

## LA MARMITE ET LE RAGOÛT

### Quelle critique pour quel capitalisme ?

[Marc.Jacquemain@ulg.ac.be](mailto:Marc.Jacquemain@ulg.ac.be)

Au départ de ce texte, il y avait une triple question posée aux intervenants d'un séminaire dans le cadre de « *l'inventivité démocratique aujourd'hui*<sup>1</sup> » : 1) Le conflit capital-travail peut-il encore structurer le conflit social ? 2) Quelles sont pour les mouvements sociaux les conséquences de l'affaiblissement de l'Etat et du mouvement ouvrier ? 3) Si l'on suit ceux qui considèrent que la critique radicale est celle qui est la plus facilement récupérée aujourd'hui, l'anti-capitalisme est-il encore un critère utile pour évaluer une position critique aujourd'hui ?

Dans le cadre d'un texte aussi court, il est bien sûr impossible de traiter de front ces questions. Elles seront donc abordées sous l'angle de quelques mots-clefs, qui ne sont que les jalons d'un questionnement en développement.

### *Changement*

Au cours des soixante ans qui nous séparent de la fin de la seconde guerre mondiale, on s'accordera pour déceler deux phases bien différentes dans l'évolution du capitalisme.

Lors d'une première phase, parfois baptisée les « trente glorieuses » (1945-1974) se construit dans les pays capitalistes développés ce que l'on pourrait appeler un *capitalisme organisé*<sup>2</sup> ; un équilibre social et productif particulier appuyé sur des relations de production « semi-collectivisées » : les salariés accèdent à une forme de sécurité inégalée dans l'histoire du capitalisme, via l'importance du salaire socialisé, le jeu de négociations entre acteurs collectifs et le rôle régulateur fort de l'Etat. Le modèle « fordiste » d'organisation de la production (organisation scientifique du travail, gains de productivité importants et consommation de masse) permet une croissance économique soutenue, et l'accession des salariés à un niveau de vie matériel inégalé dans l'histoire, dans un contexte politique mondial, où, certes, domine la division entre deux blocs mais où les Etats-nations, même « hégémonisés » constituent le cadre structurant de la vie économique, sociale, politique et culturelle.

Ce capitalisme « organisé » avait amorcé un cercle vertueux : la croissance des salaires favorisait l'innovation technologique et la consommation de masse fournissait le débouché pour des produits agricoles et industriels de moins en moins cher. L'Etat garantissait le plein emploi en investissant massivement, en particulier dans le secteur plus « laboristique » des services. C'est aussi lui qui servait de garant à la répartition négociée des gains de productivité<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Séminaire organisé par le service philosophie morale de l'Université de Liège (Edouard Delruelle et Géraldine Brausch en particulier) : date et intervenants à préciser si nécessaire.

<sup>2</sup> Expression utilisée par contraste avec celle de Lash et Urry parlant de « disorganized capitalism » à compléter.

<sup>3</sup> Pour la France en particulier, voir l'exposé lumineux de Pierre-Noël Giraud : *L'inégalité du monde. Economie du monde contemporain*, Paris, Gallimard, coll « Folio/actuel », 1996.

Cette description, extrêmement sommaire, ne vaut bien sûr que pour les pays capitalistes *développés*. La même période aura vu un creusement abyssal des inégalités de développement *entre les nations*<sup>4</sup>. Par ailleurs, la description est effectivement très sommaire : elle résume les traits communs de formations sociales capitalistes parfois très différentes dans leur organisation concrète. L'Amérique du « New Deal » n'est pas l'Allemagne du « miracle » ni même l'Angleterre du « Welfare State ».

Il reste que ces grands traits constituent aujourd'hui une image de référence au sein de ce que l'on va appeler, pour faire simple le « peuple de gauche » en Europe occidentale. Au-delà même de la gauche, pour la majorité, sans doute, de ceux qui les ont vécues, les années 45-74 restent aujourd'hui comme l'image d'un « temps meilleur » : la flèche du temps paraît s'être inversée au milieu des années 70 et à *l'imaginaire du progrès*, largement dominant dans les années soixante, s'est superposé un *imaginaire du déclin* qui cohabite avec lui et domine des secteurs entiers de la population.

La cohabitation des ces deux imaginaires s'appuie de fait sur une multitude de transformations à l'œuvre dans nos formations sociales depuis (au moins) trois décennies. Mais la présence de deux lectures antagonistes ne peut pas se ramener à de simples oppositions sociales. Certes, ces oppositions existent : il y a dans nos sociétés des groupes qui, sur les trente dernières années sont gagnants et des groupes qui sont perdants. Il reste que l'évolution est ambiguë pour tous : d'un côté, la progression moyenne des *conditions de vie matérielle* reste indiscutable pour la grande majorité de la population ; de l'autre, *la garantie* de ces conditions de vie se fait de plus en plus fragile. Disons un mot de l'un et l'autre aspect.

Quand bien même l'on contesterait, pour toutes les difficultés qu'elle présente, l'analyse économique en termes de revenu réel, il suffit d'observer que la croissance du niveau d'éducation, de l'espérance de vie, de l'espérance de vie en bonne santé ne se sont pas arrêtées au début des années 70. La diminution du taux de mortalité infantile, pas davantage. Quant aux biens et services, on sait qu'à qualité égale, pour la grande majorité d'entre eux, leur prix (estimé en temps de travail nécessaire) a *baissé* au cours des trente-cinq dernières années C'est particulièrement spectaculaire pour les biens à haut contenu technologique, mais c'est le cas aussi pour la plupart des autres. Cette croissance du niveau de vie matériel est inégale, certes, mais elle est générale dans nos sociétés : même le plus démuné des chômeurs peut s'offrir aujourd'hui une gamme de biens matériels et de services qui étaient inaccessibles à son homologue de 1970.

Qu'est-ce qui justifie alors la présence de l'imaginaire du déclin ? C'est que, pour toutes les catégories, mais là aussi de manière fort inégale, *la sécurité* des conditions de vie matérielle se délite. Le modèle « semi-collectif » d'organisation des relations sociales est en crise. La relation salariale s'est individualisée et fragilisée. Durant les trente glorieuses, pour la grande majorité de la population, la sécurité était assurée par la conjonction du salaire socialisé et du rôle protecteur de l'Etat national. C'est la fragilisation de ces deux mécanismes qui est aujourd'hui au centre des transformations du capitalisme. Et cette fragilisation est fortement inégale : elle est une aubaine pour les plus nantis en capital financier et humain, qui trouvent

---

<sup>4</sup> Par contre, il n'est pas exclu qu'à ce niveau de généralité, les différences entre pays capitalistes développés et pays du « bloc socialiste » durant cette période apparaissent, au regard de l'histoire future, secondaires. Dans ce cas, l'effondrement du « modèle socialiste » traduirait effectivement l'incapacité de l'économie administrée à survivre aux bouleversements introduits par l'époque suivante. On peut rétrospectivement relire comme prémonitoire l'ouvrage publié durant le printemps de Prague par une équipe de scientifiques tchèques : Radovan Richta, *La civilisation au carrefour*, Paris, Seuil, coll. Point, 1968.

des opportunités de valorisation beaucoup plus attrayantes<sup>5</sup>. Elle est une catastrophe pour les moins nantis, qui ne sont même pas assurés de rester « employables ». De ce point de vue, nous vivons, comme le dit bien Robert Castel, une remontée de « l'insécurité sociale<sup>6</sup> ».

