

INVARIANCE: POINT DE REPÈRE

Série I — Défense et approfondissement de la théorie du prolétariat — donc également de la théorie de la valeur — dont le marxisme est l'élément fondamental. Affirmation: l'être humain est la véritable *Gemeinwesen* de l'homme (le parti est conçu comme son anticipation). Révolution anonyme. Nécessité de mettre en lumière tous les courants qui ont contribué au phénomène révolutionnaire, d'où étude des gauches allemande, hollandaise, italienne, etc... Elle doit se faire à un titre humain.

Mai-juin 1968 fin de la contre-révolution, émergence de la révolution et du mouvement tendant à réaliser la vraie *Gemeinwesen* de l'homme.

10 numéros parus. Seul le n. 1 est disponible. Le n. 2 sera republié sous le titre *Capital et Gemeinwesen* avec en sous titre, l'ancien: «Le VI^o Chapitre inédit du *Capital* et l'œuvre économique de Marx». Ed. Spartacus. Il contiendra en plus des notes écrites en 1972.

Série II — Reflexion sur Mai-Juin 1968 aboutissant à l'individualisation de la dimension biologique de la révolution. Analyse du monde contemporain en fonction de: le capital est allé au-delà de ses limites, qui débouche sur: le capital n'est plus qu'une représentation, — rejet de la classe universelle et de l'interprétation classiste du devenir social actuel, rejet de tous les rackets, — la théorie du prolétariat est une représentation inadéquate.

Refus de la dialectique révolution-contre-révolution, d'où: ce monde qu'il faut quitter, — c'est ici qu'est le peur c'est ici qu'il faut sauter!

6 numéros parus. Le n. 1: Le KAPD et le mouvement prolétarien; A propos du capital, est épuisé.

Série III — Explicitation du cheminement effectué par divers éléments ayant participé à l'élaboration d'Invariance (lettres et présentations de celles-ci) ou ayant convergé (Apocalypse et Révolution).

Qu'implique «Ce monde qu'il faut quitter»? D'où: «Eléments pour une nouvelle dynamique».

Recherches de rencontres avec tous ceux qui, même partiellement, rejettent le despotisme du capital (par exemple, dans les domaines suivants: sexualité, nourriture, médecine, etc...).

La réalisation d'un tel projet exige un mode de vie différent de celui imposé par le capital. Si Invariance continue, elle ne pourra le faire qu'en étant l'expression d'une vie autre; sinon, sa tâche est accomplie.

N^o 1 — Présentation — Lettres de Janvier 1970 à Octobre 1971 — Chronique d'un bal masqué — Le «Suicide» de Giorgio Cesarano — Lettre à «L'Espresso».

N^o 2 — Lettres d'Octobre 1971 à Octobre 1972 — Apocalypse et Révolution.

N^o 3 — Vers la communauté humaine — Lettres de 1973.

BROCHURES ET LIVRES

Le gauchisme et la grève des PTT. Bordiga: *L'âme du cheval-vapeur*. Bordiga: *Structure économique et sociale de la Russie d'aujourd'hui*, Ed. de l'OUBLI. Bordiga et la passion du Communisme, Ed. Spartacus; Livre contenant des textes de Bordiga sur le communisme. Bordiga: *Russie et révolution dans la théorie marxiste*, Préface: *La révolution Russe et la théorie du prolétariat*, Ed. Spartacus. Il capitale totale, Ed. Dedalo. Bordiga: *Testi sul comunismo*. Urtext de Marx, en allemande et italien, avec une préface: *Marx et la Gemeinwesen*. *Comunità e comunismo in Russia*, Ed. Jaca Book. *Verso la comunità umana*, Ed. Jaca Book. *Declino do capitalismo ou declino da humanidade? Comunidad y comunismo en Russia*. *The Wandering of Humanity*, Ed. Blak and Red. *On organisation*, Ed. New Space. *Origin and function of the party Form*, BM 381 London WCIV 6xx. *The world we must leave* (idem). *Community and communism in Russia* (idem) P.P. Poggio: *Comune contadina e rivoluzione in Russia*, Ed. Jaca Book.

