

DES RIVES ET DU TORRENT

*Réfutation de l'allocation de M. Frédéric Lordon, ayant pour titre :
Analytique du dégrisement.*

Des rives et du torrent
Réfutation de l'allocution de M. Frédéric Lordon,
ayant pour titre : Analytique du dégrisement.

Une conférence se proposant de discuter d'un « au-delà du capitalisme », donnée il y a peu à l'Université de Nanterre, a vu se réunir l'éditeur Éric Hazan et l'économiste Frédéric Lordon. Ce dernier fut rencontré par les auteurs plusieurs mois auparavant. Sans que le public présent ne puisse le savoir, M. Lordon livra lors de cette conférence universitaire une argumentation largement bâtie sur la courte discussion qui avait eu lieu alors. Réduits à l'état de contradicteurs invisibles, mais ne voulant pas pour autant rester muets, nous tenons à développer ici par écrit les objections que nous lui avons faites à l'oral.

I

Il nous faudrait prendre les hommes *tels qu'ils sont* et non *tels qu'on voudrait qu'ils fussent*, conformément à ce que M. Lordon appelle « l'onto-anthropologie » spinoziste. Cette oxymore permet à notre orateur d'enrober son propos d'un *verniss dynamique* pour mieux faire valoir une conception du monde qui, à défaut d'être statique, est unilatérale. Ainsi son anthropologie est conçue sur la base d'un être qui tient à peu près en ceci : les hommes, esclaves des passions, ne sauraient être raisonnables et en conséquence, ne sauraient être libres.

L'univers chez Spinoza est à comprendre comme un enchevêtrement immémorial de causes et de conséquences où les êtres vivants seraient pris comme dans un filet. La raison seule permettrait notre liberté, par l'adéquation de l'esprit et de *cette structure intelligible* que serait le monde, dont il nous faut défaire intellectuellement les noeuds. Ces efforts sont rendus particulièrement ardues, quand ils ne sont pas réduits à néant, par les emportements sensibles que nous éprouvons en tant que choses matérielles et passagères. Les passions court-circuitent l'usage de la raison. En conséquence, les hommes « *ne conviennent pas en nature* » c'est-à-dire qu'ils n'échappent jamais à la servitude passionnelle. Nous nageons là en pleine philosophie : mieux vaut faire survivre une catégorie surplombante et abstraite, dont on admet pourtant qu'elle ne peut pas

exister, au détriment de la réalité qui, une fois passée au crible de celle-ci, *ne conviendrait pas*, plutôt que d'adapter une conception idéale à la réalité vivante qui la contredit. C'est le ressort de toutes les morales répressives. Si le monde va mal, c'est que nous ne sommes *pas assez soumis* aux fausses catégories de nos philosophes ; il ne nous reste qu'à nous efforcer vainement de convenir. Voilà donnée *la servitude rationnelle* comme seul remède à la servitude passionnelle. C'est à croire que les universitaires n'aiment pas la liberté. On ne s'étonne pas, par contre, que M. Lordon aime l'État, qui est, si l'on en croit la propagande que tient l'État sur lui-même, *la réalisation politique* de cette soumission à la raison.



En réalité, le divorce odieux qui situe la raison d'un côté et les passions de l'autre n'existe que dans la tête de nos philosophes. On ne fait l'effort de comprendre que ce qui nous émeut profondément. La sensibilité n'empêche pas la lucidité, elle la permet. Elle en est la condition décisive. L'intelligence vient de notre propension à être affectés ; elle n'est pas ce voile froid qui s'interpose entre les autres, les choses, et nous. Ainsi, contrairement à ce que laissent entendre ces gens qui voudraient être simplement divertis sans avoir à réfléchir, la lucidité n'empêche pas la sensibilité ; elle la situe et l'approfondit. Spinoza voit la matière avec l'œil de la métaphysique, c'est-à-dire comme l'agent d'un

déterminisme universel. Nous retrouvons là la vieille idée de Platon, selon laquelle la liberté appartient aux idées pures, mais formulée négativement. Admettre la matérialité de l'univers et de l'homme, ce serait admettre que l'homme, puisqu'il est ainsi constitué, devient le jouet des actions et des réactions dont la matière est naturellement l'objet. Pour notre philosophe, les circonstances affectent et transforment les hommes, sans que les hommes puissent transformer les circonstances. Cette solidarité partielle de l'homme et du monde, parce qu'elle est *à sens unique*, c'est-à-dire à l'avantage de l'univers matériel nous pré-existant, aboutit à une opposition insoluble de l'homme et du monde, qui résulte en la soumission de l'un à l'autre, en l'aliénation de l'un par l'autre. Les passions en témoignent : la matière est le bout par lequel le monde nous tient. Du point de vue de Spinoza, la matière n'a pas cessé d'être autre, elle a seulement été transplantée en nous, en tant que substance étrangère. La séparation de l'homme et du monde se retrouve donc dans l'homme lui-même. Il lui faut scinder l'homme en deux parties dont l'une s'élève au-dessus de l'autre.



II

Notre orateur veut faire passer les anarchistes pour des visionnaires infantiles, qui ont pour eux d'avoir prévu par chance les désastres de la révolution russe. Toute la critique sociale de cette mouvance est balayée d'un revers de main sous prétexte qu'elle ne penserait la violence que comme venant de l'État. Cette charge caricaturale ne sert en fait qu'à faire passer pour une erreur d'appréciation ce qui n'est qu'un désaccord politique sur la question centrale de l'État. S'il est une qualité que lui connaissent ceux qui ont lu la théorie anarchiste, c'est bien celle de présenter une critique historique du point de vue du vécu de la domination, lui permettant une mise en perspective des plus vastes. L'avantage substantiel qu'a longtemps eu la critique anarchiste sur toutes les autres est d'avoir saisi et fait saisir l'étendue ravageuse de la guerre civile permanente qui se terre sous les formes passées et présentes de l'organisation sociale, de ses recoins obscurs à ses principes affichés. C'est parce qu'elle a été une théorie du vécu des dominés qu'elle a pu faire montre de la cohérence concrète et effective de tous les usages répressifs du pouvoir. Ce mérite n'est pas magique, mais provient simplement de ce que les comportements dont elle émanait ont été ceux que l'on a voulu éliminer chez l'homme. On ne peut aujourd'hui

constater que la réussite d'une telle entreprise. À ce titre, la critique de l'État chez les anarchistes n'est ni un point central, ni une obsession malade, mais l'aboutissement logique d'une perspective provenant de pratiques archaïques de solidarité, de communautés humaines luttant ensemble pour leur subsistance. Il n'en reste pas moins que la perspective anarchiste nous donne l'État à voir pour ce qu'il est : non pas une substance bonne ou mauvaise, mais une excroissance parasitaire de la société qui se retourne contre elle-même et s'en met hors d'atteinte. L'État n'a jamais été mieux défini que par Bakounine, comme « *la partie qui se prend pour le tout* », la dépossession effective de la possibilité de se diriger dans la concertation, que rien à ce jour n'est encore venu justifier. Quant à la violence, on ne saurait nulle part lire ou même déduire qu'elle soit l'apanage d'un seul. Cependant les anarchistes s'efforcent de saisir la distinction matérielle entre la violence sociale – dont on sait l'horreur qu'elle suscite en haut lieu – et la « *violence légitime* » des corps autorisés, la concentration irrationnelle à tous points de vue de moyens de destruction bien plus dantesques au sein des États qui paraissent pourtant couler de source aux vierges effarouchées des gouvernements. La violence n'est pas l'essence de l'État, mais son privilège indu, la fin et le moyen de son usurpation.

