

Marx, l'industrie et son désœuvrement

Émilie Bernier

Number 2, December 2020

Marx, critique du capital et de la société

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1075553ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1075553ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (print)

2562-5381 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bernier, É. (2020). Marx, l'industrie et son désœuvrement. *Cahiers Société*, (2), 45–69. <https://doi.org/10.7202/1075553ar>

Article abstract

This text proposes a reflection on the present relevance of Marx's confidence in the movement of industrialization. The author analyzes the specific modes of capitalist value production within post-Fordist societies and depicts an intensification of exploitation as it is increasingly based on cognitive, communicational and affective processes, according to a pattern she calls the "pornographic paradigm". Far from hindering resistance and critique, such a model portrays capitalism as a structure of relations; "biopsychic" matter as the object of domination is here one that, by definition, resists. Hence, the author defends the hypothesis that living processes have certain plastic and creative faculties leading us to envision that the continuation and development of the industrial process anticipated by Marx will reverse into idleness. In other words, productive power may yield to compositional dynamics in which its very development escapes valorization altogether.

© Collectif Société, 2020



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Marx, l'industrie et son désœuvrement

ÉMILIE BERNIER
Université d'Ottawa

Karl Marx place toute sa confiance dans le mouvement irréversible de l'industrialisation. Si ce parti pris pour la croissance des forces productives constitue une détermination fondamentale de sa philosophie, les conséquences pratiques à en tirer font toutefois à ce jour l'objet d'interprétations diamétralement opposées. Il faut donc aborder de front cette analyse de l'industrie et, plus spécifiquement, du rapport historiquement conditionné entre l'humain et la nature, si l'on souhaite apprécier pleinement la signification et la portée de la critique marxienne du capital et de la société. C'est sur cette base que l'on pourra ensuite évaluer la pertinence de sa méthode pour l'analyse des formes actuelles d'accumulation ainsi que pour la réflexion sur les formes de résistance qui leur correspondent. C'est en tant qu'il semble assurer la clé de voûte du matérialisme historique tel que l'a conçu et pratiqué Marx que j'aimerais réfléchir à un certain productivisme dont Marx est le plus fervent apôtre.

Cet apparent « prométhéisme » est pourtant parmi les caractéristiques de la théorie marxiste inspirant le plus de suspicion¹. Si on consent à pardonner l'erreur qu'elle commettrait en prophétisant la révolution prolétarienne par concentration et socialisation des forces productives, on est en général moins généreux devant cette foi proclamée en un développement des forces productives si prodigieux qu'il puisse affranchir définitivement l'humain de sa dépendance à la nature². Pour nous, qui venons plus tard et qui éprouvons si cruellement les limites et les périls de cette prétendue maîtrise

¹ L'expression « attitude prométhéenne » est utilisée par ceux qui déplorent que l'analyse du mouvement industriel aurait dû mener Marx à se préoccuper plus explicitement des conséquences environnementales qu'il entraîne. Voir entre autres Anthony Giddens, *A contemporary critique of historical materialism*, vol. 1, *Power, property and the state*, Londres, Macmillan, 1981 ; et Michael Redclift, *Development and the environmental crisis*, New York, Methuen, 1984.

² C'est tout l'enjeu de la polémique avec Feuerbach, pour qui l'« aliénation religieuse » procède d'une transposition du sentiment de dépendance vis-à-vis de la nature ; voir Ludwig Feuerbach *L'Essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1992 (1841). Marx et Engels reprennent cette idée d'une nature sensible de l'humain, mais déclarent qu'au XIX^e siècle, la valorisation du travail humain est en voie d'atténuer cette dépendance à la nature : « La "Lutte" de l'homme contre la nature [a existé de tout temps dans l'industrie et s'est présentée de façon différente, à chaque époque, selon le développement plus ou moins grand de l'industrie], jusqu'à ce que les forces productives de ce dernier se soient développées sur une base adéquate » (Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, précédée des *Thèses sur Feuerbach*, trad. R. Cartelle et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1974 [1845], p. 57). Un tel développement est bien évidemment la condition essentielle à la réalisation du communisme.

technologique de la nature, cette idée ne peut sembler qu'irresponsable. D'autant plus suspecte apparaît cette « vraie solution du conflit de l'homme et de la nature³ » que nous savons quelle répression sociale il en a coûtée là où elle a été tentée et planifiée⁴. Au mieux, on y reconnaît la marque d'une époque révolue et s'en amuse comme du témoignage d'une conscience à la fois romantique et exaltée devant un accroissement de la puissance matérielle qui pouvait bien, jadis, être éprouvée comme une sorte de miracle.

Or si on souhaite reprendre pour son propre compte la méthode dont Marx a été le fondateur, on ne peut pas simplement évacuer ce « productivisme » ou minimiser le parti pris pour le travail⁵, où le Marx de la maturité trouve le « règne de la liberté⁶ ». Il faut plutôt enregistrer les transformations qui ont affecté la sphère du travail au cours des dernières années dans les économies postfordistes et analyser, en conséquence, la composition actuelle des forces productives. Il est abondamment question, dans la littérature récente sur le travail et l'accélération du capitalisme, d'un devenir immatériel, c'est-à-dire d'un déplacement croissant de la force valorisante vers les processus automatisés ainsi que vers les activités intellectuelles, communicationnelles et affectives⁷. Contrairement à ce qu'il en est tout au long du capitalisme de la grande industrie,

³ Karl Marx, *Économie et philosophie (Manuscrits parisiens)*, trad. J. Malaquais et C. Orsoni, dans *Œuvres*, t. 2, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1968 (1844), p. 79.

⁴ À plusieurs occasions, Marx met toutefois en garde contre toute interprétation du socialisme qui ne soit pas autopraxis historique du prolétariat, et notamment contre le socialisme autoritaire. Si le prolétariat s'empare du pouvoir, c'est pour en abolir le caractère politique. Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste*, trad. M. Rubel et L. Evrard, *Œuvres*, t. 1, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1963 [1848], p. 182-183.

⁵ Ainsi que le fait, par exemple, John Bellamy Foster dans *Marx's ecology. Materialism and nature*, New York, Monthly Review Press, 2000 ; et *The Ecological revolution : Making peace with the planet*, New York, Monthly Review Press, 2009. Ces ouvrages inscrivent le marxisme dans une authentique sociologie de l'environnement, mais se constituent pour l'essentiel d'une collection d'extraits de textes de Marx où ce dernier exprime une conscience claire et explicite de la dégradation environnementale que l'agriculture à grande échelle est déjà en passe d'accomplir. L'existence de cette préoccupation ne suffit pas, à mon avis, à remettre sérieusement en question le programme d'affranchissement de l'humain par rapport à la première dépendance à la nature, comme si celle-ci n'était pas toujours déjà un produit de l'histoire humaine.

⁶ Karl Marx, *Le Capital*, livre 3, trad. M. Jacob, M. Rubel et S. Voute, dans *Œuvres*, t. 2, *op. cit.*, (1864-1875), p. 1487-1488.

⁷ Les héritiers et héritières du mouvement italien pour l'Autonomie ouvrière ont développé ces thèses, regroupées notamment dans l'ouvrage collectif dirigé par Christian Marazzi et Sylvère Lotringer, *Autonomia : Post-political politics*, Los Angeles, Semiotext(e), 2007 (1980). Le courant qu'on a appelé « post-opéraïsme » s'est par la suite développé autour de quelques œuvres de Michael Hardt et Antonio Negri (*Labor of Dionysus. A critique of state-form*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994 ; *Empire*, trad. D.-A. Canal, Paris, Exils, 2000 ; *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, trad. N. Guilhot, Paris, La Découverte, 2004 ; *Commonwealth*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009), puis de l'ouvrage collectif dirigé par Paolo Virno et Michael Hardt, *Radical thought in Italy : A potential politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996. On peut également souligner les contributions de Christian Marazzi, *La place des chaussettes. Le tournant linguistique de l'économie et ses conséquences politiques*, trad. F. Rossi et A. Querrien, Paris, L'éclat, 1997 (1994) ; de Yann Moulier-Boutang, *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*,

où le travail exigé de l'ouvrier, un travail déqualifié et standardisé, ne l'occupe que pendant le temps limité de la prestation de travail, la sphère productive mobilise à présent l'ensemble du processus métabolique et psychique des travailleurs et travailleuses, occupant pour ainsi dire, l'ensemble du temps de la vie. La force productive semble désormais se confondre avec l'humain et l'ensemble de ses facultés génériques.

Ce développement n'est pourtant pas tout à fait inédit. Un tel « tournant » et ses conséquences, Marx les aurait aperçus, conçus et théorisés dans les cahiers que l'on nomme *Grundrisse*⁸. On trouve en effet, dans ces notes, contenue et condensée dans la notion de « *general intellect* », l'analyse de la force valorisante du savoir. Marx décrit les bases de la richesse sociale à l'âge de la grande industrie, alors que la principale source de profit ne se trouve plus dans « *le vol du temps de travail d'autrui*⁹ », mais désormais du côté de « l'intelligence et la maîtrise de la nature par l'ensemble de la société – bref, précise-t-il, [de] l'épanouissement de l'individu social¹⁰ ». Ce que capture ainsi le capital, ce n'est plus le travail vivant individuel, dont il tend au contraire à s'affranchir, mais « l'ensemble des connaissances (*knowlegde*) [...] devenu [...] puissance productive immédiate¹¹ ». La création sociale de la valeur repose donc moins sur le temps de travail que sur le temps rendu socialement disponible par la concentration des moyens de production, temps « libre » qui a transformé – épanoui ! – le sujet producteur. Il précise plus loin : le « capital fixe, dont l'homme lui-même serait l'incarnation¹² ». C'est d'après ce moment fort de la *théorie* de Marx que l'on s'autorise l'analyse du déplacement de la force valorisante des machines – capital fixe ou « travail mort » – à la chair et à l'intellect du travailleur vivant. « L'application technologique de la science¹³ », qui s'amorce au XIX^e siècle, se poursuit aujourd'hui sous l'aspect d'une utilisation systématique, aux fins du capital, des activités cognitives, communicationnelles, affectives, c'est-à-dire de l'ensemble des processus métaboliques et psychiques de la population qui travaille, ce qu'on peut aussi appeler les facultés génériques de l'humain : parler, penser, imaginer, communiquer¹⁴.

