nombre des hommes qui furent assassinés ni l'étendue de leurs souffrances : ce n'est pas une question de quantité. Les exemples historiques de meurtres de masse et de génocides ne manquent pas. (Par exemple, les nazis assassinèrent bien plus de Russes que de juifs.) En réalité, il s'agit d'une spécificité qualitative. Certains aspects de l'anéantissement du judaïsme européen restent inexplicables tant que l'on traite l'antisémitisme comme un



exemple particulier d'une stratégie du bouc émissaire dont les victimes auraient fort bien pu être les membres de n'importe quel autre groupe.

L'Holocauste se caractérise par un sens de la mission idéologique, par une relative absence d'émotion et de haine directe (contrairement aux pogromes, par exemple) et, ce qui est encore plus important, par son manque évident de fonctionnalité. L'extermination des juifs n'était pas le moyen d'une autre fin. Les juifs ne furent pas exterminés pour une raison militaire ni au cours d'un violent processus d'acquisition territoriale (comme ce fut le cas pour les Indiens d'Amérique ou les Tasmaniens). Il ne s'agissait pas davantage d'éliminer les résistants potentiels parmi les juifs pour exploiter plus facilement les autres en tant qu'ilotes. (C'était là par ailleurs la politique des nazis à l'égard des Polonais et des Russes.) Il n'y avait pas non plus un quelconque autre but « extérieur ». L'extermination des juifs ne devait pas seulement être totale, elle était une fin en soi : l'extermination pour l'extermination, une fin exigeant la priorité absolue<sup>21</sup>.

Ni une explication fonctionnaliste du meurtre de masse ni une théorie de l'antisémitisme centrée sur la notion de bouc émissaire ne sauraient fournir d'explication satisfaisante au fait que, pendant les dernières années de la guerre, une importante partie des chemins de fer fut utilisée pour transporter les juifs vers les chambres à gaz et non pour soutenir la logistique de l'armée alors que la Wehrmacht était écrasée par l'Armée rouge. Une fois reconnue la spécificité qualitative de l'anéantissement du judaïsme européen, il devient évident que toutes les tentatives d'explication qui s'appuient sur les notions de capitalisme, de racisme, de bureaucratie, de répression sexuelle ou de personnalité autoritaire demeurent beaucoup trop générales. Comprendre, ne serait-ce qu'en partie, la spécificité de l'Holocauste exige de recourir à une argumentation elle-même spécifique.

Bien sûr, l'anéantissement du judaïsme européen est lié à l'antisémitisme. La spécificité du premier doit donc être mise en rapport avec celle du second. De plus, comprendre l'antisémitisme *moderne* suppose la prise en compte du

---

<sup>21</sup> La seule tentative récente, dans les médias ouest-allemands, de spécifier qualitativement l'extermination des juifs par les nazis a été faite par Jürgen Thorwald dans le *Spiegel* du 5 février 1979.

nazisme comme d'un mouvement qui, dans la compréhension qu'il avait de lui-même, se pensait comme une révolte.

L'antisémitisme moderne, qu'il ne faut pas confondre avec le préjugé anti-juifs courant, est une idéologie, une forme de pensée, qui a fait son apparition en Europe à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Son apparition suppose l'existence séculaire de formes d'antisémitisme antérieures qui ont toujours fait partie de la civilisation chrétienne occidentale. Toutes les formes de l'antisémitisme ont en commun l'idée d'un pouvoir attribué aux juifs : le pouvoir de tuer Dieu, de déchaîner la peste ou, plus récemment, d'engendrer le capitalisme et le socialisme. La pensée antisémite est une pensée fortement manichéenne dans laquelle les juifs jouent le rôle des enfants des ténèbres.

Ce n'est pas seulement le degré mais aussi la qualité du pouvoir attribué aux juifs qui différencie l'antisémitisme des autres formes de racisme. Probablement, toutes les formes de racisme prêtent à l'Autre un pouvoir potentiel. Mais, habituellement, ce pouvoir est concret, matériel et sexuel. C'est le pouvoir potentiel de l'opprimé (comme puissance du refoulé), du « sous-homme ». Le pouvoir attribué aux juifs par l'antisémitisme n'est pas seulement conçu comme plus grand mais aussi comme réel et non comme potentiel. Cette différence qualitative est exprimée par l'antisémitisme *moderne* en termes de mystérieuse présence insaisissable, abstraite et universelle. Ce pouvoir n'apparaît pas en tant que tel mais cherche un support concret — politique, social ou culturel — à travers lequel il puisse fonctionner. Étant donné que ce pouvoir n'est pas fixé concrètement, qu'il n'est pas « enraciné », il est ressenti comme immensément grand et difficilement contrôlable. Il est censé se tenir derrière les apparences sans leur être identique. Sa source est donc cachée, conspiratrice. Les juifs sont synonymes d'une insaisissable conspiration internationale, démesurément puissante.

Une affiche nazie offre un exemple parlant de cette façon de voir. Elle montre l'Allemagne — symbolisée par un ouvrier fort et honnête — menacée à l'Ouest par un John Bull gras et ploutocratique et à l'Est par un commissaire bolchevique brutal et barbare. Cependant, ces deux forces ennemies ne sont que des marionnettes. Surplombant le globe et tenant les fils des marionnettes dans ses mains, le Juif épie. Cette vision n'était nullement le monopole des nazis. L'antisémitisme moderne se caractérise par le fait qu'il considère les juifs comme la force secrète cachée derrière ces frères ennemis « apparents »

que sont le capitalisme ploutocratique et le socialisme. De plus, la « juiverie internationale » est perçue comme ce qui se tient derrière la « jungle d'asphalte » des métropoles cancéreuses, derrière la « culture moderne, matérialiste et vulgaire », et de façon générale derrière toutes les forces qui concourent à la ruine des liens sociaux, des valeurs et des institutions traditionnels. Les juifs représentent une puissance destructrice, dangereuse et étrangère qui mine la « santé » sociale de la nation. L'antisémitisme moderne ne se caractérise donc pas seulement par son contenu séculier mais encore par son caractère systématique. Il prétend expliquer le monde : un monde rapidement devenu trop complexe et menaçant pour beaucoup.

Cette définition descriptive de l'antisémitisme moderne est certes indispensable pour le différencier du préjugé ou du racisme en général. Mais elle ne montre pas le lien existant intrinsèquement entre l'antisémitisme moderne et le national-socialisme. Le projet de dépasser la séparation faite couramment entre une analyse socioéconomique du nazisme et une étude de l'antisémitisme n'est donc pas encore réalisé à ce niveau de l'analyse. Il faut une explication de l'antisémitisme qui permette de relier les deux. Cette explication doit historiquement fonder la forme d'antisémitisme décrite plus haut à l'aide des mêmes catégories utilisées pour expliquer le national-socialisme. Mon intention n'est pas de nier les explications sociopsychologiques ou psychanalytiques<sup>22</sup>, mais de mettre en lumière un cadre historico-épistémologique de référence, à l'intérieur duquel des spécifications psychologiques peuvent s'inscrire. Ce cadre de référence doit permettre de saisir le contenu spécifique de l'antisémitisme moderne et il doit être historique dans la mesure où il s'agit d'expliquer pourquoi cette idéologie qui apparaît à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle prend précisément à cette époque une telle ampleur. Faute d'un tel cadre, toutes les autres tentatives d'explication qui se focalisent sur la dimension subjective restent historiquement indéterminées. Il nous faut donc une explication en termes d'épistémologie sociohistorique.

Un développement exhaustif du problème de l'antisémitisme dépasserait le cadre de cet essai. Il faut toutefois souligner qu'un examen attentif de l'imaginaire antisémite moderne fait ressortir l'existence d'une forme de

---

<sup>22</sup> Cf. Norman Cohn, Histoire d'un mythe. La « conspiration » juive et les protocoles des sages de Sion, Gallimard, 1967.

pensée où l'évolution rapide du capitalisme industriel est personnifiée dans la figure du Juif et identifiée à lui. Les juifs ne sont pas seulement perçus comme les propriétaires de l'argent — comme dans l'antisémitisme traditionnel. Ils sont en plus rendus responsables des crises économiques et identifiés aux restructurations et aux ruptures sociales qui accompagnent l'industrialisation rapide : l'explosion de l'urbanisation, le déclin des classes et des couches sociales traditionnelles, l'émergence d'un vaste prolétariat industriel qui s'organise de plus en plus, etc. En d'autres termes, la domination abstraite du capital qui — notamment avec l'industrialisation rapide — emprisonna les hommes dans un réseau de forces dynamiques qu'ils ne pouvaient pas comprendre commença à être perçue en tant que domination de la « juiverie internationale ».

Tout cela n'est qu'une première approche. La personnification est décrite mais non expliquée. Certaines tentatives d'explication ont été faites mais, à mon sens, aucune n'est complète. Le problème de ces théories qui — comme celle de Max Horkheimer<sup>23</sup> — reposent essentiellement sur l'identification des juifs à l'argent et à la sphère de la circulation, c'est qu'elles ne sont pas en mesure de rendre compte de l'idée antisémite selon laquelle les juifs constituent aussi le pouvoir qui se tient derrière la social-démocratie et le communisme. À première vue, des théories qui — comme celle de George L. Mosse<sup>24</sup> — interprètent l'antisémitisme moderne comme une révolte contre la modernité paraissent plus adéquates. Tant la ploutocratie que le mouvement ouvrier furent concomitants de la modernité et de la restructuration sociale massive résultant de l'industrialisation capitaliste. Ce qui fait problème avec ces théories, c'est que la « modernité » inclut assurément le capital industriel, qui — on le sait — ne fit justement pas l'objet d'attaques antisémites — et ce, même pas pendant la période d'industrialisation rapide. De plus, l'attitude du national-socialisme envers de nombreuses autres dimensions de la modernité (la technologie moderne notamment) fut positive et non pas critique. Les aspects de la vie moderne que les nazis rejetaient, et ceux qu'ils soutenaient,

---

<sup>23</sup> Max Horkheimer, « *Die Juden und Europa* » [les Juifs et l'Europe], in *Zeitschrift für Sozialforschung*, 8<sup>e</sup> année (1939-1940), p. 135-137. On trouve une traduction de cet article, sous le titre « Pourquoi le fascisme ? », in *Esprit*, mai 1978 (NdT).

<sup>24</sup> George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, New York, 1964.

dessinent un motif. Ce motif devrait faire partie intégrante d'une conceptualisation adéquate du problème. Comme ce motif n'a pas seulement concerné le national-socialisme, la problématique a une signification bien plus importante.

Le fait que l'antisémitisme moderne ait eu une attitude positive envers le capital industriel montre qu'il faut une approche qui distingue ce qu'est le capitalisme moderne et la forme sous laquelle il apparaît, son essence et son apparence. Or, le concept de « modernité » ne permet pas d'opérer une telle distinction. À mon sens, les catégories sociales développées par Marx dans sa critique de la maturité, telles que « marchandise » et « capital », sont plus adéquates, étant donné qu'une série de distinctions entre ce qui est et ce qui paraît être sont immanentes aux catégories mêmes. Ces catégories fournissent la base d'une analyse qui permet de différencier diverses perceptions de la « modernité ». Cette approche tentera de lier le motif que nous étudions — motif qui comprend à la fois une « critique sociale » et une acceptation de ce qui est — aux caractéristiques des rapports sociaux capitalistes eux-mêmes.

## II

Ces considérations nous mènent au concept marxien de fétiche dont la visée stratégique est de fournir une théorie sociohistorique de la connaissance fondée sur la distinction entre l'essence des rapports sociaux capitalistes et leurs formes phénoménales. Ce qui précède le concept de fétiche dans l'analyse de Marx, c'est l'analyse de la marchandise, de l'argent, du capital, non pas tant comme catégories économiques que comme formes des rapports sociaux spécifiques au capitalisme. Dans cette analyse, les formes capitalistes des rapports sociaux n'apparaissent pas en tant que telles mais s'expriment seulement sous une forme objectivée. Dans le capitalisme, le travail n'est pas seulement une activité sociale productive (« travail concret »), il sert aussi — à la place des rapports sociaux non déguisés — de médiation sociale (« travail abstrait »). Par conséquent, son produit, la marchandise, n'est pas seulement un objet d'usage dans lequel est objectivé du travail concret — il est aussi une forme de rapports sociaux objectivés. Dans le capitalisme, le produit n'est pas un objet socialement médiatisé par des formes non déguisées de rapports sociaux et de domination. La marchandise, en tant qu'objectivation des deux dimensions du travail sous le capitalisme, est sa propre médiation sociale. La

marchandise a donc un « double caractère » : valeur et valeur d'usage. En tant qu'objet, la marchandise à la fois exprime et dissimule les rapports sociaux qui, en dehors d'elle, n'ont pas d'autre mode d'expression. Ce mode d'objectivation des rapports sociaux est leur aliénation. Les rapports sociaux fondamentaux du capitalisme acquièrent une vie quasi objective qui leur est propre. Ils constituent une « seconde nature », un système de domination et de contrainte abstraites qui, quoique social, est impersonnel et « objectif ». Ces rapports ne paraissent nullement sociaux, mais naturels. En même temps, les formes catégorielles expriment à propos de cette seconde nature une conception particulière, socialement constituée, en termes de comportement objectif, pareil à la loi, quantifiable et d'essence qualitativement homogène. Les catégories marxistes expriment à la fois des rapports sociaux particuliers et des formes de pensée. Le concept de fétiche se réfère à des formes de pensée fondées sur des perceptions qui restent prisonnières des formes phénoménales des rapports sociaux capitalistes<sup>25</sup>.