Il y a en fait deux façons d'aborder la conflictualité sociale. La plus fréquente, et celle qui s'accorde le mieux avec les intérêts de la domination, consiste à saisir celle-ci abstraitement, comme une insulte permanente à la concorde que devrait *naturellement* être la société. Cette mystification policière saisit chaque éclatement conflictuel comme une offense surprenante à la perfection de la société présente, mais aussi comme le ressort nécessaire d'un péché originel. L'homme, dans cette mythologie, est frappé telle une pièce, des deux côtés : le premier est celui du libre arbitre, de la possibilité du libre choix permanent, et le second celui d'une volonté prédatrice infinie, à laquelle se lie une capacité de désirs illimités. De sorte que non seulement la violence devrait toujours durer, mais l'homme en fait

nécessairement le choix pleinement conscient et délibéré. De là, tous les Léviathans valent mieux que la tendance irréprouvable des êtres à se déchirer : la seule réponse est celle d'une violence plus forte, intouchable, d'un ordre surplombant s'autorisant tous les écarts pour peu que sa cohésion n'en ressorte diminuée. «*Les Russes sont réalistes*», pouvait-on lire encore il y a peu sur un site de propagande du Kremlin, «*ils savent que l'État est injuste mais que l'absence de l'État est pire encore.*»



Or, c'est sur ce point précis que les anarchistes sont l'opposé de l'État, en ce que leur conception du monde n'est pas *statique*. Les irruptions violentes y sont inscrites de façon dynamique dans le jeu de la survie contre les privations naturelles, puis contre celles plus organisées. Les tensions et les relâchements sont les modulations tonales de la vie collective, et à ce titre, ne sont pas irraisonnées et encore moins systématiquement condamnables. Utilisée à bon escient, la destruction est parfois le prélude d'aventures nouvelles. L'homme n'y est pas pris comme une monade toute puissante ou une chose inerte vouée à n'être que victime de la gravité ou de ses propres passions, mais un être vivant lié au monde et aux autres, se débattant pour conquérir progressivement une plus grande liberté pratique. Il n'a pas de tare prédatrice mais est sujet à des contraintes

matérielles pour son maintien, en deçà desquelles la lutte pour la survie devient barbare. Ses désirs ne sont pas illimités mais se bornent le plus souvent à vouloir faire ce qu'il entend de son temps et de son énergie fugace, au sein d'une civilisation nécessairement collective.

Cette dynamique conflictuelle, violente par moments, doit pouvoir trouver sa résolution dans la mise en commun. Celle-ci consiste justement à pouvoir articuler les contradictions qui traversent un groupe, pour les mener à leur terme, de façon à ce qu'elles deviennent finalement les moteurs d'une solidarité plus grande des hommes entre eux et vis-à-vis du monde. Ainsi comprise, la violence est constitutive de toutes sociétés, et pas seulement de l'État. De fait, les anarchistes font partie de ceux qui s'efforcent d'expliquer la violence par l'histoire et pas l'histoire par la violence.

Seulement, qu'est-ce que l'État ou le pouvoir plus généralement ? Une violence qui refuse sa résolution, un conflit qui s'est soldé par la sanctification d'une violence instituée, qui postule l'interdiction de lui passer outre. Au lieu d'être la sauvegarde contre la division, le pouvoir est la *division même* au cœur du monde social. Il est la distinction primordiale entre ceux qui seront tenus à des responsabilités concrètes vis-à-vis de leur existence, et ceux qui ne rendent de compte qu'à des principes. Ce qu'ont toujours exigé les anarchistes, c'est le droit pour la société de juger du pouvoir comme le pouvoir prétendait la juger elle-même. Ce refus de la fixité du pouvoir a pour corollaire le refus de toutes les chimères idéologiques : Dieu, la race, le sang, la tradition et les bons gestionnaires ont été mis au rebut simultanément par les anarchistes, qui n'y voyaient que les fragments d'une même tentative de fixation autoritaire. Parmi eux, la *nature humaine* qu'on a évoquée précédemment n'est d'ailleurs pas autre chose que l'homme pris dans le miroir déformant de l'arbitraire, d'un pouvoir qui prête à la société tout ses défauts. Ce mythe exprime en fait à rebours ce qu'il faut que la société soit pour que le pouvoir qui la domine se trouve justifié. Il va sans dire que ce procédé est parvenu à

une sophistication technique telle qu'il donne aujourd'hui presque entière satisfaction. Nous nous noyons aujourd'hui dans le pouvoir comme dans la vase de la vie vulgaire. Il est seulement à déplorer que les anarchistes n'eurent de lucidité historique quasiment que *négative*. Si elle leur a permis de lever le voile sur tous les discours officiels, et d'exprimer un horizon démocratique indépassable, elle n'a presque jamais été mise à profit lors des efforts conscients qui se risquaient à sa réalisation. Cette critique centrale du pouvoir n'a pas empêché la dégradation en *anarchisme* des idées anarchistes, et à défaut d'être une idéologie, celles-ci sont devenues le plus impuissant des dogmes. Au niveau individuel, celui-ci se confond assez fréquemment, notamment dans sa variante libertaire, avec un nihilisme narcissique qui exclut mécaniquement toute possibilité de mise en commun et de solidarité, il est par ailleurs devenu un *militantisme* comme un autre, c'est à dire une subordination de la vie à une idée, fût-elle celle de la mise à mort de celles-ci.

Le problème plus sérieux qu'a rencontré l'anarchisme c'est son impossibilité à prendre le chemin d'une mise en pratique ne trahissant pas ses intuitions premières, au moment de passer à l'action « efficace ». Les anarchistes français en 1900, par la pose de bombes dans l'espoir de déclencher une révolution sociale, ont omis de considérer la violence comme autre chose qu'une substance. Ces anarchistes n'ont fait que retourner contre elle-même la violence de l'État, son *terrorisme originel* qui tient dans la soumission et la conquête. Il est certain que toute autre tentative de substituer la guerre civile à la guerre économique risque d'être vouée au même échec. Par là, même s'ils ont contraint la III^e république à se révéler pour ce qu'elle était à travers les lois scélérates, ils ne le firent qu'au prix d'un isolement logique : les peuples, dont Machiavel dit qu'ils ne désirent que vivre en paix, préférèrent la violence sourde de leurs misères à la possibilité d'une mise à mort brutale. De plus la république d'alors, même en prenant ses « mesures exceptionnelles » parut moins discréditée que les anarchistes, puisqu'elle trouvait dans

le terrorisme toutes les justifications idéologiques à son maintien. On sait maintenant fort bien que ces manœuvres sont contre-productives, à tel point que les États modernes reprennent les tactiques des poseurs de bombes, quand ils sentent leur légitimité vacillante.

Les anarchistes ukrainiens, pendant la révolution de 1917, se sont heurtés à de telles difficultés qu'il est difficile d'en tirer des conclusions générales, si ce n'est qu'ils n'ont pas réussi à former autre chose, par leur armée, qu'un État parcellaire où se côtoyaient certains aspects démocratiques et les pires travers de l'État lui-même. La constitution même d'une armée révolutionnaire induisit que la révolution fût réservée aux entités extérieures à celle-ci, aux villes et aux gens que cette armée libérait, et non à elle-même. Le rapport de force leur était certes défavorable, mais il est facile de constater que les principes anarchistes affichés se dissolvèrent dans la forme pratique des rapports qu'implique une armée, ainsi qu'une guerre moderne, c'est-à-dire en dernier lieu la guerre d'un appareil hiérarchique *contre* sa propre armée.