Revue trimestrielle

Directeur responsable: J. Camatte

Dépôt légal 3^o trimestre 1976

Revue inscrite à la commission paritaire des publications et agences de presse — n. 54726. ISBN 2-90 500 142/4

Achévé d'imprimer le par COP.T.E.
via Leon Cavallo 22 — 20131 Milano

Pour toute correspondance s'adresser à: JACQUES CAMATTE —
B.P. 133 - 83170 BRIGNOLES - FRANCE

INVARIANCE

ANNEE XI - SERIE III N.4

REVUE TRIMESTRIELLE, LE N° 9 F

- Page 2, §4, dernière ligne, lire: de se poser en tant. . .
- Page 6, §1, dernière ligne, lire: constante de l'histoire.
- Page 8, §1, 4^o ligne, lire: la conscience dans les autres. . .
- Page 8, §4, avant-dernière ligne, lire: leur propre devenir en rapport avec. . .
dernière ligne, lire: et non de singer l'Occident.
- Page 11, §4, dernière ligne, lire: que je réfléchissais quand éclata Mai 1968.
Le paragraphe suivant commence ainsi: Mai 1968 ne fut pas une surprise, . . .
- Page 14, §2, deuxième ligne, lire: accaparèrent plus. . .
- Page 17, §1, troisième ligne, lire: affamerait de plus en plus. . .
- Page 18, §7, septième ligne, lire: qui projetèrent ce que nous. . .
- Page 19, §3, 14^o ligne, lire: Le binôme progrès (science) — regression git. . .
- Page 20, §5, 11^o ligne, lire: au concept d'intervention toute. . .
- Page 22, §3, 8^o ligne, lire: je me garde bien. . .
- Page 23, §2, 9^o ligne, lire: débauche, vilénine, si. . .
- Page 26, note 4, §2, 2^o ligne, lire: de ne plus parvenir à. . .
note 5, §1, 4^o ligne, lire: la théorie blanche: à la. . .
- Page 27, note 6, §4, 6^o ligne, lire: qui fonda ce que je nommais. . .
- Page 28, note 9, §5, 5^o ligne, lire: 1848 confirma. . .
- Page 33, note 1, 6.4.1., 3^o ligne, lire: elles se produisent. . .
8^o ligne, lire: ne peut se trouver. . .
note 4, §3, 1^o ligne, lire: écarte de plus en plus de la. . .
- Page 35, §2, 2^o ligne, lire: comportement invariant. . .
- Page 39, note 1, 3^o ligne, lire: nouvelle tautologie pour être.
- Page 41, §4, 12^o ligne, lire: il faut chercher plus. . .
- Page 44, §1, avant-dernière ligne, lire: véritable scission. . .
§2, 7^o ligne, lire: joindre au concert de. . .
- Page 46, §2, 2^o ligne, lire: si en 1848 le communisme était. . .

ANNEE XI - SERIE III N.4

INVARIANCE

LA REVOLUTION INTEGRE

“Bien creusé vieille taupe” s'exclamait Marx en saluant la révolution, car il considérait qu'elle sapait les fondements de la société de son époque qui, sous l'effet d'un soulèvement prolétarien, pourrait ainsi plus facilement s'écrouler. La révolution désintérait le monde qu'il fallait détruire.

Maintenant, l'exclamation pourrait être: “Bien soudé vieille taupe” tant la révolution intègre ceux-là même qui s'insurgent contre le monde établi.

Elle conduit à exécuter ce que le pouvoir en place devait opérer afin que la communauté capital puisse atteindre le développement déterminé par ses lois. La contestation des vieilles structures conduit à une implantation de structures plus adéquates. Certes on ne peut pas réduire les protagonistes révolutionnaires à de simples rénovateurs. Ils se meuvent pour des buts qui sont au-delà d'une telle réalisation. Depuis Mai 1968 l'enveloppe politique et sociale masque de plus en plus difficilement l'aspiration profondément humaine (ce que nous avons appelé la révolution à un titre humain) des diverses rebellions en quoi se résoud l'ensemble révolution; plus exactement le procès de bouleversement du monde actuel depuis plus de dix ans et que la plupart considèrent comme relevant de cette dernière. Ce n'est pas un hasard si les générations de Mai ont chéri le mot d'ordre “changer la vie”.