Quand on considère les caractéristiques spécifiques du pouvoir que l'antisémitisme moderne attribue aux juifs — abstraction, insaisissabilité, universalité et mobilité —, on remarque qu'il s'agit là des caractéristiques

---

<sup>25</sup> La critique faite par Marx comprend une dimension épistémologique qui traverse tout *le Capital* mais qui n'est explicitée que dans le cadre de son analyse de la marchandise. L'idée que les catégories expriment à la fois des rapports sociaux « réifiés » spécifiques et des formes de pensée diffère essentiellement du principal courant de la tradition marxiste, qui conçoit ces catégories en termes de « base économique » et la pensée en termes de superstructure, dérivée d'intérêts et de besoins de classes. Cette forme de fonctionnalisme ne peut — comme je l'ai déjà dit — expliquer de manière adéquate la non-fonctionnalité de l'extermination des juifs. De façon plus générale, elle ne peut pas expliquer pourquoi une forme de pensée — qui peut certes servir l'intérêt de certaines classes ou groupes sociaux — revêt tel contenu et non pas tel autre. Cela vaut également pour l'idée issue des Lumières selon laquelle l'idéologie (et la religion) serait le produit d'une manipulation délibérée. Pour qu'une idéologie déterminée se propage, il faut qu'elle possède une résonance dont l'origine est à expliquer. D'autre part, l'approche marxienne — développée par Lukács, l'École de Francfort et Sohn-Rethel — s'oppose aux réactions unilatérales contre le marxisme traditionnel, qui ont renoncé à toute tentative sérieuse d'explication historique des formes de pensée, et considère toute approche de ce type comme « réductionniste ».

d'une des dimensions des formes sociales que Marx a analysées : la valeur. De plus, cette dimension — tout comme le pouvoir attribué aux juifs — n'apparaît pas en tant que telle mais prend la forme d'un support matériel : la marchandise.

Pour interpréter la personnification décrite ci-dessus et savoir ainsi pourquoi l'antisémitisme moderne gardait un étonnant silence sur (ou adoptait une attitude positive envers) le capital industriel et la technologie moderne, alors qu'il se dressait contre tant d'aspects de la « modernité », il est indispensable d'analyser la façon dont les rapports sociaux capitalistes apparaissent.

Commençons par l'exemple de la forme-marchandise. La tension dialectique entre valeur et valeur d'usage dans la forme-marchandise implique que ce « double caractère » s'extériorise matériellement dans la forme-valeur : en tant qu'argent (forme phénoménale de la valeur) et en tant que marchandise (forme phénoménale de la valeur d'usage). Bien que la marchandise soit une forme sociale qui comporte et la valeur et la valeur d'usage, le résultat de cette extériorisation est que la marchandise apparaît seulement dans sa dimension de valeur d'usage, comme purement matérielle, comme chose. L'argent apparaît donc comme le seul dépôt de la valeur, comme la manifestation de l'abstrait pur au lieu de se présenter comme la forme phénoménale de la dimension-valeur de la marchandise même. À ce niveau de l'analyse, la forme des rapports sociaux objectivés qui est spécifique au capitalisme apparaît comme l'opposition entre l'argent en tant qu'abstrait et la nature matérielle en tant que concret.

Un des aspects du fétiche est donc que les rapports sociaux capitalistes n'apparaissent pas en tant que tels et que, de plus, ils se présentent de façon antinomique, comme l'opposition de l'abstrait et du concret. Comme les deux côtés de l'antinomie sont objectivés, chaque côté apparaît comme quasi naturel : la dimension abstraite apparaît sous la forme de lois naturelles, « objectives », universelles, abstraites, et la dimension concrète comme nature purement « matérielle ». La structure des rapports sociaux aliénés qui caractérise le capitalisme revêt la forme d'une antinomie quasi naturelle dans laquelle le social et l'historique n'apparaissent pas. Cette antinomie se retrouve dans l'opposition entre le mode de pensée positiviste et le mode de pensée romantique. La plupart des études critiques de la pensée fétichisée ont porté sur le premier côté de cette antinomie, celui qui fait de l'abstrait une

hypostase suprahistorique — la pensée « positive » et « bourgeoise » — et dissimule par là le caractère social et historique des rapports existants. Dans cet essai, je mettrai l'accent sur l'autre côté, sur les formes de romantisme et de révolte qui, tout en se croyant antibourgeoises, font en réalité du concret une hypostase et restent donc prisonnières de l'antinomie des rapports sociaux capitalistes.

Les formes de pensée anticapitaliste qui sont prisonnières de l'immédiateté de cette antinomie tendent à saisir le capitalisme, et ce qui est spécifique à cette formation sociale, seulement en fonction des manifestations de sa dimension abstraite : par exemple, l'argent comme « racine du mal ». La dimension concrète existante lui est donc opposée de manière positive comme ce qui serait « naturel » ou ontologiquement humain et se situerait prétendument en dehors de la société capitaliste. Ainsi, chez Proudhon par exemple, le travail concret est compris comme le moment non capitaliste par opposition au caractère abstrait de l'argent<sup>26</sup>. Le fait que le travail concret lui-même incarne les rapports sociaux capitalistes, qu'il en est informé matériellement, n'est pas compris.

Avec l'évolution du capitalisme, de la forme-capital et du fétiche qui lui est associé, la naturalisation inhérente au fétiche-marchandise prend des dimensions nouvelles. De même que la forme-marchandise, la forme-capital se caractérise par le rapport antinomique de l'abstrait et du concret qui apparaissent tous les deux comme naturels. Mais la qualité du « naturel » est différente. Est associée au fétiche-marchandise une relation en dernière instance harmonieuse entre des unités individuelles closes sur elles-mêmes. (Ce modèle conceptuel sous-tend l'économie politique classique et les doctrines du droit naturel du XVIII<sup>e</sup> siècle.) Selon Marx, le capital est valeur qui s'autovalorise. Il se caractérise par un procès continu, incessant, d'auto-expansion de la valeur. Ce processus est à l'origine de cycles rapides,

---

<sup>26</sup> Proudhon, qui dans cette perspective peut être considéré comme l'un des précurseurs de l'antisémitisme moderne, pensait donc que l'abolition de l'argent — de la médiation phénoménale — suffirait à abolir les rapports capitalistes. Mais le capitalisme se caractérise par des rapports sociaux médiatisés, objectivés dans des formes catégorielles dont l'argent est l'une des *expressions* et non la *cause*. En d'autres termes, Proudhon a confondu la forme phénoménale du capitalisme — l'argent en tant qu'objectivation de l'abstrait — avec l'essence du capitalisme.



à grande échelle, de production et de consommation, de création et de destruction. Le capital apparaît, aux différents niveaux de son cheminement en spirale, tantôt sous la forme de l'argent, tantôt sous la forme de marchandise : il n'a pas de forme fixe et définitive. En tant que valeur qui s'autovalorise, le capital apparaît comme pur processus. Sa dimension concrète change pareillement. Les travaux individuels cessent de constituer des unités closes sur elles-mêmes. Ils deviennent de plus en plus les composantes d'un système dynamique complexe plus vaste qui englobe l'homme ainsi que la machine et dont la finalité est la production pour la production. La totalité sociale aliénée est plus grande que la somme des individus qui la constituent et sa finalité leur est extérieure. Cette finalité est un processus infini. La forme-capital des rapports sociaux a un caractère quasi organique, processuel, aveugle.

Avec la consolidation croissante de la forme-capital, la vision mécaniste du monde propre aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles perd du terrain. Les processus organiques commencent à supplanter la mécanique statique en tant que forme du fétiche. Cela se traduit par des formes de pensée telles que la théorie organiciste de l'État, mais aussi par la prolifération des théories raciales et la montée du darwinisme social à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. La société et les processus historiques sont de plus en plus compris en termes biologiques. Je ne développerai pas ici cet aspect du fétiche-capital. Ce qui importe, ce sont les manières de percevoir le capital qui en résultent. Comme je l'ai montré ci-dessus, au niveau logique de l'analyse de la marchandise, le « double caractère » permet à la marchandise d'apparaître en tant qu'entité purement matérielle et non en tant qu'objectivation des rapports sociaux médiatisés. Corrélativement, cela permet au travail concret d'apparaître en tant que processus créateur, purement matériel, séparable des rapports sociaux capitalistes. Au niveau logique du capital, le « double caractère » (procès de travail et procès de valorisation) permet à la production industrielle d'apparaître en tant que processus créateur, purement matériel, séparable du capital. Désormais, la forme phénoménale du concret est plus organique. Le capital industriel peut donc apparaître en tant que descendant direct du travail artisanal « naturel », en tant qu'« organiquement enraciné », par opposition au capital financier « parasite » et « sans racines ». L'organisation du capital industriel paraît alors s'apparenter à celle de la corporation médiévale —

l'ensemble social dans lequel il se trouve est saisi comme unité organique supérieure : comme communauté (*Gemeinschaft*), *Volk*, race. Le capital lui-même — ou plutôt ce qui est perçu comme l'aspect négatif du capitalisme — est identifié à la forme phénoménale de sa dimension abstraite, au capital financier et au capital porteur d'intérêts. En ce sens, l'interprétation biologique qui oppose la dimension concrète (du capitalisme) en tant que « naturelle » et « saine » à l'aspect négatif de ce qui est pris pour le « capitalisme » ne se trouve pas en contradiction avec l'exaltation du capital industriel et de la technologie : toutes les deux se tiennent du côté « matériel » de l'antinomie.

Habituellement, tout cela est compris de façon erronée. Par exemple, Norman Mailer, défendant le néo-romantisme (et le sexisme), écrit dans *Prisonnier du sexe*<sup>27</sup> que Hitler, s'il a parlé de sang, a néanmoins construit la machine. Ce qui n'est pas compris, c'est que, dans ce type d'« anticapitalisme » fétichisé, *tant* le sang *que* la machine sont vus comme principes concrets opposés à l'abstrait. L'accent positif mis sur la « nature », le sang, le sol, le travail concret, la communauté (*Gemeinschaft*) s'accorde sans problème avec une glorification de la technologie et du capital industriel<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Norman Mailer, *Prisonnier du sexe*, Robert Laffont, 1971.

<sup>28</sup> Les théories qui présentent le national-socialisme comme « antimoderne » ou « irrationaliste » ne peuvent pas expliquer l'interaction de ces deux moments. La notion d'« irrationalisme » tend à ne pas mettre en question le « rationalisme » dominant et ne peut donc pas expliquer le rapport positif qu'une idéologie « irrationaliste » et « biologique » entretient avec la *ratio* de l'industrie et de la technologie. La notion d'« antimoderne » fait l'impasse sur les aspects très modernes du national-socialisme et ne peut rendre compte des raisons pour lesquelles celui-ci ne s'attaque qu'à certains aspects de la « modernité » et en épargne d'autres. En fait, ces deux analyses sont unilatérales et représentent seulement l'autre dimension, la dimension abstraite de l'antinomie décrite plus haut. Elles tendent à défendre de façon a-critique la « modernité » et la « rationalité » non fascistes dominantes. Aussi ouvrent-elles la porte à l'émergence de nouvelles critiques unilatérales (de gauche cette fois), comme celles de Michel Foucault ou d'André Glucksmann, qui ne présentent la civilisation capitaliste moderne qu'en fonction de l'abstrait. Non seulement toutes ces approches ne permettent pas une théorie du national-socialisme qui puisse fournir une explication adéquate du rapport du

On ne peut pas concevoir ces modes de pensée comme anachroniques ni voir en eux l'expression d'une non-contemporanéité (*Ungleichzeitigkeit*<sup>29</sup>) historique, de même que l'on ne doit pas interpréter comme atavique la montée des théories raciales vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Historiquement, ce sont des formes de pensée nouvelles et non pas la renaissance d'une forme antérieure. Elles n'apparaissent comme ataviques ou anachroniques que parce qu'elles mettent l'accent sur la nature biologique. Cependant, l'accent mis sur la nature biologique est lui-même enraciné dans le fétiche-capital. L'accent mis sur la biologie et le désir d'un retour aux « origines naturelles », liés à l'affirmation de la technologie, apparaissent sous de nombreuses formes au début du XX<sup>e</sup> siècle. C'est l'expression du fétiche antinomique qui engendre l'idée selon laquelle le concret est « naturel » et qui présente la « nature » sociale de manière qu'elle soit perçue comme biologique.