La production actuelle étant ainsi aussi bien symbolique que matérielle, on peut affirmer que la civilisation tout entière, en l'état, soit l'œuvre du capital, c'est-à-dire

Paris, Amsterdam, 2007 ; et, d'après une autre interprétation du marxisme, celle d'André Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003.

⁸ Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique (Grundrisse)*, trad. J. Malaquais et M. Rubel, *Œuvres*, t. 2, *op. cit.* (1857-1858).

⁹ *Ibid.*, p. 306.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibid.*, p. 307.

¹² Si Marx souhaite que ce temps libéré soit saisi comme richesse, c'est précisément afin que ce « travailleur social » découvre l'expression libre de sa puissance productrice ; un « loisir créateur », poursuit-il, qui n'est pas pour autant du jeu, mais « science expérimentale » et « discipline » (*ibid.*, p. 311).

¹³ *Ibid.*, p. 300.

¹⁴ Paolo Virno, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines*, trad. V. Dassas, Montréal, Conjonctures, et Paris, L'éclat, 2002.

qu'elle soit, intégralement et en sa totalité, conditionnée par la production sociale de valeur. C'est une thèse similaire qui a été soutenue par Michael Hardt et Antonio Negri lorsqu'ils abordent le passage de la « subsumption formelle » à la « subsumption réelle » du travail par le capital¹⁵. Si on prend au sérieux cette hypothèse d'un développement du capitalisme non plus seulement en extension, celle-ci ayant atteint son point maximal, mais en intensivité, alors il faudra affronter deux défis principaux. Le premier touche les conditions de la pensée éthique et politique, mises en cause par l'absence d'un fondement extérieur aux rapports sociaux du capital. Le second, qui lui est lié, concerne les conditions de la résistance, pour laquelle l'imagination serait par conséquent obstruée.

Pourtant, de telles difficultés peuvent être évitées si l'on se rapporte rigoureusement à la philosophie et à la méthode de Marx, pour qui une science matérialiste de l'histoire, telle que définie dans *L'idéologie allemande*, est le produit de la pratique du prolétariat, c'est-à-dire de sa résistance. Si « l'“imagination”, la “représentation” que [d]es hommes déterminés se font de leur pratique réelle se transforme en la seule puissance déterminante et active qui domine et détermine la pratique de ces hommes¹⁶ », alors seul « le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel¹⁷ » en quoi consiste le communisme peut produire une conscience du mouvement de l'histoire dans sa totalité. Comment un tel exercice peut-il prendre racine dans les conditions historiques du postfordisme ? Si on regarde l'ensemble du processus de captation de la valeur comme domination unilatérale et totale, alors il est vrai qu'il ne peut y avoir d'issue – et l'on peut se demander dans quelle condition exceptionnelle d'énonciation on se trouve –, mais si on analyse ce processus comme structure de relations, comme rapport de forces, alors il devient possible non seulement d'observer, mais également d'investir des lieux et des modalités de résistance. Puisqu'elle engage l'ensemble de la matière vivante humaine, ainsi que j'espère le montrer, la force nécessaire à la production des rapports du capital s'applique sur une matière qui, par définition, résiste. L'hypothèse que je souhaite formuler, en conséquence, est que cette faculté plastique et créatrice du vivant permet d'envisager un scénario où la poursuite et l'approfondissement du processus industriel se renversent en désœuvrement, c'est-à-dire en une composition telle que la puissance productive, dans son propre approfondissement, échappe à toute forme de valorisation, qu'elle l'esquive. Sa force valorisante est ainsi immédiatement restituée à l'usage ; les forces productives, à leur propre destruction en consommation, à la seule jouissance d'elles-mêmes. J'espère montrer qu'ainsi conçue, la croissance

¹⁵ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.*, en particulier p. 313-315. Voir également Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx. Cahiers de travail sur les « Grundrisse »*, trad. R. Silberman, Paris, L'Harmattan, 1996 [1979].

¹⁶ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 79.

¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

des forces productives ne recèle aucune conséquence anti-écologiste¹⁸. De telles conclusions sont, à mon sens, appelées par la méthode d'analyse de l'histoire proposée par Marx, qui consiste à partir des bases matérielles de la richesse sociale. Tout en insistant sur la spécificité de cette démarche, je réfléchirai au caractère éminemment pratique du matérialisme historique.

La prolétarianisation toujours recommencée

Afin d'illustrer la manière dont ce matérialisme pratique permet d'évaluer l'économie des forces qui caractérisent la phase actuelle de l'accumulation, et partant d'en transformer les rapports, je propose de repartir du phénomène que Marx a nommé, pour reprendre Adam Smith en ironisant, l'« accumulation primitive¹⁹ ». L'existence d'un capital comme source de plus-value, expliquera Marx, n'est pas apparue dans un passé immémorial et dans des conditions à peu près idylliques comme le trésor entassé par des individus laborieux et intelligents tandis que la majorité dissipée ne songeait encore qu'à s'amuser. L'histoire réelle expose le mensonge des manuels des économistes. La condition préalable aux rapports sociaux du capital est ainsi assurée par un ensemble de procédés qui accomplissent la séparation entre les producteurs et leurs moyens de production. Marx situe donc ce phénomène d'accumulation prétendument « primitive » entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, de l'*enclosure* des pâturages communaux à l'occupation systématique par la colonisation du Nouveau Monde. Je suggère, comme d'autres avant moi²⁰, qu'il ne s'agit pas d'un épisode clos et achevé, mais au contraire d'un phénomène continu qui se réitère tout au long de l'histoire du capitalisme, accentuant son intensité prédatrice à chaque accélération du cycle d'accumulation²¹. Puisque

¹⁸ Quelle qu'ait été la posture de Marx, en son temps, sur cette question de l'exploitation de la nature et de la conscience de ses limites. Je laisse à d'autres ce débat dont John Bellamy Foster (*The Ecological revolution, op. cit.*) offre une excellente synthèse.

¹⁹ « *Previous accumulation* ». Karl Marx, *Le Capital*, livre 1 : *Développement de la production capitaliste*, trad. J. Roy, rev. M. Rubel, *Œuvres*, t. 1 : *Économie, op. cit.* (1867), p. 1166-1240.

²⁰ On doit à Rosa Luxemburg l'explication du pillage des ressources des espaces non encore dominés par le capitalisme comme phénomène continu et contemporain de l'extraction proprement capitaliste d'une plus-value (*Œuvres IV, L'accumulation du capital (II)*, Paris, Maspero, 1972, p. 116-117). Hannah Arendt réitère les thèses de Luxemburg (en citant notamment Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital*, 1910) sur la résurgence de ces méthodes appartenant au passé précapitaliste au cœur de l'ère de l'impérialisme (*Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, p. 404-414). Plus récemment, David Harvey a insisté sur l'« accumulation par dépossession », qui succède à l'« accumulation primitive », pour reproduire les rapports sociaux du capitalisme ; le crédit, la financiarisation, la privatisation de biens communs, entre autres, définissent une nouvelle forme de valorisation qui repose sur une prédation renouvelée (*Le nouvel impérialisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010).

²¹ Selon Silvia Federici l'accumulation primitive commence bien avant les *enclosures*, avec la chasse aux sorcières des XV^e et XVI^e siècles, et se réitère entre autres avec les programmes d'ajustement structurel au cours des années 1980, qui marquent un tournant dans le régime d'accumulation et une nouvelle atteinte à la santé et la dignité des femmes dans les pays touchés par ces programmes. Chaque fois, il s'agit principalement de s'attaquer au corps des femmes afin que leur pouvoir social soit réduit à celui d'engendrer des travailleurs. À l'hypothèse du dépouillement de la population productrice, Federici ajoute l'avisement des activités réservées aux femmes, véritable condition de la production d'une force de travail

je tente ici d'identifier les caractéristiques principales des modalités actuelles de production sociale de la valeur, il s'agit de définir les formes spécifiques de dépouillement que celles-ci requièrent. Ensuite, je pourrai explorer les formes inédites de réunification, dans le processus de « travail », de ce qui a été séparé, en l'occurrence, la vie humaine par rapport à ses propres forces métaboliques et psychiques.

Tout d'abord, pour comprendre le mode opératoire de l'« accumulation primitive » à l'ère actuelle, il faut prendre acte du déplacement du lieu de production de la valeur de la grande industrie vers ce qu'on a nommé, à tâtons, le « travail immatériel » ou le « capitalisme cognitif ». Loin de représenter un phénomène de désindustrialisation, cette forme de valorisation doit être analysée comme intensification extraordinaire du processus industriel – processus que Marx invite à investir en raison de ce qu'il engendre historiquement : la force révolutionnaire du prolétariat.

Si, à l'heure actuelle, ce mode de production est encore marginal, il convient de rappeler que le travail en usine l'était tout autant quand Marx et Engels en ont fait l'analyse au cours de la première moitié du XIX^e siècle, n'occupant que quelque 250 000 ouvriers, alors que l'on comptait les domestiques par millions. Il n'en demeure pas moins que ce mode de production s'imposait alors comme hégémonique, tout comme les activités intellectuelles, cognitives et affectives tendent à définir la nouvelle base sociale de la richesse, les formes d'activité présentant actuellement la plus grande puissance valorisante.

Pour accueillir la signification pour nous, aujourd'hui, de cette intuition, il faut s'expliquer la prolétarisation toujours recommencée. Il faut se représenter les procédés par lesquels continue de s'effectuer la séparation des individus par rapport à leurs moyens de production, procédés d'autant plus subtils que les forces productives semblent à présent *coïncider* avec leurs moyens de production, à savoir le métabolisme vivant de l'ensemble des producteurs.