De ce point de vue, les anarchistes espagnols de 1936 furent les plus cohérents et les plus libres, et parvinrent un temps à faire advenir la plus grande liberté collective jamais vécue. Ils ne furent vaincus que par la force, calomniés et défaits, par les partisans de l'État, qui justement craignaient que le vent de cette liberté ne parvînt jusque chez eux.



III

Contrairement à son ambition affichée, M. Lordon ne se défait pas d'une analyse substantielle de la violence, il ne fait que passer celle-ci *de l'autre côté de la barricade*. La violence innée délaisse alors l'État raisonnable que les anarchistes avait cru pouvoir salir pour retrouver le terrain familier de la plèbe et des passions. Notre orateur ne fait que renverser le raccourci insultant et policier qui consiste à penser que toute critique profonde de l'État dissimule une foi béate dans les bons penchants de l'humanité. S'il rappelle volontiers que ces bons penchants sont contingents, et restent à produire au gré d'arrangements plus vastes de la société avec elle-même, il ne pousse pas l'indulgence jusqu'à envisager qu'une telle contingence s'étende *également* à nos mauvais penchants. Que M. Lordon, qui est bon à débusquer les syllogismes des autres, supporte de voir dévoilé celui de son mentor : ce que l'on nous reproche, ce n'est pas tant d'être nés mauvais que d'être faits de chair et de sang, puisqu'en tant qu'êtres matériels nous sommes sujets aux passions, et en tant que sujets de ces passions qui sont si promptes à dégénérer, nous devenons nous-mêmes naturellement prompts à la violence. N'étant pas libres de ne pas être violents, il va falloir nous y contraindre. Ainsi Spinoza, pensant décharger l'humanité de sa

responsabilité au profit de forces cosmiques insurmontables, renoue avec cette abomination religieuse selon laquelle *tout ce qui est vivant est coupable*. Un tel retournement est possible parce que Spinoza professe une critique encore religieuse de la religion. Le libre arbitre dans un monde entièrement fait par un autre et le déterminisme d'un monde adverse et pré-établi sont également sans objet, en ce qu'ils n'offrent aucun terrain aux actions humaines. Spinoza n'a fait qu'ôter à Dieu son apparence humaine en le faisant fusionner avec le monde. En se débarrassant de cette personnification archaïque, il attaque une forme de religion mais en conserve le principe : la séparation de l'homme et d'une puissance supérieure qui s'oppose à lui. De là, il peut bien nommer « raison » ce que d'autres avant lui appelaient « l'âme », puisqu'il s'agit encore d'un fragment épars de cette puissance étrangère logé en chacun de nous, auquel il faudrait soumettre nos moindres faits et gestes si nous voulons vivre libres, si nous voulons convenir à cette architecture sans architecte qu'est le monde.

Si le spinozisme prend si bien racine chez M. Lordon, c'est parce qu'il est *un fétichisme de la raison*, et qu'un tel fétichisme ne prend jamais si bien que chez les intellectuels. Bakounine disait déjà de Marx qu'il avait le défaut de tous les savants de profession : celui d'être *doctrinaire*. Notre orateur a tendance, bien plus que Marx, à déduire le monde de son système plutôt que l'inverse. Partant de sa doctrine, M. Lordon ne considère pas la violence pour ce qu'elle est, mais pour ce qu'elle n'est pas : elle est ce qui resurgirait mécaniquement de l'absence d'autorité. Une société sans État serait aussi désemparée qu'un homme ayant perdu la raison. Ce que ce monsieur ne sait peut-être pas, c'est que les fous, pour reprendre une citation de Chesterton que l'on peut lire chez Joseph Gabel, ne perdent pas la raison mais perdent tout *sauf la raison*. Chez ces gens que l'on appelle des fous, la réalité est évidée au point de ne plus entraver leurs calculs. Et c'est ici la réalité éventrée de la violence qui nous est présentée, afin qu'elle ne gêne en rien le déroulé de l'exposé de notre orateur et le système philosophique qui

le soutient; ce qui ne va pas sans faire commettre à notre universitaire quelques graves erreurs d'interprétation.

À travers le miroir renversé de sa doctrine, qui pose en principe la violence des hommes afin de faire passer celle des institutions pour un mal nécessaire, M. Lordon voit dans la révolution bolchévique et la révolution chinoise des «*échappements totalement incontrôlés de violence*», là où il n'y a eu que de sanglantes répressions. Il tombe à pieds joints dans cette falsification historique qui consiste à faire passer les méfaits de la contre-révolution pour ceux de la révolution. Déjà en 1921, l'armée rouge de Trotsky écrasait la révolte des marins de Cronstadt qui, ne voyant pas venir les bienfaits attendus de la Révolution, eurent le malheur de vouloir remplacer le pouvoir séparé de l'État par la démocratie réelle des conseils. On ne leur a pas pardonné leurs excès soviétiques. En 1922, soit deux ans avant la mort de Lénine, Pessoa pouvait faire dire à son banquier anarchiste : «*Qu'est-ce qui est sorti des troubles politiques à Rome? L'Empire romain et son despotisme militaire. Qu'est-ce qui est sorti de la Révolution française? Napoléon et son despotisme militaire. Et vous verrez ce qui sortira de la Révolution russe...*», anticipant ainsi l'ascension de Staline et la formule de Trotsky qui, ravi des résultats de son armée, fera le vœu d'une «*militarisation du travail*» pour la classe ouvrière russe. Que l'on songe à la Russie, à la Chine, à l'Espagne, et l'on verra dans la forme militarisée et bureaucratique d'une certaine initiative révolutionnaire, dont l'archétype est le marxisme-léninisme, un État qui ne demande qu'à naître. La naissance d'un tel État est d'autant plus violente que la fraction des individus qui le compose dispose d'un pouvoir mal assuré sur un peuple encore en révolution. Dès lors, la seule crainte des nouveaux dirigeants est de subir le sort des anciens qu'ils ont contribué à défaire. Il leur faut, désormais et à tout prix, répandre le mensonge que la révolution est faite, réprimer les passions révolutionnaires, multiplier les couvre-feu, étouffer les voix discordantes. Grâce à sa conception si peu historique de la violence, M. Lordon peut à la fois évoquer ces «*désastres révolutionnaires*»

et vanter les mérites de la militarisation, et ainsi déplorer les conséquences dont il chérit les causes, donner le poison comme remède. Ce n'est jamais par excès d'égalité que les révolutions chavirent; elles sombrent au contraire avec l'apparition d'une hiérarchie qui éloigne mécaniquement une poignée d'individus des intérêts du peuple. Ce n'est pas au «chaos» que l'armée met un terme, mais au processus révolutionnaire.



