

Négatif

Bulletin irrégulier – Novembre 2012 – n°17

Sortir de l'impasse Pour un renouvellement du projet révolutionnaire

La période dans laquelle nous vivons est marquée par l'extrême dispersion des forces qui contestent de manière radicale l'ordre existant. Mais la situation actuelle de crise permanente du capitalisme qu'il s'agit de comprendre ouvre sur une indétermination qui fait de la rupture révolutionnaire une possibilité. La perspective révolutionnaire, même en tant qu'idée, n'a toutefois plus l'évidence qu'elle pouvait avoir il y a encore seulement quelques dizaines d'années. C'est que la « contre-révolution » capitaliste qui sévit depuis la fin des années soixante a considérablement remodelé les rapports entre le capital et le travail. Les formes de domination elles-mêmes, tant dans le cadre du travail qu'en-dehors de celui-ci, mériteraient sans doute d'être repensées à la lumière d'une stratégie politique nouvelle. De fait, le renouvellement et l'extension le plus largement possible dans la société actuelle de la critique révolutionnaire relève maintenant, selon nous, de l'impérieuse nécessité. En même temps qu'il s'agit de concevoir la pratique, il est indispensable de reformuler les problèmes théoriques à la lumière d'une perspective d'avenir souhaitable et au-delà des idéologies surannées. Plus que jamais, la révolution est à réinventer.

Hélas - tout n'est qu'abîme ! Les réalités multiples de la crise

La crise actuelle qui suscite stupeur et panique touche le capitalisme en son fond. Et si elle est devenue un événement avec la crise financière de 2008, son origine remonte au début des années 1970, époque à

laquelle nous passons progressivement de l'État-providence au néo-libéralisme. Ce dernier est alors la solution des classes dirigeantes pour dépasser la crise structurelle du capitalisme. La mondialisation du capital et la déréglementation sont donc une riposte à la baisse de rentabilité du système, notamment dans le secteur productif. Le maintien d'une rentabilité acceptable n'a pu toutefois se faire qu'au prix d'une compression des salaires, de délocalisations massives et de l'endettement généralisé. Comme le recours à l'endettement ne peut avoir qu'un temps, il arrive un moment où le capital finit par être rattrapé par ses propres contradictions. La possibilité de l'endettement infini est maintenant un problème plutôt qu'une solution. On voit bien en effet à quel point il n'est qu'un réel illusoire au fur et à mesure que le risque d'accident économique planétaire se précise et constitue une hypothèse tangible.

Mais la situation ne serait pas si catastrophique s'il ne s'agissait que d'une simple crise économique. L'impression de gouffre sans fond ne provient pas seulement d'une crise de régulation du capitalisme, tant il est vrai que le problème réside dans l'incapacité structurelle des classes dominantes à trouver une solution à la contradiction entre valorisation du capital et bien-être social des individus. En réalité, la dérégulation et la libéralisation des années 1980 condamnent à l'impuissance les dirigeants politiques qui en sont réduits à jouer les intermédiaires des marchés, à appliquer aux peuples une austérité dévastatrice, véritable dépeçage des sociétés, pillage à l'échelle mondiale.

C'est maintenant une crise de légitimation du système tout entier qui se

profile. De plus en plus incapable de répondre aux besoins sociaux, ce dernier ne propose plus qu'un divertissement permanent qui a du mal, cependant, à nous faire oublier l'angoisse provoquée par une époque innommable.

C'est une civilisation tout entière qui chancelle.

Du fait d'une crise généralisée qui nous entraîne vers l'inconnu, les sociétés où sévit le capitalisme globalisé s'avèrent être des entités de plus en plus ingouvernables, comme le montre la situation de la Grèce. Mais cette crise généralisée ne signifie pas forcément un effondrement final. Le capitalisme a en effet montré au cours de l'histoire sa capacité à utiliser les crises pour dépasser ses propres contradictions. Tout dépend en fait de l'existence ou non d'un mouvement anti-systémique, de sa radicalité, de son envergure et de sa capacité à toucher à l'essentiel.

Dans le labyrinthe de la colère obstinée : les linéaments d'une contestation en gestation

Les années 1980 et 1990 ont vu ressurgir des formes de lutte sociale fondées sur l'auto-organisation, sous la forme de coordinations dans les années 1980 ou d'assemblées générales souveraines, en particulier au cours du mouvement de grèves de l'hiver 1995. Si elles n'ont pas réussi à s'imposer durablement, elles n'en sont pas moins des pratiques pouvant servir de repères pour la réactualisation d'une politique générale d'émancipation.

À côté ou en parallèle, plutôt qu'en liaison avec les luttes du monde du travail, nous avons aussi assisté au développement d'une contestation du capitalisme globalisé. Elle a été notamment portée par le mouvement altermondialiste qui a favorisé une repolitisation et de nouvelles expériences sociales. L'altermondialisme a toutefois montré des limites. Le mot d'ordre « *agir local, penser global* » ne s'est pas en effet transformé en mouvement politique organisé et opératoire à grande échelle. Incapable d'articuler contestations politiques et luttes sociales qui se nouent encore autour

du rapport capital/travail, il en est resté aux principes. Les mêmes remarques pourraient être adressées au mouvement des Indignés qui est un ensemble de réactions spontanées et éparses aux politiques d'austérité vitales pour le capitalisme. S'il a réussi à faire figure d'espace politique oppositionnel, le passage à une pratique politique qui prendrait pour perspective un changement révolutionnaire de la société s'avère plus compliqué. Sans doute en est-il encore pour le moment à une phase d'expérimentation qui ne lui permet pas de rassembler suffisamment de forces autour d'une stratégie politique commune.

Parallèlement à cela, une gauche politique semble en voie de se constituer en Europe sur des bases renouvelées. C'est vrai en Grèce avec la gauche radicale *Syriza* ou le *Front de gauche* en France. Bien qu'elles reconduisent en partie les vieux schémas d'organisation, ces deux expériences laissent aussi la place à de nouvelles formes de réflexions théoriques et de pratiques politiques. La revendication de la démocratie à la base remet ainsi en question la séparation entre dirigeants et exécutants. Mais ces « gauches politiques » oscillent encore entre un réformisme radical et une perspective plus nettement anticapitaliste. Un effort de clarification politique est nécessaire afin d'éviter que les morts ne dévorent le vif, quand bien même provoquerait-il dissensions et ruptures. Une volonté d'autonomie et d'auto-organisation existe parmi les « Indignés », mais rien ne nous dit que ces « gauches politiques » sauront ou même voudront bien développer des médiations politiques et sociales susceptibles d'aider à l'élargissement d'une telle combativité.

Bien que les forces peinent encore à ne pas s'abîmer dans les rets de la représentation, les illusions semblent beaucoup moins solides que par le passé. Aussi tout est à reprendre dans la suite fondamentale de ce qui a pu être entrepris de meilleur dans l'histoire.

Réinventer la révolution

Les moments de contestation radicale sont aussi des instants de grande liberté et l'histoire ne se déroule jamais selon les plans préconçus par une avant-garde

consciente de tous les tenants et aboutissants. Néanmoins, la pure spontanéité n'existe pas et il nous semble essentiel d'interroger l'héritage révolutionnaire pour que la question de notre avenir commun puisse ébranler le présent.

Certaines idées motrices doivent être reconsidérées à la lumière de l'actuelle situation historique.