Or, faire du concret une hypostase, identifier le capital à l'abstrait phénoménal, c'est affirmer une forme d'« anticapitalisme » qui tente de dépasser l'ordre social existant à partir d'un point de vue qui, en fait, lui reste immanent. Comme ce point de vue se situe dans la dimension concrète, cette idéologie tend à une forme plus concrète et plus organisée de synthèse sociale capitaliste non déguisée. Ce n'est donc qu'*en apparence* que cette forme d'« anticapitalisme » se retourne avec nostalgie vers le passé. Expression du

---

« sang » et de la « machine », mais encore elles sont incapables de montrer que l'opposition du concret et de l'abstrait, de la raison positive et de l'« irrationalisme », ne définit pas les paramètres d'un choix absolu, mais que les termes de ces oppositions sont liés entre eux comme le sont les expressions antinomiques des formes phénoménales duelles de la même essence : les rapports sociaux caractéristiques de la formation sociale capitaliste. (En ce sens, *la Destruction de la raison*, écrit par Lukács sous le choc de la brutalité indicible des nazis, témoigne d'une régression par rapport aux vues critiques sur les antinomies de la pensée bourgeoise qu'il avait développées dans *Histoire et conscience de classe* vingt-cinq ans plus tôt.) Ce genre d'approche entretient l'antinomie au lieu de la dépasser théoriquement.

<sup>29</sup> Ce concept utilisé par Ernst Bloch dans *Héritage de ce temps* explique l'antisémitisme moderne par un télescopage entre les formes de conscience arriérées, archaïques, inadaptées à la société moderne d'une part, et les formes de conscience massifiées, réifiées, typiques de la société moderne d'autre part (NdT).

fétiche-capital, elle tend en réalité vers l'avenir. Elle surgit lors du passage du capitalisme libéral au capitalisme bureaucratique et devient virulente dans une situation de crise structurelle.

Cette forme d'« anticapitalisme » repose donc sur une attaque unilatérale de l'abstrait. L'abstrait et le concret ne sont pas saisis dans leur unité, comme parties fondatrices d'une antinomie pour laquelle le dépassement effectif de l'abstrait — de la dimension de la valeur — suppose le dépassement pratique et historique de l'opposition elle-même, ainsi que celui de chacun de ses termes. En fait, il n'y a qu'une attaque unilatérale contre la raison abstraite et le droit abstrait ou, à un autre niveau, contre le capital-argent et le capital financier. En ce sens, cette pensée est le complément antinomique de la pensée libérale. Le libéralisme ne met pas en cause la domination de l'abstrait ; il ne fait pas la différence entre raison critique et raison positive.

L'attaque « anticapitaliste » ne se limite pas à l'attaque contre l'abstraction. Au niveau du fétiche-capital, ce n'est pas seulement le côté concret de l'antinomie qui peut être naturalisé et biologisé, mais aussi le côté abstrait, lequel est biologisé — dans la figure du Juif. Ainsi, l'opposition fétichisée du matériel concret et de l'abstrait, du « naturel » et de l'« artificiel », se mue en opposition raciale entre l'Aryen et le Juif, opposition qui a une signification historique mondiale. L'antisémitisme moderne consiste en la biologisation du capitalisme saisi sous la forme de l'abstrait phénoménal, biologisation qui transforme le capitalisme en « juiverie internationale ».

Selon cette interprétation, les juifs n'étaient pas seulement identifiés à l'argent, à la sphère de la circulation, mais au capitalisme même. Cette vision fétichisante excluait de sa compréhension du capitalisme tous les aspects concrets tels que l'industrie et la technologie. Le capitalisme n'apparaissait plus que dans sa dimension abstraite, qui était rendue responsable de toute la série de transformations sociales et culturelles concrètes liées au développement rapide du capitalisme industriel moderne. Les juifs n'étaient pas simplement considérés comme les *représentants* du capital (dans ce cas, en effet, les attaques antisémites auraient été spécifiées en termes de classe). Ils devinrent les *personnifications* de la domination internationale, insaisissable, destructrice et immensément puissante du capital. Si certaines formes de mécontentement anticapitaliste se dirigeaient contre la dimension abstraite phénoménale du capital personnifiée dans la figure du Juif, ce n'est

pas parce que les juifs étaient consciemment identifiés à la dimension abstraite de la valeur, mais parce que, dans l'opposition de ses dimensions abstraite et concrète, le capitalisme apparaît d'une manière telle qu'il engendre cette identification. C'est pourquoi la révolte « anticapitaliste » a pris la forme d'une révolte contre les juifs. La suppression du capitalisme et de ses effets négatifs fut identifiée à la suppression des juifs<sup>30</sup>.

### III

Bien que le lien intime entre le type d'« anticapitalisme » qui a imprégné le national-socialisme et l'antisémitisme ait été mis en évidence, il reste à savoir pourquoi l'interprétation biologique de la dimension abstraite du capitalisme s'est focalisée sur les juifs. Dans le contexte européen, ce « choix » ne fut nullement le fruit du hasard. Aucun autre groupe n'aurait pu remplacer les juifs. Les raisons en sont multiples. La longue histoire de l'antisémitisme en

---

<sup>30</sup> Pour expliquer pourquoi l'antisémitisme moderne a atteint des niveaux si différents d'un pays à l'autre, et pourquoi il est devenu hégémonique en Allemagne, il faudrait naturellement replacer l'argumentation développée plus haut dans le contexte social et historique de chaque pays. En ce qui concerne l'Allemagne, un point de départ serait le développement extrêmement rapide du capitalisme industriel et l'accroissement des dislocations sociales qu'il a engendrées, ainsi que l'absence d'une révolution bourgeoise préalable avec ses valeurs libérales et sa culture politique. L'histoire de la France, de l'affaire Dreyfus au régime de Vichy, montre toutefois qu'une révolution bourgeoise précédant l'industrialisation ne semble pas constituer une condition suffisante d'« immunité » contre l'antisémitisme moderne. Par ailleurs, l'antisémitisme moderne ne fut pas très répandu en Grande-Bretagne, bien que les théories raciales et le darwinisme social y aient été aussi dominants que sur le continent. L'une des différences pourrait être le degré et le type de domination de l'abstrait social au début de l'industrialisation. Ainsi pourrait-on conceptualiser la forme de socialisation en France en la situant entre celle de la Grande-Bretagne et celle de la Prusse. Elle se caractériserait par une forme particulière de « double domination », celle de la marchandise et celle de la bureaucratie d'État. Si l'une comme l'autre sont des formes rationalisées, elles se distinguent toutefois par le degré d'abstraction auquel elles médiatisent la domination. Peut-être y a-t-il un rapport entre la concentration institutionnelle de la domination concrète, telle que la bureaucratie d'État (armée et police compris) et l'Église, dans le premier capitalisme et le degré auquel la domination abstraite du capital est ensuite perçue non seulement comme menaçante, mais encore comme mystérieuse et étrangère.

Europe et l'identification juif argent qui lui est liée sont bien connues. L'expansion rapide du capital industriel au cours des trois dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle coïncida avec l'émancipation politique et sociale des juifs en Europe centrale. Le nombre de juifs dans les universités, les professions libérales, le journalisme, les beaux-arts et le commerce de détail connut une véritable explosion. Ils devinrent rapidement visibles dans la société civile, en particulier dans les sphères et dans les professions en expansion, celles qui correspondaient à la forme que la société était en train d'adopter.

On pourrait mentionner encore beaucoup d'autres facteurs. Arrêtons-nous sur l'un d'entre eux. De même que la marchandise, en tant que forme sociale, exprime son « double caractère » en s'extériorisant dans l'opposition de l'abstrait (argent) et du concret (marchandise), de même la société bourgeoise se caractérise par la séparation entre l'État et la société civile. En ce qui concerne l'individu, cette séparation se présente comme séparation entre le citoyen et la personne. En tant que citoyen, l'individu est abstrait. Cela s'exprime, par exemple, dans l'idée de l'égalité de tous devant la loi (abstraite) ou dans le principe « *one man, one vote* ». En tant que personne, l'individu est concret et s'inscrit dans des rapports de classe réels qui sont considérés comme « privés », c'est-à-dire comme relevant de la société civile et n'étant donc pas censés trouver d'expression politique. En Europe cependant, le concept de nation en tant qu'entité purement politique, abstraite de la substantialité de la société civile, n'a jamais été pleinement réalisé. La nation n'était pas seulement une entité politique, elle était aussi concrète, déterminée par une communauté de langue, d'histoire, de traditions et de religion. En ce sens, le seul groupe en Europe qui accomplissait la détermination de citoyenneté en tant qu'abstraction politique pure, c'étaient les juifs émancipés politiquement. Ils étaient des citoyens allemands ou français, mais non réellement des Allemands ou des Français. Ils appartenaient abstraitement à la nation, mais rarement concrètement. De plus, des citoyens juifs se trouvaient dans la plupart des pays européens. Cette réalité de l'abstraction, qui ne caractérise pas seulement la dimension de la valeur dans son immédiateté mais aussi médiatement l'État bourgeois et le droit, fut identifiée aux juifs. À une époque où le concret était exalté contre l'abstrait, contre le « capitalisme » et contre l'État bourgeois, cette identification engendra une association fatale : les juifs étaient sans racines, cosmopolites et abstraits.

## IV

L'antisémitisme moderne est donc une forme particulièrement pernicieuse du fétiche. Son pouvoir, et le danger qu'il représente, réside en ceci qu'il propose une vision du monde qui explique et donne forme à certains types d'insatisfaction anticapitaliste qui laissent le capitalisme intact en attaquant les personnifications de cette forme sociale. Comprendre l'antisémitisme de cette façon permet de saisir un moment essentiel du nazisme en tant que mouvement anticapitaliste tronqué, caractérisé par une haine de l'abstrait, une propension à faire du concret existant une hypostase et une mission qui, quoique cruelle et bornée, n'est pas forcément animée par la haine : délivrer le monde de la source de tous les maux.

L'anéantissement du judaïsme européen montre qu'il est trop simple de définir le nazisme comme un mouvement de masse aux tonalités anticapitalistes, qui, après avoir atteint son but et pris la forme du pouvoir d'État, se serait dépouillé de cette nuance idéologique lors du putsch contre Röhm en 1934. D'une part, les formes de pensée idéologiques ne sont pas de simples manipulations conscientes. D'autre part, cette conception ne comprend pas l'essence de l'« anticapitalisme » nazi et ignore à quel point une vision antisémite du monde lui est intimement liée. Auschwitz illustre ce lien. S'il est vrai qu'en 1934 les nazis ont renoncé à l'« anticapitalisme » trop concret et plébéen des SA, ils n'ont toutefois pas renoncé à l'idée fondamentale de l'antisémitisme : le « savoir » que la source de tous les maux est l'abstrait, le Juif.

L'usine capitaliste est un lieu où est produite la valeur, production qui, « malheureusement », doit prendre la forme d'une production de biens, de valeurs d'usage. C'est en tant que support nécessaire de l'abstrait que le concret est produit. Les camps d'extermination *n'étaient pas* la version d'horreur d'une telle usine — il faut y voir au contraire la *négation* « anticapitaliste », grotesque, aryenne, de celle-ci. Auschwitz était une usine à « détruire la valeur », c'est-à-dire à détruire les personnifications de l'abstrait. Son organisation était celle d'un processus industriel diabolique dont le but était de « libérer » le concret de l'abstrait. Le premier pas pour réaliser ce but consista à déshumaniser les juifs, c'est-à-dire à leur arracher le « masque » de l'humanité, de la spécificité qualitative, pour les montrer « tels qu'ils sont réellement » : des ombres, des chiffres, des abstractions. Le second pas consista à exterminer ces abstractions, à les transformer en fumée, tout en

essayant de récupérer les derniers restes de la « valeur d'usage » matérielle et concrète : vêtements, or, cheveux, savon.

C'est Auschwitz — et non la prise de pouvoir en 1933 — qui fut la véritable « révolution allemande », la véritable tentative de « renversement » non seulement d'un ordre politique mais de la formation sociale existante. Cet acte devait préserver le monde de la tyrannie de l'abstrait. Ce faisant, les nazis se sont « libérés » eux-mêmes de l'humanité.

Les nazis ont perdu la guerre contre l'URSS, contre les États-Unis et contre la Grande-Bretagne. Ils ont gagné leur guerre, leur « révolution » contre les juifs d'Europe. Ils n'ont pas seulement réussi à assassiner six millions d'enfants, de femmes et d'hommes juifs. Ils ont réussi à détruire une culture — une culture très ancienne —, celle du judaïsme européen. Cette culture se caractérisait par une tradition qui réunissait en elle une tension complexe entre la particularité et l'universalité. Tension intérieure qui se doublait d'une tension extérieure, dans la relation des juifs à un environnement chrétien. Jamais les juifs ne firent complètement partie des sociétés qui les englobaient et dans lesquelles ils vivaient ; jamais non plus ils ne se trouvèrent entièrement à l'extérieur de ces sociétés. Cela eut souvent pour les juifs des conséquences funestes, mais parfois très fructueuses. Au cours de l'émancipation, ce champ de tension s'était sédimenté dans la plupart des individus juifs. Dans la tradition juive, la résolution ultime de cette tension du particulier et de l'universel est une fonction du temps, de l'histoire : l'avènement du Messie. Mais peut-être, face à la sécularisation et à l'assimilation, le judaïsme européen aurait-il renoncé à cette tension. Peut-être cette culture aurait-elle peu à peu disparu en tant que tradition vivante avant que la résolution du particulier et de l'universel se fût réalisée. Cette question demeurera à jamais sans réponse.