L'insécurité nouvelle est porteuse de l'imaginaire du déclin parce que, pour beaucoup, il n'est plus du tout sûr que *demain sera meilleur qu'aujourd'hui*. Cette insécurité est en partie collective, en ce sens qu'elle touche particulièrement des catégories sociales dont les compétences se sont banalisées ou sont devenues obsolètes<sup>7</sup>. Mais plus fondamentalement, elle se lit aussi comme un processus d'individualisation des inégalités : les « destins » individuels peuvent diverger fortement entre deux individus issus du même milieu et doté, au départ de leur vie active, du même bagage. Ces destins individuels sont devenus beaucoup plus sensibles non seulement aux choix personnels posés par les acteurs, mais aux aléas de la vie : le fait de tomber du bon ou du mauvais côté d'un licenciement collectif, la hauteur des taux d'intérêt lorsqu'on décide d'investir dans une habitation, la sensibilité de la formation acquise à l'évolution technologique... Des différences difficiles à percevoir au départ peuvent conduire à faire diverger radicalement deux parcours personnels<sup>8</sup>.

On peut donc interpréter les transformations du capitalisme contemporain comme étant une forme de « décollectivisation » : chacun est de plus en plus renvoyé à lui-même pour assurer son avenir, là où le capitalisme « organisé » avait mis en place des mécanismes collectifs qui déchargeaient assez largement les individus.

### ***Contradictions.***

Il est bien sûr possible de lire cette « décollectivisation » dans le cadre global du conflit capital/travail. Mais il est essentiel de voir que ce conflit prend des formes inédites et que sa centralité en est progressivement affectée.

Dans la vision marxiste classique, l'opposition entre capital et travail s'incarne dans une opposition entre deux groupes sociaux antagonistes : la bourgeoisie et le prolétariat. Marx voyait là plutôt une description « idéal-typique » que réaliste de la stratification sociale : la société capitaliste était, pourrait-on dire, *tendanciellement bi-polaire* dans son organisation sociale, même si cette tendance était constamment contredite par la reproduction d'autres groupes sociaux (petite bourgeoisie, lumpenprolétariat...).

Dans les années d'après-guerre, deux enjeux importants ont divisé sociologues marxistes et non-marxistes sur l'évolution du conflit capital/travail. Ce fut d'abord la dissociation progressive – au moins apparente – entre propriété du capital et contrôle effectif des

---

<sup>5</sup> Insistons sur « capital financier *et* humain » : l'écart ne se creuse pas seulement entre le capital et le travail. Il se creuse, à l'intérieur du monde du travail entre le sommet et la base de la hiérarchie des compétences.

<sup>6</sup> Robert Castel : *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?* Paris, Seuil, 2003. Petit rappel d'une clarté lumineuse sur la problématique générale de l'insécurité dans la société moderne. Sur la problématique générale de la fragilisation de la condition salariale, voir Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Nrf, 1999.

<sup>7</sup> On peut évoquer bien sûr la disparition de métiers entiers dans l'industrie. Mais plus prosaïquement, songeons aux effets pervers de la « banalisation » des compétences intellectuelles dans une société « de la connaissance » : la prégnance de l'imaginaire du déclin parmi les enseignants s'explique en partie par le fait que, leurs compétences s'étant répandues, leur statut s'est « banalisé » : les notables d'hier sont devenus des salariés « ordinaires » aujourd'hui. Et cela au moment, où du fait même de la massification de l'éducation, leurs tâches sont devenues plus lourdes et moins gratifiantes. Pour ceux qui ont commencé leur carrière dans les années 60, le sentiment du déclin est presque inévitable.

<sup>8</sup> Voir Jean-Paul Fitoussi et Pierre Rosanvallon : *Le nouvel âge des inégalités*, Paris, Le Seuil, 1997

entreprises, qui a donné lieu à toute la littérature sur la « technostructure<sup>9</sup> ». Ce fut ensuite l'émergence des « classes moyennes salariées » et les interprétations divergentes qu'elle a suscitées : s'agit-il d'une invalidation de la description tendanciellement bi-polaire de la société capitaliste ? Ou bien s'agit-il simplement de corriger une interprétation courante mais erronée, qui faisait indûment de la classe ouvrière industrielle l'idéal-type du salariat ?

Ce débat, sur lequel on ne se prononcera pas ici, n'est peut-être pas l'essentiel : il tend, dans la vieille tradition marxiste (mais qui n'était pas celle de Marx) à faire immédiatement du capital et du travail des *acteurs sociaux*, alors que, précisément, le conflit social autour de la production devient de plus en plus interne aux acteurs : ce conflit ne traverse plus simplement la société, il tend à traverser les individus eux-mêmes.

- La figure du *consommateur* en est la première illustration. Marx avait déjà bien vu la contradiction entre les capitalistes quant à la réalisation de la valeur produite : chaque capitaliste individuel souhaite que les salaires de ses propres travailleurs soient les plus bas possibles mais souhaite en même temps que les salaires des autres travailleurs, qui sont ses consommateurs potentiels, soient les plus élevés possibles<sup>10</sup>. Or, il est aisé de voir que l'on peut retourner la proposition : chaque salarié a intérêt, en tant que *producteur*, à obtenir le salaire le plus élevé possible, mais en tant que *consommateur* de biens produits par d'autres, il a intérêt à ce que les salaires des autres travailleurs soient les plus bas possibles.

L'arbitrage entre le salarié comme producteur et le salarié comme consommateur est donc présent dès les débuts de la consommation de masse. Cet arbitrage était sans doute moins apparent grâce au « cercle vertueux » du fordisme . A l'inverse, dans le nouveau capitalisme, les patrons mobilisent ouvertement les « clients » dans leur combat idéologique pour l'intensification du travail. L'exemple le plus frappant est l'effort déployé par les plans de réforme de la fonction publique pour appeler les usagers des *clients* : l'obligation de satisfaire le « consommateur » introduit une pression sur les conditions de travail que le statut des fonctionnaires rend souvent plus difficile<sup>11</sup>. Dans le privé, le contact direct entre le client et le travailleur permet d'alléger fortement les coûts d'encadrement de la force de travail<sup>12</sup>. Les « gourous » du management ne se privent d'ailleurs pas d'annoncer le rôle qu'ils confèrent à la figure du client dans leur vision idéologique : « *[il faut] compter sur les clients pour triompher des réglementations des hommes car ce sont elles que nous devons craindre*<sup>13</sup> ».