On a abondamment discuté de ce qu'il en a coûté, à l'époque, pour produire une main-d'œuvre « libre » et disponible sur le marché²². Pour que l'on trouve une réalité telle que « des travailleurs », il a fallu que deux conditions soient réunies : d'abord, que les classes productrices disposent librement de leur force de travail et, ensuite, qu'elles soient contraintes de la vendre au propriétaire capitaliste. Il s'est donc agi de produire une force de travail *pure*, force qu'il soit impossible aux travailleurs d'activer sans le secours du capital. Or, pour qu'existe une telle force à l'état pur, il est nécessaire de détruire les rapports sociaux propres à l'ordre paysan. Par le concours d'une série de manœuvres visant à dépouiller les producteurs de leurs moyens de production

« libre » et disponible sur le marché, à exploiter par le capitaliste comme source de plus-value (*Caliban and the witch : Women, the body and primitive accumulation*, New York, Autonomedia, 2004).

²² Karl Polanyi, notamment, expose en détails les manœuvres de l'État visant à garantir la disponibilité de la main-d'œuvre, de la terre et de l'argent, laquelle constitue la condition nécessaire à l'établissement des rapports sociaux du capital (*La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. C. Malamoud, Paris, Gallimard, 1983 [1944]).

– nommément la terre et les savoirs permettant d'en vivre –, la force de travail est donc épurée, c'est-à-dire réduite à l'état de pure puissance, sans objet²³. Du même coup – génie de l'opération –, la terre est aussi libérée du rapport intime que ses habitants entretiennent avec elle pour en vivre. Dès lors, celle-ci peut être exploitée en tant que ressource.

Pratiquement, ce processus a signifié l'installation de clôtures autour des pâturages communs revendiqués pour le profit exclusif du détenteur des titres de propriété, l'expulsion de la population paysanne, la destruction des chaumières, la punition du vagabondage et l'application d'une panoplie de législations sanguinaires ayant pour effet d'interdire à toute personne de trouver hors du capitalisme les conditions de sa subsistance. Marx dit : cette brutalité-là n'est pas matière à conjecture, « elle est écrite dans les annales de l'humanité en lettres de sang et de feu indélébiles²⁴ ».

Il se peut que l'image que l'on se fait généralement du travail intellectuel et affectif ne permette pas d'imaginer que ses protagonistes subissent une violence similaire ou que celle-ci en soit la condition préalable. Pourtant, en examinant les conditions matérielles de ces activités dites « immatérielles », on aperçoit sans équivoque que leur exploitation requiert l'emploi d'une force non moins impitoyable que celle qu'a requise le développement aux XVI^e et XVII^e siècles du capitalisme agraire. La force qui est en jeu ici s'exerce sur le vivant dans son intégralité et l'exproprie, pourrait-on dire, intimement. Cette brutalité, quoiqu'insidieuse, n'est pas davantage matière à conjecture que ne le sont les *enclosures* et l'ensemble des législations sanguinaires ayant liquidé l'ordre paysan. Comme cette violence-là, la force qui s'exerce actuellement sur le vivant est « écrit[e] dans les annales de l'humanité en lettres de feu et de sang » et, pourrait-on croire, d'autres fluides encore. En toute rigueur, il faut le retracer ou le documenter de la même manière que Marx le fait dans la huitième section du *Capital*, consacrée à l'accumulation primitive. Je ne prétends pas accomplir une telle tâche de manière exhaustive, mais je vais tenter d'indiquer où, à mon sens, il faudrait chercher.

La productivité biopsychique

Dans l'esprit et la méthode de Marx, ce qui définit une formation historique particulière est le mode d'extraction du surtravail qui y opère, en l'occurrence, dans le capitalisme, la production et la captation de valeur. En d'autres mots, chaque époque de l'histoire se caractérise par la manière propre à une classe de s'approprier le travail des autres. Or, en se basant principalement sur les fonctions génériques de l'humain (penser, parler, sentir, imaginer), la théorie et la pratique du capitalisme actuelles reposent sur une forme de la valeur qui ne se définit plus en fonction du temps de travail ; celle-ci tend au contraire à le marginaliser. Voilà ce qui doit être le point de départ de l'analyse

²³ D'après l'expression de Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

²⁴ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 1170.

des formes actuelles de domination. La valeur est aujourd'hui fluctuante et l'objet d'une forme de négociation assez étrange. Il ne serait pas inexact de dire arbitraire.

Lorsque j'affirme l'importance et la pertinence du paradigme productiviste, je le fais en prenant acte de cette nouvelle ère de l'accumulation et en mesurant les conséquences de ce déplacement. La production s'est faite chair et intellect et c'est de cette production que le matérialisme historique, comme matérialisme pratique, doit tirer sa puissance transformatrice. Or, en énonçant cela, il ne s'agit certainement pas d'affirmer que les activités soi-disant immatérielles réalisent tout bonnement le communisme – un communisme léger, flexible, propre, euphorique : l'utopie de la connectivité généralisée, de la circulation gratuite des connaissances, de l'autovalorisation immédiate des masses instruites, conscientes de leurs désirs et de plus en plus indépendantes par rapport au capital. Il s'agit de poser que toute pratique de résistance s'enracine au plus profond de la vulnérabilité que réalisent ces nouvelles dispositions du capital.

Tout d'abord, il importe de clarifier la nature de l'expérience que recouvrent les concepts de « travail immatériel²⁵ » ou de « capitalisme cognitif²⁶ ». Ceux-ci laissent entendre un degré d'autonomie des processus de valorisation par rapport au système des machines, c'est-à-dire au capital fixe. Affranchi d'une machinerie complexe, le travail vivant ne dépendrait plus de flux de capitaux pour s'activer, ce qui lui conférerait des possibilités d'autovalorisation. Une telle interprétation me semble toutefois manquer la vraie nature des activités cognitives, intellectuelles et affectives, avant tout parce qu'elle élide la séparation des producteurs par rapport à leur force de travail, qui est la condition préalable de la valorisation de toute force de travail. L'hypothèse de l'autoproduction sans la médiation du capital semble demeurer aveugle à la dimension de réunification, au sein de ce qui se présente simplement comme travail vivant, et à la dimension foncièrement autoritaire de cette réunification. Ledit « travail vivant » n'est pas aussi vivant que l'on est porté à le penser, et ce, de plusieurs manières.

Premièrement, il vaut de rappeler que c'est encore et toujours une infrastructure matérielle aux dimensions gigantesques qui rend possible la force valorisante des technologies de l'information et des communications²⁷. D'une part, l'intelligence en réseau n'existe pas que virtuellement ; elle exige un parc informatique monumental, à mettre à jour et à renouveler régulièrement, ainsi que des installations physiques à entretenir et à sécuriser. D'autre part, cette production-là ne supprime aucunement l'économie réelle, celle de la production et de la circulation des biens matériels de consommation, mais, au contraire, l'intensifie. C'est donc dire que sans l'abondance et l'accessibilité des combustibles fossiles, l'informatisation serait tout simplement impensable, ou encore sans objet.

²⁵ André Gorz, *L'immatériel*, *op. cit.*

²⁶ Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif*, *op. cit.*

²⁷ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 343-348.

Deuxièmement, on doit également considérer que la production ne se dématérialise pas, mais qu'elle s'automatise, ce qui n'est pas la même chose. Elle intègre des technologies qui rythment autrement les processus de production et l'organisent d'après des circuits étrangers à ceux de la transformation des matières premières²⁸. « L'application technologique de la science²⁹ » est un procédé dont les conséquences sont d'ores et déjà exposées et analysées dans les cahiers des *Grundrisse* : le capital affaiblit et marginalise toujours davantage la force valorisante de l'activité ouvrière, mais pour accéder à des niveaux de productivité jusqu'alors inimaginables. Mettre la science au travail est en effet ce qui permet de capturer la plus grande quantité d'externalités possible³⁰. Le « travail mort », ou la somme de l'intelligence matérialisée dans les machines ou les procédés technoscientifiques, devient la source principale de valorisation, rivalisant avec les sources d'énergie qui alimentent ces machines, telles que le charbon et les hydrocarbures – fruits de milliers d'années d'activité biophysique et rendues disponibles pour l'appropriation alors que les populations productrices ont été forcées de se dessaisir de la terre dont elles vivaient. De telles externalisations sont indissociables des activités que l'on nomme, à tort, « immatérielles ».

Si, enfin, ce constat peut inviter à repenser la théorie de la valeur-travail que l'on trouve chez Marx (et chez David Ricardo avant lui), j'estime pour ma part que la tendance à externaliser, c'est-à-dire à s'approprier des facteurs externes sans défrayer le coût de leur production, renferme la clé permettant de décoder la signification, pour la production individuelle, de ce déplacement de la force valorisante. Loin d'invalider la théorie de la valeur-travail, les formes actuelles d'externalisation permettent d'en lire les possibilités extrêmes. Il faut en considérer les manifestations exemplaires dans le modèle de l'économie des services et de l'industrie culturelle, au sens le plus large de production de biens symboliques et de prestation de services de nature communicationnelle et affective, secteurs qui gagnent aujourd'hui en importance³¹. Ici, le geste le plus urgent ne semble pas de s'attaquer à la théorie de la valeur-travail, comme le font Hardt et Negri³², mais de traquer les formes de travail dans toutes les activités qui *ne peuvent pas* être comptabilisées comme telles, pour indiquer le rapport inéluctable qu'elles entretiennent avec les flux de capitaux.

Pour analyser cette dernière forme de production, Marx avait développé la notion de virtuosité³³. Cette notion désigne le travail dont le produit n'est pas séparé de la performance des travailleurs (comme le médecin, le professeur, le prêtre), où les moyens de production ne sont pas séparables des forces productives. Ce qui semble se

²⁸ *Ibid.*, p. 346-353.

²⁹ Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique (Grundrisse)*, *op. cit.*, p. 300.

³⁰ Pour une analyse détaillée des formes d'externalités positives, voir Yann Moulier-Boutang, *Le capitalisme cognitif*, *op. cit.*

³¹ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 354-369.

³² Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude*, *op. cit.*

³³ Karl Marx, *Matériaux pour l'« économie »*, trad. J. Malaquais et M. Rubel, dans *Œuvres*, t. 2, *op. cit.*, [1861-1865], p. 396-403.

jouer dans la virtuosité postfordiste, ce n'est pas exactement un retour au travail vivant, mais la mobilisation, par les producteurs, de connaissances objectivées, de processus de langage et d'interactions standardisées, de produits d'une socialisation passée³⁴, ou, selon l'expression de Moishe Postone, de « temps historique accumulé³⁵ ». C'est donc plutôt qu'une espèce de travail mort se réincarne dans l'activité productive individuelle du travailleur-virtuose. On ne peut imaginer plus sublime moyen de dépouiller les individus de leurs ressources mentales, psychiques et affectives que de les placer devant l'injonction de se donner en performance aux fins de la valorisation capitaliste³⁶. On pourrait dire qu'il s'agit précisément pour l'individu de performer sa propre séparation par rapport aux moyens de son expression.

André Gorz propose quelques distinctions qui invitent également à envisager avec précaution l'hypothèse du communisme immédiat de la chair et de l'intellect. Dans ses réflexions sur l'immatériel et sur la valeur, il affirme que pour comprendre la nature et les possibles de la forme actuelle d'accumulation, il faut distinguer connaissance, savoir et intelligence³⁷. Ce qui prend de l'importance, ce sont justement les connaissances, qui portent sur des contenus formalisés, objectifs. Les connaissances sont désincarnées, transmissibles ; elles n'appartiennent pas aux personnes ; elles n'impliquent pas la formation d'un sujet du savoir, c'est-à-dire l'acquisition d'une expérience pratique, ni de progrès de l'intelligence, qui serait une capacité à assimiler des connaissances et à les combiner avec des savoirs. La crainte de Gorz, au contraire, consiste en ce que la société tende à codifier et à formaliser en connaissances les savoirs communs, y compris les savoirs incorporés ou corporels. Le spectre que Gorz voit s'agiter est celui du remodelage complet de l'existence biologique, du soi, de la corporéité naturelle, par l'existence dépersonnalisée, désidentifiée, d'un corps-prothèse et d'une intelligence artificielle. Il nomme « cauchemar allotechnique³⁸ » ce danger : le fait de ne plus se produire qu'à l'aide de technologies qui nous sont étrangères. Concrètement, cela représenterait, par exemple, le fait d'acheter sur un marché l'augmentation de nos facultés. Gorz semble entrevoir la possibilité qu'il n'y ait plus de civilisation, plus de société, plus de corps biologique tel que nous l'avons connu jusqu'ici.

Si l'on peut dire que le travail affectif, cognitif et informationnel, ne renvoie pas qu'à de l'intangible, c'est en partie qu'il est indissociable d'un usage effrayant du

³⁴ Christian Marazzi, *La place des chaussettes*, *op. cit.*, notamment l'exploitation de plusieurs siècles de socialisation des femmes.

³⁵ Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une interprétation de la théorie critique de Marx*, trad. O. Galtier et L. Mercier, Paris, Mille et une nuits, 2003 [1993].

³⁶ « Nul n'est plus pauvre que celui qui voit sa propre capacité à se rapporter à la présence d'autrui, ou sa propre possession du langage, réduits au travail salarié » (Paolo Virno, « Virtuosity and revolution : The Political theory of exodus », dans *Radical thought in Italy*, dir. Paolo Virno et Michael Hardt, *op. cit.*, p. 193).

³⁷ André Gorz, *L'immatériel*, *op. cit.*

³⁸ *Ibid.*, p. 146-150.

vivant. Il n'est pas nécessaire d'activer l'imaginaire spéculatoire d'un *Brave New World* pour marquer, comme le fait Gorz sans l'énoncer explicitement, le point d'application de la force nécessaire au dessaisissement, de la part des producteurs, qui forment l'ensemble des vivants humains, de leurs moyens de production, constitué par rien de moins que l'être sensible de l'ensemble de ces vivants. De ce que l'allotechnique puisse représenter une perspective terrifiante, cependant, il ne s'ensuit pas que le salut viendrait de la persistance d'un élément sauvage, d'après une idée empruntée aux scénarios de dystopies. Comme si l'« humain » était préservé quelque part sur une île. Comme si l'« humain » n'était pas précisément ce dont chacun devait être séparé pour que soit rendue disponible, sur un marché, cette « ressource » que sont les facultés génériques humaines, fruit de milliers d'années d'activités « biopsychiques ».

Se mettre en quête de la part vierge et incorrompue de l'humain tient d'une quête propre à l'attitude d'un fidèle mû par l'espérance de renverser cette tendance, mais ne correspond pas à la méthode qu'inaugure Marx en fondant une science matérialiste de l'histoire. Ce serait, d'après Marx, vouloir « faire tourner en arrière la roue de l'histoire³⁹ ». La science qu'il a fondée appelle au contraire à prendre acte de ce fait que notre métabolisme, notre chair et notre intellect, ainsi que toutes nos interactions, c'est-à-dire l'ensemble de la réalité biopsychique de la civilisation en l'état, sont d'ores et déjà techniques (ou allotechniques). Autrement dit, c'est à l'issue d'un processus de dépouillement ou d'épuration de l'individu-force de travail que l'on se rapporte à cette réalité intime comme telle. Il s'ensuit qu'on n'a plus accès à la réunification avec sa chair et sa vie psychique qu'au sein de rapports capitalistes. Fait irréversible que l'on s'épuise en vain à vouloir conjurer.

Quand Marx dit, dans la onzième thèse sur Feuerbach, que : « les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* diversement le monde, ce qui importe, c'est de le *transformer*⁴⁰ », il en appelle à une méthode qui consiste à lire la manière dont les humains produisent leurs conditions d'existence, mais souligne qu'une telle conscience de la matérialité historique est également *résistance* opposée par les producteurs dépossédés. Il s'agit d'une science de l'histoire et d'une philosophie pratique qui se passe de l'idée d'un messie-sauvage⁴¹.

L'arbitraire de la valeur

Tant que persistait le mode d'extraction de la plus-value propre à la bourgeoisie industrielle, le sort des propriétaires demeurait lié au destin de la population ouvrière, aux conditions matérielles de la vie ouvrière et à la préservation de la ressource qu'est la terre. Or, contrairement à la bourgeoisie des premières heures de l'industrialisation, la

³⁹ Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste*, *op. cit.*, p. 171.

⁴⁰ Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, suivi de Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 27.

⁴¹ Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes*, trad. J. Castier, Paris, Plon, 1932.

« classe » possédante actuelle naît d'une déterritorialisation financière qui tend à l'affranchir de toute contrainte légale et politique. Relayant au second plan la transformation des matières premières, dont l'exploitation serait encore encadrée par une juridiction stato-nationale, elle croît de l'exploitation d'un matériau apparemment infini : la matière élastique, labile, que fournit chaque appareil biopsychique individuel. Son exploitation n'a pas de limite, n'est contenue par rien. La conséquence anthropologique de cette transformation, d'après Franco Berardi, consiste en une « rupture avec l'ère de l'humanisme⁴² ». La bourgeoisie a bien assumé, à l'époque, la fonction révolutionnaire d'une refondation de la connaissance dans la conscience subjective individuelle et des valeurs qui correspondent à cette conception de l'humain, mais le constat qui nous occupe est celui d'un effritement de cette formation anthropologique et, par conséquent, des conditions de cette pensée éthico-politique.

D'après Berardi, la classe post-bourgeoise est devenue virtuelle. Si elle n'a pas d'existence réelle, pas de corps, elle a cependant un esprit : « Son esprit repose sur la suprématie du spectacle, la multiplication des interprétations possibles, le caractère arbitraire de la valeur et du sens, ou sur la puissance de la volonté absolue et violente⁴³ ». Berardi pose la prédominance de la « sémiose » sur la production physique. Ce sont certes des signes qui sont produits, mais ces signes s'inscrivent à même la chair, et c'est cela précisément qui caractérise la phase actuelle de l'accumulation. Ce sont des formes de vie, des manières de sentir, des usages de nos membres et de nos organes, dont la créativité inhérente est exploitée. Une telle production, ainsi que j'en ai fait l'argument plus haut, me semble éminemment physique⁴⁴.

Cette nuance n'infirme pas l'hypothèse de Berardi sur le caractère « absolu » du capitalisme actuel. Littéralement, rappelle-t-il, *ab-solutus* signifie « libéré de toutes limites ». La bourgeoisie a été forcée de consentir à un certain nombre de contraintes juridiques, mais elle a quand même pu y trouver son compte à travers le pacte démocratique et la négociation avec le prolétariat. Mais la « classe » possédante actuelle ne s'accommode d'aucune limite ; elle exige la déréglementation et use du droit à son gré pour contourner ses obligations à l'endroit des travailleurs et travailleuses ainsi que de l'environnement. Le régime est absolu en ce sens que les seuls principes qui y opèrent sont « l'accumulation, la croissance des profits et la concurrence⁴⁵ ». Tout se justifie au regard de ces objectifs : la dégradation de l'environnement, la destruction des planchers d'emploi, l'effritement des systèmes sociaux de solidarité, etc.

⁴² Franco « Bifo » Berardi, *Tueries. Forcés et suicidaires à l'ère du capitalisme absolu*, Montréal, Lux, 2016, p. 99.

⁴³ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁴ C'est cette dimension que souligne entre autres l'expression d'anthropocène, qui renvoie non seulement à un âge où les activités humaines s'inscrivent irréversiblement dans la géologie terrestre, mais également au fait que la chair des êtres humains et la surface de la terre sont affectées de la même vulnérabilité, que leur précarité est commune.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 100.

La lecture de Jean Baudrillard veut que la valeur soit parvenue au stade fractal⁴⁶. Parfaitement émancipée de tout système de référence (naturel, système général d'équivalence, code ou signe), elle se diffracte à l'infini, elle irradie dans toutes les directions ; rien ne la contient plus. Ce sont ses circonvolutions qui décrivent le mieux, pour Baudrillard, le mouvement de notre culture : toutes choses fonctionnent, et d'autant mieux, « dans une indifférence totale à leur propre contenu⁴⁷ ».