Le terme de «chaos», dont nous laissons l'entière responsabilité à M. Lordon, donne aux agissements humains en général et à la révolte en particulier le caractère d'un magma informe, aussi dangereux qu'imprévisible. Le chaos est en fait une chose vide, une invention de policier, pensée par antinomie à l'ordre strict et rationnel de certaines catégories, qui sert à discréditer tout ce que la vie possède en excès de celles-ci. Le mot «chaos» n'exprime que l'incompréhension de celui qui l'emploie vis-à-vis d'une violence qui n'est plus éclairée par l'Histoire. Notre orateur n'objectera pas que la violence est le produit de certaines circonstances qui s'expriment à travers les hommes, seulement il insistera sur la disposition innée des hommes à n'être qu'un vecteur passif de celles-ci. De là, il ne peut envisager d'autre bouleversement que celui des formes de régulation, puisque l'humanité ne se passerait

du régulateur lui-même qu'au risque d'être vouée toute entière aux passions, autrement dit au chaos. C'est pour cette raison qu'il ne voit dans les théories anarchistes que des enfantillages, et qu'il peut côtoyer la théorie marxiste, et penser qu'un renversement des structures économiques est nécessaire, dans la mesure où l'ordre productif nouvellement installé sera mieux à même de réguler nos penchants coupables et de produire des affects heureux, là où le capitalisme n'encourage que le déchaînement illimité des désirs. Ce faisant, il reconnaît alors à l'humanité une certaine marge de manœuvre dans la transformation des circonstances, celle de se choisir des contraintes plus *raisonnables*.

Si la ligne de crête de M. Lordon est si étroite, c'est qu'elle situe les possibilités de changement historique dans le cadre du déterminisme et de la servitude passionnelle, qu'il veut garder intacts. Seulement, si les hommes deviennent capables de transformer les circonstances qui les déterminent, ils ne sont plus si déterminés que cela. Le monde cesse alors d'être cette force que l'humanité subit, pour devenir un jeu matériel d'actions et de réactions auquel elle participe. Le déterminisme, qui n'est rien d'autre que la domination unilatérale des circonstances sur les hommes, tombe de fait, emportant avec lui les derniers restes de religion. La matière, redevenue perméable aux actions des hommes, cesse d'être perçue comme une contrainte pour devenir une condition, au sens double d'un état de fait et d'un élément dont la présence requise permet de nouveaux développements. Dès lors, plus rien ne se joue hors de l'histoire.

Le dilemme de M. Lordon se noue précisément dans cette chose, que le matérialisme dialectique d'un Marx ou la solidarité matérielle d'un Bakounine met à portée de main, et que le déterminisme d'un Spinoza écarte soigneusement : la possibilité d'une transformation consciente et collective des circonstances, autrement dit d'une révolution. L'enthousiasme aveugle de notre orateur pour l'armée, de même que sa méfiance vis-à-vis de toute

forme de contestation autre que disciplinaire, trahit en fait le peu de crédit que la doctrine spinoziste accorde à la possibilité même d'une révolution. Tout l'enjeu de son intervention est de restreindre le champ d'action de ces vaniteux qui, par un événement historique, souhaiteraient s'extirper de dispositions qu'il estime indépassables. L'enjeu de toute théorie révolutionnaire est de faire le contraire.



IV

«L'État est tout sauf un pacificateur aimable» nous dit M.Lordon, qui nous somme par là de reconnaître qu'il est un pacificateur *tout de même*. Comme les propriétaires laissent entendre qu'ils sont les seuls responsables du progrès technique, les hommes d'États ont toujours laissé croire que la paix était le fruit exclusif de leur action.

Une telle concorde est souvent invoquée mais peu vécue, et pour une raison simple : le but de l'État (de la cité aux empires, puis aux nations) n'est pas la paix, mais la puissance. La paix en termes étatiques n'est que *la paix sociale*, la paix des gouvernants : la libre domination de leurs administrés. Cette paix sociale n'est que le maintien d'un ordre valant comme objet de sa propre puissance, et tout ce qui n'y prend part est au contraire considéré comme guerrier. Comprise en ces termes, l'autre de la paix de l'État n'est pas la guerre, mais la révolte, comme lutte d'une partie lucide de la société pour son épanouissement, *nécessairement adverse* à celui de ses administrateurs.

L'argument de la «paix» est double, son premier versant est aussi vieux que le pouvoir. Dès l'apparition d'un ordre social, c'est-à-dire d'une catégorie sociale jouissant d'une liberté privative vis-à-vis de l'ensemble plus vaste, les justifications de cette prise de pouvoir se sont parées de

couleurs intemporelles. Les conquêtes tribales devaient être des vecteurs d'harmonie cosmique, les victoires florentines marquer la fin des dissensions, l'extension des empires être une source de stabilité politique. On a vu récemment un chef de guerre déclarer humblement avoir été « nommé Calife » par « l'Etat Islamique » qu'il avait lui-même fondé la veille à coups de mitrailleuses. Cette version actuelle d'une si vieille tromperie est admirable : elle dit l'exact inverse de ce qui s'est joué.

La puissance de ce mensonge historique, outre la force matérielle qui l'impose concrètement, provient de sa relative vérité : à chaque fois qu'une domination s'installe, elle le fait sur les décombres fumants de ses concurrents. Une fois victorieuse, un conflit d'une autre nature prend place, moins guerrier mais non pacifique pour autant, celui de l'instauration de l'ordre. Elle doit faire oublier autant que possible que la guerre qui s'achève est toujours celle des *prétendants au pouvoir*, qui sont ses frères d'ambition autant que ses rivaux malheureux. Même si eux sont vaincus, le pouvoir comme enjeu de leur lutte et objet de leur désir se retrouve institué à quelques nuances près. La paix institutionnelle qui s'ensuit est la négation de ce conflit premier. Elle doit être la répression de toutes les contestations ayant trait aux termes de la vie collective, dont le vainqueur peut librement définir les contours.

La contrepartie nécessaire de toute «paix sociale» est l'asservissement, au pire dans le mutisme au mieux dans l'enthousiasme. Pour les esclaves antiques, les prolétaires industriels ou les agents d'optimisation d'aujourd'hui, la «paix sociale» est en fait l'exact inverse de ce qu'elle prétend être. Elle se traduit à l'intérieur par l'occupation extensive d'un territoire qui rejoue en permanence l'accaparement violent qui a vu naître son unification artificielle. La condition *sine qua non* d'une telle situation politique est la démission de la société à toutes prétentions d'organisation autonome. L'État ne dort jamais que d'un œil sur la branche de la paix qu'il instaure ainsi, et doit sans cesse s'assurer de sa bonne place au regard des entités qui pourraient lui

être égales. Le pacificateur de M. Lordon, augmenté des moyens techniques modernes, est bien comme le voyait Orwell : en guerre permanente. Aujourd'hui même, malgré les progrès du salariat et la domination globale des forces alliées du capital et de la bureaucratie, la société ne connaît pas la paix. Le fonctionnement pacifié de la société n'a, au contraire, jamais été aussi proche de la guerre civile, tant par l'intensification de la privation nécessaire au maintien du salariat, que par la *guerre ouverte* contre ceux qui en sont exclus, reliquats d'un mode de production contre lesquels policiers et gardes-frontières n'hésitent plus à tirer.

Le second versant de la « paix » est encore plus douteux. C'est devenu un recours à la mode pour les gouvernements actuels de menacer du retour fracassant de la guerre et des divisions nationales, qu'ils disent durement surmontées par leurs négociations acharnées et leur travail historique, dont les résultats se compteraient en accords internationaux et marchés communs. M. Lordon dit ailleurs se méfier de ceux-là et il a raison. Quand ces bureaucrates internationaux manient le spectre des divisions nationales, c'est une forme de domination qui met en garde rétrospectivement la société contre les désirs de conquête qui n'étaient que ceux des formes de pouvoir qui l'ont précédée.