En tant que consommateur, le salarié ordinaire (ou le pensionné ou le chômeur ou la ménagère...) reprend ainsi à son compte une partie de la pression exercée sur le travail pour

---

<sup>9</sup> Depuis vingt ans, les observateurs de gauche dénoncent le « retour des actionnaires », c'est-à-dire la soumission étroite des managers aux impératifs de profitabilité immédiate. Le symbole le plus évident en étant l'utilisation des politiques de « dégraissage » pour faire monter la valeur boursière des entreprises. Cette indignation prouve, a contrario, que le lien entre propriété et contrôle a été effectivement, dans la phase antérieure, plus relâché qu'il ne l'est aujourd'hui.

<sup>10</sup> Ceux qui ont étudié Marx, dans les années 80 depuis une perspective analytique, font de cet exemple un cas paradigmatique du concept de « contradiction ». Voir Jon Elster : *Making sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 43 et suivantes.

<sup>11</sup> On peut d'ailleurs être de gauche et considérer que cette pression est parfois utile : dans le cas de l'Université, par exemple, la transformation progressive des étudiants en une « clientèle », au-delà de tous ses effets pervers, a au moins le mérite d'affaiblir définitivement les résidus de féodalité qui ont longtemps caractérisé cette institution.

<sup>12</sup> Voir en particulier : Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit.

<sup>13</sup> Le manager japonais Kenichi Omahe, cité par Benjamin Barber : *Djihad versus Mc World*, Paris Desclée de Brouwer, 1996, p. 106.

faire baisser les coûts de production, alors qu'il est lui-même victime de cette pression dans un autre « compartiment » de sa vie.

A la figure du simple *producteur*, se substitue donc celle, plus complexe du *producteur/consommateur*, présente sans doute dès la fin du capitalisme sauvage du 19<sup>ème</sup> siècle mais qui a acquis une dimension centrale après la seconde guerre mondiale.

- Cela ne suffit pas cependant à rendre compte de « l'internalité » du conflit social au salariat lui-même. En effet, il faut tenir compte du développement de cette autre figure qui est *l'épargnant*. Dans un capitalisme où la sécurité de chacun est fournie essentiellement par le salaire socialisé, l'essentiel de l'épargne populaire est collective et obligatoire. Elle est d'ailleurs gérée collectivement : soit par l'Etat, soit par les représentants du capital et du travail (les « partenaires sociaux ») soit encore par les deux mécanismes à la fois. L'épargnant populaire ne peut donc en aucune façon être considéré comme un acteur « capitaliste » : à la fois parce qu'il ne pèse pas sur les décisions d'investissement et parce que son épargne ne contribue que très modestement à sa sécurité.

Avec la décollectivisation partielle de la sécurité sociale<sup>14</sup>, via les différents mécanismes de « responsabilisation individuelle », l'épargne individuelle prend de plus en plus de place dans la vie du producteur/consommateur. C'est dans le domaine des pensions de retraite que cette décollectivisation est la plus marquée. L'épargne-pension individuelle est aujourd'hui encouragée dans tous les pays capitalistes développés et le débat est ouvert sur le passage possible d'un système de *répartition* à un système de *capitalisation*. Les fonds de pension, principalement aux Etats-Unis (mais pas seulement) sont devenus des agents très puissants de la financiarisation de l'économie et on sait qu'ils peuvent être des agents actifs de restructuration d'entreprise au profit de l'actionnariat et au détriment du travail.

Certes, les cotisants aux fonds de pension ne sont en aucune manière des capitalistes actifs. Mais c'est *en leur nom* qu'agissent les dirigeants de ces fonds et en vue de défendre leurs intérêts d'épargnants. La pression des cotisants est donc semblable à celle des consommateurs : elle s'exerce de manière diffuse sous la forme d'une possibilité de défection<sup>15</sup>.

On peut ainsi imaginer une fable ironique : un travailleur recevant le même jour son avis de licenciement et une information des gestionnaires de son fonds de pension lui signalant que son épargne vient d'être valorisée grâce à une opération fructueuse, dont ce licenciement serait en fait la conséquence. Ce scénario peut paraître virtuel, mais c'est seulement dû à notre incapacité à retracer le cheminement complexe des multiples micro-causalités. Probablement le cas se produit-il plus souvent qu'on l'imagine mais, à l'insu de tous sauf du démon de Laplace des processus financiers.

Le producteur/consommateur peut d'ailleurs se faire investisseur *actif* : le « capitalisme populaire » a fait un boom, en tout cas aux Etats-Unis, grâce à l'investissement boursier par Internet. Au moment des beaux jours de l'« l'E-économie », des millions d'américains se sont

---

<sup>14</sup> Décollectivisation effectivement très partielle : il faut rappeler, avec Robert Castel (op. cit) qu'on assiste à un *effritement progressif* des protections sociales classiques, qui ne constitue en rien un *effondrement* comme on le dit parfois. Il reste que la tendance est bien là.

<sup>15</sup> Sur la distinction que fait Albert Hirschman entre « exit » et « voice » et sur la manière dont on peut ainsi opposer « citoyen » et « consommateur » voir Marc Jacquemain : *La raison névrotique*, Bruxelles, Labor 2002.

mis à boursicoter avec leurs économies. Le caractère paradoxalement « populaire » de cet engouement est remarquablement bien expliqué par Thomas Franck dans un livre d'une érudition et d'une ironie assez époustouflantes<sup>16</sup> qui va jusqu'à parler de « populisme de marché » : l'Américain moyen, à travers ses succès boursiers sur Internet, avait la sensation de « toiser » l'élite méprisante de la cote Est. Le réveil fut douloureux pour les petits boursicoteurs électroniques. Mais on peut se demander si la leçon sera retenue au moment où l'économie « virtuelle » reprend un peu du poil de la bête.

- Au *producteur/consommateur/épargnant* vient s'ajouter une quatrième figure : celle de *l'habitant*, on serait presque tenté de dire du « riverain » puisque c'est de fait le terme le plus souvent utilisé. Dans une société où, selon la logique déjà développée par Adorno et Horkheimer, c'est de moins en moins la maîtrise de la nature qui pose problème et de plus en plus, la maîtrise de notre maîtrise<sup>17</sup>, le problème de la justice distributive évolue : la répartition des *coûts* de la production (notamment des coûts écologiques) devient de plus en plus cruciale, au point de laisser parfois au second plan la répartition de la valeur produite. Pour parler comme Giddens et Beck<sup>18</sup>, sans nécessairement les suivre sur les conséquences qu'ils en tirent, il y a progressivement substitution du « risque manufacturé » au risque « naturel ». La répartition du coût écologique de la production est donc devenue cruciale : pourquoi une antenne GSM ici et non ailleurs ? Où faire passer les lignes à haute tension ? Comment répartir les bruits liés au vol de nuit ? Et faut-il des vols de nuit ?