Voilà une autre manière de témoigner d'une ère marquée par l'absence des conditions nécessaires à la reconnaissance d'un fondement pour le sens et pour l'action ; ni les activités cognitives et intellectuelles, ni les activités pratiques ne disposent plus d'un principe sûr capable d'en assurer la vérité et la validité morale. Comme le rappelle Berardi, il y a deux attitudes par rapport à cette absence de fondement ressenti qu'on peut appeler le nihilisme⁴⁸.

Chez Martin Heidegger comme chez Friedrich Nietzsche, le nihilisme renvoie à l'absence de fondement métaphysique à la connaissance et aux choix moraux. Loin de mener à l'arbitraire du sens et de laisser libre cours à la volonté absolue et violente, une telle absence de fondement place chacun devant une responsabilité envers son propre processus conceptuel et pratique. Il s'agit de prendre acte du fait que c'est dans la connaissance et dans l'action que l'on prend en charge la création du monde et de son sens⁴⁹. Or, que le sens soit créé par l'activité des humains et que l'activité de ceux-ci soit à proprement parler « créatrice du monde », c'est là très exactement ce qui décrit l'évolution paradoxale de notre sphère productive. Cela signifie que la réalité sociale et politique actuelle nous place sur ce seuil où se distingue le nihilisme actif, affirmatif ou minimalement herméneutique, de celui, virulent et destructeur⁵⁰, de l'exploitation biopsychique incessante et illimitée.

Comment, en proie au plus virulent des nihilismes, assumer cette prise en charge du processus conceptuel et pratique collectif ? Si on en croit le penseur de la technique, c'est cette situation qui y est le plus propice. Alors que Heidegger suggère que ce soit du plus profond de la détresse que naisse la pensée qui sauve⁵¹, Marx, lui, estime que le prolétariat, parce que sa déshumanisation est complète, représente la seule « classe » effectivement révolutionnaire. Lui seul, précisément parce qu'il n'a plus rien et ne possède, à proprement parler, aucun « intérêt », peut élaborer une connaissance juste de l'univers social. Lui seul est en mesure d'éprouver et de comprendre, par la manière

⁴⁶ Jean Baudrillard, *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990, p. 12.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 13-14.

⁴⁸ Franco Berardi, *Tueries*, *op. cit.*, p. 96-98.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 97-98.

⁵¹ Le célèbre vers de Hölderlin dont Heidegger s'autorise la citation : « Là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve » (Martin Heidegger, « La question de la technique », *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958 [1954], p. 38).

dont il est *affecté* par les forces qui s'exercent sur lui pour en exploiter la force de travail, la nature exacte de cette exploitation. L'élaboration conceptuelle et pratique du prolétariat, je l'ai dit, constitue une résistance.

Se demander comment le pouvoir s'exerce à ce moment-ci de l'histoire, c'est demander : selon quelle modalité spécifique de relation les forces qui constituent les formes sociales du présent s'affrontent-elles ? Interroger la prolétarisation toujours recommencée en tant que l'effet d'un rapport de forces, c'est se disposer à observer quel en est exactement le produit, et à définir, en conséquence, quelles modalités de résistance correspondent à l'état actuel.

Le paradigme pornographique et la situation actuelle du prolétariat

Ce que produisent les relations de pouvoir au cours de la phase de l'histoire marquée par l'hégémonie bourgeoise correspond au modèle d'action politique de la modernité : la souveraineté de l'État-nation encadrée par les droits. On peut donc dire que le produit spécifique de cette formation historique est ce qu'on appelle la liberté individuelle subjective. Celle-ci n'est ni la cause, ni la condition ni le fondement de cet arrangement institutionnel, mais sa productivité. Celle-ci est décrite de manière assez convaincante par Michel Foucault dans ses cours de 1978-1979⁵², comme dans *Surveiller et punir* : un individu « non seulement désireux mais aussi capable de vivre en respectant la loi et de subvenir à ses propres besoins⁵³ ». Tout le continuum institutionnel de la modernité participe à un ouvrage de discipline des corps : l'école, l'usine, la caserne et, pour les individus indociles, la prison, entendue alors comme établissement correctionnel – le but étant de produire ou de restaurer, chez les individus, une conscience morale autonome, apte à guider sa conduite conformément à des normes reconnues du bien et du mal. C'est en ce sens qu'on peut dire que les relations de pouvoir produisent de la liberté, liberté qui pourra être éprouvée comme une contrainte pour les corps marginaux, les esprits trop vigoureux ou par les femmes, qui ont été les esclaves du monde industriel en étant contraintes de fournir du travail domestique gratuit, essentiel à la reproduction des rapports sociaux du capital.

La fonction des disciplines au sein de cette formation historique apparaît plus clairement lorsqu'on réfléchit à la séparation des producteurs par rapport à leurs moyens de production, qui forme la condition préalable à l'instauration ou à la reproduction des rapports sociaux capitalistes. À l'origine, il a fallu briser le lien intime qui existe entre les humains et la terre dont ils vivent. La formation historique bourgeoise avait donc réalisé les conditions sociales, politiques et juridiques permettant

⁵² Michel Foucault, *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard, EHESS et Seuil, 2004.

⁵³ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 25. Il cite la circulaire de Chaumié.

l'existence d'une force de travail pure, abstraite, qui ne dépende plus de la diversité des talents individuels ni de la temporalité de la terre, mais qui s'adapte au rythme et aux exigences des activités créatrices de valeur. C'est ici que la fonction historique des disciplines apparaît clairement : dans le travail en usine, elle consiste à réunifier ce qui a été séparé. En d'autres mots, les forces productives doivent acquérir les dispositions nécessaires à leur exploitation, qui est fonction des moyens de production conformes aux exigences de l'accumulation capitaliste, c'est-à-dire le travail industriel. Les disciplines les leur inculquent.

Dans la grande industrie, pour pallier les limites ergonomiques d'une prestation de travail, on se tourne vers la puissance des machines et des sources d'énergie qui décuplent ce que peut faire un corps humain. Or, puisqu'elle persiste dans la dépendance par rapport à des ressources physiques, cette appropriation, qu'on peut dire en extension, se heurte nécessairement à une limite. Mais lorsque la chair et l'intellect sont investis, c'est un matériau élastique à exploiter en intensivité que l'on découvre. Comment expliquer qu'un tel matériau se trouve libre et disponible sur les marchés ? La force de travail cognitive et affective n'est pas davantage donnée dans la nature que l'ouvrier du XVIII^e siècle.

Pour comprendre ce que produit la structure de relation qui sous-tend le travail intellectuel ou cognitif, communicationnel et affectif suivant la méthode inaugurée par le matérialisme historique, c'est l'analyse de la dépossession qu'il faut poursuivre. S'il existe des matériaux tels que les ressources que représente l'ensemble des facultés génériques de l'humain, prêts à être exploités, ce ne peut être que grâce aux procédés renouvelés de l'« accumulation primitive », qui parviennent à libérer la substance biopsychique des sujets individuels par épuration continue de la force de travail. Comme on l'a compris, ces nouveaux moyens exigent des individus qu'ils se dessaisissent de leur propre métabolisme ainsi que de leurs ressources affectives. Voilà qui explique parfaitement ce pour quoi, comme l'affirmaient Berardi ou Baudrillard, la valeur n'est plus contenue par rien, c'est-à-dire qu'aucun attachement particulier à la ressource « biopsychique » n'est plus permis.

C'est bien le propre de la chair allotechnique et de l'intellect objectivé que d'interdire cet attachement, de rompre la relation intime qu'un être entretient avec son propre corps et ses propres processus psychiques. En ce sens, la situation actuelle du prolétariat n'est pas bien différente de celle qui est décrite dans les *Manuscrits de 1844*, où Marx explique que l'ouvrier est privé de sa capacité de sentir, de ce qui lui permet de s'exprimer en tant qu'humain, bref de ses besoins. Il dit alors : « L'Irlandais ne connaît plus qu'un seul besoin : manger – manger des pommes de terre et même des tubercules de la pire espèce⁵⁴ ». À présent, le dépouillement de la capacité humaine de sentir et de désirer est assuré par le façonnement et l'utilisation systématique des facultés génériques de l'humain : parler, penser, communiquer, aimer. Toute affection,

⁵⁴ Karl Marx, *Économie et philosophie*, op. cit., p. 93.

toute imagination, toute intimité tendent à ne plus se produire que sous l'empire de la valorisation capitaliste.

Ce qui caractérise cette nouvelle situation est qu'elle exige de rompre avec les disciplines, comme avec les valeurs de l'humanisme. Au contraire, les activités contiennent une force valorisante d'autant plus importante qu'elles incitent au mouvement, à l'adaptation, mettent en relation n'importe qui avec n'importe quoi, placent à la disposition de chacun des stimulations sans cesse plus intenses et plus variées, et créent la possibilité que l'on use les uns des autres pour son propre plaisir ou profit psychique. À la question de savoir ce que produisent de telles relations de pouvoir, on pourrait faire cette réponse paradoxale qu'elles produisent de l'émancipation. On pourrait même dire que c'est par le moyen de cette émancipation, dans le sens d'un affranchissement par rapport à toute contrainte, toute pudeur et toute réserve, que nous sommes brutalement séparés de nos moyens de production, à savoir nos propres processus biopsychiques. Ceux-ci, en effet, et c'est là une difficulté à la fois conceptuelle et pratique, résident toutefois en nous-mêmes, dans l'intimité de notre chair et dans les circuits insondables de notre imagination. Une telle dissociation n'est pas sans laisser présager la possibilité d'un certain degré de détresse psychique et émotionnelle aussi bien que relationnelle, ressentie, cette fois, par l'ensemble du corps prolétaire.