1. L'exigence de démocratie réelle est apparue, ces dernières années, comme l'axe de revendications de la majorité des mouvements sociaux. Cela est dû au fait de plus en plus évident que le système politique et social présent est tout ce que l'on veut sauf un état de démocratie, laquelle ne saurait se réduire aux formes que nous connaissons. La démocratie n'a de sens que si elle est révolutionnaire, autrement dit que si elle consiste en un gouvernement du peuple par le peuple, en un processus permanent d'apprentissage de l'égalité et de la liberté. De ce point de vue, la démocratie comprise comme l'égalité dans la liberté ne peut être que la reprise et l'approfondissement critiques des expériences révolutionnaires du passé, de 1789 à 1968, en passant par la Commune de Paris ou le mouvement des conseils entre 1905 et 1921 en Russie et en Allemagne et la Révolution de 1936 en Espagne principalement.

2. Le communisme est sans doute ce qui a exprimé le plus radicalement cette idée. C'est qu'il ne peut y avoir de communisme sans démocratie révolutionnaire et on ne peut donc confondre ce dernier avec les formes de société qui ont pu s'en réclamer par le passé. Le communisme ne peut en effet être que l'extension de la liberté et de l'égalité à toutes les sphères de l'organisation de la vie sociale.

3. De même, le communisme ne peut plus aujourd'hui se définir seulement comme une appropriation des moyens de production. Pour nous, il s'agit moins de libérer le travail que de se libérer du travail salarié. La tradition du socialisme autogestionnaire nous semble ici insuffisante. Nous ne voulons pas gérer le monde tel qu'il est, mais

le refaire de fond en comble et ce dans tous les aspects de la vie humaine. Le communisme n'a d'importance que si nous parvenons à le concevoir autrement qu'une simple collectivisation de l'existant. La question se pose donc aussi en termes de culture et d'imagination créatrice.

4. Du point de vue du communisme tel que nous le concevons, la principale production est la production de l'homme lui-même dans un monde où il puisse se retrouver dans toutes ses singularités irréductibles. Les menaces écologiques qui s'accumulent nous l'imposent comme première urgence. Une révolution qui ne concernerait pas aussi la manière de saisir notre humanité et d'établir de nouvelles relations avec la nature manquerait l'essentiel. Si le changement révolutionnaire est devenu un dessein trop bien connu, il faut maintenant imaginer la révolution comme un projet singulier, le surgissement inouï d'une autre histoire déjouant tous les plans prévus.

5. Il n'est plus possible également de maintenir l'idée du progrès comme développement infini des forces productives, extension perpétuelle de la puissance technologique ou accumulation sans fin de quantités. La question de savoir ce que nous voulons produire et pourquoi s'avère évidemment décisive. C'est avec une conception du monde, celui du capital et de son corollaire la marchandise, qu'il devient urgent de rompre.

6. Il nous faut surtout envisager la reprise de l'activité révolutionnaire comme la création collective d'une nouvelle culture. Aussi s'agit-il de mener une véritable guerre de décolonisation de l'imaginaire social. L'industrie culturelle a su imposer un système d'uniformisation des comportements qui permet la production et la reproduction de pensées et de désirs conformes aux exigences du capitalisme. Pourtant l'imagination et la poésie sont toujours disponibles et peuvent opérer des brèches dans l'ordre social si nous nous montrons capables d'en saisir les potentiels subversifs. Nous avons à renverser l'ordre des choses en rendant la révolution désirable. Pour ce faire, il est nécessaire de reprendre et d'élargir le projet d'une critique

de la vie quotidienne, terrain sur lequel le capitalisme se veut hégémonique. Dès maintenant, il faut commencer à concevoir la révolution comme la fondation d'un nouveau rapport au monde, fondation qui ne pourra se faire sans la réinvention d'un langage propre, d'une pensée propre, d'une façon d'être et d'exister radicalement nouvelle.

Comme cette perspective ne peut s'ouvrir que par un effort collectif, il va sans dire que rien n'est toutefois possible sans la reprise d'une activité politique révolutionnaire large et durable, activité que nous envisageons comme une activité auto-organisée, permanente et non séparée des autres activités. Pour transformer le monde, changer la vie et refaire l'entendement humain, elle est plus que jamais nécessaire.■

Il est temps d'apprendre le nouveau langage d'une nouvelle lutte **(À propos de John Holloway, *Crack Capitalism*, Libertalia, 2012)**

La question de la révolution sociale est en train de redevenir une question centrale. Ce n'est pas l'effet d'une quelconque mode idéologique, mais le résultat d'une crise, à l'échelle mondiale, de la forme sociale capitaliste. La contestation de celle-ci s'exprime en différents lieux, sous différents aspects, mais, éparpillée, morcelée, confuse et hésitante, elle n'en existe pas moins. C'est de cette réalité que nous devons partir, car c'est uniquement à partir de celle-ci que nous pouvons espérer l'émergence d'un mouvement de recréation du monde. Certes, beaucoup de choses sont critiquables dans les nouvelles contestations style « Indignés » et l'apparition de multiples révoltes, ces dernières années, ne doit pas nous entraîner dans un optimisme inconséquent. Le capitalisme, de plus, ne se laisse pas effondrer si facilement. Néanmoins, le changement de société ne s'avère plus si utopique que cela et il semble désormais possible d'ouvrir un nouveau jeu historique. Il faut cependant le percevoir et le vouloir. Ici se situe alors l'enjeu d'une réflexion théorique nouvelle nous permettant d'ouvrir des perspectives.

Dans ce contexte, l'ouvrage de John Holloway, *Crack capitalism*, nous semble offrir une contribution importante. « *Notre tâche consiste à apprendre le nouveau langage de la lutte et, tout en apprenant, à participer à sa formation* », y est-il affirmé (p. 38). Et force est de reconnaître que s'y exprime une réelle tentative de penser la révolution d'une façon inédite, « *une tentative de créer des concepts ouverts qui questionnent plutôt que d'instaurer un paradigme pour comprendre l'étape actuelle du capitalisme* » (p. 38). Nous ne résumerons pas ici toutes les thèses de cet ouvrage que nous invitons plutôt à lire. Nous essaierons seulement de souligner ce qui nous semble essentiel dans le renversement de perspective proposé.

L'idée centrale de Holloway, celle à partir de laquelle se déploie toute sa réflexion, c'est que « *la révolution ne consiste pas à détruire le capitalisme mais à refuser de le fabriquer* » (p. 412) – idée qui était déjà à la base de son précédent ouvrage, *Changer le monde sans prendre le pouvoir* (Éditions Syllepse – Lux Éditeur, 2007). Ce point de départ ouvre alors un cheminement théorique assez

différent de ceux jusqu'ici proposés. Le mouvement de négation du capitalisme est perçu comme un mouvement simultané de négation et de création, un *faire dans-contre-et-au-delà* la synthèse sociale du capitalisme, qui s'exprime par une multitude de brèches qui sont « *des explorations créatrices d'un monde qui n'existe pas encore* » (p.77). On retrouve ainsi une appréhension du réel historique assez proche des thèses avancées par Ernst Bloch dans *Le Principe espérance* où la catégorie de la possibilité, de *ce-qui-n'est-pas-encore*, occupe une place primordiale dans la compréhension de l'œuvre révolutionnaire. « *Il n'y a pas de transformation du monde possible sans perception de l'horizon des possibilités objectives réelles inscrites dans le monde* », pouvait écrire Ernst Bloch. Holloway s'inscrit clairement dans la continuité de cette intuition théorique. Comme E. Bloch, il réexamine le concept de praxis – même s'il emploie rarement l'expression – et plus généralement la pensée de Marx à la lumière d'une théorie de l'espoir : « *Il est important de ne pas idéaliser les brèches, ou de leur attribuer une force positive qu'elles n'ont pas. Cependant, c'est d'elles que nous partons : les brèches, les déchirures, les fissures, les espaces rebelles de négation-et-création. Nous partons du particulier et non de la totalité. Nous partons d'un monde d'inadaptations, de la multiplicité des révoltes, des dignités, des brèches ; nous ne partons pas du système de domination, du grand combat unifié qui n'existe tout simplement pas. Nous partons du fait que nous sommes perdus et en colère, que nous essayons de créer quelque chose d'autre, parce que c'est là que nous vivons, c'est là que nous sommes. Peut-être est-ce un point de départ étrange, mais nous visons quelque chose d'étrange. Nous cherchons de l'espoir dans une nuit très noire. Nous essayons de théoriser l'espoir contre tout espoir. C'est certainement le dernier sujet théorique qui nous reste* » (pp. 46-47).