Le « riverain » s'oppose également au producteur, mais sous un autre angle que le consommateur : c'est l'arbitrage emploi/environnement qui est au cœur de la question et, bien sûr, ce ne sont pas les mêmes qui sont aux deux branches de l'alternative, si ce n'est que tous les producteurs sont riverains quelque part et que la grande majorité des riverains sont de leur côté producteurs également.

La description qui précède est loin d'être exhaustive. Les figures du producteur, du consommateur, de l'épargnant et de l'habitant n'épuisent la conflictualité sociale au sein de nos sociétés. Mais, du moins en ce qui concerne le « monde vécu » de la majorité de la population, ces figures finissent par prendre plus de poids, ensemble, que le conflit direct entre le producteur et son employeur. Or, elles font apparaître qu'une partie croissante de la conflictualité sociale oppose non plus des catégories sociales disjointes mais des catégories qui se recouvrent largement : les producteurs, les consommateurs, les épargnants et les habitants sont en grande partie *les mêmes individus* envisagés sous des aspects différents de leur existence.

Peut-on toujours maintenir alors que *l'opposition entre capital et travail* structure le conflit social ?

Oui, si l'on prend bien soin de préciser en quel sens. Dans le sens marxiste classique, l'opposition entre capital et travail constitue le prolétariat et la bourgeoisie en groupes sociaux disjoints aux intérêts objectivement divergents : la seconde, grâce à la propriété des moyens de production « vole » le surtravail produit par le premier. Des compromis sont certes possibles entre ces deux groupes et, dans les faits, des compromis ont lieu constamment. Il

---

<sup>16</sup> Thomas Franck : *One Market under God*, New-York, Anchor Books, 2001.

<sup>17</sup> Max Horkheimer et Theodor Adorno : *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974 (1944).

<sup>18</sup> Ulrich Beck, Anthony Giddens et Scott Lasch : *Reflexive modernization*, London, Polity Press, 1995.

reste que, sous cette description, les deux groupes sont bien essentiellement disjoints et les zones d'intersection entre les deux sont marginales dans l'explication historique.

Sous la description proposée ici, l'opposition entre capital et travail n'est plus centralement *productrice* de la conflictualité elle-même mais, peut-on dire *régulatrice* : elle **détermine la manière dont les conflits sont résolus**. La résolution des multiples conflits entre les quatre figures (non exhaustives) suggérées ici sera fondamentalement orientée par la nature capitaliste de la société. Une société structurée autour de la logique centrale de l'accumulation, pour elle-même, de valeurs marchandes et donc, autour d'un « noyau dur idéologique » qui est la valorisation de la compétition comme mode de relation sociale proposera des solutions tout à fait différentes d'une société qui serait – imaginons – structurée autour d'un dialogue rationnel à la Habermas, par exemple.

Il serait facile de montrer par des exemples comment la régulation capitaliste des contradictions sociales conduit de manière systématique à l'accroissement des inégalités, au renforcement des dominations, à l'affaiblissement des plus fragiles, et à la marge (qui peut être une large marge), à la réduction au minimum de leur sécurité d'existence. L'idée que l'on voudrait défendre, en s'autorisant une métaphore aristotélicienne, serait ainsi que le conflit entre le capital le travail est structurant au sens il donne une *forme spécifique* à la conflictualité sociale mais non au sens où il produit centralement la *matière* du conflit social.

Si le conflit entre capital et travail est compris de cette manière, c'est-à-dire non comme un conflit à l'origine de tous les autres, mais comme une manière de réguler l'ensemble des conflits sociaux potentiels, il s'ensuit deux conséquences fondamentales.

- La première est que la tâche qui s'offre à la critique en général (et donc aux mouvements sociaux, dont on assume qu'ils sont du côté de la critique) n'est pas simplement une tâche de *résistance* mais plus fondamentalement une tâche *d'invention* : il ne s'agit pas de faire « sauter un verrou » qui barrerait la porte de tous les possibles historiques. Il s'agit réellement d'imaginer concrètement la transformation des relations sociales vécues au quotidien.

- La deuxième est que le conflit social apparaît dans cette perspective, non comme un moment particulier de l'histoire humaine, mais comme un donné anthropologique. La disparition éventuelle du capitalisme ne fera pas disparaître la conflictualité sociale, elle ouvrira de nouvelles pistes pour sa régulation, pistes que l'on peut espérer plus humaines mais qui restent à inventer.

On pourrait préciser ces deux conséquences sous les vocables « d'immanence » et de « limite ».

### ***Immanence***

L'idée que la régulation capitaliste elle-même est de plus en plus immanente à la société contemporaine pourrait s'exprimer par une image.

Dans l'imaginaire anticapitaliste classique, la société pourrait être représentée comme une marmite en ébullition dotée d'un couvercle solidement fixé. Le capitalisme est ce couvercle et la tâche des mouvements sociaux est de « faire sauter » le couvercle pour laisser s'échapper l'énergie de ce qui se trouve dans la marmite, à savoir la richesse de la créativité sociale. Le pouvoir capitaliste est « transcendant » : il s'exprime par sa capacité de réprimer ou de

contrôler la vitalité du travail et des désirs humains. Faisons sauter ce couvercle, et cette vitalité s'exprimera sans frein. En termes marxistes, les rapports de production permettront aux forces productives de faire valoir toutes leurs potentialités. C'est la première façon, classique de concevoir l'opposition capital/travail.

L'idée du capitalisme comme pouvoir transcendant ou surplombant le reste de la société a certainement eu son moment de pertinence historique : le capitalisme sauvage du XIX<sup>ème</sup> siècle. Aujourd'hui, il semble beaucoup plus pertinent de concevoir le capitalisme non plus comme un pouvoir pesant d'en haut sur la créativité humaine, mais comme la forme selon laquelle cette créativité s'exprime et s'organise (et se bride, aussi) : le capitalisme est *dans la marmite elle-même*. L'image adéquate n'est plus celle d'un couvercle qui doit sauter mais plutôt celle d'un ragoût qui serait en train « mal tourner » et qu'il faudrait sauver en en altérant progressivement la composition. Le modèle du « ragoût » correspond à l'interprétation que nous suggérons pour la centralité du conflit capital/travail.

L'immanence des rapports sociaux capitalistes à la société elle-même a une histoire : « L'invention » du producteur/consommateur/épargnant/habitant est le jeu d'une dialectique subtile (et non écrite d'avance) entre logique propre au capital et logique de la critique<sup>19</sup>. On trouvera une description très détaillée de cette dialectique dans Boltanski et Chiapello qui parlent d'un « *jeu à trois termes* » : le mouvement du capitalisme lui-même, le mouvement de la critique et « l'esprit du capitalisme », c'est-à-dire ce que les marxistes appellent plus classiquement son idéologie. Mais, précisent les auteurs « *On peut bien parler, dans ce cas d'idéologie dominante mais à condition de renoncer à n'y voir qu'un subterfuge des dominants pour s'assurer le consentement des dominés et à reconnaître qu'une majorité des parties prenantes, les forts comme les faibles, prennent appui sur les mêmes schèmes pour se figurer le fonctionnement, les avantages et les servitudes de l'ordre dans lequel ils se trouvent plongés* »<sup>20</sup>.