Le rouage mystérieux de la formation historique présente est que le phénomène de la séparation des producteurs et de leurs moyens de production *coïncide* avec le moment de leur réunification par l'intermédiaire du capital. Si les dispositifs permettant cette séparation/réunification ne sont plus « disciplinaires », il faudra en définir et en qualifier les modes d'opération.

Ce qu'il faut considérer, pour ce faire, c'est que l'ensemble de la matière vivante humaine se trouve au cœur de relations de pouvoir d'un genre tout à fait inédit. Or le vivant, par définition, n'est pas une chose inerte. S'il semble subir la puissance impérieuse d'un façonnement allotechnique, la propriété du vivant demeure d'opposer de la résistance, ce qu'il fait, consciemment ou non, dans l'épreuve de la détresse psychique et relationnelle qui l'afflige. En effet, s'agissant d'une substance métabolique et intelligente, il n'y a ni modelage unilatéral ni programmation. Le corps prolétaire ne sort pas d'une imprimante 3-D ni d'un laboratoire de biologie synthétique. Selon la conception matérialiste, une société est et demeure une organisation sociale, c'est-à-dire le fait d'un processus dynamique de composition, basée sur un type de propriété des moyens de production et un mode d'exploitation du travail. Puisqu'il s'agit d'un rapport de forces, il est donc toujours possible d'opposer de la résistance, et ce, dans la mesure où l'on sait à quel endroit et selon quelles modalités s'applique la force – en l'occurrence par émancipation de la force de travail.

Si nous sommes en proie à un nihilisme virulent et destructeur, si nous éprouvons nos vies comme vouées à des communications vaines et à la dilapidation sans joie, c'est que notre métabolisme individuel et collectif est opposé à nous-mêmes et qu'il

nous faut l'intermédiaire du capital pour faire l'expérience humaine de nos facultés génériques, rendues abstraites et impersonnelles, standardisées. Le théâtre de ce drame se trouve au cœur de chacun des centres psychiques individuels que nous sommes. La difficulté consiste en ce qu'un tel drame est mis en scène et éprouvé comme émancipation. Or, s'il ne présente pas les traits de la répression, il repose néanmoins sur une série de dispositifs dont on peut mettre au jour la violence.

Pour ce faire, il s'agit d'identifier, de retracer, de documenter l'ensemble des opérations requises afin d'effectuer ce dépouillement de l'intime, devenu condition du travail nécessaire à la reproduction du grand métabolisme de la société et de la nature – une « *question de vie ou de mort* » pour reprendre l'expression de Marx parlant du surtravail au sein de la grande industrie⁵⁵. Il faut aiguïser le regard et renouveler nos instruments d'analyse puisque, s'agissant d'une violence toujours réinventée, infiniment créative, pratiquée par le vivant lui-même s'autoproduisant et s'autovalorisant, elle n'est précisément pas éprouvée comme telle. Si la brutalité des pratiques que commente Marx dans le chapitre consacré à l'accumulation primitive est ouverte, explicite et incontestable, l'épuration de la force de travail et la libération du matériau biopsychique empruntent des circuits où l'on peut fort bien se perdre.

Comment se représenter l'appropriation de toutes les activités de la vie intelligente et affective par le capital ? Comment qualifier l'injonction à se dessaisir de ses plus intimes facultés qui est la condition actuelle de la production de la valeur ? Comment nommer cette production sans pudeur et sans réserve où l'on croit jouir sans limites et sans entraves ? J'appelle « *paradigme pornographique*⁵⁶ » le schème d'interprétation

⁵⁵ Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique (Grundrisse)*, op. cit., p. 306.

⁵⁶ Ce n'est pas innocemment ni par souci de provocation que je le nomme ainsi, mais bien parce que ces rapports de force semblent en effet s'inscrire de façon toute particulière sur le corps des femmes. Il vaut ici de rappeler que, d'après Federici (*Caliban and the witch*, op. cit.), le phénomène d'accumulation primitive a été d'une autre nature que celle décrite par Marx et a commencé longtemps avant la refonte des droits de propriété en Angleterre. C'est au prix d'une longue et impitoyable guerre faite aux femmes, brûlées comme sorcières par dizaines de milliers à compter du XV^e siècle, que l'on a non seulement détruit les rapports sociaux et les systèmes de connaissances qui constituaient l'usage paysan de la terre, mais avant tout que l'on s'est assuré que les femmes servent le plus docilement possible d'« usines à travailleurs ». C'est donc moins du dépouillement des producteurs que procède la force de travail nécessaire au capitalisme que de l'aviissement du travail des femmes. On peut croire que le traitement réservé aux femmes continue de refléter le mode spécifique de prolétarianisation propre à chaque époque. Federici le soutient par une analyse des programmes d'ajustement structurels (PAS) imposés par le Fonds monétaire international (FMI). Les analyses du système carcéral américain effectuées par des auteures telles qu'Angela Y. Davis (*Are prisons obsolete ?*, New York, Open Media Books, 2003) tendent également à démontrer que toute intensification du régime d'accumulation se paie de l'accroissement de la dégradation sociale dont les femmes font l'objet. Les conditions de détention propres aux établissements féminins, remarque Davis, tendaient d'abord, en des temps de prospérité industrielle, à inculquer aux femmes criminalisées les normes de la féminité – auxquelles elles étaient réputées avoir failli, preuve en serait leur criminalité. On s'attendait à ce qu'à leur sortie de prison, elles effectuent au mieux le travail domestique et de reproduction qui leur était confié. Depuis les années 1970, l'augmentation en flèche de la population féminine au sein du système carcéral signale une autre réalité : un besoin de contenir les débordements au sein de larges pans de la population parmi les plus pauvres, souvent issues des

qui définit avec le plus d'exactitude la condition des dépossédés au cœur de cette formation historique. Si l'on ne peut nier que l'industrie du sexe y occupe une place de choix, c'est à l'ensemble des structures décrites plus haut que renvoie l'idée d'un « paradigme pornographique ». On pourrait le résumer par cette image : on n'existe en tant que puissance créative et désirante qu'à condition de consentir à avoir une caméra braquée en permanence sur ses organes nus et épilés. Ceci ne s'applique pas rigoureusement à tous les sujets de la production postfordiste, mais représenterait le mode hégémonique de production de valeur au sein de nos sociétés⁵⁷.

Si je suggérais d'entrée de jeu qu'il n'y avait pas lieu de craindre le productivisme généralisé, j'aurais pu préciser qu'il n'y avait rien à en espérer non plus. Puisqu'il s'agit de notre condition, il s'agit simplement de devoir « composer » avec lui. Une pratique transformatrice et révolutionnaire ne peut en effet prendre racine qu'au cœur de cette condition. Celle-ci ne peut partir d'un principe qui lui serait extérieur, ai-je insisté, puisqu'on ne dispose pas d'un tel principe. Ainsi, plutôt que de se mettre en mode conjuratoire, dans l'espérance de ressusciter l'humain de sa mort alloteknique et pornographique, il faut se mettre en quête de la tendance historique de cette ère de l'accumulation, découvrir ce qu'elle accomplit réellement. C'est la règle qu'a donnée Marx : analyser la formation du prolétariat, c'est-à-dire consigner la chronique du dépouillement des producteurs, jusqu'à ce que les forces productives passent à être l'humanité tout entière et que, à la faveur d'une composition qui soit celle d'êtres génériquement humains, c'est-à-dire sociaux, transindividuels et collectifs, « les expropriateurs [soient] à leur tour expropriés⁵⁸ ». Compte tenu du mode actuel de prolétarianisation, la question qui doit nous occuper consiste à savoir si et en quoi l'intensification de la productivité biopsychique assure la condition d'un tel devenir révolutionnaire.

communautés racisées, inemployables au sein de l'économie néolibérale et auxquelles il est coûteux de porter assistance. Davis démontre qu'à l'intérieur des murs, ces femmes subissent plusieurs formes d'humiliation incluant des agressions sexuelles répétées, ritualisées. L'abus du corps des femmes qui se produit dans les marges de la société libérale et démocratique montre le côté sombre de la valorisation et suffit à justifier le qualificatif de « pornographique » pour décrire les formes actuelles de contrôle social.

⁵⁷ Au sens où le travail ouvrier représente le paradigme qui sera utilisé par Marx et Engels pour décrire le mode de production hégémonique, bien que statistiquement encore négligeable par rapport au travail domestique.

⁵⁸ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 1239. Si l'on se fie à la remise en ordre que propose Maximilien Rubel dans son édition de La Pléiade, qui replace le chapitre XXXII sur « La tendance historique de l'accumulation capitaliste » en conclusion, après celui sur « La théorie moderne de la colonisation », ce seraient d'ailleurs les tous derniers mots du *Capital*.

Connaissance et désœuvrement : une praxéologie pour notre temps

Un bref détour par les thèses que Walter Benjamin développe dans « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique⁵⁹ » permet d'aborder cette composition toute particulière du prolétariat. Lorsqu'une œuvre devient reproductible par les moyens mécaniques et, par suite, technologiques, celle-ci exige, propose Benjamin, pour rentabiliser ses coûts de production, d'être reproduite massivement. Ceci installe l'expérience esthétique au cœur de la vie quotidienne. Ce qui change alors, explique Benjamin, c'est non seulement la façon dont on consomme les œuvres, à la portée constante de l'amateur ou de l'amatrice, mais, plus radicalement, les conditions de la perception : la manière même dont les images sont captées par notre appareil visuel est irréversiblement modifiée par ce que permet de saisir le dispositif de capture des images, en l'occurrence la caméra. La conséquence la plus significative de ce développement consiste en l'esthétisation complète de la vie sociale et politique. Pour Benjamin, et c'est là le véritable objet du texte, cette situation correspond au fascisme : esthétisation de la puissance militaire, de la guerre et de la destruction qui vise à détourner les forces productives de leur fin inhérente, à savoir la destruction de la propriété privée. À cette esthétisation de la politique, le communisme répond par la politisation de l'art⁶⁰. C'est-à-dire que le prolétariat doit compter avec cet appareil perceptuel transformé et que c'est sur le terrain de l'esthétique qu'il entend se composer en puissance révolutionnaire.