## La Princesse de Clèves, aujourd'hui

Par Anselm Jappe, paru dans la revue *Lignes* n°24 en 2007. Repris dans ***Crédit à mort. La décomposition du capitalisme et ses critiques***, Nouvelles Editions Lignes, coll. « Lignes », 2011

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 premières 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-opéraïstes 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<sup>31</sup> ; d'autres jalons (suris 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<sup>32</sup> et – dans une perspective partiellement différente – de Critique du travail. Le faire et l'agir de Jean-Marie Vincent en 1987<sup>33</sup>.

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

---

<sup>31</sup> 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, n. 11, mai 2003 ); pour une présentation de toute la «critique de la valeur» je me permet de renvoyer à mon livre *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Denoël, Paris 2003.

<sup>32</sup> Cambridge University Press, 1993. La traduction française est achevée, mais pas encore publiée; voir de cet auteur en français: *Marx est-il devenue muet?*, Éditions de l'Aube, Paris 2003.

<sup>33</sup> 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 devenue 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.

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 trouvent 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<sup>34</sup>. 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

---

<sup>34</sup> 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.

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<sup>35</sup>. 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<sup>36</sup>.

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-

---

<sup>35</sup> 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.

<sup>36</sup> 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.

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



passé 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<sup>37</sup>, 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<sup>38</sup>, 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

---

<sup>37</sup> Christopher Lasch, *La culture du narcissisme* (1979), tr. française éd. Robert Laffont, 1981 et éd. Climats, 2000.

<sup>38</sup> Ivan Illich, *Némésis médicale. L'Expropriation de la santé*, Editions du Seuil 1975

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<sup>39</sup>. 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, exploités 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 néolibéraux, 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

---

<sup>39</sup> 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.).

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 ne 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<sup>40</sup>. 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<sup>41</sup> : une bête s'auto dévorant, 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<sup>42</sup>. Il sape chaque jour ses propres bases. Dire cela ne constitue pas une «prophétie» relative à un futur effondrement 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

---

<sup>40</sup> 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.

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> Pour une description plus détaillée de ce processus je dois renvoyer à mon livre *Les aventures de la marchandise* déjà cité.

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 inverté 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 perversie – ou fidèle ? – des «idées de 68» (par exemple dans l'éducation scolaire<sup>43</sup>, 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.

---

<sup>43</sup> 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.

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



## « Crédit à Mort »

Texte d'Anselm Jappe paru en octobre-novembre 2009 dans le numéro 30 de la revue française *Lignes*. Repris dans **Crédit à mort. La décomposition du capitalisme et ses critiques**, Nouvelles Editions Lignes, coll. « Lignes », 2011

« Le site du Guardian pointait vendredi que l'immeuble de Time Square, au cœur de Manhattan, affichant sur son fronton le montant de la dette publique américaine, n'a plus assez de place pour loger la quantité astronomique de milliards de dollars, précisément 10 299 020 383, une énormité due notamment au financement du plan Paulson et à la mise sous perfusion des agences Freddie Mac et Fannie Mae. Il a même fallu éliminer le symbole '\$', qui occupait la dernière case de l'affichage, pour que le passant puisse boire ce chiffre jusqu'à la lie<sup>44</sup>. » Qui veut s'en souvenir maintenant ? La grande peur d'octobre dernier semble déjà plus loin que la « grande peur » du début de la Révolution française.

Il y a un an pourtant, on avait l'impression que des voies d'eau s'étaient grandes ouvertes et que le navire coulait à pic. On avait même l'impression que tout le monde, sans le dire, s'y attendait depuis longtemps. Les experts s'interrogeaient ouvertement sur la solvabilité des États même les plus puissants, et les journaux évoquaient en première page la possibilité d'une faillite en chaîne des caisses d'épargne en France. Les conseils de famille discutaient pour savoir s'il était nécessaire de retirer tout l'argent de la banque et de le garder chez soi ; des usagers des trains se demandaient, en achetant un billet à l'avance, si ceux-ci circuleraient encore deux semaines plus tard.

Le président américain *George Bush* s'adressait à la nation, pour parler de la crise financière, en des termes semblables à ceux employés après le 11 septembre 2001, et *Le Monde* intitulait son magazine d'octobre 2008 : « *La fin d'un monde* ». Tous les commentateurs étaient d'accords pour estimer que ce qui était en train de se passer n'était pas une simple turbulence passagère des marchés financiers, mais la pire crise depuis la Deuxième Guerre Mondiale, ou depuis 1929.

---

<sup>44</sup> E. Fottorino, « Retour au réel par la case désastre », *Le Monde* 11. 10. 2008

Il était bien étonnant de constater que les mêmes, du top manager au RMiste, qui, jusqu'à la crise, semblaient convaincus que la vie capitaliste ordinaire continuerait à fonctionner durant un temps indéfini, pourraient se faire si vite à l'idée d'une crise majeure. L'impression générale de se sentir au bord d'un précipice était d'autant plus surprenante qu'il ne s'agissait alors, en principe, que d'une crise financière dont le citoyen moyen n'avait connaissance que par les médias. Pas de licenciements de masse, pas d'interruptions dans la distribution des produits de première nécessité, pas de caisses automatiques qui ne distribuent plus de billets de banque, pas de commerçants qui refusent les cartes de crédit. Pas encore de crise « *visible* », donc. Et pourtant, une atmosphère de fin de règne. Ce qui ne s'explique qu'en supposant que, déjà, avant la crise, tout un chacun sentait vaguement, mais sans vouloir s'en rendre entièrement compte, qu'il avançait sur une mince couche de glace, ou sur une corde tendue. Quand la crise a éclaté, aucun individu contemporain n'a été, au fond, davantage surpris qu'un gros fumeur à qui l'on apprend qu'il a le cancer. Sans que cela apparût clairement, la sensation était déjà largement répandue que cela ne pouvait plus continuer « *comme ça* ». Mais peut-être faut-il s'étonner davantage encore de la célébrité avec laquelle les médias ont mis l'apocalypse au rancart, pour recommencer à s'occuper des pêcheurs d'huîtres ou des frasques de *Berlusconi*. S'étonner des économistes qui annoncent avec aplomb que c'est déjà fini et que tout ira à nouveau pour le mieux ; des épargnants qui s'approchent à nouveau de leur banque sans la moindre crainte de la trouver fermée ; du citoyen moyen pour qui la crise se résume à des vacances plus courtes cette année...

Même les experts qui nous expliquent benoîtement que rien ne s'est passé et que rien de fâcheux n'arrivera, devraient s'inquiéter, et tenir pour suspect un soulagement et un oubli aussi subits. Mais eux aussi continuent à faire comme le malade du cancer qui fume ostensiblement pour se démontrer que sa santé est excellente. Eux aussi se sont déjà habitués à faire avec. Pendant des décennies, un taux de croissance économique insuffisamment élevé était tenu pour une catastrophe nationale – aujourd'hui, la croissance est, pour la première fois depuis soixante ans, vraiment négative. Qu'à cela ne tienne : la croissance sera de retour dès l'année prochaine – ils l'assurent, imperturbables.

Rien de nouveau sous la couche d'ozone trouée : ni la science officielle, ni la conscience quotidienne ne parviennent à imaginer quelque chose de différent de ce qu'ils connaissent déjà – du capitalisme donc et du capitalisme encore. Celui-ci peut traverser un orage, il peut montrer des « excès », les temps prochains peuvent être durs, mais les responsables en tireront les leçons : les Américains, d'ailleurs, ont enfin élu un président raisonnable, et les réformes nécessaires vont être adoptées – après la pluie, le beau temps ! Il n'est guère surprenant que les optimistes appointés, les seuls normalement autorisés à s'exprimer dans les institutions et les médias, annoncent ainsi à chaque hirondelle le retour du printemps. Que pourraient-ils dire d'autre ?

Mais au plus fort de la crise de 2008, les médias se sentirent obligés de donner de temps à autre la parole à ceux qui en offraient une interprétation « *anticapitaliste* », donc à ceux qui présentaient cette crise comme la manifestation d'un dysfonctionnement plus profond, et qui ne manquaient donc pas d'en appeler à des « *changements radicaux* ». Tandis que le « *Nouveau parti anticapitaliste* » et ses congénères claironnaient, évidemment, qu'il « *n'est pas question de payer leur crise* », en sortant de leurs caves les tracts qui restaient de manifestations d'il y a dix, vingt ou trente ans, les représentants les plus connus de ce qui est considéré aujourd'hui comme une critique implacable de la société contemporaine – c'est-à-dire les *Badiou*, *Zizek*, *Negri* – ont eu droit à des tribunes plus longues que d'habitude dans la presse, ou se sont de toute manière sentis le vent en poupe. Ceci est tout de même quelque peu surprenant, la possibilité d'une crise majeure du capitalisme, non provoquée par une résistance des « *exploités* » ou de la « *multitude* », mais par un enrayement de la machine – sans aucun responsable donc – n'étant pas du tout prévue dans leurs analyses. Et en effet, eux aussi ont expliqué, à leur manière, qu'il faut circuler et qu'il n'y a rien à voir ; que c'est une crise comme une autre, qui passera comme les autres ont passé, parce que la crise est le fondement normal du capitalisme. Mais ce qu'ils appellent la crise – l'effondrement des bourses, la déflation mondiale – n'est en vérité qu'un ensemble de phénomènes secondaires.

Ce sont les manifestations visibles, l'expression en surface de la crise véritable, de cette crise véritable qu'eux-mêmes ne réussissent pas à penser. Les adversaires déclarés du capitalisme – gauche « *extrême* » ou « *radicale* », marxistes de diverses obédiences, « *objecteurs de croissance* » ou

écologistes « *radicaux* » – s’acharnent presque tous à croire à l’éternité du capitalisme et de ses catégories, davantage parfois que certains de ses apologistes<sup>45</sup>.

Cette critique du capitalisme ne s’en prend qu’à la finance, considérée comme la seule responsable de la crise. L’« *économie réelle* » serait saine et ce serait seulement une finance ayant échappé à tout contrôle qui mettrait en danger l’économie mondiale. De là que l’explication la plus expéditive, mais qui est aussi la plus répandue, en attribue toute la responsabilité à l’« *avidité* » d’une poignée de spéculateurs qui auraient joué avec l’argent de tous comme s’ils étaient au casino. Et, en effet, ramener les arcanes de l’économie capitaliste, lorsque celle-ci se met à fonctionner mal, aux agissements d’une conspiration de méchants s’inscrit dans une tradition longue et dangereuse. C’en serait la pire des issues possibles que de désigner une nouvelle fois des boucs émissaires, la « *haute finance juive* » ou autre, à la vindicte du « peuple honnête » des travailleurs et des épargnants. Et il n’est pas beaucoup plus sérieux d’opposer un « mauvais » capitalisme « *anglo-saxon* », prédateur et sans bornes, à un « bon » capitalisme « *continental* », considéré comme plus responsable. On a vu qu’il n’y a guère plus que des nuances pour les distinguer. Tous ceux qui appellent maintenant à « *réguler davantage* » les marchés financiers, de l’association ATTAC à Sarkozy, ne voient dans les folies des bourses qu’un « excès », une excroissance sur un corps sain.

L’« *anticapitalisme* » de la gauche radicale n’est qu’un « *antilibéralisme* ». La seule alternative au capitalisme qu’elle ait jamais pu concevoir était constituée des dictatures à économie dirigée de l’Est et du Sud du monde ; depuis que

---

<sup>45</sup> « Les cent cinquante intervenants (dont une soixantaine d’étrangers) qui se sont exprimés les 4, 5 et 6 juillet lors des 9 Rencontres d’Aix-en-Provence, organisées par le Cercle des économistes, ont, dans leur immense majorité, tenu des propos plus alarmistes. Il y a d’abord ces chiffres, terrifiants, de l’Organisation de coopération et de développement économique (OCDE). D’avril 2008 à avril 2009, le chômage a crû de 40 % dans les pays les plus riches. De 2007 à 2010, il devrait même y avoir 26 millions de chômeurs en plus, un bond de 80 %, sans précédent en si peu de temps. “Le plus gros de la détérioration reste à venir”, a mis en garde Martine Durand, responsable de l’emploi. Or, selon Patrick Artus (banque Natixis), “les emplois perdus le sont de façon irréversible”. » (Frédéric Lemaître, « Et si la crise économique ne faisait que commencer ? », Le Monde, 6. 7. 2009.)

celles-ci on fait banqueroute, ont changé de cap ou sont devenues complètement indéfendables, le seul choix laissé à ces anticapitalistes est un choix entre différents modèles de capitalisme : entre libéralisme et keynésianisme, entre modèle continental et modèle anglo-saxon, entre turbo-capitalisme financiarisé et économie de marché sociale, entre jubilation des bourses et « *création d'emplois* ». Il peut y avoir différents modes de valorisation de la valeur, d'accumulation du capital, de transformation de l'argent en plus d'argent ; et c'est surtout la distribution des fruits de ce mode de production qui peut changer, profitant davantage à certains groupes sociaux plutôt qu'à d'autres. La crise sera même utile au capitalisme, prévoient-ils : les capitaux en excès seront dévalorisés, et on sait depuis *Schumpeter* que la « *destruction créatrice* » est la loi fondamentale du capitalisme. Impossible d'imaginer – si l'on veut éviter d'être taxé d'utopiste niais, ou d'émule de *Pol Pot*, c'est-à-dire de partisan des seules alternatives au capitalisme que la conscience dominante sache encore évoquer – que l'humanité puisse vivre autrement qu'avec la valorisation de la valeur, l'accumulation du capital et la transformation d'argent en plus d'argent. Il peut y avoir une limite externe à la croissance du capitalisme, sous forme d'épuisement des ressources et de destruction des bases naturelles ; mais en tant que forme de reproduction sociale, le capitalisme serait indépassable.