Boltanski et Chiapello, dans leur volonté de faire une sociologie qui *prenne les justifications des acteurs au sérieux*<sup>21</sup> peuvent donc être rapprochés, paradoxalement, des critiques de gauche du marxisme, comme Castoriadis, qui ont toujours défendu l'effectivité de l'imaginaire humain, et de l'action des dominés en particulier dans les transformations du capitalisme lui-même<sup>22</sup>.

Ce dont l'image du « couvercle sur la marmite » ne rend pas compte, précisément, c'est que le capitalisme est constamment façonné par les dominés eux-mêmes et qu'il l'est de plus en plus pour une raison toute simple : plus l'organisation capitaliste se complexifie et plus elle a besoin, non pas seulement du *consentement* des producteurs mais de leur *initiative*. C'est peut-être chez un économiste néo-classique que l'on trouve la formulation la plus claire de l'ambiguïté, sur ce point du nouveau capitalisme « post-moderne » : « *L'autonomie du travailleur(...) est en fait le moyen de le rendre directement comptable de son implication*

---

<sup>19</sup> Sur les deux paragraphes qui suivent, les textes abondent. Outre Boltanski et Chiapello (op. cit), Giraud (op. cit), Castel (op. cit), on peut lire le lumineux petit essai de Daniel Cohen : *Nos temps modernes*, Paris, Flammarion, 1999. Les textes de sociologie du travail des années 80, en particulier ceux de Benjamin Coriat et Robert Linhart, sont également très éclairants.

<sup>20</sup> Boltanski et Chiapello : *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit, p. 46.

<sup>21</sup> Argumentation qui est développée in extenso dans un autre classique : Luc Boltanski et Laurent Thévenot : *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Nrf, 1991

<sup>22</sup> Cornélius Castoriadis : *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.



*dans la firme (...) Ce n'est plus l'effort physique ou l'attention portée à une tâche qui est en jeu : c'est désormais la subjectivité même du travailleur ».*<sup>23</sup>

Plus nous avançons dans la « société de la connaissance » (sans qu'il soit nécessaire d'attribuer à cette qualification aucune connotation méliorative) et plus les producteurs de richesses sont aussi *producteurs actifs* de la régulation capitaliste elle-même<sup>24</sup>.

Si cette proposition paraît totalement iconoclaste, c'est parce que le modèle de la « transcendance » du capitalisme (le couvercle sur la marmite) s'accompagne, dans l'ordre cognitif d'un modèle de la « manipulation » : la masse des travailleurs étant aliénée (par la gauche politique dévoyée, par les médias manipulateurs, par la publicité...), elle n'a donc pas accès à ses propres intérêts. La prise de conscience se conçoit dès lors sur le modèle du *dévoilement* : il faut ôter le voile (tâche dévolue souvent aux intellectuels critiques) entre la masse des producteurs et la vérité nue, de la même façon qu'il faut ôter le couvercle de la marmite<sup>25</sup>.

L'idée, pourtant métaphysiquement beaucoup moins lourde, que *l'esprit du capitalisme, tout comme sa critique, sont immanents à la société elle-même*, qu'ils sont l'un et l'autre activement investis dans la transformation de la société par les acteurs semble inacceptable, parce qu'elle nous oblige à accepter le consentement des dominés comme un « vrai » consentement et non comme un pur aveuglement.

Sans doute la société féodale de la fin de l'Ancien Régime ou la société russe du début du 20<sup>ème</sup> siècle pouvaient-elles sur ce point faire davantage cautionner le modèle du couvercle sur la marmite : le pouvoir y était très concentré et très fragile en même temps. L'émancipation semblait pouvoir s'obtenir au prix d'un mouvement de foule à peine organisé. La suite de l'histoire a montré que même dans ces cas presque paradigmatiques, l'enjeu était bien la suite : comment inventer de nouvelles relations sociales.

Mais dans les sociétés capitalistes développées, on sait que la question ne se pose pas en ces termes. Le pouvoir y est beaucoup plus diffus et c'est le contenu de la marmite lui-même qu'il faut corriger. Il est important de prendre acte que cette vision du pouvoir comme « immanence » n'est pas du tout exclusive d'une forme de radicalité anti-capitaliste. C'est exactement celle qui est développée (si nous l'avons bien comprise) dans le récent livre-culte de Michael Hardt et Antonio Negri<sup>26</sup> lorsque, s'appuyant notamment sur Michel Foucault, ils distinguent la société disciplinaire de la société de contrôle. Dans cette dernière, qui *« se développe à l'extrême fin de la modernité et ouvre sur le post-moderne (...) les mécanismes*

---

<sup>23</sup> Daniel Cohen : *Nos temps modernes*, op. cit, p.56.

<sup>24</sup> La « société de la connaissance » est certainement un concept insuffisant pour rendre compte de l'évolution du capitalisme contemporain, mais cela n'en pas paraît pas moins un concept nécessaire : il renvoie à la fois à l'élévation généralisée du niveau d'éducation, à la complexification croissante du travail et à l'investissement croissant des compétences humaines dans ce travail, à l'immatérialité croissante du travail humain (voir Daniel Cohen, op. cit, mais aussi les textes d'André Gorz), à la place centrale prise dans nos vies par l'information et la communication.

<sup>25</sup> Il est vraisemblable, qu'avec tout le respect qu'on doit à son intelligence sociologique, qu'un intellectuel comme Pierre Bourdieu porte une part de responsabilité dans la constitution de cet « imaginaire de la manipulation ». Aujourd'hui, la critique que l'on peut porter contre sa logique est bien connue : qu'est-ce qui garantit au sociologue qu'il peut s'excepter lui-même des effets de la manipulation et qu'il a bien, lui, accès à la vérité ?

<sup>26</sup> Michael Hardt et Antonio Negri : *Empire*, Paris, Paris 10/18, 2003.

*de maîtrise se font toujours plus démocratiques, toujours plus immanents au champ social, diffusés dans le cerveau et le corps des citoyens »<sup>27</sup>.*

L'immanence de la domination y est clairement affirmée : « *Le pouvoir n'est pas quelque chose qui règne sur nos têtes mais quelque chose que nous faisons* ».<sup>28</sup>

Sans nous reconnaître dans le courant politique représenté par Hardt et Negri, il nous semble que cette définition recoupe très précisément l'intuition principale défendue ici. La tentation de « personnaliser » l'Empire n'y est pas totalement absente, mais il reste que pour l'essentiel, on s'écarte du modèle du couvercle : « *l'ennemi est un régime spécifique de relations sociales que nous appelons l'Empire* »<sup>29</sup>.