Ce qu'il est particulièrement à propos d'affirmer de ce que j'appelle le paradigme pornographique de la production est qu'il change, ainsi que l'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique, d'après Benjamin, les conditions de la sensibilité. On trouve donc chez Benjamin une clé permettant de voir comment une telle forme de production peut être investie politiquement – et non pas fuie ou niée, comme si la sensibilité authentique était restée en retrait, intacte. Politiser le travail du désir et du savoir pourrait renvoyer, simplement, au fait d'exposer la matérialité historique de cette (auto)valorisation autoritaire de la chair et de l'intellect. En l'occurrence, il faudrait éprouver les monstres que nous sommes en tant que « réincarnation du travail mort », habitants abstraits de nos corps légués à la science ; exposer par les productions affectives et intellectuelles quelle violence requiert le dessaisissement nécessaire à la valorisation de cet élément biopsychique – intime. C'est ce que propose le travail de l'historien ou de l'historienne matérialiste, travail éminemment pratique, en ceci qu'une telle connaissance participe à de nouvelles compositions de la matière biopsychique collective.

⁵⁹ Walter Benjamin, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », trad. M. de Gandillac, dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000 [1939], p. 269-316.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 316.

Dans une note des *Grundrisse*, Marx dit : « La consommation au sein du processus de production signifie en fait *use*, usure⁶¹ ». Cette remarque suggère que l'utilisation de cette matière biopsychique comme ressource en vue de la valorisation capitaliste, n'en soit que l'usure, la ruine. En ce sens, ce n'est qu'au premier regard qu'elle semble participer d'une accélération du développement des forces productives. En réalité, la valorisation arbitraire de la chair et de l'intellect ne peut pas être ce qui accélère et stimule la productivité, mais bien ce qui lui fait entrave, ce qui limite ce que peut la force désirante et créatrice. En l'état, l'utilisation du vivant comme force valorisante constitue donc une entrave à sa propre productivité, puisqu'elle l'use seulement, elle le ruine. Personne ne le consomme, personne n'en jouit. Soustraire l'autoproduction du vivant au circuit de la valorisation, ce serait tout simplement faire sauter cette limite que continue de représenter l'appropriation capitaliste. C'est une proposition de cette nature que formulent les auteurs d'*Empire* et de *Multitude* en mobilisant la grammaire spinozienne de la « *Multitudo* ». Hardt et Negri prétendent participer à la théorie et à la pratique d'un nouveau pouvoir constituant, dont la puissance procède d'un « acte d'amour politique⁶² », mais aspirent à quelque forme de coordination des luttes, ce que rend possible la maturation des réseaux de communication et de coopération, suggèrent-ils sur la base d'une rigoureuse analyse de l'empire biopolitique. Je ne désavoue pas cet effort, mais je remets en question la plausibilité comme la nécessité d'une telle harmonisation des stratégies de résistance, même s'il s'agit toujours et irréductiblement d'une harmonie qui abrite toutes les singularités.

La manœuvre me semble plus subtile. Contre la valorisation de son appareil biopsychique, les représentants de l'opéraïsme acquiesceront, nul besoin de pratiquer l'autosabotage : on n'exigera pas de la grande machine vivante qu'elle se détraque, se saborde ou se fasse kamikaze. Ce serait succomber à des passions tristes abondamment nourries par la « volonté absolue et violente⁶³ » ; ce serait ne plus rien vouloir que la ruine – le nihilisme. Au contraire, si le grand métabolisme collectif doit devenir « condition du libre épanouissement de tous⁶⁴ », comme Marx et Engels l'annoncent dans le *Manifeste communiste*, c'est l'usage, la jouissance du vivant qu'il faut pratiquer. Assumer l'usage de son corps et de sa vie, la consommation finale et sans reste, sans surplus, du vivant ; en libérer la productivité, la force plastique, à cette seule fin de la sentir. Il s'agit d'une inflexion particulière de l'idée de prolifération du désir mise de l'avant par Hardt et Negri.

Il ne faudrait pas, en effet, confondre jouissance et euphorie, comme on tend à le faire dans le capitalisme de la « classe créative⁶⁵ » ou encore, très explicitement, dans

⁶¹ Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique (Grundrisse)*, op. cit., p. 310.

⁶² Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude*, op. cit., p. 404.

⁶³ Franco Berardi, *Tueries*, op. cit., p. 91.

⁶⁴ Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste*, op. cit., p. 183.

⁶⁵ Richard Florida, *The Rise of the creative class. And how it's transforming work, leisure, community and everyday life*, New York, Basic Books, 2002.

l'industrie porno. Marx toujours : « la souffrance est une jouissance que l'humain a de soi⁶⁶ ».

Cette remarque du jeune Marx suggère une dissociation possible entre l'acte d'*usage* du vivant par rapport à la notion de « valeur d'usage », qui renvoie à l'avantage attendu par la consommation d'un bien. Dans le rapport capitaliste, la valeur (marchande s'entend) intervient dans la mesure où il y a séparation entre production et consommation et où la production, qui devient « travail », revêt le caractère d'un sacrifice. Je propose de réserver la notion de « valeur » pour désigner cette opération. Autrement, il ne s'agit jamais que d'un « usage » pur et simple. L'analyse économique de Marx n'autorise pas cette mise entre parenthèses de la notion de « valeur ». Mais dans le travail immatériel interprété sous le prisme du paradigme pornographique, l'usage est commandé par l'épreuve d'un besoin qui consiste à la fois en une activité visant à le satisfaire. Le « bien » n'est pas extérieur au sujet qui se l'approprie pour sa consommation, mais se rapporte au matériau biopsychique que nous sommes et qu'il s'agit d'éprouver comme tel. Or, il n'y a pas matière à « valeur » dans cette nécessité de souffrir. Ce serait un usage sans valeur, où production et consommation coïncident, et où le besoin ne se pense plus sous le mode de la projection individuelle. Il n'y va pas d'un intérêt de « classe » éprouvé par la population prolétaire. En effet, le prolétariat doit composer avec un appareil perceptuel transformé. L'accumulation prétendument primitive, on l'a vu, se poursuit comme destruction systématique du sujet sentant individuel : on en a d'abord fait un corps décharné ne connaissant plus que le besoin de manger des pommes de terre de la pire espèce ; on l'a ensuite mis à nu et stimulé tous ses organes érogènes. D'une époque à l'autre, il n'y a plus une telle chose qu'un sujet qui éprouverait des besoins et des désirs : les conditions de cette sensibilité sont irréversiblement transformées par cette séparation historique des individus par rapport à leur faculté de sentir et de désirer, c'est-à-dire de *souffrir*.

Souffrir. Voilà précisément ce que permet le fait d'exposer la violence qui s'immisce au plus creux de la chair pour l'étourdir dans les circuits de la production ruineuse. Faire connaissance avec notre métabolisme de monstre, tel quel, refuser d'en esthétiser la monstruosité, voilà ce que l'historien ou l'historienne matérialiste répond à la production de la ruine. Refuser d'appeler « désir » la caméra qui épie ses processus vitaux et trouver les mots dont la résonance nous permette de souffrir cette folie. On pourrait dire : faire un travail de Nelly Arcan collectif⁶⁷.

⁶⁶ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. J.-P. Gougeon, Paris, Flammarion, 1996, p. 148. Je préfère cette traduction à celle de J. Malaquais et C. Orsoni : « au sens humain, souffrir, c'est jouir de soi » (*Économie et philosophie, op. cit.*, p. 83).

⁶⁷ Le récit *Folle* (Paris, Seuil, 2004) procure assurément l'exemple le plus éclatant du langage de la souffrance ; le destin de son auteure, le signe de l'extrême vulnérabilité de qui y succombe *seule*. Je remercie Julie Perreault pour cette idée et d'avoir attiré mon attention sur la portée de l'écriture de Nelly Arcan.

Les mots de cette souffrance engagent nécessairement une transformation du vivant qui les parle, les entend, les communique. Un tel langage échappe à toute contrainte imposée par les circuits de la valorisation. Même en tant qu'usage, on ne peut dire qu'il « vaut ».

Quand Marx dit que la grande industrie crée la possibilité du « loisir créateur » où l'individu social trouve l'expression libre de sa puissance productrice, il maintient qu'un tel loisir n'est pas un jeu, mais une « science expérimentale » et une « discipline⁶⁸ ». Il suggère ainsi un type d'activités qui ne soient pas les moyens d'une fin extérieure, mais qui soient pratiquées pour elles-mêmes. Pour Marx, l'humanité transformée par le temps libre se réapproprie les instruments de son expression dans une industrie transformée. Dans le contexte d'autovalorisation pornographique que j'ai défini, pour saisir cette libération de la productivité par rapport à toute entreprise valorisante, espèce d'insubordination du vivant, je propose de parler de désœuvrement. L'industrie assume son devenir désœuvré comme composition libre des processus biopsychiques qui l'animent. S'agissant d'activités génériques de l'humain, cette forme d'expression peut congédier toute industrialisation du néant. Mieux : elle en fait le *sujet* de sa souffrance.

Résistances et histoire

Franco Berardi propose que la neuroplasticité soit le lieu où se joue le combat. La cartographie du cerveau serait d'ailleurs déjà l'objet d'importants investissements. Ainsi, l'alternative devant laquelle nous serions placés serait la suivante : d'un côté, l'automatisation du cerveau collectif, assorti d'un genre de neurototalitarisme, de l'autre, l'auto-organisation consciente de l'« intellect général », le communisme comme « alliance consciente des singularités sensibles et sensées [...], capable de s'auto-organiser et de trouver le chemin de la compassion, du partage et de la collaboration⁶⁹ ». À l'instar des thèses opéraïstes de Hardt et Negri, Berardi conçoit la possibilité d'une résistance commune et organisée parce que selon lui, le champ de bataille se trouve dans les activités de l'esprit, qui se coordonnent et s'harmonisent. J'estime, pour ma part, que l'arme du combat, c'est la totalité de la matière biopsychique qui éprouve enfin comme sa propre ruine son utilisation dans les circuits de la valorisation. En d'autres mots, ce qui résiste, c'est la chair. Or, la chair est rebelle, elle n'est pas une, mais multiple, ses expériences sont irréductibles aux opérations du grand cerveau collectif, s'il en est. Ses résistances sont à la fois plurielles et intimes : s'il y a une modulation infinie des modes d'émancipation des corps, il y a une quantité infinie de résistances possibles à l'application de la force qui unifie-en-séparant la chair et sa puissance éthique⁷⁰. Mais faire l'épreuve de cette rupture comme telle, c'est déjà

⁶⁸ Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique (Grundrisse)*, *op. cit.*, p. 311.