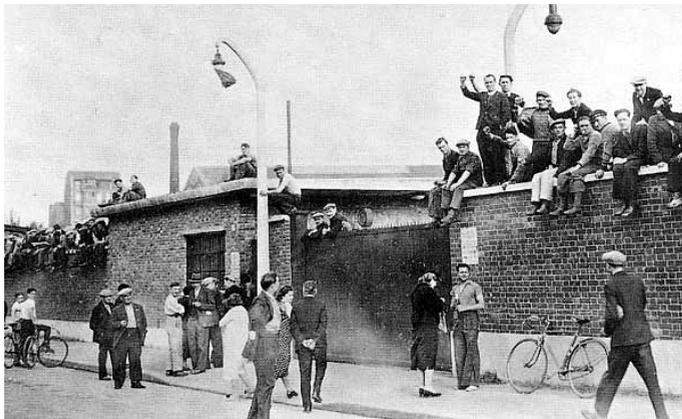
Ces désirs sont devenus par une mystification idéologique les désirs d'une partie du peuple, mais n'ont jamais servi que les intérêts des mieux placés. Des croisades jusqu'aux guerres coloniales, puis mondiales, ces guerres ont toujours servi à prémunir un pouvoir contre les révoltes qui couvaient ainsi qu'à raffermir l'emprise de l'accaparement économique. La guerre moderne, comme *sacrifice le plus intense de la société à l'économie*, des êtres au mode de production, en a été l'avatar décisif au siècle dernier. C'est sur ces cendres que se bâtit la paix sociale d'aujourd'hui : ces divisions nationales sont devenues ineptes à un capital international qui peut faire la guerre partout mais de façon fragmentaire, et se contente également d'autres moyens que la conquête pour posséder des pays. L'horreur technique de la seconde guerre mondiale a été intégrée au fonctionnement normal

de l'économie politique, et en diffère uniquement par sa manifestation moins intense mais plus étendue. Ce système pacifique fait coïncider la domination feutrée des fonds d'investissement et l'expropriation violente de paysans nigériens, en même temps qu'il laisse des fabricants d'armes chimiques produire en série des semences empoisonnées. La bureaucratie internationale, elle, se contente de faire interdire toutes les autres.



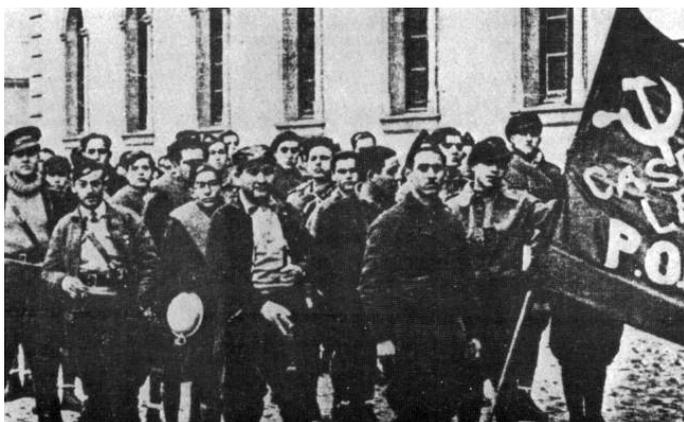
Pourtant, le même mouvement qui fait l'unification partielle du monde sous un même modèle productif paraît politiquement de plus en plus précaire : la distorsion entre les conséquences de la domination économique et les farces gouvernementales qui subsistent commencent à mettre à nu l'impuissance des peuples, qu'il faut encore manier avec précaution. Des déchirements surviendront peut-être. Il est probable qu'ils donneront plus facilement le pire : la formation fasciste des imaginaires par le spectacle, ainsi que les possibilités technologiques d'une vie réifiée de façon extensive laissent croire qu'un conflit désastreux n'a rien d'impossible. D'autant que la destruction technique de l'homme est plus aisée aux régimes autoritaires, que les fonds d'investissement réclament de façon de moins en moins discrète. Ils appellent ainsi le mode de production à embrasser visiblement le totalitarisme

qui est son fonctionnement pratique. Que nous dit cependant M. Lordon, lorsqu'il manie avec une habileté à faire pâlir plus d'un commissaire européen, le spectre de la division sociale et le caractère inéluctable de l'économie de la violence ? Il rejoue la même comédie et fait passer le même mensonge, à échelle simplement nationale : les divisions pré-nationales, des querelles de cités antiques à celles des villes médiévales tenaient bien plus des velléités de conquête d'une partie de la société qui, jouissant déjà d'une domination partielle, cherchait à l'étendre, que d'un élan volontaire du peuple qui voit sa condition systématiquement dégradée par ces **mouvement** guerriers.



Le peu de paix sociale effective que confèrent les libertés publiques n'ont été que les conquêtes de la société contre l'État, en revanche les conquêtes de l'État ne sont faites que sur le dos et aux dépens de la large part des producteurs sans capitaux ni pouvoirs. Si l'histoire officielle nous laisse entendre que la société déclarerait la guerre d'elle-même, et que les gouvernements ne pourraient qu'y souscrire, c'est pour faire oublier l'union sacrée de tous ceux qui ne se battent pas lors des guerres, mais les ordonnent et en récoltent les fruits. *« C'est pour la conservation mutuelle que la nature a donné le commandement à l'un et imposé la soumission*

à l'autre » nous dit Aristote. C'est ce que nous dit aussi M. Lordon, par le même détour terroriste, quand il explique que l'État est ainsi non seulement « un pacificateur peu aimable », mais le seul pacificateur qui soit.



V

M. Lordon nous livre sa conception du rapport de force révolutionnaire par une équation qui dissimule assez mal, sous une apparence savante, la balance du petit commerçant. Selon notre orateur, le capitalisme internationalisé, en tant que puissance « macroscopique » qui pèse assez lourd, ne saurait être contrée que par une puissance macroscopique d'un poids équivalent : celle de l'État. Il oppose par là l'État au capital, enrichissant ainsi la série des antinomies abstraites qui parsèment son propos, sans voir que cela le mène, au nom même du réalisme qu'il est censé professer, à des contresens historiques plus irréalistes les uns que les autres. À bien y regarder, une analyse qui oppose l'État au capital fait fi du mouvement de l'histoire et des contraintes matérielles qui s'y exercent. Elle suppose de façon implicite une lecture selon laquelle les gouvernants d'aujourd'hui, supposés à l'écart des intérêts du capital fassent soudainement *le choix politique délibéré* d'un favoritisme envers de tels intérêts. M. Lordon souscrit au moins pour partie à cette analyse, quand il s'étonne ailleurs de « l'irruption d'un tiers » dans le « contrat national » du peuple et de ses gouvernants, que seraient les instances européennes et les marchés financiers. Il faut avoir cru au conte de l'abstraction institutionnelle pour voir les circonstances

actuelles comme un retournement. Une telle conception vit à crédit sur le mythe de l'État providence comme horizon indépassable de la résolution des contradictions du capitalisme.

En réalité, la propriété, ce tiers de tous les « *contrats nationaux* », a toujours été là. Présente dans les régimes du XIX^e siècle qui en étaient l'émanation à peine différée, des empires aux monarchies parlementaires des États-nations, présente au cœur des régimes fascistes qui lui fournirent à nouveau le cadre idéal de son épanouissement, faisant de pays entiers des camps de travail à ciel ouvert, purgeant manu militari les éléments subversifs. Elle était encore présente, dans une odieuse symétrie à ceux-là, dans tous les pays où la contre-révolution bureaucratique avait sévi, l'intégrant au plus profond de l'appareil d'État. Elle était là encore à la chute de certains d'entre eux, quand les mêmes bureaucraties se partagèrent le monde avec les États-Unis, qui appliquèrent à l'Europe les solutions qui calmèrent chez eux les revendications ouvrières des années 30. L'État providence, qui fut autant un encadrement économique de l'État qu'un encadrement étatique de l'économie, était le mal nécessaire du développement économique d'alors. Il fut la compensation des corps broyés par la technique du mode de production devenu guerrier, avec pour effet bénéfique la protection de la propriété contre ses propres périls expérimentés en 1929, mais aussi la stabilisation de l'extension sociale de la valeur marchande.