A partir d'un horizon théorique totalement différent, la parenté avec l'analyse, par Boltanski et Chiapello, des effets de mai 68 est évidente : « *Le pouvoir du prolétariat impose des limites au capital ; non content de déterminer la crise, il dicte aussi les germes et la nature de la transformation. Le prolétariat invente présentement les formes sociales spécifiques que le capital sera forcé d'adopter dans l'avenir* ».<sup>30</sup>

Même s'ils conservent une représentation « pyramidale » du pouvoir de l'Empire, Negri et Hardt insistent sur la base de la pyramide, c'est-à-dire le pouvoir démocratique des masses qu'ils appellent « la multitude ». Il ne s'agit pas de diluer le pouvoir dans une sorte de vague indétermination : il y a indiscutablement des dominants et des dominés, et la terminologie de *Empire* peut même apparaître gauchiste à certains égards. Mais la participation des dominés à la domination n'est pas éludée. On est donc bien dans l'immanence : si le pouvoir est « quelque chose que nous faisons », c'est parce que, nous y consentons, tout en y résistant.

Peut-être pourrait-on, sans être infidèle aux auteurs, mieux rendre compte de cette dialectique entre consentement et résistance à partir non d'une analyse « macro-historique » mais d'une analyse « micro-sociale » : il s'agirait alors de montrer comment nous reproduisons la logique capitaliste de l'accumulation auto-justificatrice à travers notre rapport aux objets (le GSM, l'ordinateur, la voiture...), notre rapport au travail (la valorisation du travail *per se*, l'auto-discipline, etc.), notre rapport aux autres en général (la diffusion de la logique stratégique dans les rapports humains, l'évidence de la compétition, l'instrumentalisation des sentiments), voire dans notre rapport à nous-mêmes (« l'activation » de nos loisirs et leur insertion dans la logique de l'accumulation...)<sup>31</sup>. La dialectique consentement/résistance y apparaîtrait sans doute de manière plus évidente : en passant du niveau « macro » au niveau « micro », on verrait beaucoup mieux comment le social est *autonome*, c'est-à-dire qu'il se développe au départ des intentions des acteurs mais qu'il est largement le résultat *inattendu* de ces intentions<sup>32</sup>. Mais c'est une entreprise qui dépasserait largement ce texte<sup>33</sup>.

---

<sup>27</sup> Michael Hardt et Antonio Negri : *Empire*, op. Cit, p. 48.

<sup>28</sup> Michael Hardt et Antonio Negri : *Empire*, op. cit, p. 210.

<sup>29</sup> Michael Hardt et Antonio Negri : *Empire*, op. cit, p. 75.

<sup>30</sup> Michael Hardt et Antonio Negri : *Empire*, op. cit, p. 328.

<sup>31</sup> Nous avons nous-mêmes tentés de montrer la diffusion de la rationalité accumulatrice dans Marc Jacquemain : *La raison névrotique*, op. cit.

<sup>32</sup> L'idée de l'autonomie du social est parfaitement bien exprimée chez Jean-Pierre Dupuy. Voir en particulier : Jean-Pierre Dupuy : *Introduction aux sciences sociales*, Paris, Ellipse, 1990 et Jean-Pierre Dupuy : *Libéralisme et justice sociale. Le sacrifice et l'envie*, Paris, Hachette, 1997. De manière générale, l'idée de l'autonomie du social, ou plus exactement, l'idée d'*auto-construction* du social est présente dans la sociologie, mais essentiellement à travers une tradition libérale : qui va de Hayek et Popper à Dupuy en passant par l'individualisme méthodologique (Boudon, Schelling, Elster, Przeworski...) et la théorie de la structuration,

La vision de Negri et Hardt constitue donc, potentiellement, tout à la fois une vision politique et une tentative – largement implicite – de construire une sociologie qui sous-tende cette vision politique : le porteur du changement, c'est aujourd'hui, selon leur terminologie, *la multitude*. La multitude n'est pas une « victime » du capital. Elle est un *acteur* elle-même puisqu'elle définit, par ses résistances (mais aussi par ses acquiescements) l'évolution des formes du capitalisme. La multitude n'est donc pas confrontée à la tâche de « faire sauter » un couvercle : elle doit *inventer* de nouvelles formes de relations sociales : « *Notre tâche politique, avancerons-nous, n'est pas simplement de résister à ces processus mais de les réorganiser et de les réorienter vers de nouvelles fins* »<sup>34</sup>. La multitude doit donc exercer un pouvoir *constituant* (là où le pouvoir de l'Empire est essentiellement négatif).

Si nous nous sommes attardés sur *Empire*, c'est parce qu'il traduit – dans un langage philosophique qui n'est pas naturellement le nôtre – les implications du deuxième modèle de la marmite : lutter contre le capitalisme aujourd'hui implique non pas le « renversement » d'un pouvoir transcendant mais la transformation complète de relations de pouvoir diffuses dans lesquelles nous sommes constamment immergés.

La crise de la politique de gauche aujourd'hui pourrait s'expliquer par le fait qu'il n'existe pas de conceptualisation claire de ce que cela implique, même si l'on voit se multiplier les tentatives pour le penser. Negri et Hardt sont eux-mêmes très évasifs sur la manière dont la « multitude » peut exercer son pouvoir constituant. On peut se demander si, dans une société qui a profondément changé, ce ne serait pas le vieux débat entre Lénine (le couvercle) et Gramsci (le ragoût) qui serait en voie aujourd'hui de prendre un sens renouvelé.

### ***Limites.***

Il est une deuxième conséquence du modèle du ragoût, déjà évoquée plus haut : c'est qu'il n'y a pas de contradiction sociale *que* capitaliste. Autrement dit, tout comme il semble utile d'en finir avec le modèle du couvercle (la manière dont il faut transformer les relations de pouvoir), il semble nécessaire d'en finir avec l'idée de la *fin des contradictions*.

Si l'on y réfléchit bien, le modèle du producteur/consommateur/épargnant/habitant n'est pas une spécificité du capitalisme. Les arbitrages sont aujourd'hui de plus en plus régulés à travers une logique du libre-jeu de la compétition entre acteurs de forces radicalement inégales, encadrée seulement par quelques principes d'Etat de droit (qui apparaissent encore

---

propre à Giddens. Des philosophes comme Castoriadis ou Negri et Hardt, et, dans une autre perspective, Boltanski et une part de la « sociologie pragmatique » sont donc particulièrement intéressants parce qu'ils tentent d'intégrer l'idée d'immanence (donc, l'auto-construction du social) depuis une perspective qui est très critique du libéralisme. Ceci aussi demanderait un long développement mais on voit bien l'enjeu : il s'agit de voir si l'idée d'immanence implique forcément la disqualification de toute forme de volontarisme politique. Auquel cas, la logique du marché deviendrait idéologiquement très solide : les adversaires de la « main invisible » seraient condamnés soit à voir la marche du monde comme le fruit d'une intentionnalité transcendante (le « grand complot » des dominants) soit comme le résultat d'un déterminisme implacable (avec les apories que cela suscite, notamment l'inanité de l'action). Pouvoir penser *en même temps* que la reproduction des rapports sociaux existants est le fruit de notre activité quotidienne et qu'il est possible d'échapper à cette logique reproductrice (de transformer le ragoût) est peut-être la « pierre philosophale » pour la construction d'une nouvelle sociologie critique.