Ce que *Le Figaro* déclare ouvertement, les néo-marxistes, les bourdieusiens, les altermondialistes et les décroissants le disent avec des périphrases : le marché est naturel aux hommes. Les anticapitalistes-antilibéraux proposent simplement de retourner au capitalisme « *social* » des années soixante (indûment idéalisé, cela va de soi), au plein-emploi et aux salaires élevés, à l'Etat social et à l'Ecole « *ascenseur social* » ; d'aucuns voudraient y ajouter un peu d'écologie, de volontariat ou même de la « *décroissance* ». En vérité, ils doivent espérer que le capitalisme reprendra bientôt ses esprits et recommencera à tourner à plein régime pour pouvoir réaliser leurs beaux programmes onéreux.

La crise actuelle représente à leurs yeux l'occasion rêvée de trouver enfin des oreilles attentives aux propositions qui sont les leurs depuis longtemps. La crise sera salutaire : elle constituera certes une petite saignée pour certains, elle n'en forcera pas moins les hommes et les institutions à revoir leurs habitudes nocives. Ainsi, chacun de ces critiques bienveillants espère apporter

de l'eau à son moulin : régulation des marchés financiers, limitation des primes des managers, abolition des « *paradis fiscaux* », mesures de redistribution, et surtout un « *capitalisme vert* » comme moteur d'un nouveau régime d'accumulation et générateur d'emplois. L'affaire est entendue : la crise est l'occasion d'une amélioration du capitalisme, pas d'une rupture avec lui. Même sur ce plan-là, ils risquent cependant d'être déçus. Dans le contexte de la crise, des réactions tout à fait opposées sont en train de se produire. Ainsi, pour dépasser la crise, on peut prôner des mesures écologiques (comme le promettent *Obama* ou *Sarkozy*) ou, au contraire, s'attaquer aux protections existantes elles-mêmes au nom de la « relance de la croissance » et de la « *création de postes de travail* » (comme le fait *Berlusconi*, comme le demande l'industrie, surtout celles du bâtiment et de l'automobile, et une partie considérable du public)<sup>46</sup>. Et que dire lorsque des ouvriers licenciés, pour obtenir de meilleures conditions de départ, menacent de déverser des produits toxiques dans une rivière, comme c'est déjà arrivé plusieurs fois en France ? Est-ce qu'on verra des écologistes en venir aux mains avec des ouvriéristes ? La gauche « *radicale* » devra maintenant se décider : soit passer à une critique du capitalisme tout court, même s'il ne se proclame plus néolibéral, soit participer à la gestion d'un capitalisme qui a incorporé une partie des critiques adressées à ses « excès ».

Certains observateurs semblent aller plus loin, qui parlent d'un capitalisme qui détruit le monde et est en train de s'autodétruire. Ces cris d'alarme ne dénotent-ils pas une prise de conscience face aux désastres du capitalisme, autant quand il marche « *normalement* » que dans ses périodes de crise ? Cependant, ces attaques ne sont dirigées, dans la plupart des cas, que contre la récente phase « *dérégulée* » et « *sauvage* » du capitalisme, la phase néolibérale, et pas du tout contre le régime d'accumulation capitalise en tant

---

<sup>46</sup> « On prône les « reconversions » (changer de croyance pour changer d'activité) en vue d'une plus grande sobriété, on accuse le « tout à la bagnole », le gaspillage des ressources, l'envahissement de la vie par le travail aliéné, la malédiction du progrès. Mais, dès que la machine se grippe, que le secteur automobile entre en crise, que la publicité déserte les journaux et menace leur équilibre financier, que le chômage touche un nombre important de salariés, le ton change et les vieilles certitudes refont surface », a écrit Gilbert Rist le 26. 11. 2008 dans un blog proche de la « décroissance ».

que tel, contre la logique tautologique qui commande de transformer un euro en deux euros et qui consomme le monde concret comme simple matériel pour cet accroissement de la forme-valeur. Selon eux, un retour au capitalisme « sage », parce que « régulé » et soumis à la « politique », devrait logiquement résoudre le problème.

Est-ce donc que le discours « *anti-néolibéral* » nie qu'il y ait une crise actuelle ? Non, mais il ne veut que guérir les symptômes de la maladie. D'ailleurs, l'incapacité générale d'imaginer que la crise puisse déboucher sur autre chose que le capitalisme encore et toujours forme un contraste frappant avec la perception vague, mais persistante et universelle, de vivre dans une crise permanente. Depuis des décennies, l'atmosphère est au pessimisme. Les jeunes savent, et acceptent avec résignation, qu'ils vivront plus mal que leurs parents et que les nécessités de base – travail, logement – seront de plus en plus difficiles à obtenir et à conserver. L'impression générale est de glisser le long d'une pente. Le seul espoir est de ne pas glisser trop vite, mais non de pouvoir vraiment remonter. Il y a la sensation diffuse que la fête est finie et que les années de vaches maigres vont commencer, une sensation souvent accompagnée de la conviction que la génération précédente (celle des « *baby-boomers* ») a tout dévoré et peu laissé à ses enfants. La plupart des jeunes en France, au moins parmi ceux qui décrochent quelque diplôme, sont encore convaincus qu'ils réussiront à trouver un trou pour survivre, sur le plan économique : mais rien de plus. On ne peut plus parler d'une crise propre à certains secteurs au profit d'autres qui, eux, seraient en progression : l'effondrement boursier, en 2001, de la « *nouvelle économie* », pourtant présentée pendant des années comme le nouveau moteur du capitalisme, le démontre. Et nous n'assistons pas à la dévalorisation de quelques métiers au profit d'autres, comme lorsque les maréchaux-ferrants ont été remplacés par les garagistes, et comme la manie des « *requalifications* » voudrait encore nous le faire croire. Maintenant, il s'agit d'une dévalorisation générale de presque toutes les activités humaines, visible dans l'appauvrissement rapide et inattendu des « *classes moyennes* ». Si l'on y joint la conscience, désormais bien ancrée dans toutes les têtes, des désastres environnementaux présents et à venir et de l'épuisement des ressources, il est possible de dire que la très grande majorité regarde aujourd'hui le futur avec crainte.

Ce qui peut paraître étrange, c'est le fait que l'impression, si répandue, d'une aggravation générale des conditions de vie s'accompagne souvent de la conviction que le capitalisme fonctionne à plein régime, que la mondialisation bat son plein, qu'il y a plus de richesse que jamais. Le monde serait en crise, mais pas le capitalisme, ou, comme l'affirment *Luc Boltanski* et *Eve Chiapello* au début de leur ouvrage *Le Nouvel esprit du capitalisme*, paru en 1999 : le capitalisme est en expansion, c'est la situation sociale et économique de nombreuses personnes qui se dégrade. Ainsi, le capitalisme est perçu comme une partie de la société opposée au reste, comme l'ensemble des hommes qui détiennent l'argent accumulé, et non comme un rapport social qui englobe tous les membres de la société actuelle.

Certains, qui se croient plus avisés, voient même dans le discours de la crise une simple invention : des industriels pour baisser les salaires et augmenter les profits, ou de la « *domination* » elle-même, pour justifier l'état d'urgence planétaire que les crises, passées et actuelles, ont servi et servent souvent de légitimation à l'Etat, surtout depuis que celui-ci ne présente plus de projet « *positif* », mais se limite à gérer les urgences, en mettant lui-même en relief tout ce qui ne va pas (à la différence de la propagande du passé, vouée au « tout le monde est heureux grâce à la sagesse du gouvernement »). Sa tâche est de créer les conditions-cadres du seul but admis, de la seule finalité reconnue de la société mondiale contemporaine, où que ce soit (sauf en Corée du Nord, en Iran et dans quelques autres pays musulmans) : permettre aux individus un maximum de consommation de marchandises et d'« *épanouissement personnel* ». Si les crises n'existaient pas, les États les inventeraient, c'est vrai. Mais seulement les crises secondaires, pas celles qui en menacent les fondements. Durant cette crise, on eut plus que jamais l'impression que les « *classes dominantes* » ne dominaient pas grand-chose, qu'elles étaient au contraire elles-mêmes dominées par le « *sujet automate* » (Marx) du capital.

Une critique du capitalisme contemporain très différente de celles évoquées jusqu'ici a cependant été avancée. Elle demande : et si la financiarisation, loin d'avoir ruiné l'économie réelle, l'avait, au contraire, aidée à survivre au-delà de sa date de péremption ? Si elle avait donné du souffle à un corps moribond ? Pourquoi est-on si sûr que le capitalisme lui-même échappe au cycle de la naissance, de la croissance et de la mort ?



Ne pourrait-il pas contenir des limites intrinsèques à son développement, des limites qui ne résident pas seulement dans l'existence d'un ennemi déclaré (*le prolétariat, les peuples opprimés*), ni dans le seul épuisement des ressources naturelles ?

Pendant la crise, il était de nouveau à la mode de citer Marx. Mais le penseur allemand n'a pas seulement parlé de luttes des classes. Il a également prévu la possibilité qu'un jour la machine capitaliste s'arrête seule, que sa dynamique s'épuise. Pourquoi ? La production capitaliste de marchandises contient, dès l'origine, une contradiction interne, une véritable bombe à retardement située dans ses fondements mêmes. On ne peut faire fructifier le capital, et donc l'accumuler, qu'en exploitant la force de travail. Mais le travailleur, pour engendrer un profit pour son employeur, doit être équipé des outils nécessaires, et aujourd'hui des technologies de pointe. Il en résulte une course continuelle – concurrence oblige – dans l'emploi des technologies. Chaque fois, le premier employeur à avoir recours à de nouvelles technologies y gagne, parce que ses ouvriers produisent davantage que ceux qui ne disposent pas de ces outils. Mais le système entier y perd, parce que les technologies remplacent le travail humain. La valeur de chaque marchandise singulière contient donc des parts toujours plus minces de travail humain – qui est cependant la seule source de **survaleur**, et donc du profit. Le développement de la technologie diminue les profits dans leur totalité. Cependant, pendant un siècle et demi, l'élargissement de la production de marchandises à l'échelle globale a pu compenser cette tendance à la diminution de la valeur de chaque marchandise particulière.

Depuis les années 1960, ce mécanisme – qui déjà n'était pas autre chose qu'une fuite en avant permanente – s'est enrayé. Les gains de productivité permis par la micro-électronique ont, paradoxalement, mis en crise le capitalisme. Des investissements toujours plus gigantesques étaient nécessaires pour faire travailler, selon les standards de productivité du marché mondial, le peu d'ouvriers restants. L'accumulation réelle du capital menaçait de s'arrêter. C'est à ce moment que le « *capital fictif* », comme l'appela Marx, prit son envol. L'abandon de la convertibilité du dollar en or, en 1971, a éliminé la dernière soupape de sécurité, le dernier ancrage à l'accumulation réelle. Le crédit n'est pas autre chose qu'une anticipation des gains futurs espérés. Mais lorsque la production de valeur, et donc de survaleur, dans l'économie réelle

stagne (ce qui n'a rien à voir avec une stagnation de la production de choses – mais le capitalisme tourne autour de la production de survaleur, et non de produits en tant que valeurs d'usage), il n'y a que la finance qui permette aux propriétaires de capital de faire les profits désormais impossibles à obtenir dans l'économie réelle. La montée du néolibéralisme à partir de 1980 n'était pas une sale manœuvre des capitalistes les plus avides, un coup d'Etat monté avec la complicité de politiciens complaisants, comme veut le croire la gauche « radicale ». Le néolibéralisme était, au contraire, la seule manière possible de prolonger encore un peu le système capitaliste que personne ne voulait sérieusement mettre en question dans ses fondements, ni à droite ni à gauche. Un grand nombre d'entreprises et d'individus ont pu garder longtemps une illusion de prospérité grâce au crédit. Maintenant, cette béquille s'est également cassée. Mais le retour au keynésianisme, évoqué un peu partout, sera tout à fait impossible : il n'y a plus assez d'argent « réel » à la disposition des États. Pour le moment, les « décideurs » ont renvoyé encore un peu le *Mane*, *Thecel*, *Pharès* en ajoutant un autre zéro derrière les chiffres fantasques écrits sur les écrans et auxquels ne correspond plus rien. Les prêts accordés pour sauver les banques sont dix fois supérieurs aux trous qui faisaient trembler les marchés il y a vingt ans – mais la production réelle (disons, banalement, le PIB) a augmenté environ de 20-30 % ! La « croissance économique » des années 1980 et 1990 n'avait plus une base autonome, mais était due aux bulles financières. Et lorsque ces bulles auront crevé il n'y aura pas d'« assainissement » après lequel tout pourra repartir. Pourquoi ce système ne s'est-il pas encore écroulé complètement ? A quoi doit-il sa survie provisoire ? Essentiellement, au crédit. Face aux difficultés croissantes, au long du siècle, de financer la valorisation de la force de travail, donc d'investir en capital fixe, le recours à des crédits toujours plus massifs n'était pas une aberration, mais était inévitable. Même pendant le règne des monétaristes néolibéraux, l'endettement a augmenté fortement. Que ce crédit soit privé ou public, interne ou externe ne change pas beaucoup à l'affaire.