Il faut cependant être naïf pour croire qu'une telle idylle ait pu durer, et crédule au dernier degré pour ne pas voir l'intérêt bien compris de l'État à maintenir un moment les choses telles. C'est le propre des économismes de ne considérer le capital que comme un moteur séparé, et non comme un ensemble étendu, une puissance de formation historique qui façonne concrètement l'intégralité de l'existence dans un sens biaisé. D'entre ces écoles de pensées, celle de M. Lordon, la théorie de la régulation, s'illustre par une critique sans volonté de changement. Ses penseurs se limitent à vouloir prolonger les formes d'existence actuelles,

qu'ils tiennent pour le fruit du développement inexorable du capital, dont on devrait néanmoins tempérer çà et là les exigences. Il suffirait selon eux de parer à l'étonnante démission des pouvoirs publics pour réorienter *politiquement* l'exploitation.

Bien que M. Lordon prenne mécaniquement ses distances avec ce courant de pensée en s'aventurant sur le dangereux terrain de la critique radicale, il le fait en abandonnant pas toutes les approximations de sa chapelle d'origine. De ce demi-mouvement provient un certain écartèlement de la pensée entre deux pôles contradictoires, dont la tension le fait choir dans «l'entre-deux» qu'il estime courageux. On trouve en prémisse muette de son discours un parallélisme entre l'anarchisme et le «néo-libéralisme» dont les tares équivalentes proviendraient justement de l'absence d'autorité régulatrice. Le capitalisme actuel serait un anarchisme économique où les passions toutes puissantes déjoueraient la régulation de l'avatar de la raison qu'est l'État. Cette conception reprend à son compte les mythes du libéralisme lui-même : l'avatar d'une main invisible et omnisciente, destructrice au lieu d'harmonieuse, mais sans force motrice concentrée. Le capitalisme serait donc l'état de nature spontané et regrettable des échanges issus d'individus atomisés pris dans des structures an-historiques et non une formation historique parasitaire, instaurée et défendue par ceux à qui elle profite, au moyen d'une violence inépuisable contre tous les autres.

Le point central, et pourtant aveugle d'une telle doctrine, réside en ce qu'elle ne peut penser que le rapport de force présent se soit fait autrement *qu'à l'insu de l'État*. Au contraire, le «néo-libéralisme» n'est rien d'autre que la négation du point de départ du libéralisme ancien, qui était la critique de l'intervention de l'État royaliste dans les affaires des «gens de bien». Le «néo-libéralisme» n'a été possible que par l'intégration extensive de l'État au processus économique, que deux facteurs, outre la proximité toujours existante entre milieux dominants, peuvent contribuer à expliquer : le premier est l'épuisement

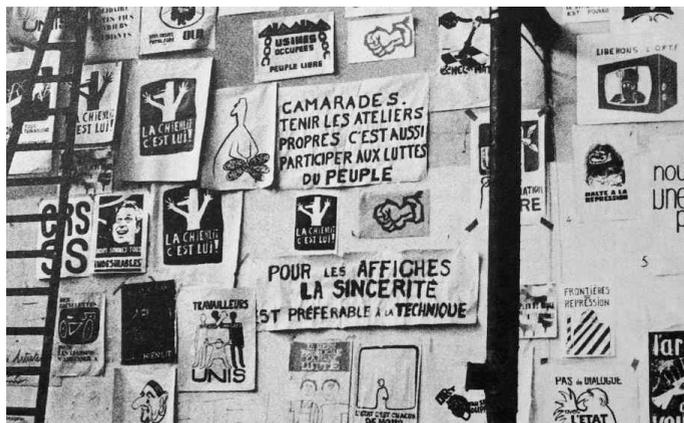
des dynamiques économiques nationales comme terrain d'expansion de la valeur marchande, et le second est le rapprochement stratégique de l'État et du capital, sonnés par les mouvements révolutionnaires internationaux de l'année 1968, ainsi que du mouvement autogestionnaire des années 70 qui s'ensuivit. Cette union sacrée a permis un tel essor du pouvoir économique que les exigences du capital international sont à présent directement relayées par des institutions surplombantes prévues à cet effet.

Beaucoup croient voir là un phénomène nouveau et se trompent, ils prennent la cristallisation institutionnelle d'un état de fait pour le fait lui-même. C'est la libre expansion du capital, qui va jusqu'à retrouver aujourd'hui son niveau de disparité du XIX^e siècle, qui lui permet de rejouer à un niveau international ce qui se jouait déjà à l'échelle des nations à la même époque.



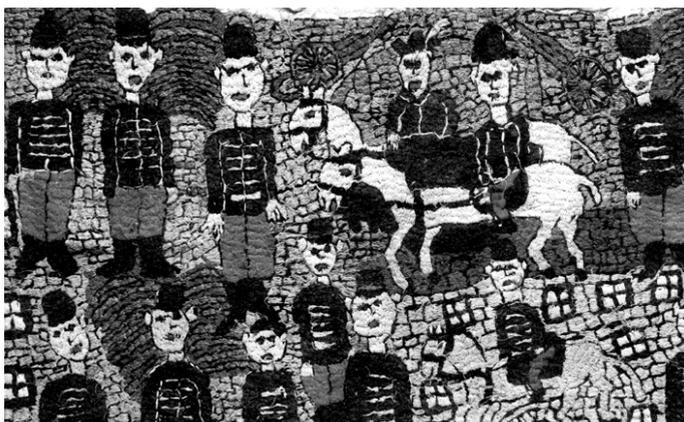
Celles-là n'avaient d'ailleurs rien empêché, comme elles n'empêchent pas le retour historique du mécanisme des dettes publiques qui intensifie le transfert d'argent de la société au marchés par le biais de l'État. Ceux qui imputaient à l'État, une tempérance du capital qui n'était que le fruit d'un rapport de force social contre lui sont aujourd'hui déçus. L'ambiguïté de la position de M. Lordon, qui veut situer le rapport révolutionnaire à l'État dans un

«entre deux» tient simplement du fait qu'il désire d'un côté plus d'État régulateur, conformément à l'aveuglement spinoziste, mais qu'il est encore un des rares à constater le rôle actif et pernicieux de ce qu'il est obligé de limiter à «l'État bourgeois».