<sup>33</sup> Nous ne sommes tout de même pas démunis de références pour le faire : les sociologues marxisants d'après mai-68 ont largement tenté l'expérience, sans jamais pouvoir renoncer au modèle du couvercle sur la marmite.

<sup>34</sup> Michael Hardt et Antonio Negri : *Empire*, op. cit p. 20.

beaucoup trop contraignants à certains, comme en témoigne, entre autres, l'invasion de l'Irak par la coalition américano-britannique).

Mais l'horizon d'une société *sans contradiction* est lui, privé de sens : si l'on vient à bout des rapports sociaux capitalistes, les contradictions sociales prendront des formes différentes, et, on l'espère, plus civilisées, mais elles ne disparaîtront pas pour autant.

Le conflit entre production de richesses et coût écologique, par exemple, n'est pas spécifique à la société capitaliste. La meilleure preuve en est que c'est dans les économies administrées qu'il a été le plus mal géré. Il restera donc toujours des arbitrages globaux à faire. Il restera toujours le fait que ceux qui subissent les nuisances ne sont pas forcément ceux qui bénéficient des richesses produites. On peut imaginer une société dans lequel cet arbitrage se fera par le débat démocratique plutôt que par la logique du marché. Dès lors, il y aura place pour une logique plus égalitaire et surtout, à plus long terme. Ces arbitrages n'en resteront pas moins douloureux.

Le conflit entre producteurs et consommateurs ne disparaîtra pas non plus, même s'il deviendra peut-être plus « global » : si on peut imaginer un mode de distribution des biens qui échappe à une logique de prix, il restera toujours, pour la société dans son ensemble, à décider de *l'allocation optimale de ses ressources* entre les multiples possibilités. Si on veut demain, par exemple, plus d'enseignants ou plus de médecins par citoyen, il faudra un mécanisme de décision qui arbitre entre ces besoins de santé ou d'enseignements et d'autres, qui seront donc moins bien pourvus. Supprimer le marché – hypothèse extrême – ne supprime évidemment pas les *coûts de production*, qui seront tout simplement exprimés en termes de coût d'opportunité (sauf à supposer que les ressources soient infinies).

On pourrait multiplier les exemples, mais ce n'est sans doute pas nécessaire : une société non capitaliste ne pourra se passer d'arbitrage et ces arbitrages feront des mécontents.

Pourtant, l'imaginaire anti-capitaliste s'est presque toujours nourri, comme visée utopique, d'une société sans arbitrage parce que ce serait une *société d'abondance*. Or, que veut dire une société d'abondance ? Elle signifie que les ressources disponibles pour la satisfaction des besoins humains seront illimitées. Au-delà des apories que suscite la notion de « ressources illimitées »<sup>35</sup>, il devait être clair, après Marx, qu'il y aura toujours au moins une ressource par nature limitée : le travail humain. Même si un jour, la technologie nous permettait de fabriquer « sans coût » (mais qu'est-ce que cela veut dire ?) l'ensemble des objets nécessaires à notre existence, le travail resterait, lui une denrée rare, comme le montre à nouveau très bien Daniel Cohen : « *Le jour où tous les objets seront gratuits, ce sera l'homme qui coûtera cher, infiniment cher dans ce cas limite. Ce jour-là, le principe d'économie continuera de s'appliquer, mais au « capital humain » exclusivement. Les médecins, les enseignants, les architectes, les entraîneurs sportifs, les inventeurs d'objets nouveaux (et non plus leurs producteurs) formeront la seule ossature des relations économiques. La monnaie et les prix existeront toujours mais ils ne porteront plus que sur le temps humain, qui sera la seule valeur à laquelle on appliquera encore un principe de rareté* »<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> A ce sujet, voir Philippe Van Parijs : *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Seuil, Coll « La couleur des idées », 1991 et, du même auteur : *Marxism recycled*, Cambridge, Paris, Cambridge University Press et Maison des sciences de l'Homme, 1993.

<sup>36</sup> Daniel Cohen : *Nos temps modernes*, op. cit. p. 16.

Rien que ce constat devrait hypothéquer l'idée « d'abondance » que Marx envisageait pour la société communiste. Ce n'est pas là quelque chose d'anodin. En effet, l'anticapitalisme en tant que tel ne se justifie qu'au regard d'un modèle alternatif, fût-il lointain et utopique. A défaut d'une telle visée, l'anti-capitalisme en tant que tel n'est plus forcément une aune à laquelle juger la pertinence d'une revendication ou d'un mouvement.

La constance avec laquelle le capitalisme a toujours pu « récupérer » largement sa propre critique et en faire un moteur de son évolution est aujourd'hui un casse-tête pour la gauche radicale, mais ce n'est justifié que si la perspective est, à moyen terme de *sortir* du capitalisme, de le remplacer par autre chose. Cet autre chose n'est évidemment pas la société socialiste telle que la concevait Marx et dont l'URSS fut la caricature féroce. Parce que la société socialiste elle-même ne constitue pas, du point de vue même des marxistes, un idéal moral en soi. C'est un passage obligé, une société de dictature (même si c'est celle du prolétariat) où la rareté fait sentir pleinement ses effets, où la discipline du travail n'est pas moindre que dans le capitalisme (on sait combien Lénine admirait Taylor) mais où le surtravail est accaparé par la société tout entière au lieu de l'être par une petite classe d'exploiteurs. Cette société n'est pas nécessairement plus facile à vivre que la société capitaliste, elle est simplement une *étape nécessaire* pour préparer la phase supérieure : le communisme.

Mettons en péril la possibilité même du communisme (fût-ce comme projet lointain) et l'idée qu'il faut « sortir » du capitalisme n'a plus de justification spécifique : elle entre en concurrence avec la logique réformiste selon laquelle il faut « brider » le capitalisme pour y intégrer davantage de justice sociale. On peut certes défendre que le capitalisme est radicalement incompatible avec la justice sociale (même si l'histoire a donné, au moins occasionnellement, des preuves du contraire). Mais cela n'est pas suffisant : l'injustice d'un modèle ne nous aide pas si nous ne pouvons en concevoir un qui soit au moins potentiellement meilleur.

Dès lors, la société d'abondance, même si Marx en dit finalement très peu de choses, n'est pas simplement la « cerise sur le gâteau », un « bonus » que l'on se donne comme utopie : elle est la *raison d'être* de l'anticapitalisme. C'est parce qu'une autre société est possible que l'on peut condamner radicalement celle-ci et envisager de la jeter.

Mais comment, à la lumière de sa propre théorie de la valeur, Marx a-t-il pu défendre l'idée d'abondance ? Probablement est-ce là une des « taches aveugles » de sa réflexion. Préoccupé avant tout de l'étude de la société capitaliste – et de toute façon assuré du sens du mouvement historique – Marx n'a laissé sur la « phase supérieure » que des textes fort vagues. Celui qui suit est particulièrement révélateur et nous aide probablement à comprendre ce qui est en jeu derrière le mot « abondance ».