L'évolution continue et irréversible de la technologie creuse en permanence l'écart entre le rôle de la force de travail – qui, répétons-le, est la seule source de la valeur et de la survaleur – et le rôle, toujours plus important, des instruments de travail, qui doivent être payés avec la survaleur obtenue par l'exploitation de la force de travail. Par conséquent, le recours au crédit ne

peut qu'augmenter au cours des années et évoluer vers un point de non-retour. Le crédit, qui est un profit consommé avant d'avoir été réalisé, peut reporter le moment où le capitalisme atteint ses limites systémiques, mais il ne peut pas l'abolir. Même le plus bel acharnement thérapeutique doit se terminer un jour. l'exemple d'un pays comme le Brésil, où il est possible d'acheter un téléphone portable et le payer en dix versements, où l'entretien de la voiture peut être réglé en trois fois, et où les stations d'essence ne se font pas concurrence sur les prix du carburant, mais sur l'encaissement des chèques – à 90, 180 jours...

Le crédit ne prolonge pas seulement la vie du système en tant que tel, mais également celle des consommateurs. On sait que l'endettement privé a atteint des chiffres énormes, par exemple 15 000 € pour chaque famille italienne, et beaucoup plus aux États-Unis. Et surtout, il augmente rapidement. On peut prendre conscience de l'avenir de ce genre de vie avec payer en dix versements, où l'entretien de la voiture peut être réglé en trois fois, et où les stations d'essence ne se font pas concurrence sur les prix du carburant, mais sur l'encaissement des chèques – à 90, 180 jours...

Certains parviennent à s'extasier devant cette « *virtualisation* » du monde et lui pronostiquent un grand avenir. Mais seule une conscience entièrement post-modernisée est capable de croire qu'une *virtualisation* sans bases réelles pourra durer toujours. Quelques-uns ont voulu mettre en discussion et « *déconstruire* » le concept même d'« *économie réelle* ». Il est sûr que cela arrangerait beaucoup de monde de démontrer que la fiction vaut autant que la réalité, tout en étant beaucoup plus ouverte à nos désirs. Il n'est cependant pas nécessaire d'être un grand prophète pour prévoir que les « *dénis de la réalité* » prononcés avec des sourires suffisants depuis trente ans n'ont plus beaucoup d'avenir dans une époque de crises « *réelles* ». L'éditorial du Monde déjà cité disait avec raison : « *Retour au réel par la case désastre.* »

Ce point de vue radical sur la crise – et pour la formulation duquel nous sommes toujours débiteurs des analyses de *Robert Kurz* – annonce donc d'abord que, même sur le plan strictement économique, la crise ne fait que commencer. Il continue à exister de très nombreuses banques et grandes entreprises qui cachent leur situation désastreuse en falsifiant leurs bilans, et on parle, parmi d'autres faillites à venir, d'un prochain effondrement du système des cartes de crédit aux États-Unis. Les sommes astronomiques

jetées par les États dans l'économie, en abandonnant d'un jour à l'autre la dogmatique monétariste au nom de laquelle on avait poussé des millions de personnes vers la misère, et les annonces d'une régulation majeure n'ont rien à voir avec un retour au keynésianisme et à l'Etat social d'antan.

Il ne s'agit pas d'investissements dans les infrastructures, du genre « *New Deal* », ni d'une création de pouvoir d'achat populaire. Ces sommes ont du coup fait augmenter la dette publique des États-Unis de 20 %, mais elles n'ont suffi qu'à éviter l'effondrement immédiat du système de crédit. Pour une véritable « *relance de l'économie* », il faudrait des sommes encore beaucoup plus gigantesques et qui, en l'état actuel, ne peuvent être obtenues qu'en créant de l'argent par décret, ce qui ne pourra aboutir qu'à une hyperinflation mondiale. Une brève croissance alimentée par l'inflation aboutirait à une crise plus grande encore, parce qu'on ne voit nulle part de nouvelles formes possibles d'accumulation qui, après une « *stimulation* » initiale exercée par l'Etat, seraient à même de produire une croissance qui reposerait ensuite sur ses propres bases.

Mais la crise n'est pas seulement économique. Quand il n'y a plus d'argent, rien ne marche plus. Au long du XXe siècle, le capitalisme a englobé, pour étendre la sphère de la valorisation de la valeur, des secteurs toujours plus larges de la vie : de l'éducation des enfants à la garde des anciens, de la cuisine à la culture, du chauffage aux transports. On y a vu un progrès, au nom de l'« *efficacité* » ou de la « *liberté des individus* » affranchis des liens familiaux et communautaires. Maintenant, on en voit les conséquences : tout s'écroule s'il n'est pas « *finançable* ». Et ce n'est pas seulement de l'argent que tout dépend, mais pire encore : du crédit. Quand la reproduction réelle est à la traîne du « *capital fictif* » et que les entreprises, les institutions et des Etats entiers ne survivent que grâce à leurs cotations en bourse, chaque crise financière, bien loin de ne regarder que ceux qui jouent à la bourse, finit par affecter d'innombrables hommes dans leur vie la plus quotidienne et intime. Les nombreux Américains qui avaient accepté des retraites en actions et qui se retrouvent après les cracks sans rien pour leur vieillesse ont été parmi les premiers à goûter de cette mort à crédit. Ce n'était que le début ; quand la crise se répercutera réellement sur la réalité – quand une brutale hausse du chômage et de la précarisation s'accompagnera d'une forte chute dans les

recettes de l'Etat –, on verra des secteurs entiers de la vie sociale abandonnés à l'art de survivre au jour le jour.

Les différentes crises – économique, écologique, énergétique – ne sont pas simplement « contemporaines » ou « liées » : elles sont l'expression d'une crise fondamentale, celle de la forme-valeur, de la forme abstraite, vide, qui s'impose à tout contenu dans une société basée sur le travail abstrait et sa représentation dans la valeur d'une marchandise. C'est tout un mode de vie, de production et de pensée, vieux d'au moins deux cent cinquante ans, qui ne semble plus capable d'assurer la survie de l'humanité. Peut-être n'y aura-t-il pas un « vendredi noir » comme en 1929, un « jour du Jugement ». Mais il y a de bonnes raisons de penser que nous sommes en train de vivre la fin d'une longue époque historique<sup>47</sup>. L'époque où l'activité productrice et les produits ne servent pas à satisfaire des besoins, mais à alimenter le cycle incessant du travail qui valorise le capital et du capital qui emploie du travail. La marchandise et le travail, l'argent et la régulation étatique, la concurrence et le marché : derrière les crises financières qui se répètent depuis plus de vingt ans, chaque fois plus graves, se profile la crise de toutes ces catégories. Qui, il est toujours bon de le rappeler, ne font pas partie de l'existence humaine partout et toujours. Elles ont pris possession de la vie humaine au cours des derniers siècles, et elles pourront donner lieu à quelque chose d'autre : de meilleur ou de pire encore. Peut-être y aura-t-il une petite reprise pendant les prochains mois, ou même pendant quelques années<sup>48</sup>. Mais la fin du travail,

---

<sup>47</sup> A peu près le seul à avoir affirmé dans les grands médias que le capitalisme était arrivé, après 500 ans, à sa dernière étape et que quelque chose de nouveau allait se mettre en place a été Immanuel Wallerstein (voir son article « Le capitalisme touche à sa fin » dans Le Monde du 11. 10. 2008). Cependant, il ne voit dans la crise actuelle rien d'autre que l'éclatement d'une bulle spéculative, qui remonte aux années 1970 ; il la compare à d'autres crises du passé. S'il prévoit une « phase de chaos politique », de « crise systémique » et la fin du capitalisme dans les prochaines décennies, c'est à cause du rapport changé entre « centre » et « périphérie ». Son interprétation est donc très différente de celle que nous proposons ici.

<sup>48</sup> Pendant les dernières décennies, après chaque crise, on a assisté à une « reprise » – surtout des indices boursiers – qui semble démontrer que tout cela n'est qu'une question de cycles, de hauts et de bas. Mais aucune de ces « reprises »

du vendre, du se vendre et de l'acheter, la fin du marché et de l'Etat – toutes catégories qui ne sont nullement naturelles et qui disparaîtront un jour, ainsi qu'elles ont remplacé elles-mêmes d'autres formes de vie sociale – est un procès de longue durée. La crise actuelle n'en est ni le début, ni la conclusion, mais une étape importante.

Mais pourquoi cette critique, qui est à peu près la seule à se trouver confirmée par la crise récente, suscite-t-elle si peu d'attention ? Essentiellement parce que personne ne peut vraiment imaginer la fin du capitalisme. L'idée même suscite une peur bleue. Tout le monde pense qu'il a trop peu d'argent, mais chacun se sent menacé dans son existence, même sur le plan psychique, si l'argent fait mine de se dévaloriser et de perdre son rôle dans la vie sociale. Dans la crise, les sujets s'accrochent plus que jamais aux seules formes de socialisation qu'ils connaissent. Il y a un accord général au moins sur une chose : il faut toujours continuer à vendre, à se vendre et à acheter. Voilà pourquoi il est si difficile de *réagir* à cette crise ou de s'organiser pour y faire face : parce que ce n'est pas *eux contre nous*. Il faudrait combattre le « *sujet automate* » du capital, qui habite également dans chacun de nous, et donc une partie de nos habitudes, goûts, paresse, inclinations, narcissismes, vanités, égoïsmes... Personne ne veut regarder le monstre en face. Combien de délires propose-t-on, plutôt que de mettre en question le travail et la marchandise, ou simplement la voiture !

Des « *grands scientifiques* » déraisonnent sur des satellites géants capables de renvoyer une partie des rayons du soleil ou des appareils capables de refroidir les océans. On propose « *de produire des légumes dans des serres hydroponiques ou même aéroponiques* » et de fabriquer de la viande « *directement à partir de cellules souches* » ; et d'aller chercher les ressources défailtantes, littéralement, sur la lune : « *Elle recèle, entre autres, un million de tonnes d'hélium 3, le carburant idéal pour la fusion nucléaire. Une tonne d'hélium 3 devrait valoir environ 6 milliards de dollars, l'énergie qu'elle peut*

---

n'était le fruit d'un nouveau mode de production utilisant massivement du travail de manière rentable. Ce n'étaient que des croissances fictives de valeur, obtenues en vendant et achetant des titres et en investissant parfois ce capital fictif dans la consommation ou l'achat des services – ce qui a créé chaque fois des bulles financières encore plus grandes et encore plus dénuées de fondement, surtout dans le secteur immobilier.

fournir. Et ce n'est qu'une des raisons pour lesquelles tant de pays se concentrent sur un retour à la lune<sup>49</sup> ». Dans le même esprit, on propose de « s'adapter » aux changements climatiques au lieu de les combattre<sup>50</sup>. Plutôt que de sortir de la « terreur économique », on redouble la menace : « Plus que jamais les organisations et les humains qui sauront, voudront et pourront s'adapter ont un avenir économique et social. Les tenants de l'immobilisme pourraient perdre toute employabilité<sup>51</sup> », et donc disparaître du monde. Malthus l'avait déjà dit : la faim est le meilleur éducateur au travail. Tout ce qui ne sert pas à la valorisation du capital est un luxe, et dans des temps de crise le luxe n'est plus de mise. Ce n'est pas une perversion, c'est tout à fait logique dans une société qui a fait de la transformation d'argent en davantage d'argent son principe vital.

Tableau apocalyptique, nous rétorquera-t-on : on nous annonce la fin du capitalisme depuis qu'il est né, à chaque difficulté qu'il rencontre. Il resurgit cependant après chaque crise, comme le phénix renaît de ses cendres. En même temps, chaque fois il a changé, et il est très différent aujourd'hui de ce qu'il était en 1800, ou en 1850, ou en 1930. N'assistons-nous pas à une autre mutation de ce genre, où il changerait pour persister mieux ? Pourquoi cette crise serait-elle plus grave que toute autre depuis plus de 200 ans ? Le capitalisme ne pourrait-il pas continuer à exister sous des formes atypiques, entre catastrophes et guerres ? La crise ne serait-elle pas la forme éternelle de son existence, voire de celle des sociétés historiques en général ? Dresser la liste de tous les dysfonctionnements du capitalisme actuel ne peut constituer – ainsi poursuit l'objection – la preuve de sa crise finale que lorsque la brève période fordiste de stabilité est prise pour le seul fonctionnement

---

<sup>49</sup> En guise de punition, on livre ici au public le nom de l'auteur de ces propos : « Plus de croissance est en nous », par Xavier Alexandre, *Le Monde* du 30. 11. 2008, « Chroniques d'abonnés ».

<sup>50</sup> « S'adapter au changement climatique plutôt que de le limiter ? », *Le Monde* du 21. 08. 2009, sur l'étude que le « Centre de consensus » [!] de Copenhague a confiée à la fondation scientifique italienne « Enrico Mattei », liée au groupe pétrolier italien ENI.