Si nous comprenons comment l'idée d'opposer l'État au capital est venue à M. Lordon, nous voyons mal comment une telle idée pourrait se traduire par des actes le moment venu. C'est sur ce point précis que notre orateur est des plus évasifs, puisqu'il se garde bien de préciser quel type d'État viendrait à s'opposer aux propriétaires. Peut-être donne-t-il à ce mot le sens d'un pouvoir administratif inchangé, se retournant contre ses fondateurs. Une telle définition nous entraînerait en plein réformisme. C'est un terrain que nous lui laissons volontiers, pour la bonne raison que les réformistes, qu'ils soient animés des meilleures ou des pires intentions, ne cherchent à tempérer la domination présente que pour la préserver. Mais peut-être M. Lordon envisage-t-il quelque chose de plus radical. Il peut tout aussi bien penser qu'une initiative révolutionnaire armée prenne le pouvoir, se hisse à la tête de l'État et se serve de ses rouages pour contrer la réaction, comme Trotsky se servit des anciens officiers de l'armée tsariste pour discipliner son armée rouge et parvenir aux réussites militaires que l'on

connaît. Cette hypothèse d'une prise de pouvoir politique est plus proche du marxisme-léninisme. Si M. Lordon et le marxisme-léninisme font si bon ménage, c'est qu'ils ont en commun une vision dualiste qui fait très peu de cas des problèmes de *forme*. Lénine, aveuglé par un souci d'efficacité militante et obnubilé par le but de son entreprise, pensait faire advenir la révolution par la dictature militaire, l'égalité par la hiérarchie, la liberté par la contrainte. Or, tout se joue dans le *comment*. Ce n'est pas assez de dire que la fin doit correspondre aux moyens et réciproquement. On ne peut pas non plus se contenter de vouloir que les idées s'incarnent. Il n'y a qu'en travaillant la forme que le fond apparaît, et c'est par des *moyens révolutionnaires* que l'on peut esquisser la possibilité d'un bouleversement.



VI

M. Lordon nous semble plus au fait du moment que nous vivons à la fin de son exposé, en ceci que nous partageons sa critique des partisans de ce qu'il nomme « la défection généralisée ». Il nous semble bien que ces derniers, misant sur une démission sociale d'ampleur, se méprennent sur l'intensité de l'aliénation collective et sous-estiment grandement l'adhésion esthétique au mode de production actuel. Nous le disons sans peine, puisque cette adhésion était justement l'enjeu du débat que nous avons eu avec l'économiste, et sommes d'ailleurs ravis qu'il aille jusqu'à reprendre la formule qui était la notre à cette occasion.

Ces enthousiastes de la défection nous semblent être de deux sortes : ceux que les gouvernements appellent « anarcho-autonomes », et d'autres, médiatiques de type écologistes. Les premiers, bien que dotés de qualités certaines, nous semblent pêcher par mépris ou méconnaissance du stade de développement de l'aliénation actuelle. Leur lecture métaphysicienne du monde et de l'existence fait l'impasse sur ce qui constitue la base matérielle des espaces concentrationnaires d'aujourd'hui, et, alliée à certains travers du militantisme, est ainsi amenée à présenter la catastrophe ainsi que la révolte comme des évidences. Cet oubli se poursuit dynamiquement jusqu'à devenir une

faillie, quand elle empêche ceux-là de saisir les *ressorts positifs* du capitalisme actuel, au point de faire de l'insurrection au mieux une question de principe, et au pire une prédiction de l'apocalypse. Énumérer les horreurs ne suffira pas à réveiller des consciences aux prises avec le capitalisme cybernétique, qui épaissit le voile idéologique jusqu'à substituer ses plus froids calculs, présentés comme autant de jeux, à toutes les aventures vivantes. Le parti-pris théorique des franges les plus avancées d'une telle mouvance ne peut-être qu'un échec, puisqu'elle s'adresse à *une conscience du monde qui n'est plus là*.

De là se noue un autre problème, découlant de loin en loin de l'oubli premier. Mésestimer le fondement matériel de tout imaginaire, et la portée imaginaire de tous les agencements matériels, mêmes odieux, diminue nécessairement les perspectives ouvertes par un projet de société qui se veut autre, mais qui n'est qu'*alternatif*. Beaucoup d'entre eux sont aujourd'hui convaincus que la survie dans les cendres du système abattu, voire la guerre civile contre ce qu'il en resterait, serait la réalisation collective ultime. Se refusant à voir ce que le mode de production accomplit à rebours, leur projet ne peut être que l'envers de l'existence actuelle, dont toute perspective positive cohérente est absente, si ce n'est celle de l'émancipation *politique*.

Cette absence de projet réel, viable, et surtout souhaitable, est également le travers de la seconde caste des enthousiastes, qui pose en termes réactionnaires la question de la survie collective. Dans une bouillie où se mêlent le relativisme historique marchand, l'obsession crasse, petite bourgeoise, du « concret », et l'ancien ascétisme moral, on trouve les adeptes de la sobriété heureuse. Bien qu'il y ait au cœur de leur posture une exigence juste, celle de l'urgence de la prise en compte des dynamiques naturelles qui nous constituent, tout le reste leur échappe. Les plus zélés ne proposent ni plus ni moins qu'un retour à la vie rurale et au travail artisanal. Or, toute personne possédant un tant soit peu de conscience historique sait bien qu'il est impossible de rembobiner l'histoire, et que si par malheur un retour en

arrière devait advenir, ce serait au prix d'un effondrement digne de celui des Romains.

Les apôtres d'une telle débilitation écologiste prétendent rejeter l'intégralité de la modernité, l'assimilant au seul développement du capitalisme. Là encore, c'est parce qu'ils ne voient pas ce que le développement des capacités techniques aurait pu avoir de positif, que ceux-là exhortent à une atomisation villageoise des sociétés actuelles, aussi improbable qu'impossible. L'essor de la civilisation, à partir du néolithique, a été permis précisément par le mouvement inverse à celui proposé par nos enthousiastes, c'est-à-dire par une concentration de forces, dans les premières cités,



qui étaient restées isolées auparavant dans le cadre de l'existence villageoise. Cette observation est encore valable à l'ère du capitalisme, qui a abattu l'ancien système féodal, brisé l'isolement des nations et des serfs entre-eux. De plus, il est comique de voir certains exhorter à un démantèlement pratique de ce qui n'est déjà que la juxtaposition de groupes et d'individus supposés irréductibles, et pour lesquels la moindre mise en commun relève de l'épreuve. Ils veulent oublier que le perfectionnement des moyens de production pourrait promettre le bien-être à l'humanité, si les fruits en étaient partagés. Il nous semble au contraire que l'enjeu révolutionnaire de notre temps se trouve dans la possibilité

d'arracher les moyens de la modernité au capitalisme, et par là, de convertir l'ensemble de la technique à des fins d'émancipation, intégrées aux dynamiques naturelles. C'est donc vers le dépassement du système capitaliste que l'on doit tendre et non pas vers un retour aux modes de vie périmés, à une forme archaïque de l'ordre existant.

Si M. Lordon se montre plus lucide que ces révolutionnaires sans projets, c'est qu'il voit dans l'adhésion esthétique que le système suscite un frein véritable à toute tentative de subversion. Seulement, par un tour que seule sa doctrine peut expliquer, il considère que la haute estime dans laquelle les marchandises sont tenues empêcherait qui que ce soit, même un ancien maoïste connu des théâtres subventionnés, de les trouver laides et inutiles. En opposant à l'inutilité des marchandises l'engouement réel que ces objets suscitent, M. Lordon dissout toute critique d'une qualité objective de la production dans l'enthousiasme des consommateurs. C'est là que la séparation spinoziste de l'homme et du monde, qui donne tout pouvoir à l'objet sur le sujet, se transforme en son contraire. On pourrait penser qu'étant voués à n'être que *des courroies de transmission* des affects que les objets provoquent chez nous, le filtre de notre sensibilité disparaîtrait, et l'objet se saisirait en fait lui-même par notre médiation soumise. Mais on pourrait aussi bien, à l'inverse, considérer les relations entre sujet et objet comme de simples projections du premier sur le second, et dans ce cas précis, comme une projection de la seule subjectivité sur un objet dépourvu de toute qualité. C'est ce que font Spinoza et M. Lordon, quand ils nous assurent de conserver que ce n'est que le désir investi du sujet qui rend tel objet beau ou désirable. Ainsi, quand nous désirons quelque chose, nous nous retrouvons nous-mêmes, par la médiation soumise d'objets sans consistance. Il nous reste donc à choisir un monde sans hommes ou des hommes sans monde.