Il s'agit ainsi de parvenir à une nouvelle compréhension de la révolution. La question se pose **ici et maintenant**, et non dans un hypothétique futur : « *Comment cessons-nous de produire le système par lequel nous détruisons l'humanité ? Reformuler la question de la révolution par arrêtons de fabriquer le capitalisme ne nous donne pas de réponses. Il y a de réelles pressions (la répression, la famine) qui nous poussent à reproduire le capitalisme chaque jour. La reformulation consiste à réorienter notre attention. D'abord, elle nous fait nous concentrer sur nous-mêmes comme les créateurs du capitalisme et comme ses non-créateurs potentiels. Ensuite, elle conduit notre attention à mettre l'accent sur la tension extatique entre le faire et le travail, qui est à la fois le contenu de la vie quotidienne et l'espace dans lequel notre capacité à créer un autre monde restent piégés* » (pp. 412-413). C'est ici la reprise de l'intuition fondamentale de Marx qui parlait de partir d'une critique *ad hominem*, qui pensait tout d'abord que la réalité sociale devait être comprise comme une réalité produite par les hommes eux-mêmes. À partir de ce point, il faut cependant constater que la réalité sociale du capitalisme, que certes nous produisons, nous échappe et s'impose à nous comme une abstraction réelle. Toute la difficulté consiste alors à penser comment la praxis de la société peut devenir l'activité vitale et consciente, constitutive de notre humanité, qu'elle ne devrait jamais cesser d'être, et pourquoi, au premier chef, cette praxis devient, sous le capitalisme, une activité aliénée que nous reproduisons. La réponse à cette dernière question a été

principalement élucidée par Marx lui-même : c'est le doublement du travail lui-même en activité concrète et utile d'une part, créatrice de valeur d'usage, et en activité abstraite, créatrice de valeur d'échange, d'autre part, qui tisse les rapports sociaux particuliers de la société capitaliste, où va primer l'activité abstraite, celle créatrice de « valeur », sur l'activité concrète proprement dite. L'abstraction y finit par dominer et le travail, de moyen, y devient une fin. Mais Holloway ne veut pas se contenter d'une simple critique de la valeur. Il veut aussi que nous parvenions à articuler celle-ci avec la question de la transformation révolutionnaire de cette société. Comme il le rappelle constamment, « *c'est notre faire, notre créativité, qui est au centre. C'est le travail abstrait qui constitue la totalité des rapports sociaux. Nous pourrions dire que c'est l'échange qui relie toutes nos activités, ou la valeur, ou l'argent. Toutes ces formulations seraient correctes. Cependant, Marx a raison d'insister sur le double caractère du travail qui est le "pivot" de la compréhension. Il est le pivot tout simplement parce que nous sommes le pivot. Notre activité est la "connexion intrinsèque" entre les phénomènes de la société capitaliste. C'est par notre activité que nous, humains, créons la société dans laquelle nous vivons. Il est donc important de comprendre la société et son potentiel en fonction de notre activité créative et de son organisation, pas seulement en fonction des rapports sociaux que nous avons créés (la valeur, l'argent, le capital, etc.) : pour aller au-delà de la théorie de la valeur vers une théorie de ce qui crée la valeur, à savoir le travail abstrait.* » (p. 167)

Ainsi, pour Holloway, c'est la critique du travail abstrait qui doit constituer le centre de la critique de la société capitaliste, car seule cette critique permet de dégager l'idée d'un *antagonisme* fondamental : celui entre le faire et le travail. En ce sens, nous pouvons comprendre que la crise permanente et accrue du capitalisme n'est pas le résultat d'une lutte entre le mouvement du travail et celui du capital, mais plutôt entre un faire autrement et un processus d'abstraction qui est précisément le travail. Et pour Holloway, ce faire autrement déborde déjà le travail abstrait. Il en conclut alors, très justement à notre avis, que « *nous sommes la crise du capitalisme* ». C'est parce que nous ne nous adaptons pas entièrement au travail abstrait et au monde qui en découle que le capitalisme entre en crise. « *Partout se posera la même redoutable question, celle qui hante le monde depuis deux siècles : comment faire travailler les pauvres, là où l'illusion a déçu, et où la force s'est défaite ?* », notait également Guy Debord en 1992, dans son *Avertissement pour la troisième édition française de La Société du Spectacle*.

« *La percée du faire contre le travail nous projette dans un nouveau monde de luttes.* » (p. 322) Nouveau monde de luttes dont un mouvement comme celui de 1968, si porté à opposer l'imagination créatrice au travail mortifère, peut se révéler comme annonciateur. Nouveau monde de luttes inauguré également par le mouvement néo-zapatiste du Chiapas, par la Commune de Oaxaca, et par tant d'autres expériences relevées abondamment par Holloway. Mais nouveau monde de luttes qui nous laisse cependant dans l'incertitude. « *Nous ne savons pas comment arrêter de fabriquer le capitalisme. Nous ne le savons réellement pas. Historiquement, nous nous trouvons au seuil d'un*

monde de luttes et nous sommes encore en train d'apprendre. Il n'y a aucune recette à appliquer. » (p. 414) Aussi est-ce souvent pour cette raison que les thèses de Holloway en laissent plus d'un dubitatif. Optimisme exagéré de sa part ? Peut-être pas, mais plutôt clairvoyance obstinée à reconnaître, au bout du compte, que tout ne dépend que de **nous**, mais d'un nous ouvert et multiforme, qui ne s'enferme pas dans une identité, mais se conçoit comme un processus de création et recréation permanente de notre humanité. « **Refusons et créons ! Refusons et créons ! C'est, pour nous, Moïse et les Prophètes.** Sauf que nous n'avons aucun Moïse, nous n'avons aucun prophète, nous n'avons que nous-mêmes ». (p. 425) ■

Marx, prénom : Karl.