<sup>51</sup> Même punition que pour l'autre : « Le prévisible déclin du salariat », par Camille Sée, *Le Monde* du 09. 08. 2009, « Chronique d'abonnés ».

possible du capitalisme, et toutes ses autres formes d'existence pour des déviations. Les guerres civiles en Afrique et la reféodalisation en Russie, le fondamentalisme islamiste et la précarisation en Europe démontreraient seulement qu'il était impossible d'étendre le modèle fordiste, en tant que tel, au monde entier, mais non la faillite du capitalisme, qui en tant que système mondial consisterait justement dans la coexistence de toutes ces formes, dont chacune, dans son contexte, serait utile au système mondial. Le capitalisme pourrait aussi marcher très différemment que dans l'Europe des années soixante : cela ne ferait que démontrer sa flexibilité. Les destructions qu'il cause, de l'atomisation des individus et de la dissolution de la famille jusqu'aux maladies psychiques et physiques et à la pollution, ne seraient pas nécessairement un symptôme de crise – ils créeraient des besoins et des secteurs de marché toujours neufs qui font marcher l'accumulation. Mais cette objection ne tient pas : ce qu'elle décrit, c'est la naissance et la perpétuation de formes toujours changeantes de domination et d'exploitation, mais non l'émergence de nouveaux modèles d'accumulation capitaliste. Les formes « *non classiques* » de création de profit ne peuvent fonctionner qu'en tant que participation indirecte au marché mondial, donc en parasitant les circuits globaux de la valeur (par exemple : en vendant cher la drogue aux pays riches, certains pays du « *Sud* » dirigent vers eux une partie de la « *véritable* » survaleur obtenue dans les pays riches). Si la création de valeur dans les centres industriels devait s'éteindre tout à fait, il en serait fait aussi des barons de la drogue et des trafiquants d'enfants. Ils pourraient alors tout au plus forcer leurs sujets à créer de nouveau pour leurs patrons un surplus agricole, matériel. Mais même les défenseurs les plus convaincus de l'éternité du capitalisme n'oseraient plus appeler cela un nouveau modèle d'accumulation capitaliste.

Plus généralement, il faut toujours se souvenir que les services et les réparations ne sont pas un travail qui produit du capital, mais qu'ils dépendent des secteurs productifs. Ce n'est pas seulement la théorie de Marx qui le dit (et sur ce point encore plus que sur les autres, elle n'est pas arrivée jusqu'au marxistes), mais même l'expérience de tous les jours : en temps de récession, culture et éducation, préservation de la nature et santé, subventions aux associations et défense du patrimoine, loin de pouvoir servir de « *moteur de croissance* », sont les premiers à être sacrifiés par « *manque de finances* ».



Bien sûr, on ne peut pas « démontrer » abstraitement que nous assistons à la fin de la société marchande pluriséculaire. Mais certaines tendances récentes sont effectivement nouvelles. Une limite externe a été atteinte, avec l'épuisement des ressources – et surtout de la ressource la plus importante et la moins remplaçable : l'eau –, comme avec les changements irréversibles du climat, les espèces naturelles perdues, les paysages disparus. Le capitalisme se dirige également vers une limite interne, parce que sa ligne de développement est linéaire, cumulative et irréversible, et non cyclique et répétitive comme d'autres formes de production. Il est la seule société ayant jamais existé qui contient à sa base une contradiction dynamique, et pas seulement un antagonisme : la transformation du travail en valeur est vouée historiquement à l'épuisement à cause des technologies qui remplacent le travail.

Les sujets vivant dans cette époque de crise externe et interne subissent aussi un détraquement des structures psychiques qui ont longtemps défini ce qu'est l'homme. Ces nouveaux sujets imprévisibles se trouvent en même temps dans la position de gérer des potentiels de destruction inouïs. Finalement, la réduction de la création de valeur dans le monde entier comporte le fait que, pour la première fois, il existe – et partout – des populations en excès, superflues, qui ne servent même plus à être exploitées. Du point de vue de la valorisation de la valeur, c'est l'humanité qui commence à être un luxe superflu, une dépense à éliminer, un « excédent » – et ici on peut parler d'un facteur tout à fait nouveau dans l'histoire !

Malheureusement, la « crise » n'entraîne pas derrière elle une « émancipation » garantie. Il existe beaucoup de gens en colère parce qu'ils ont perdu leur argent, ou leur maison, ou leur travail. Mais cette colère, à la différence de ce que la gauche radicale a toujours cru, n'a rien d'émancipateur en tant que tel. La crise actuelle ne semble pas propice à l'émergence de tentatives émancipatrices (au moins dans une première phase), mais au sauve-qui-peut. D'ailleurs, elle ne semble pas plus propice aux grandes manœuvres de rétablissement de l'ordre capitaliste, aux totalitarismes, aux nouveaux régimes d'accumulation sous la férule. Ce qui s'annonce a plutôt l'air d'être une barbarie à petit feu, et pas toujours évidente. Plutôt qu'au grand clash, on peut s'attendre à une spirale descendant à l'infini, une morosité perpétuelle laissant le temps de s'y habituer. On assistera assurément à une diffusion

spectaculaire de l'art de survivre de mille manières et de s'adapter à tout, plutôt qu'à un vaste mouvement de réflexion et de solidarité, où tous mettent leurs intérêts personnels de côté, oublient les aspects négatifs de leur socialisation et construisent ensemble une société plus humaine. Afin qu'une telle chose arrive, il devrait d'abord se passer une révolution anthropologique. On peut difficilement affirmer que les crises et les écroulements en cours faciliteront une telle révolution. Et même si la crise comporte une « *décroissance* » forcée, celle-ci ne va pas nécessairement dans le bon sens. La crise ne frappe pas en premier lieu les secteurs « *inutiles* » du point de vue de la vie humaine, mais les secteurs « *inutiles* » de l'accumulation du capital. Ce ne sont pas les armements qu'on réduira, mais les dépenses de santé – et une fois qu'on a accepté la logique de la valeur, il est assez incohérent de protester contre. Commencer alors avec de petites choses, l'aide entre voisins, les systèmes locaux d'échange, le potager dans le jardin, le bénévolat dans les associations, les « *AMAP* » ? Souvent, c'est sympathique. Mais vouloir contrecarrer l'effondrement du système mondial avec ces moyens équivaut à vouloir vider la mer avec une cuillère.

Sur quoi débouchent ces considérations désabusées ? Au moins sur un peu de lucidité. On peut ainsi éviter de faire partie des populistes de tout bord qui se bornent à pester contre les banques, la finance et les bourses et contre ceux qui sont censés les contrôler. Ce populisme aboutira facilement à la chasse aux « *ennemis du peuple* », en bas (immigrés) et en haut (spéculateurs)<sup>52</sup>, en évitant toute critique contre les véritables bases du capitalisme, qui apparaissent au contraire comme la civilisation à sauvegarder : le travail, l'argent, la marchandise, le capital, l'Etat. Cela provoque effectivement le vertige d'envisager la fin d'un mode de vie où nous sommes tous engloutis jusqu'au cou et qui, maintenant, est en train de sombrer sans que personne ne l'ait décidé, en nous laissant dans un paysage de ruines. Tous les antagonistes prétendus d'antan, le prolétariat et la capital, le travail et l'argent accumulé risquent de disparaître ensemble, enlacés dans leur agonie : c'est la base commune de leurs conflits qui est en train de disparaître.

---

<sup>52</sup> Autant la gauche qu'une certaine droite ont protesté (au moins aux Etats-Unis) contre le sauvetage des banques.

Pour sortir de la situation, il faut un si grand bond dans l'inconnu que tout le monde – et on le comprend ! – s'y refuse d'abord. Mais le fait de vivre à une telle lisière d'époque est aussi une chance inouïe, malgré tout. Donc : que la crise s'aggrave<sup>53</sup> ! Il ne s'agit pas de « sauver » « notre » économie et « notre » mode de vie, mais de les pousser à disparaître plus vite, tout en donnant lieu à quelque chose de meilleur. Prenons l'exemple des longs conflits récents dans l'éducation et l'Université : plutôt que de se plaindre des crédits réduits pour l'éducation et la recherche, ne vaudrait-il pas mieux mettre en question le fait même qu'il n'y ait pas d'éducation et de recherche si elles ne sont pas « rentables » ? Est-ce qu'on doit renoncer à vivre parce que l'accumulation du capital ne marche plus ?

*Finalemment, la sortie !* est le titre d'un tableau de *Paul Klee*. Déjà pendant la brève crise d'octobre 2008, on avait un peu l'impression que le couvercle était en train de sauter : on commençait à discuter ouvertement des méfaits et des limites du capitalisme. On peut alors avoir confiance, malgré tout, dans le fait que pendant une grave crise prolongée les langues vont se délier, les tabous et les interdits fondre, de nombreuses personnes mettre spontanément en question ce qu'ils considéraient jusqu'à la veille comme « naturel » ou « inévitable » et commencer à poser les questions les plus simples et les moins souvent soulevées : pourquoi y a-t-il crise s'il n'y a que trop de moyens de production ? Pourquoi mourir de détresse, si tout le nécessaire (et même beaucoup plus) est là ? Pourquoi accepter que tout [ce] qui ne sert pas à l'accumulation s'arrête ? Faut-il renoncer à tout ce qui n'est pas payable ? Peut-être que, malgré tout, comme dans les fables, le mot qui sera dit rompra l'enchantement.

---

<sup>53</sup> F. Partant, *Que la crise s'aggrave*, Paris, Solin, 1978.



# Sur l'immense décharge du capital fictif

## Les limites de l'ajournement de la crise par le capital financier et le délire des programmes d'austérité.

Par Ernst Lohoff et Norbert Trenkle, 2013, Traduction : Paul Braun

1.

Au cours des trente dernières années, le capitalisme a changé dramatiquement de visage : jamais dans son histoire le secteur financier n'a pris autant d'importance par rapport à l'ensemble de l'économie qu'à l'époque actuelle. Dans les années soixante-dix, les produits financiers dérivés étaient encore quasiment inconnus. Aujourd'hui, d'après les estimations fournies par la Banque des Règlements Internationaux, la somme totale de ce seul outil financier arriverait à six cent mille milliards de dollars, c'est-à-dire environ 15 fois la somme de tous les produits intérieurs bruts. En 2011, le volume quotidien des transactions financières était de 4,7 milliers de milliards de dollars. Moins d'1 % de cette somme provenait des transactions de marchandises. L'achat et la vente d'actions, de titres et autres promesses de paiements sont devenus centraux dans l'accumulation du capital et « l'économie réelle » est devenue un accessoire de « l'industrie financière ».

Ce développement est critiqué de tous les côtés depuis que l'éclatement de la bulle immobilière aux États-Unis a fait plonger l'économie mondiale à une vitesse vertigineuse comme on ne l'avait plus vu depuis les années 1930. La cause de ce malaise serait le gonflement de la superstructure financière. Après le krach de 2008, la colère s'était retournée essentiellement contre les banques et contre d'autres acteurs financiers privés qui, dans leur cupidité, seraient devenus aveugles et insensés. Entretemps, le regard s'est focalisé sur l'endettement étatique, et ce sont les gouvernements emprunteurs, prétendument irresponsables et dépensiers, qui sont pointés du doigt. Mais là comme ici, l'idée de base est la même : tout le monde rêve d'un capitalisme « sain », basé sur « le travail honnête », un capitalisme dans lequel « l'économie réelle » dicterait la marche, et où l'économie financière jouerait ce rôle secondaire, de service, s'alignant sur ce qu'essaient aujourd'hui de nous faire croire les manuels scolaires de l'économie nationale.

Le capitalisme est un système profondément absurde, et c'est dans la crise que ses contradictions criantes et sa folie se manifestent le plus ouvertement. Mais la pensée dominante ne veut rien savoir, elle admet tout au plus des « erreurs » ou des « abus spéculatifs » dans certains domaines du système. De cette manière, elle prétend non seulement qu'il n'y a pas d'alternative à l'économie de marché, mais elle personnifie en plus les maux de la société en les projetant sur « les banquiers et les spéculateurs », ou, de manière encore plus générale, sur « la côte ouest américaine ». La critique simpliste du capital spéculatif et de l'endettement grandissant qu'on retrouve partout est idéologiquement biscornue et dangereuse, et met en outre à l'envers le contexte économique réel. Ce n'est pas parce que les manifestations de crises auxquelles nous sommes confrontés aujourd'hui prennent leurs origines dans la sphère financière que c'est là qu'il faut chercher les causes fondamentales et structurelles de ces crises. La confusion entre déclencheur et cause ne date pas d'aujourd'hui. En 1857, lors du premier grand krach mondial, de telles explications erronées avaient déjà été avancées. Un certain Karl Marx se moquait à l'époque : « Si au bout d'une certaine période de commerce la spéculation apparaît comme annonciatrice d'un effondrement, il ne faudrait pas oublier que cette spéculation est née auparavant dans cette même période de commerce et qu'elle représente donc un résultat, une apparence et non pas une cause ou une essence. Les représentants de l'économie politique qui tentent d'expliquer les soubresauts de l'industrie et du commerce en les attribuant à la spéculation ressemblent à l'école défunte des philosophes de la nature qui considéraient la fièvre comme la cause fondamentale de toutes les maladies. » (En allemand : Marx Engels Werke, tome 12, page 336)

2.