*« Supposons, que nous produisions comme des êtres humains : chacun de nous s'affirmerait doublement dans sa production, soi-même et l'autre. 1. Dans ma production, je réaliserais mon individualité, ma particularité ; j'éprouverais, en travaillant, la jouissance d'une manifestation individuelle de ma vie, et dans la contemplation de l'objet, j'aurais la joie individuelle de reconnaître ma personnalité comme une puissance, réelle, concrètement saisissable et échappant à tout doute. 2. Dans ta jouissance ou ton emploi de mon produit, j'aurais la joie spirituelle de satisfaire par mon travail un besoin humain, de réaliser la nature humaine et de fournir au besoin d'un autre l'objet de sa nécessité. 3. J'aurais conscience de servir de médiateur entre toi et le genre humain, d'être reconnu et ressenti par*

*toi comme un complément à ton propre être et comme une partie nécessaire de toi-même, d'être accepté dans ton esprit comme dans ton amour. 4. J'aurais dans mes manifestations individuelles, la joie de créer la manifestation de ta vie, c'est-à-dire de réaliser et d'affirmer dans mon activité individuelle ma vraie nature, ma sociabilité humaine. Nos productions seraient autant de miroirs où nos êtres rayonneraient l'un vers l'autre »<sup>37</sup>*

Si on laisse de côté le lyrisme du texte, son contenu est simple à énoncer : dans une société authentiquement émancipée, - la société communiste - les désirs totalement libres des individus s'accorderaient naturellement pour produire les ressources nécessaires au fonctionnement social. En retour, la société pourvoirait complètement aux besoins des individus. Dans une telle société, il n'y aurait plus d'arbitrage à faire, plus de choix collectifs : chacun ferait absolument ce qu'il voudrait et, faisant ce qu'il voudrait, il ferait en même temps, spontanément, ce dont la société tout entière aurait besoin. Dans cette société, il n'y aurait donc plus d'Etat (à quoi donc servirait-il ?). Le problème du pouvoir serait résolu (puisque je désirerais naturellement ce dont la société a besoin et réciproquement) et la politique serait donc amenée à disparaître : il n'y aurait plus à résoudre de contradiction politique puisque nous serions spontanément toujours tous d'accord.

L'abondance, en définitive, n'est pas le fantasme d'un infinité de richesses matérielles, c'est le fantasme d'une réconciliation fusionnelle de l'individu et du collectif : l'individu s'abandonnerait totalement à la société tout en restant pleinement lui-même.

On comprend dès lors pourquoi Marx n'a pratiquement rien écrit sur la société communiste. Tout simplement parce que cette société est littéralement *impensable*. Dans toute société concrète, quelle qu'elle soit, jamais les volontés individuelles ne produisent spontanément l'optimum social. Dans une société concrète, il ne peut y avoir simultanément liberté totale du producteur et totale satisfaction des besoins collectifs, pas plus qu'il ne peut y avoir à la fois liberté individuelle maximale et totale transparence à soi de la société. Dans les sociétés réelles, la totale transparence à soi est le privilège des sociétés totalitaires, où tout le monde surveille tout le monde. Dans la société réelle, la liberté totale suppose aussi le libre déploiement, totalement non régulé, des rapports de force.

C'est ce qu'exprime, si bien Castoriadis, dans sa propre critique du marxisme :

*« Si par communisme, on entend une société d'où serait absente toute résistance, toute épaisseur, toute opacité ; une société qui serait pour elle-même pure transparence : où les désirs de tous s'accorderaient spontanément ou bien, pour s'accorder, n'auraient besoin que d'un dialogue ailé que n'alourdirait jamais la glu du symbolisme ; une société qui découvrirait, formulerait et réaliserait sa volonté collective sans passer par des institutions ou dont les institutions ne feraient jamais problème ; si c'est de cela qu'il s'agit, il faut dire clairement que c'est là une rêverie incohérente, un état irréel et irréalizable dont la représentation doit être éliminée. C'est une formation mythique, équivalente ou analogue à celle du savoir absolu ou d'un individu dont la conscience a résorbé l'être entier ».<sup>38</sup>*

Pourtant, cette idée de réconciliation fusionnelle – et contradictoire - de l'individu totalement autonome et de la société totalement solidaire est bien le cœur de l'imaginaire anti-capitaliste.

---

<sup>37</sup> Karl Marx : « Notes de lecture » in *Œuvres. Economie*, Paris, Gallimard, coll « La pleiade », 1979. Cité dans Dominique Méda : *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Flammarion, coll « Champs », 1998.

<sup>38</sup> Cornélius Castoriadis : *L'institution imaginaire de la société*, op. cit, p. 166.

C'est la marque de fabrique de toutes les utopies gauchistes et on la retrouve certainement au cœur du mouvement de mai 68, qui a lui-même tenté la réconciliation impossible et qui s'y est perdu.

Disqualifier le « post-capitalisme » de Marx n'implique bien sûr pas qu'aucun « post-capitalisme » ne soit possible. Mais cela devrait montrer d'abord, qu'il reste à inventer, et surtout qu'aucun « post-capitalisme » ne produira ce pur fantasme de la *réconciliation totale de la société avec elle-même* ou, pour dire les choses en termes plus philosophiques, de la réconciliation totale de la liberté et de la nécessité.

### ***Pistes.***

En ce sens, si l'on s'en tient à la définition classique du concept *d'aliénation*, à savoir le fait que les hommes « réifient » leurs propres productions intellectuelles, on peut se demander s'il n'y a pas une forme d'aliénation que l'on pourrait qualifier « d'essentielle » ou « d'anthropologique ». On pourrait même suggérer que c'est là une traduction pour ce que Castoriadis appelle « l'institution ».

On pourrait alors montrer que ce qui vaut dans le domaine de la production sociale et du travail vaut aussi dans le domaine de la production symbolique et du politique<sup>39</sup>. On aborderait alors la question même de la démocratie. Mais ce serait là dépasser – trop – largement le cadre qui était fixé pour cette contribution.

On proposera donc une conclusion provisoire : non seulement il n'y a pas de couvercle sur la marmite, mais il y a sans doute des limites essentielles à ce que l'on peut faire du ragoût. Cela restera toujours du ragoût, mais la différence entre le brouet du bagnard et le bœuf bourguignon de chez Maxim's mérite d'être sérieusement considérée.

Marc Jacquemain  
Mai 2004

---

<sup>39</sup> L'exemple en étant la « volonté générale » de Rousseau : pour montrer que l'adhésion des citoyens à la volonté générale est « spontanée », il est obligé de supposer que la volonté générale est *déjà au préalable* dans la tête des citoyens avant même sa formulation. L'idée que la volonté individuelle puisse entrer en contradiction avec la volonté générale, y compris quand chaque individu a contribué à la formation de la volonté générale, est ainsi tout simplement escamotée.