Ce titre plutôt original est avant tout celui que porte le livre de Pierre Dardot et Christian Laval. Un livre très épais dont certains passages théoriques sont ardues. Le lecteur devra être endurant s'il veut avoir quelques chances de synthétiser les différents aspects de l'argumentation et comprendre le sens global de ce long texte. Il faut dire que cet ouvrage s'adresse plutôt au monde universitaire et sans doute, plus largement, à un public cultivé déjà aguerri par ce genre de lecture. Cependant, il devrait pouvoir concerner tous ceux qui sont intéressés par la signification de l'œuvre de Marx pour la situation de classe présente. Les auteurs disent ne pas vouloir faire l'exégèse de cette œuvre : en rien il ne saurait être question pour eux de sauver Marx de l'instrumentalisation qui a pu en être faite au XX^{ème} siècle. Il ne s'agit pas de donner une actualité dogmatique au marxisme, loin de là. Il s'agit plutôt *d'hériter* de la pensée de Marx sans pour autant *en être* les héritiers. La maxime de feu le célèbre psychanalyste (et participant à *socialisme ou barbarie*), Jean Laplanche, peut à coup sûr s'appliquer à eux : « Le propre d'une pensée vivante est de reprendre à son compte les problèmes, et non de prolonger la pensée d'un "maître" » (cf. Le Monde, mercredi 9 mai 2012).

Affronter les difficultés de cette lecture consiste à suivre la démonstration selon laquelle il existe un *mode de penser* marxien qui se caractérise par une tension permanente prenant des formes variées selon les textes.

À ce propos, les auteurs ne font aucune séparation entre les textes philosophiques, politiques ou économiques comme le font nombre d'exégètes : les textes sont pris dans une unité afin de déceler la pensée de Marx à l'œuvre. La tension ici repérée présente deux pôles : d'un côté la tendance à rechercher la logique du capital et à exposer un système achevé avec ses moments enchaînés qui se nient tout en s'impliquant les uns les autres ; système qui *aliène* les rapports sociaux en les totalisant comme la religion peut aliéner les consciences. De l'autre, la tendance qui conçoit les sujets de l'histoire comme se produisant eux-mêmes lorsqu'ils luttent et agissent en vue de leur émancipation. C'est la logique stratégique de l'affrontement des classes : « les classes et leur guerre » comme le dit le titre de leur deuxième partie. Ces deux lignes de pensée sont en tension et sont constitutives d'un « éthos intellectuel » singulier que les auteurs débusquent tout au long du livre en prenant appui aussi bien sur *Le Capital* que sur le texte d'analyse de la Commune, *La Guerre civile en France*. Voilà en quoi consiste leur travail théorique qui est d'ailleurs bien édité. À ce propos, il y a notamment un index très utile pour se reporter aux passages dans lesquels les notions importantes sont abordées.

Le commencement marxien de ce mode de penser ne fait qu'un avec le rapport très tôt entretenu, avec la philosophie allemande (Kant, Fichte, Schelling) mais surtout à la philosophie de Hegel. Les auteurs se

démarquent ainsi de tout althussérisme puisqu'ils démontrent avec d'autres que Marx ne s'est jamais départi de la nécessité de se confronter à la logique spéculative de Hegel. Y compris dans la rédaction du *Capital* et pas seulement pour le premier chapitre où il est question de la première catégorie : la marchandise et son fétichisme. Ainsi Marx a travaillé sans cesse les catégories et la méthode de Hegel. Sauf qu'il n'est jamais tombé dans le mimétisme, bien au contraire, mais a assimilé, transformé le système de pensée hégélien. Les auteurs soulignent à ce propos que ce travail théorique ne correspond pas à l'image qu'en a toujours donné le marxisme : l'extraction d'un noyau. Il s'agirait plutôt d'une digestion qui mélange et malaxe les différents apports pour donner la capacité de poursuivre une intention singulière. Ce mode de penser, disions-nous, a partie liée avec la *Science de la Logique* de Hegel, en particulier sa *Doctrine de l'Essence*. Marx avait semble-t-il déjà compris ce que des philologues ont découvert par la suite : là se trouve le schème de pensée qui est le centre d'intelligibilité de tout le système hégélien. En matière de pensée, selon Hegel, le cheminement passe par les moments logiques que sont l'Être, l'Essence puis le Concept. Au cœur du deuxième moment, un schème caractéristique est exposé : celui de la réflexion spéculative ou « réflexion posante ». Comme en couture, il est le patron de toute forme de mouvement dialectique. C'est là que se situe la notion de *voraussetzung* : la présupposition. Marx, en travaillant la pensée de son maître, fera un usage fréquent de cette dernière mais en la rendant à sa main, notamment pour concevoir et exposer la dialectique des classes sociales dans l'histoire.

Le Capital, œuvre majeure de Marx, se veut une exposition scientifique de la logique des rapports sociaux dans la société bourgeoise où le prolétariat est à la fois produit et nié. Tout son travail de « critique de l'économie politique » relève de l'exigence scientifique, en analogie avec les sciences de son époque. En effet, Marx et Engels voulaient que leurs interventions se démarquent des constructions imaginaires des socialistes : ce souci scientifique devait leur permettre de poser leur propre conception du

communisme, y compris vis-à-vis des communistes du XIX^{ème} siècle, trop religieux à leur goût. Les auteurs montrent pourtant que Marx était redevable au saint-simonisme pour sa conception de l'histoire et de la politique. En tout état de cause, cette volonté scientifique qui avait ses raisons politiques, communiait, selon eux, fort bien avec le propre souci du vrai dans l'histoire qui caractérisait la pensée de Hegel dans le domaine philosophique. Pour Marx et Engels, surtout dans *Le Manifeste du parti communiste*, le sens de l'histoire veut que le socialisme succède comme phase de transition aux contradictions qui minent le mode de production capitaliste avant que n'advienne à son tour un autre état de la société : le communisme. Le capital pose ses propres présuppositions en même temps qu'il génère les présuppositions de sa propre suppression positive. C'est là où l'on retrouve dans la pensée de Marx, le schème de la réflexion posante, même s'il est fortement transformé. Pour Hegel, ce qui existe immédiatement pose son présupposé tout en niant cet acte pour se déterminer plus avant ; inversement, cette négation est à son tour niée : le présupposé est aussi un résultat de l'acte et, en tant que résultat, présuppose à son tour ce qui le pose. C'est le devenir du capital qui est analysé de cette manière sauf que Marx précise bien qu'il y a pour cela des conditions historiques données. Marx présente cette dialectique de l'histoire avec des métaphores biologiques qui ont, c'est vrai, le défaut de naturaliser la transformation révolutionnaire de la société bourgeoise. Dardot et Laval ne se privent pas pour insister abondamment sur cet aspect de la pensée de Marx au risque d'ailleurs de laisser croire que ce serait là le point central de son oeuvre. Ainsi critiquent-ils « cette tranquille conception de la révolution comme accouchement »¹ qu'ils identifient à la « négation de la négation », l'un des mouvements dialectiques relevant du schème hégélien. Sans doute obsédés par la nécessité de se départir du marxisme de parti (voire du marxisme tout court), les

¹ Encyclopédie des nuisances, *Remarques sur la paralysie de décembre 1995*, Paris, Encyclopédie des nuisances, 1996.

auteurs militent pour remiser cette *négation déterminée* alors même qu'elle ne correspond à aucun évolutionnisme, qu'elle exprime justement les moments de rupture dans l'histoire à l'opposé d'une conception du changement qui verrait s'enchaîner les étapes progressives de l'histoire à travers une série positive. Cet acharnement sur la conception téléologique de l'histoire qui serait présente chez Marx, constitue une faiblesse de ce livre ; faiblesse se faisant tout particulièrement ressentir dans les pages conclusives qui prennent alors un air flottant.