La production capitaliste ne connaît qu'un seul but : la transformation d'argent en plus d'argent. Si le capital n'a plus la valorisation en perspective, il cesse d'être capital. C'est pour cela que le système capitaliste est condamné à l'expansion. Il doit perpétuellement investir de nouveaux domaines pour réaliser la valorisation, absorber toujours plus de travail vivant, et empiler toujours plus de marchandises. Déjà au cours du 19ème siècle on constatait régulièrement des interruptions dans ce processus d'expansion. En comparaison de la quantité de capital accumulé, on se retrouvait périodiquement confronté à l'absence de possibilités d'investissements

rentables dans « l'économie réelle ». À l'approche de ces crises de suraccumulation, les capitaux avaient tendance à se déplacer vers la superstructure financière où, sous la forme de « capital fictif » (Marx), ils pouvaient se reproduire pendant un certain temps à travers l'accumulation de créances monétaires. Et c'était uniquement au moment où cette reproduction de capital sans passer par la valorisation atteignait ses limites qu'on assistait à de véritables épisodes de crises.

À une échelle tout à fait nouvelle, ce schéma de base se reproduit actuellement lors des processus de crises. Sa durée est déjà éloquent. À l'époque, l'accroissement du capital fictif était un phénomène de courte durée, tout au plus un ou deux ans, qu'on retrouvait à l'aube des crises cycliques. Aujourd'hui, la multiplication du capital fictif est devenue la caractéristique principale de toute une période. Depuis le début des années quatre-vingts, le volume total des titres échangés sur les marchés financiers croît sans arrêt et de manière exponentielle. Et même si le support de cette dynamique change régulièrement (emprunts d'États, actions, crédits hypothécaires, produits dérivés, etc.), ce n'est pas un hasard si c'est toujours « l'industrie financière » qui constitue le centre dont dépend l'accumulation du capital. À la différence des stades de développement capitaliste antérieurs, le déplacement vers les structures financières, lors des dernières trente années, n'est pas juste le résultat d'une absence momentanée de possibilités de valorisation dans l'économie réelle. Depuis la fin des trente glorieuses et du fordisme, une accumulation auto-entretenu dans l'économie réelle est devenue définitivement impossible. L'énorme gain de productivité qui a suivi la troisième révolution industrielle entraîne une éviction massive de la force de travail hors des secteurs produisant de la valeur et mine ainsi la seule base de la valorisation de la valeur : l'utilisation de force de travail vivante dans la production de marchandises. Depuis plusieurs décennies, le mouvement global d'accumulation ne peut se poursuivre uniquement grâce à la sphère financière qui, en produisant inlassablement de nouvelles créances monétaires, est devenue le moteur central de l'accroissement du capital. Si ce « processus de production » de l'industrie financière s'enraye, l'effondrement catastrophique de l'économie mondiale devient inéluctable.

3.

Dans le jargon boursier, on dit toujours que le cours des actions serait « nourri » par des attentes et que les marchés financiers font commerce avec « l'avenir ». À travers de telles formules, même si elles ne sont pas bien comprises, on peut apercevoir le secret de base du capitalisme contemporain. Lors de la création de nouveaux titres de propriété, une chose incroyable se produit qui serait impensable dans le monde des biens réels et de la richesse matérielle et sensible. La richesse matérielle et sensible doit avoir une existence en amont de sa consommation. Jamais par exemple on ne pourra s'asseoir sur une chaise dont la construction est en projet. Pour la richesse produite par l'industrie financière, cette logique temporelle est renversée. De la valeur qui n'est pas encore produite, et qui ne verra éventuellement jamais le jour, se transforme à l'avance en capital, en capital fictif. Lorsque quelqu'un achète des parts d'emprunts d'États ou d'entreprises, lors de l'émission d'actions ou de nouveaux produits financiers dérivés, on voit de l'argent-capital qui était dans les mains d'un acheteur s'échanger contre une promesse de paiement. L'acheteur se lance dans cette transaction avec l'espoir que dans le futur la revente de cette promesse de paiement lui rapportera plus que ce qu'il lui en a coûté aujourd'hui pour l'acheter. C'est grâce à cette perspective que la promesse de paiement devient la forme actuelle de son capital.

Pour le bilan global de la richesse du capitalisme, ce n'est pas tant la question de la conversion des promesses qui est importante. Ce qui est particulier, c'est une bizarrerie qui se produit dans le laps de temps entre l'émission et la vente d'un titre de propriété. Aussi longtemps que cette promesse de paiement est valable et crédible, elle constitue un capital supplémentaire, à côté du capital de départ. Par la simple création d'une créance monétaire écrite, on dédouble le capital. Ce capital supplémentaire n'existe pas uniquement sur le papier comme simple écriture dans le bilan d'un capitaliste monétaire. Il mène une vie autonome, participe en tant que titre de propriété au circuit économique et au processus de valorisation, tout comme un capital monétaire provenant de la valorisation réelle l'aurait fait. En tous points semblables, il peut être utilisé pour l'achat de biens de consommation ou être investi, sa provenance ne se reconnaît pas.



4.

À l'ère de la troisième révolution industrielle, le capitalisme ne peut survivre que s'il réussit à ramener toujours plus de valeur future vers le présent. C'est pour cela qu'aujourd'hui les produits financiers sont devenus le type de marchandises le plus important. Alors que la production de valeur se rétrécit, c'est la mutation du capitalisme vers un système basé sur l'anticipation de valeur future qui lui a permis de se créer de nouvelles marges de développement. Mais l'expansion de l'industrie financière se heurte de plus en plus à ses limites. La « ressource avenir » n'est pas aussi inépuisable qu'elle en a l'air. Au niveau logique, l'accumulation du capital fictif par ce processus de duplication au sein de l'industrie financière possède des particularités par rapport à l'accumulation du capital provenant de la production de valeur. L'une parmi d'autres a déjà été citée : la durée de vie limitée de ce procédé de multiplication de capital. A l'échéance d'un titre de propriété (remboursement, terme d'une créance, etc.), la somme de capital fictif supplémentaire qu'il incarnait rejoint le royaume d'Hadès. Pour qu'il puisse y avoir expansion, il doit d'abord être remplacé par de nouveaux titres. Pour que la production de titres puisse jouer le rôle de moteur pour relancer l'ensemble du fonctionnement capitaliste, son débit d'émission doit croître beaucoup plus rapidement que la production dans les secteurs clefs de l'économie réelle des périodes précédentes. Elle est soumise à une obligation de croissance exponentielle, car elle doit en permanence transformer en capital de la nouvelle valeur future tout en trouvant, sans répit, un remplacement pour les anticipations de valeur précédentes qui arrivent à échéance. Le fait que la multiplication de capital fictif ait explosé durant les dernières décennies n'est pas une erreur de parcours sur laquelle on pourrait juste revenir. Ce développement était obligatoire pour un système capitaliste qui est basé sur l'anticipation de la production de valeur future.

Mais plus le poids de l'avenir capitaliste, déjà consommé, pèse lourd, plus il devient difficile de maintenir en vie la dynamique de création de capital fictif. Ce qui aggrave le problème, c'est que la ponction de valeur future ne peut marcher que si les titres de propriété proposés se réfèrent à un secteur de l'économie réelle promettant des gains futurs. À l'ère de Reagan, ce secteur était constitué par les bons du trésor américain (emprunts d'État) ; à l'ère de la nouvelle économie, c'étaient les *start-up* dans le domaine de l'Internet, et dans

les années 2000, c'était l'immobilier dont les prix semblaient pouvoir monter jusqu'au ciel. Mais si de tels secteurs prometteurs viennent à manquer, le capitalisme maintenu en vie par la perfusion de valeur future parvient à ses limites. Dorénavant ce point critique a été atteint. Depuis la crise de 2008, l'expansion des produits financiers a pu continuer, mais cette dynamique n'est portée par aucune perspective de gains dans aucun secteur croissant de l'économie privée. Cette expansion n'est alimentée que par les budgets des États et des banques centrales. Afin d'éviter l'effondrement immédiat du système financier, c'est la puissance publique, traditionnellement le débiteur le plus fiable, qui a repris les crédits pourris. Les banques centrales ont même franchi un pas supplémentaire. Non seulement elles proposent aux banques d'affaires des montants de crédits, à des niveaux jamais atteints et à des taux d'intérêts proches de zéro, mais en plus elles se sont transformées en des « Bad Banks », des sortes de décharges pour déchets toxiques de l'avenir capitaliste déjà consommé. Elles acceptent des titres de propriété qui ne trouvent plus preneur sur le marché comme garanties pour accorder des crédits, et en plus elles achètent, pour refinancer la puissance publique, des emprunts de leurs propres États. Il est clair qu'à terme on ne peut pas enrayer un processus de crise avec de telles mesures : on ne fait que le déplacer tout en lui attribuant une nouvelle qualité.

5.

La mutation des banques centrales en « Bad Banks » est déterminante pour le futur. Les gardiens monétaires peuvent, momentanément, en rachetant des titres de propriété pourris, maintenir à flot la création de capital fictif, mais en faisant cela ils créent un énorme potentiel inflationniste. Tôt ou tard, la dévalorisation du capital fictif va entraîner aux États-Unis comme en Europe une dévalorisation du médium argent. En Chine, ce processus se manifeste déjà.

Mais ce qui est plus caractéristique de la situation actuelle, c'est la double politique paradoxale de rigueur et d'endettement. Afin d'entretenir leur crédibilité sur les marchés financiers, et de pouvoir continuer à trouver de l'argent nouveau, les États mettent en place des programmes d'austérité pour l'avenir. Le cas de l'Allemagne est symptomatique : en pleine année de crise 2009, tous les partis ont décidé de la mise en place à partir de 2016 d'un programme de « frein à l'endettement ». Entretemps, cette politique a été

exportée vers la moitié de l'Europe. On sait déjà pertinemment que, le moment venu, ces programmes seront abandonnés, ou alors « suspendus temporairement » comme ce fut le cas l'année dernière aux États-Unis lors du conflit budgétaire. Toute autre attitude aurait des répercussions catastrophiques sur l'économie. Dans un premier temps, l'annonce que l'on va faire des économies calme les esprits sur les marchés financiers, apaise l'opinion inquiète et garantit à l'Allemagne sa notation « triple A » ce qui lui permet de contracter de nouveaux crédits à des conditions favorables.

Mais évidemment la politique d'austérité proclamée ne reste pas sans conséquences. La volonté de faire des économies est mise en oeuvre de manière démonstrative sur le dos de ceux qui sont considérés comme « inutiles pour le système ». Ce n'est pas pour rembourser les dettes de l'État qu'on leur enlève les dernières miettes, mais pour garder un peu plus longtemps un semblant de crédibilité face aux marchés financiers, dans le but de pouvoir continuer à emprunter. C'est le caractère cynique des programmes d'austérité mis en place dans les pays du sud de la zone Euro et en Irlande. C'est uniquement pour que la zone Euro puisse maintenir encore un temps le simulacre de la capacité de rembourser ses dettes que la majorité des populations sont poussées dans la misère.

6.

La manière de légitimer ces programmes de paupérisation est bien connue. L'idéologie d'austérité arrache jusqu'aux dernières miettes de pain de la bouche de la retraitée grecque, en proclamant que la société vit « au dessus de ses moyens ». L'absurdité de cet argument dépasse même son insolence. Elle renverse le problème de base auquel la société mondiale est confrontée aujourd'hui. Depuis longtemps notre société vit, quantitativement comme qualitativement, loin en dessous des possibilités qu'offrirait une utilisation sensée du potentiel de production engendré par le capitalisme. Avec moins de cinq heures hebdomadaires d'activité productive par personne, on pourrait produire une richesse permettant une vie décente à tous les habitants de la planète, et vraiment à tous, et cela sans détruire les bases naturelles de la vie. Si cette possibilité ne s'est pas réalisée, c'est que, sous les conditions du capitalisme, les richesses matérielles ne possèdent de raison d'existence que si elles se soumettent au but de l'accumulation du capital en adoptant la forme de la richesse abstraite.

Avec l'avènement de la troisième révolution industrielle, la société a atteint un tel niveau qu'elle est devenue trop productive pour le but auto-référentiel et misérable de la valorisation de la valeur. Ce n'est que l'anticipation grandissante sur de la future valeur produite ainsi que la pré-capitalisation de valeur qui ne sera jamais produite qui ont permis pendant trois décennies de maintenir la dynamique capitaliste. Mais entretemps cette stratégie d'ajournement délirante est elle-même tombée dans une crise profonde. Ceci n'est pas une raison de se « serrer la ceinture », ni de se complaire dans des fantaisies régressives au sujet d'un capitalisme « sain » basé sur du « travail honnête ». Un mouvement émancipateur contre « l'austérité » et la gestion répressive de la crise devrait viser à rompre, consciemment, le lien obligatoire entre la production de richesses sensibles et la production de valeur. Il s'agit de refuser de manière offensive la question de la « viabilité financière ». Savoir si des logements seront construits, des hôpitaux entretenus, de la nourriture produite ou des lignes de chemin de fer maintenues ne peut pas dépendre du fait de savoir s'il y a assez d'argent. Le seul et unique critère doit être la satisfaction des besoins concrets. S'il a été décidé, par « manque d'argent », d'abandonner des ressources, il faut se les réapproprier et les transformer à travers une opposition consciente à la logique fétichiste de la production de marchandises. Une vie décente pour tous ne peut exister qu'au-delà de la forme de richesse abstraite.