Le capitalisme et M. Lordon avec lui, en prenant le parti d'une subjectivité maîtresse, veulent donc nous faire croire que les marchandises sont utiles parce qu'elles sont utilisées,

et belles parce qu'elles sont admirées. La qualité ne se poserait que dans la consommation de l'objet, et jamais dans sa production. Pour notre orateur, ce n'est plus l'artiste qui fait l'œuvre mais celui qui la regarde. En réalité, les œuvres font les artistes autant que l'inverse. En quelques pages du Grundrisse, Marx démontre que le produit transforme le producteur et permet du même coup, par son arrivée dans le monde, l'existence d'un public capable de l'apprécier. Tout se joue ainsi dans la direction que prend la production de l'existence. Défendre une vision du monde selon laquelle la qualité objective n'existe pas, où tout ce qui existe peut être beau ou laid selon les caprices de la consommation, permet au capitalisme de se nier comme mode de production, c'est-à-dire d'omettre tous ses efforts de négation de la qualité qu'il appelle réduction des coûts, organisés dans le seul but d'augmenter la marge abstraite de ce que cela peut rapporter en argent, sans souci aucun pour ce qu'il produit effectivement. C'est le ressort d'un monde sans goût, où le quantitatif, parce qu'il est mesurable, demeure la seule valeur objective admise. Ce qui explique qu'à bien y regarder, la laideur accompagne l'époque dans tous ses désastres.

Quand M. Lordon prend pour exemple la dernière génération de téléphones portables, dont il défend l'utilité par le simple fait que leur usage est répandu, il se garde bien de dire à quoi ces objets servent. Ces gadgets sont là pour assurer, par la multiplication des programmes qui les accompagnent et leur connexion constante au réseau, l'omniprésence d'une interface qui transcrit en données quantitatives le moindre de nos gestes quotidiens, permettant ainsi une optimisation marchande de toutes les situations vécues. Leur utilité est de prolonger techniquement la forme capitaliste de l'existence, autrement dit d'aligner toutes les activités humaines sur le modèle capitaliste de la production d'objets. L'usage de ces « outils de communication » est d'ailleurs en plein essor, et est même parfois présenté comme remède à la séparation toujours plus grande des individus entre eux, alors même

qu'ils deviennent l'intermédiaire incontournable de nos plus petits agissements. Une fois que la société a été mise en pièces par l'urbanisme, l'architecture, et bien d'autres techniques qui paraissent désormais archaïques, elle peut revêtir l'apparence d'une société cohérente et « connectée », et ainsi donner l'illusion d'une participation et d'une vie collective magiquement retrouvée dans le réseau.



C'est parce que le spinozisme ne voit dans les objets que les supports fantomatiques d'un désir projeté que M. Lordon accorde du crédit aux réactions qu'ils suscitent, et s'intéresse si peu à ce qu'ils sont effectivement. Un tel manque de sensibilité se fait d'autant plus cruellement ressentir qu'il mène notre universitaire à croire sur parole un des mensonges les plus éhontés que le capitalisme tient sur lui-même : celui du supposé confort de ceux vivants sous son règne. Il ajoute à la liste des bâtons dans les roues de la révolution celui d'un « corps dorloté », qui rechignerait à l'idée de devoir se séparer des bienfaits de l'ordre social existant. C'est à croire que pour notre orateur, à l'instar des bourgeois du XIX^e, la révolution prend le caractère d'interruption totale de la production, là où elle ne devrait être que la redirection de la puissance productrice de la société à des fins émancipées. Il faut par ailleurs être bien crédule pour penser que la situation actuelle dorlote qui

que ce soit. Plus encore pour penser que le désir illimité est une donnée substantielle des hommes, au lieu d'une insatisfaction entretenue, une frustration sans cesse renouvelée du consommateur qui découle simplement de la pauvreté véritable de ce qui lui est présenté. Ce que le capitalisme cherche sans cesse à faire valoir, c'est l'image du confort permanent du consommateur, en omettant systématiquement la pénibilité de l'existence du producteur, qui se trouve être dans la vie, à l'exception de rentiers et de cadres dirigeants, une seule et même personne. Du reste, la production astronomique de produits dont on dynamite la qualité finiront bien par prouver que la pollution trouve son chemin chez tout le monde, ne laissant dans son sillage que perte et désolation.

Là où il n'y a qu'illusion et imposture, notre orateur voit confort et bien-être. Il est tout de même admirable qu'un penseur se disant critique ait autant de recul sur une tromperie si fondamentale du système qu'il est censé mettre à mal. Les enthousiastes des deux bords, comme M. Lordon, ont pour point commun la certitude que c'est cet excès de « confort » qui bercerait jusqu'au sommeil profond la conscience politique des masses. Il nous semble au contraire, que si les gens avaient une idée exacte de ce que pourrait être la richesse de la vie, les faux paradis marchands seraient tombés d'eux mêmes, comme ils avaient chancelé autrefois sous les assauts de ceux conscients de ce qu'il y avait à gagner. Nos contradicteurs ne comprennent pas que le durcissement politique en cours, dont ils font le relevé précis, ne peut se concevoir qu'en rapport à l'adhésion esthétique généralisée au projet capitaliste, et au réenchantement de l'activité qu'il promet, permis par le fait qu'il s'est substitué partout à ce qui existait précédemment, jusqu'à être confondu avec la vie même. Parce qu'ils ont en commun la même culture militante qui hérite des travers dogmatiques du marxisme, ils persistent à vouloir abattre le capitalisme politiquement alors qu'il est déjà en passe de faire sa propre *révolution sociale*. On voit d'ailleurs mal ce que pourrait être l'après-capitalisme de M. Lordon et

son nouveau régime de désir, étant donné la faiblesse de ses positions sur tout ce qui a trait à l'imaginaire. Si on y ajoute le retour à la nation, le maintien indispensable de l'État, non seulement pacificateur mais également grand planificateur de l'économie, force est de constater où tout cela nous mènera.

Si M. Lordon fait valoir la nécessité d'un dégrisement, quand d'autres vantent les mérites d'une sobriété heureuse, c'est que nos contradicteurs partagent une bien piètre idée de l'ivresse. Ils acceptent de faire passer le capitalisme pour son seul pourvoyeur, au risque de laisser l'ordre existant paraître plus révolutionnaire que toutes les tentatives de son renversement. Il appartient aux partisans de tout changement radical de faire en sorte que notre temps puisse avoir de l'ivresse une idée juste, de façon à faire émerger des possibles éteints par la dévalorisation idéologique du monde. Notre orateur au contraire, préfère apporter sa pierre à cet édifice démoralisant, ayant pour seule vocation de faire passer pour immuables des misères proprement circonstancielles. Ce n'est pourtant pas un terrain que nous pouvons abandonner sans livrer bataille.

Achévé d'imprimer en août 2014

*
* *



*Vous trouverez ici un lien vers un
enregistrement vidéo de l'intervention de
M. London, réfutée dans cette brochure.*