Il faut dire que Christian Laval (sociologue) a appartenu à la Ligue Communiste Révolutionnaire (LCR) dans les années soixante-dix avant de rejoindre aujourd'hui l'Institut de recherche de la FSU et le Conseil scientifique d'ATTAC, notamment. Quant à Pierre Dardot (philosophe), il est présenté par une revue comme « spécialiste du marxisme » (*Philosophie magazine* n° 62, septembre 2012, p. 4). Ils connaissent de l'intérieur l'avant-gardisme des partis politiques qui se réfèrent à Lénine. Pour eux, la tension propre au mode de penser marxien serait le problème de notre situation présente. Le communisme chez Marx ne serait que imaginaire : inconsistant, leurrant et non créatif. Ce dernier serait comme une colle qui joindrait inefficacement les deux pôles dans un mélange de mauvais aloi. La tension serait maintenue coûte que coûte d'une manière factice ou comme sous le coup d'une contrainte extérieure brisant la cohérence de la doctrine. Si bien qu'il faudrait enfin se résoudre à abandonner la mécanique idéologique qui fait passer naturellement du capitalisme au communisme au profit de la logique de l'action. Seul ce pôle permettrait de concevoir les processus de subjectivation qui lient le sujet de l'histoire à son contraire lorsqu'il lutte. Vers la fin de l'ouvrage, ces post-marxistes laissent entendre que, pour hériter de Marx, il faut accepter la *disjonction* irrémédiable des deux pôles de la tension du mode de penser marxien. Dans ce cas, que devient la tension ? En effet, faut-il se résoudre à un dualisme qui sépare la compréhension du capital, des pratiques de résistance à l'ordre du monde ? Le lecteur

avait crû comprendre que non. Il faut dire que les auteurs, malgré leur proclamation, semblent avoir une tendance à séparer tout en avançant leur profession de foi unitariste. Rapprochons deux phrases pour en donner un exemple. D'une part celle qui annonce que « questionner Marx pour en hériter de façon créatrice, ce n'est pas sélectionner le Marx qui nous agrée » (*Marx, prénom : Karl*, p. 691). Pourtant, c'est le contraire qui est avancé avec cette autre phrase : « Marx peut-il encore être une source d'inspiration, un outil pour s'émanciper ? Oui mais il faut savoir de quel Marx on parle » (cf. *Philosophie magazine* n° 62).

Pour les auteurs, il y aurait un paradoxe (une contradiction ?) à analyser la « guerre des classes » tout en exposant la logique du capital. Vieille antienne ! Un sociologue expose dans la même veine que Dardot et Laval le paradoxe apparent de la « critique transformatrice » : « Dans la mesure où le but de la critique est de stimuler le volontarisme et l'émancipation, il est quelque peu paradoxal qu'elle estime pouvoir l'atteindre en insistant sur le déterminisme et la domination. Elle ne peut procéder ainsi que parce qu'elle présuppose que la domination est le résultat de l'action et que, sous la domination, il y a toujours l'action. Pour paraphraser Sartre, la réification, c'est les autres »². Comme si la réification excluait le sujet de la critique... C'est oublier un peu vite que le théoricien est lui-même (au premier chef) impliqué dans l'objet qu'il vise et que sa propre activité peut avoir un effet sur ce même objet. Marx ne pense le mouvement effectif de la société qu'à partir d'une intervention prolongée qui vise l'émancipation de ceux qui n'ont rien, sauf leur force de travail à vendre. Cet « oubli » est un défaut du livre que met particulièrement en relief un autre compte-

² Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification. Tome 1 : Marx, Simmel, Weber, Lukács*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., coll. « Recherches », 1997, p. 40.

rendu le concernant³. La *praxis* qui met en œuvre la dialectique du sujet et de l'objet dans le temps historique était une notion importante des premiers écrits de Marx, du temps de son insurrection théorique. Avec cette disjonction revendiquée, cette notion tend à disparaître au profit de « (...) pratiques collectives et locales de lutte contre les tentatives plus ou moins déclarées de normalisation ». « (...) le Marx véritablement opérant, celui dont on peu faire usage, n'est pas celui du Grand soir et du marxisme ; C'est un Marx de terrain, qui intervient au ras des pratiques concrètes » (Pierre Dardot, « résister à ce que l'on veut faire de nous », *Philosophie magazine* n° 62, p.76). Mais que devient alors le jeu historique des sujets collectifs que sont les classes sociales, dans ce cas ? Au lieu, par exemple, de considérer les deux aspects de la tension à travers un même mouvement théorique, voire comme une *contradiction*, ils semblent vouloir oublier la tension. La conformation à l'analyse instituée de la logique achevée du capital doit céder le pas au profit de *la lutte* tout court qui seule est porteuse d'émancipation. « Ce qui veut dire que cette émancipation est d'abord affaire d'actes et de pratiques, tant elle est émancipation par la lutte dans la lutte » (Marx, *prénom : Karl*, p. 691). Ne resterait-il pas alors à ne s'en tenir qu'à une émancipation au ras des pâquerettes ? « Le capitalisme, disent-ils, n'est au fond qu'un système de normes sociales, un ensemble institutionnel, d'ailleurs variable selon les pays et les zones géographiques » (p. 681). Où est donc passé Marx à travers cette affirmation ? Il ne suffit pas de changer de normes et d'institutions pour faire la société autre. Autant les marxistes les plus orthodoxes oublient l'importance de cette dimension, autant les idéalistes voudraient inverser l'ordre des déterminations en évitant de considérer la base matérielle sur laquelle s'édifient les cadres symboliques de la société.

Au risque de réduire leur problématique à un sujet pour classe de philosophie, l'opposition de la nécessité et de la liberté caractérise leur

³ Cf. Isabelle Garo, « Doctor Marx & mister Karl », *Contre temps* n° 15 (à paraître).

travail théorique. Cette banalité de base est toujours au rendez-vous lorsqu'il s'agit de présenter spectaculairement Marx. Ne s'agit-il pas au fond d'évacuer la révolution sociale sous prétexte de s'adapter aux changements de la société contemporaine ? Car enfin, s'il s'agit de dire qu'il est devenu impossible à notre époque d'appliquer un schéma historique sans souci du contenu ; une pensée qui se réduit à une mécanique aveugle à l'incertitude des contingences, sourde à la fantaisie de la subjectivité, c'est bien évident et plus personne n'en doute, à part peut-être quelques spécialistes dogmatiques de la politique ; quoique de nos jours ce genre de spécialistes seraient plutôt enclins à l'ouverture qui-vit-avec-son-temps. Alors ? Sans doute que les auteurs négligent étrangement de rappeler la méthode dialectique qu'a forgée Marx où « la nécessité analysée en remontant le temps à rebours est d'une nature tout à fait différente de celle qui commence dans le passé et suit un chemin prédéterminé vers l'avenir »⁴. Sans doute sont-ils abusés par les formulations causalistes dont use Marx lorsqu'il expose la logique historique de la société bourgeoise. A moins que, ce qui est beaucoup plus certain, leur but à travers ce livre consiste à se positionner dans le champ universitaire. Aux lecteurs d'en discuter, notamment à travers la revue *Négatif*. En tout cas, c'est un goût amer qui reste au lecteur lorsqu'il termine ce livre ; une sorte de sensation du style « beaucoup de bruit pour rien », lui viendra sans doute... malheureusement. Le problème de notre époque est-il d'hériter de la tension du projet théorique de Marx sans pour autant l'accepter ? L'indétermination à ce sujet est complète lorsqu'on ferme le livre alors même que la démonstration avait tous les apparats de l'assurance. ■

⁴ Bertell Ollman, *La Dialectique mise en œuvre. Le processus d'abstraction dans la méthode de Marx*, Paris, Syllepse, coll. « Mille marxismes », 2005, p. 121.