⁶⁹ Franco Berardi, *Tueries*, *op. cit.*, p. 198.

⁷⁰ D'après Michel Foucault, ces points de résistance existent partout où l'on trouve des relations de pouvoir. C'est pourquoi, que ces expériences soient multiples, modulables, sauvages ou concertées, elles

contrecarrer les conditions attendues de la réunification, c'est explorer d'autres combinaisons, inattendues, irrécupérables. Si les processus conceptuels et pratiques renferment cette possibilité, c'est qu'ils déploient de l'imagination, et l'imagination est par nature excessive puisqu'elle se nourrit de la chair, qu'elle s'enracine dans la vie.

L'imagination est donc une arme privilégiée du matérialisme historique. Là-dessus, Benjamin affirme :

La lutte des classes, que jamais ne perd de vue un historien instruit à l'école de Marx, est une lutte pour ces choses brutes et matérielles sans lesquelles il n'en est point de raffinées ni de spirituelles. Celles-ci interviennent pourtant dans la lutte des classes autrement que comme l'idée d'un butin qu'emportera le vainqueur. Comme confiance, courage, humour, ruse, fermeté inébranlable, elles prennent une part vivante à la lutte et agissent rétrospectivement dans les profondeurs du temps⁷¹.

L'historien matérialiste, en spectateur privilégié des productions culturelles de son époque, arrive à lire la barbarie qui accompagne leur création et leur transmission. C'est pourquoi, poursuit Benjamin, il « s'écarte autant que possible de ce mouvement de transmission [et] se donne pour tâche de brosser l'histoire à rebrousse-poil⁷² ». Son action ne se pose pas comme œuvre inscrite dans le *telos* de l'histoire universelle, car il ne reconnaît pas de *telos*. L'idée d'un progrès de l'espèce humaine, auquel il contribuerait par la transmission de la connaissance des faits historiques repose au contraire sur l'idée d'un temps homogène et vide. Or, l'historien matérialiste ne recueille pas le passé comme s'il en allait d'une succession de moments ou d'une masse de faits, mais traduit l'expérience de la rencontre avec le passé, de la confrontation avec le passé, à partir de l'épreuve de sa production éthique et symbolique. Il décrit « la constellation que sa propre époque forme avec telle époque antérieure⁷³ ». Le présent qu'écrit l'historien ne succède pas à un *continuum*, mais survient comme blocage du temps, où se joue, affirme Benjamin, le combat pour le passé opprimé.

La critique du concept d'histoire universelle doit servir de fondement à la critique de l'idée de progrès en général et je dirais aussi, de résistance, au singulier et en général. Si l'on s'étonne de ce que le cours des événements s'écarte du *telos* de l'histoire universelle, si l'on s'étonne de la régression sociale et de l'effritement de l'humanisme comme, à l'époque, on s'étonnait de la barbarie culturelle et du fascisme, c'est que la conception de l'histoire dont découle l'étonnement est intenable, dit Benjamin. En revanche, lorsqu'on entre intimement en rapport avec le passé, qu'on ressent dans sa propre chair le « blocage des idées », alors l'imagination devient

engagent une intentionnalité autre que celle du « grand Refus révolutionnaire » (*La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 126).

⁷¹ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », trad. M. de Gandillac, *Œuvres III*, op. cit., p. 429.

⁷² *Ibid.*, p. 433.

⁷³ *Ibid.*, p. 443.

créatrice et rebelle, et la matière biopsychique retrouve sa plasticité et ses usages. C'est par une forme d'exposition ou de mise au jour de la matérialité historique des formes actuelles de richesse sociale qui en suscite l'épreuve, que celle-ci se voit restituée à l'activité qui la crée, c'est-à-dire à la productivité matérielle et éthique du vivant. La pratique historienne serait ainsi la force plastique et créatrice, régénératrice du vivant.

À quelle condition la connaissance de l'histoire se voit-elle investie d'une pareille mission ? Sur la pratique historienne, Friedrich Nietzsche exprime cette mise en garde :

Toute action exige l'oubli, de même que toute vie organique exige non seulement la lumière, mais aussi l'obscurité. Un homme qui voudrait sentir les choses de façon absolument et exclusivement historique ressemblerait à quelqu'un qu'on aurait contraint à se priver de sommeil ou à un animal qui ne devrait vivre que de ruminer continuellement les mêmes aliments. Il est donc possible de vivre, et même de vivre heureux, presque sans aucune mémoire, comme le montre l'animal ; mais il est absolument impossible de vivre sans oubli. Ou bien, pour m'expliquer encore plus simplement sur mon sujet : *il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique, au-delà duquel l'être vivant se trouve ébranlé et finalement détruit, qu'il s'agisse d'un individu, d'un peuple ou d'une civilisation*⁷⁴.

Ici, l'oubli n'est évidemment pas l'ignorance, volontaire ou feinte, mais cette force qui permet d'assimiler le passé, d'en être affecté, marqué, mais de ne conserver en soi – cela vaut pour l'individu, pour le peuple ou la civilisation – que ce qui favorise l'imagination éthique – le courage, l'humour, la ruse⁷⁵ – et d'évacuer ce qui la dirige de façon autoritaire ou la ruine, comme le fait, à l'heure actuelle, la loi de la valeur – la peur, le cynisme, l'opportunisme⁷⁶. Tel serait l'étrange savoir/pratique de l'historien oublieux : une esquive par rapport à ces affects ruineux.

Connaissance et matérialité historique

J'ai proposé une réflexion sur les conséquences de l'accélération en cours du capitalisme, comme reposant sur la mobilisation des activités intellectuelles, communicationnelles et affectives, c'est-à-dire sur l'extension de la logique du capital à ce qui jusque-là lui était demeuré extérieur. Ma proposition était à l'effet que l'on ne craint l'obstruction de la pensée éthique et politique que si on persiste à inscrire le travail de la théorie dans un certain historicisme qui croit dans le progrès des formes sociales, ou à tout le moins dans la

⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles II*, § 1, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 1990 [1874], p. 97.

⁷⁵ Voir *supra*, n. 71.

⁷⁶ Paolo Virno, *Opportunisme, cynisme et peur. Ambivalence du désenchantement*, trad. M. Valensi, Paris, L'éclat, 1991.

possibilité d'un *telos* conscient et rationnel, réfléchi et voulu par la forme de la conscience subjective individuelle. J'ai prétendu offrir quelques éléments de réflexion sur ce que serait plutôt une *praxis* révolutionnaire pour notre temps et pour notre civilisation.

Ma proposition a consisté en une discussion du statut de la connaissance et de l'action révolutionnaire qui prenne acte de la complexité actuelle des circuits de valorisation. Il m'a semblé que si on persiste à faire dépendre la pensée et l'action éthique de l'existence d'une perspective vierge d'exploitation, à ce jour inaliénée ou incolonisée, ou à la fonder sur un socle anthropologique dont les conditions sont à peu près définies par la philosophie du XVIII^e siècle, on se condamne à l'affliction et la paralysie. J'ai suggéré que la connaissance qui sauve ne puisse naître que des structures actuelles de l'accumulation, qui ont d'ores et déjà transformé les conditions de la perception, de la sensibilité et de l'expression.

L'Idéologie allemande insiste sur le caractère éminemment pratique du matérialisme historique⁷⁷. La seule connaissance qui vaille est celle que le prolétariat se forme de lui-même par la résistance qu'il oppose aux forces qui en exploitent la force de travail. L'action révolutionnaire est une sorte de surcroît intellectuel de la résistance. Contrairement à toute autre forme de connaissance de l'univers social – celle, idéaliste, qui ignorerait le caractère déterminant des activités de satisfaction des besoins, ou encore celle, matérialiste, qui décrirait l'humain comme un être naturel et sensible, mais manquerait le caractère dynamique de cette relation avec la nature qu'est le travail – le matérialisme historique prend pour objet l'analyse des bases sociales, c'est-à-dire matérielles et historiques, de la richesse. C'est ainsi qu'il transforme les rapports sociaux.

Une telle connaissance de l'histoire ne dépend pas de la formation d'une conscience subjective, mais de l'existence de forces sociales qui résistent. J'ai insisté sur le caractère foncièrement rebelle de l'activité biopsychique. C'est ce caractère fondamental qui permet que la production intégrale du vivant devienne pure prolifération de la vie en vue de l'usage et de la jouissance d'elle-même. Si la pratique historique restitue la richesse sociale à l'activité qui la génère, alors on assiste au désœuvrement de l'industrie.

Restituer la richesse à l'activité, c'est-à-dire aux forces elles-mêmes, ce n'est pas la même chose que de redistribuer aux travailleurs et travailleuses individuels en vue d'une meilleure satisfaction des besoins. Il ne s'agit pas de mieux exploiter la nature pour en tirer une meilleure valeur, pour assurer la soutenabilité des activités économiques ou encore pour libérer le prolétariat de l'exploitation. Au nom de ce fantasme d'émancipation matérielle, on a pu s'accommoder des pires formes de régression sociale. Il s'agit, au contraire, de transformer l'activité pour faire accoucher le grand métabolisme de la nature et de l'histoire, comme dit Benjamin s'amusant avec l'imagination d'un Charles Fourier, « des créations virtuelles qui sommeillent en son sein⁷⁸ ».

⁷⁷ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*

⁷⁸ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 437.