Un flambeau qui ne s'éteindra jamais

À la mémoire de Ray Bradbury

Le changement qui a le plus d'importance, dans tout ce qui s'est passé depuis vingt ans, réside dans la continuité même du spectacle. Cette importance ne tient pas au perfectionnement de son instrumentation médiatique, qui avait déjà auparavant atteint un stade de développement très avancé : c'est tout simplement que la domination spectaculaire ait pu élever une génération pliée à ses lois. Les conditions extraordinairement neuves dans lesquelles cette génération, dans l'ensemble, a effectivement vécu, constituent un résumé exact et suffisant de tout ce que désormais le spectacle empêche ; et aussi de tout ce qu'il permet.

Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, 1988.

Dans un silence inquiétant, nous assistons aujourd'hui à un phénomène d'importance qui traduit une rupture profonde dans l'évolution de notre société. Il semblerait que le livre, qui constituait jusqu'à peu l'élément central de notre culture, perde de son influence et soit progressivement délaissé au profit de nouvelles technologies dites de l'information et de la communication. Le problème n'est pas entièrement nouveau, étant déjà décelé très clairement dans les années 1980, mais il prend une ampleur que l'on ne pouvait deviner il y a encore trente ans. Surtout, le problème, lorsqu'il est évoqué, est désormais banalisé et accepté avec un tel fatalisme qu'on peut se demander si le livre aura encore, dans un avenir proche, quelques défenseurs. On nous dit qu'il ne faudrait pas le déplorer, qu'un médium en remplacera simplement un autre. Simplement ? La question mérite d'être posée, car il n'est jamais dit pourquoi, si le changement est si anodin, la disparition du livre devrait s'avérer si nécessaire. Comme pour tant d'autres choses, on nous affirme en toute positivité que le progrès l'implique. Mais de quel progrès parle-t-on ? Les apologistes de l'ordinateur, de l'internet, des tablettes et autres « liseuses » (remarquons au passage le barbarisme) veulent nous convaincre d'un gain de liberté démocratique dans l'accès au savoir, mais il n'est pas besoin d'être très malin pour déceler dans leur discours de simples arguments publicitaires. On ne voit pas en quoi une quantité croissante de données informatives puisse être la garantie d'un savoir supérieur. Et, même si tel était le cas, on ne voit surtout pas pourquoi un individu isolé devant un écran aurait, de par cette seule situation, un désir irréprouvable d'étendre le champ de ses connaissances. C'est malheureusement le contraire qui se produit : puisque la « mémoire » des réseaux constitués par l'internet semble disponible à chaque instant, beaucoup en concluent qu'il n'est pas nécessaire de se constituer une mémoire propre. Une illogique propagande parvient à les convaincre que la technologie en soi les rend plus intelligents que leurs ancêtres. Le mépris grandissant pour le passé les accompagne. On ne doute de rien ; les machines à bonheur sont là pour pallier tout manque et toute angoisse. Il est loin maintenant le temps où les hommes aimaient à se former dans la compagnie des livres. Mais il est vrai que les hommes n'ont plus à se former ; désormais, on les formate.



Mais surtout, dit-elle, j'aime regarder les autres. Certains jours, je passe toute une journée dans le métro, et je les observe et je les écoute. J'essaie de m'imaginer ce qu'ils sont, ce qu'ils veulent, et où ils vont. Il m'arrive aussi d'aller aux parcs d'attraction ou de monter dans les voitures à réaction quand ils font la course à minuit à la sortie de la ville, du moment qu'ils sont assurés, la police ferme les yeux. Il suffit d'avoir dix mille dollars d'assurance et tout le monde est content. Je les écoute dans les métros ou je les écoute aux distributeurs de sodas et vous savez quoi ?

- Quoi ?

- Les gens ne parlent de rien.

- Oh ! C'est impossible.

- Non, non, de rien. Ils citent des marques de voitures, de vêtements, des adresses de piscines surtout et ils disent : « C'est drôlement chic ! » Mais ils disent tous les mêmes choses et personne n'est jamais d'un avis différent.



Le livre n'est pas délaissé parce qu'il se révèle obsolète, mais parce qu'il est présenté de façon idéologique comme obsolète. Il ne s'agit point, à proprement parler, d'un phénomène de disparition occasionné par l'apparition simultanée d'une technique supérieure, comme ce fut le cas par exemple lors du passage du livre manuscrit au livre imprimé, mais bel et bien d'un mouvement programmé de destruction. Certes, on n'organise pas d'autodafés sur les places publiques, même si certains en rêvent encore. Mais la promotion permanente et omniprésente des nouvelles technologies de la communication ne peut pas être considérée comme une initiative innocente. Outre le fait d'importance qu'elle est conditionnée par les motivations d'enrichissement économique de grands groupes industriels, elle tend aussi à modifier en profondeur notre propre rapport au monde. Ce qui importe, c'est que nous soyons prêts à admettre que ce rapport doit être entièrement médiatisé par l'ensemble de ces technologies, que nous en dépendions. Il faut que tout flux de communication puisse finalement être répertorié, classé, contrôlé, afin de pouvoir l'échanger à l'instar d'une marchandise. Dans ce contexte, le livre constitue un véritable obstacle à l'épanouissement de ce projet. Certes, comme le rappelait l'historien Henri-Jean Martin, le livre imprimé, depuis ses origines, s'est répandu en tant que marchandise. Mais pas seulement. En tant qu'objet passant sous le manteau, qui se prête et se donne aisément, il échappe encore à de nombreux contrôles auxquels les messages envoyés par téléphone portable ou par internet ne peuvent entièrement se soustraire. Il ne nécessite pas d'électricité, ni d'antenne-relais, ni de satellite tournoyant autour de la planète. De plus, ce qui importe dans la surveillance électronique, c'est qu'elle devient une surveillance parfaitement invisible et dont le centre est insaisissable. Dans le domaine de la liberté de circulation des pensées, le livre garde ainsi un avantage indéniable. Mais il en garde un également dans celui de permettre le développement de la pensée critique. On pourrait nous objecter, comme cela est souvent avancé, que la lecture, qui favorise ce développement, peut aussi bien se faire sur un écran et qu'il est effectivement possible de lire, par exemple, des textes philosophiques sur un ordinateur. Mais force est de constater que ceux qui le font ont appris à lire avec des livres. Pour ceux qui grandissent avec la présence toujours plus grande des écrans, ce sont progressivement les images qui prennent le dessus sur les mots et leur richesse dialectique. *Il n'est donc pas surprenant que, dès l'enfance, les écoliers aillent facilement commencer, et avec enthousiasme, par le Savoir Absolu de l'informatique : tandis qu'ils ignorent toujours davantage la lecture, qui exige un véritable jugement à toutes les lignes ; et qui seule aussi peut donner accès à la vaste expérience humaine antéspectaculaire*, constatait déjà Guy Debord dans ses *Commentaires sur la société du spectacle* (1988). La disparition d'une lecture attentive et concentrée, essentiellement liée au livre, n'est plus qu'une question de temps, le temps que disparaissent les derniers lecteurs. Ainsi, l'argument qui consiste à mettre sur le même plan l'apparition de l'imprimerie au XVe siècle et celle des technologies de l'information au XXe siècle voudrait nous faire oublier la spécificité historique qui se rattache au règne du livre. Il n'y a aucune technique qui se développe historiquement par elle-même ; elle est toujours le résultat des choix que se donne une civilisation. Celle qui a choisi le livre avait des aspirations révolutionnaires. Celle qui opte pour le téléphone portable et l'internet n'a certainement pas une vocation humaniste.



- Tu veux tout abandonner ? Après des années de travail, tout ça parce qu'une nuit, je ne sais quelle bonne femme et ses livres...

- Si tu l'avais vue, Millie !

- Pour moi, elle n'est rien du tout. Elle n'aurait pas dû avoir ces bouquins. C'était son affaire. Elle n'avait qu'à y penser. Je la déteste. Elle t'a mis la tête à l'envers, et si ça continue, on se retrouvera sur le pavé, sans maison, sans travail, sans rien.

- Tu n'étais pas là, tu ne l'as pas vue, dit-il. Il doit y avoir quelque chose dans les livres, des choses que nous ne pouvons pas imaginer, pour décider une femme à rester dans une maison qui brûle ; il y a sûrement une raison. On n'agit pas comme ça pour rien.

- C'était une simple d'esprit.

- Elle était aussi raisonnable que toi et moi, plus peut-être, et nous l'avons brûlée.

- Ça n'empêche pas l'eau de couler sous les ponts.

(...)

- Ce n'est pas seulement la mort de cette femme, dit Montag. La nuit dernière, j'ai pensé à tout le pétrole que j'ai déversé depuis dix ans. Et j'ai pensé aux livres. Et pour la première fois je me suis rendu compte que, derrière chacun de ces livres, il y avait un homme. Un homme qui les avait conçus. Un homme qui avait passé longtemps à les écrire. Et jamais encore cette idée ne m'était venue.



Dire que le livre « disparaît » ne suffit pas ; certains rétorquent facilement qu'on n'a jamais produit autant de livres et que la lecture sur écran donne désormais accès à des textes qui étaient auparavant pratiquement inaccessibles. Il faut donc préciser ce que nous entendons par cette mort programmée du livre. Si le livre comme objet et comme marchandise continue effectivement d'exister, il faut aussi constater la médiocrité croissante de ce qui est produit par l'industrie du livre. On se vante chaque année du nombre important de titres étalés pour la « rentrée littéraire », mais c'est pour mieux taire que, dans l'ensemble, presque tout sera littéralement à jeter. Si les gens lisent, sur écran ou sur papier, c'est souvent la même merde vendue à grand renfort de publicité pour persuader le lecteur qu'il va découvrir un texte extraordinaire, alors que celui-ci est toujours en réalité plus pauvre et plus niais, à l'image de celui qui s'en contente. Le livre est d'abord tué en grande partie par ceux qui le produisent comme un produit toujours plus falsifié. Les nouvelles technologies ne font que corroborer un processus depuis longtemps entamé. *Nous sommes les témoins impuissants d'une diminution capitale de l'intelligence*, pouvait dire Georges Gusdorf en 1983 ; *un signe banal pourrait être trouvé dans la vogue actuelle de la bande dessinée, dont l'album tend à supplanter le livre ; on ne lit plus, on parcourt du regard, en s'abandonnant à la facilité superficielle des images, qui provoquent les émotions primaires d'une sensibilité à fleur de regard, prompte à s'exaspérer sous les provocations passionnelles*.⁵ Que pourrait-on dire aujourd'hui où les individus s'absorbent dans l'hypnose de leurs écrans tactiles ? Comme le remarquait encore Gusdorf, *les effets persuasifs de la culture audiovisuelle sont sans commune mesure avec ceux de l'imprimé. La perception et la compréhension de l'écriture mobilisent les ressources de l'intellect, c'est-à-dire la possibilité de la critique. La photographie, le cinéma, la radio, la télévision ont un effet direct sur les facultés émotives de l'individu, soumis sans résistance à des fascinations qui agissent sur les instincts, dans le domaine des pulsions inconscientes*.⁶ Avec l'informatique, le phénomène s'est évidemment aggravé. Mais ce phénomène trouve sa cause plus profonde dans une décomposition culturelle qui a permis l'essor d'une « culture » audiovisuelle et le déclin de la culture livresque. Si le livre, et non l'album, le guide pratique ou le best-seller, tend peu à peu à s'effacer, c'est bien parce que les qualités requises pour la lecture (attention, concentration, capacité d'analyse, logique, esprit critique, etc.) sont elles-mêmes en passe de disparaître. Et ceci est le résultat flagrant, non d'une invasion technologique qui, certes, y contribue, mais d'une culture qui à proprement parler n'en est plus une, mais seulement un secteur industriel qui doit avant tout écouler sa marchandise, sa camelote.



Plus vaste est le marché, Montag, moins tu risques de controverses, souviens-t-en, Montag ! Toutes les minorités, les plus petites minorités dont le nombril doit être toujours bien récuré. Auteurs, pleins de pensées mauvaises, bouclez vos machines à écrire. Ils l'ont fait. Les magazines sont devenus un aimable composé de tapioca à la vanille, les livres, d'après ces foutus snobs de critiques, étaient de l'eau de vaisselle. Pas étonnant que les livres cessent de se

⁵ Georges Gusdorf, Rétractation 1983, in *Mythe et métaphysique*, Flammarion, 1984 (1^{ère} édition 1953), p.31.

⁶ Ibid., p.30.

vendre, disaient les critiques. Mais le public, sachant ce qu'il voulait, a réagi sans peine et laissé survivre les comic-books. Et les magazines érotiques en trois dimensions, naturellement.

Et voilà, Montag, le gouvernement n'a été pour rien là-dedans. Pas de décret, pas de déclaration, de censure au point de départ. Non ! La technologie, l'exploitation du facteur masses, la pression exercée sur les minorités, et, Dieu merci, le tour a été joué. Aujourd'hui, grâce à eux, tu vis dans un optimisme permanent, tu as le droit de lire les comics, les bonnes vieilles confessions, ou les journaux corporatifs.



*La culture devenue intégralement marchandise doit aussi devenir la marchandise vedette de la société spectaculaire (Guy Debord, *La Société du spectacle*, 1967). Cette loi tendancielle du spectacle dévoile le point où la critique de la culture rejoint la critique unitaire de la société existante. Elle exprime assez parfaitement en quoi la culture subit un processus de décomposition. Mais cette critique n'est pas unilatérale. Comme le notait également Debord, *la fin de l'histoire de la culture se manifeste par deux côtés opposés : le projet de son dépassement dans l'histoire totale, et l'organisation de son maintien en tant qu'objet mort, dans la contemplation spectaculaire. L'un de ces mouvements a lié son sort à la critique sociale, et l'autre à la défense du pouvoir de classe.* Le mouvement de critique sociale dans lequel nous nous reconnaissons n'a pas pour objectif particulier de défendre le livre comme fétiche et de rejeter a priori toute forme dans laquelle le langage de la communication tente de se retrouver. Mais, en tant que mouvement néгатif qui poursuit le dépassement de la culture existante dans une société historique où l'histoire n'est pas encore vécue, il ne peut se reconnaître dans l'apologie sans conditions d'une « culture » essentiellement technologique qui nie le passage du temps. Dans le livre et son usage, il reconnaît, par contre, une trace du projet oublié de notre propre réalisation comme être historique. C'est surtout en ce sens qu'il faut entendre son attachement apparemment incompréhensible pour une culture passée. La culture du livre a été le premier moment historique d'une ouverture, certes encore limitée, de la conscience de notre historicité. Elle a joué et joue encore le rôle d'une porteuse de mémoire. Ceci explique pourquoi elle se voit aujourd'hui généralement condamnée, à l'exemple de ces bibliothèques qui, informatisant les données, détruisent déjà les livres. La centralisation de la mémoire dans les grands réseaux informatiques prépare ainsi son effacement invérifiable. A contrario, la constitution et la conservation de certaines bibliothèques personnelles vont devenir des actes essentiels pour la critique sociale.*



Faber renifla le volume.

- Savez-vous que ce livre sent la muscade ou je ne sais quelle épice exotique ? J'aimais ces odeurs quand j'étais enfant. Dieu, il y avait de jolis livres, autrefois, avant que nous les laissions disparaître. » Faber tournait les pages. « Monsieur Montag, vous avez devant vous un lâche. J'ai prévu tout ce qui allait se passer, il y a longtemps. Je n'ai rien dit. Je suis un des innocents qui auraient pu élever la voix quand personne ne voulait écouter les "coupables", mais je n'ai pas parlé et je suis devenu coupable à mon tour. Et quand, finalement, ont été érigés en système les autodafés de livres, sous la direction des pompiers, j'ai regimbé deux ou trois fois, puis je me suis tu car il n'y avait alors plus personne pour protester avec moi. Et maintenant c'est trop tard. » Faber referma la Bible.



Dans le moment historique qui est le nôtre et qui correspond à une phase paroxystique de la décomposition culturelle, nous nous trouvons engagés, non dans le sauvetage pur et simple de l'ancienne culture – cela serait une position tout à fait anti-historique –, mais dans la nécessité de son dépassement, au sens hégélien du terme, c'est-à-dire d'un « dépassement-conservation ». Nous avons à reprendre ce qui reste inachevé dans la culture passée pour le mener à sa plus haute réalisation. Le livre, comme forme universelle de partage de la culture, semble aujourd'hui vaciller devant le pseudo-universalisme de la « culture » de l'internet, de l'instantané répétitif qui détruit la profondeur de toute temporalité vivante. Mais, c'est ainsi qu'il se révèle néгатivement comme la

forme réellement moderne de la subversion culturelle que nous allons devoir mener pour développer le mouvement théorico-pratique de la critique sociale. C'est dans le livre, par le livre, avec le livre que nous pouvons retrouver la « bonne vieille cause » qui est celle de notre humanité à conquérir toujours. La « culture » technologique ne rêve, elle, que de post-humain, de trans-humain ; c'est son point faible. Nous, nous nous rattachons indéfectiblement à la plus haute idée d'une humanité qui reste à accomplir. Le livre est notre idéalisme.



Granger regarda fixement les flammes.

- Le Phénix, dit-il.

- Quoi ?

- C'était un oiseau stupide, datant de bien avant le Christ : tous les cent ans, il édifiait un feu et s'y carbonisait. Ce devait être un des proches parents de l'homme. Mais chaque fois qu'il se consumait, il resurgissait des flammes et renaissait à nouveau. J'ai l'impression que nous en faisons tout autant, mais avec un avantage au moins sur le Phénix. Nous savons parfaitement ce que nous avons fait pendant des siècles et si nous ne l'oublions pas, si nous en gardons conscience, nous avons une chance de renoncer un jour à construire ces bûchers pour nous jeter dedans. À chaque génération, nous rallions des hommes nouveaux qui se souviennent.

Il souleva la poêle du feu et laissa le bacon refroidir. Puis ils se mirent à manger, lentement, pensivement.

- Maintenant, partons, dit Granger. Et ne perdez pas de vue cette idée : vous êtes des hommes sans importance, vous êtes insignifiants.

« Un jour peut-être, le fardeau que nous transportons pourra rendre service à quelqu'un. Mais, alors même que nous avons nos livres à la main, autrefois, nous n'avons pas utilisé tout ce qu'ils nous avaient appris. Nous avons continué à insulter les morts. Nous n'avons pas cessé de cracher sur les tombes des malheureux morts avant nous. Dans les semaines, les mois, les années à venir, nous allons rencontrer bien des êtres abandonnés, solitaires. Et, s'ils nous demandent ce que nous faisons, vous pourrez répondre : " Nous nous souvenons". C'est ainsi qu'à la longue nous finirons par gagner la partie.

(Toutes les longues citations intercalées dans ce texte sont issues du roman de Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*, dans la traduction de Henri Robillot, Denoël, 1955.) ■



Enquête de Négatif

Qu'est-ce qui permet à un individu de percevoir avec un minimum de lucidité la réalité sociale ? Qu'est-ce qui le conduit à désirer sa transformation radicale ? Quel est le déclic ? Quels sont les chemins qu'il emprunte pour en arriver à cette conscience ? Ces questions méritent d'être posées au moment où les vieilles recettes, les certitudes sur la manière d'arriver à changer le monde sont en train de s'écrouler. Il n'existe aucun caractère mécanique de la révolte, aucun déterminisme en la matière. En effet moins que jamais il n'existe de sauveur suprême. Pourtant, jamais la nécessité de vivre autrement n'a été aussi urgente.

Nous souhaitons donc nous intéresser ici à la façon dont un individu, lui plutôt qu'un autre, placé souvent dans la même situation que la plupart, en arrive à remettre en cause de manière radicale ce qui se donne, de plus en plus, comme un fait accompli. Il ne fait aucun doute que cette conscience radicale peut avoir pour motivation une multiplicité de facteurs. L'appartenance à une classe sociale plutôt qu'à une autre, les injustices directement subies en font bien évidemment partie. Parfois aussi, les motivations sont beaucoup plus personnelles, enfouies dans les profondeurs de chacun. Elles peuvent même paraître si ténues qu'on a du mal à croire, peut-être, qu'elles suffisent à orienter une vie. C'est qu'elles sont, qu'elles deviennent constitutives de l'être. Une lecture, une rencontre ne s'avèrent-elles pas plus déterminantes qu'une longue argumentation politique ? Ne suffisent-elles pas, souvent, à ouvrir la voie ?

C'est la raison pour laquelle *Négatif* lance une enquête auprès de ses lecteurs, plus largement de tous ceux qui aujourd'hui ressentent comme une nécessité l'avènement d'une société reposant sur des bases totalement autres. Vous pouvez y contribuer en répondant aux questions suivantes :

- 1- Votre remise en cause des conditions actuelles d'existence est-elle née d'une expérience ?
- 2- À quel moment de votre vie ?
- 3- Quelle forme a-t-elle alors prise ? Plutôt poétique ? Plutôt politique ? Poétique et politique ?
- 4- Pouvez-vous distinguer l'élément déterminant, ou les éléments déterminants qui ont fait naître en vous le sentiment de révolte ? Essayez d'être précis, en distinguant, s'il y a lieu, les raisons individuelles et sociales, ou au contraire en analysant leur imbrication.
- 5- Pensez-vous que le type de prise de conscience qui fut le vôtre était lié à un climat général ? Si c'est le cas, pensez-vous qu'il est plus difficile de développer une telle conscience dans des circonstances sociales moins favorables ?
- 6- Pensez-vous qu'un contrôle absolu puisse un jour éteindre toute opinion contestataire ?



Contact :

georges.ouden@gmail.com

Pour toute correspondance écrire à

Négatif c/o Échanges BP 241

75866 Paris CEDEX 18