On l'a déjà indiqué: depuis le XVI^e siècle les diverses révolutions furent autant de moments d'accession du capital à sa communauté; le phénomène parvient à son terme avec le bouleversement qui affecte surtout les sociétés occidentales depuis les années 60 et dont Mai est la crête. Avec lui s'achève la division opposition révolution-contre-révolution; elles ne sont plus séparées dans l'espace et le temps. Par les mass-media il y a immédiatement intégration de ce qui se posait en négatif du système, de tout ce qui tendait à le nier. C'est le temps de la vogue de la problématique de la récupération. Ceci a été déjà signalé mais ce qu'il y a de nouveau, dix ans après Mai 1968 — qui est bien intégré — c'est l'impossibilité même d'une rébellion contre le système. Hommes et femmes déracinés de leur espace et de leur temps subissent directement un procès d'intégration. Il y a tout au plus des phénomènes de déviance et de marginalisation que les media absorbent progressivement en enlevant toute la charge explosive à la déviance et en rendant celle-ci compatible avec la norme en proclamant que tout est possible et le divers nécessaire. Alors pour tous ceux qui vomissent de façon immédiate une telle société il ne leur reste qu'une issue afin de s'affirmer et d'être reconnus autres, révolutionnaires, et afin de pouvoir, selon eux, relancer une dynamique de remise en cause: la violence:

Le terrorisme est le dernier élément du procès révolution à pouvoir encore être affirmé. Il est comme le précipité de la phase révolutionnaire qui se dépose dans les mailles du corpus social. Là encore nous sommes à un tournant qui peut poser une autre réflexion, un aller dans une autre direction. En effet, avec l'affaire Moro venant après les diverses actions terroristes allemandes toutes soldées par des échecs, on a assisté à une intégration spectaculaire du terrorisme (il semblait même organisé par les deux parties soi-disant opposées) sans que l'Etat applique une coercition réelle (en particulier il n'a pas eu besoin d'organiser une délation à l'échelle nationale comme en Allemagne); avec les partis de gauche et les syndicats, l'ensemble social est amené à prendre la voie de l'austérité et du respect intégral des institutions, à sauver la dynamique du capital.

En outre, le fait que la population italienne soit à la fois contre le terrorisme et plus ou moins sympathisante des brigades rouges, mettant en échec l'Etat italien, montre qu'il y a là une expectative qui peut profiter à la recherche d'une autre voie pour en finir avec ce monde d'oppression.

Quoi qu'il en soit, l'assassinat d'Aldo Moro traduit une autonomisation du terrorisme car il n'était pas nécessaire pour les brigades rouges d'accomplir un tel acte pour obtenir un impact sur les masses italiennes. En laissant A. Moro en vie, ils en faisaient leur otage permanent. Ce qui a prédominé, c'est la logique interne du terrorisme et son spectacle dévolu à frapper l'imagination.

Cette autonomisation du terrorisme, d'une part (dynamique de l'extériorisation et de l'autonomisation caractéristique du capital), et son intégration dans la mécanique de gouvernement du capital, d'autre part, imposent une réflexion sur la violence, son origine, sa nature, sa nécessité conditionnée et historique, etc...

Cette réflexion s'impose d'autant plus que depuis Mai 1968 — en contradiction avec l'essence de ce mouvement — le terrorisme a envahi divers pays. Il a souvent commencé sous forme d'une guérilla modernisée (principalement urbaine) contre l'ordre constitué. Elle fut l'expression de l'inexistence d'un réel heurt de classe, ce qui apparaît nettement de nos jours. Dès lors, le terrorisme, sequel de cette phase, n'est plus que l'expression de la violence consubstantielle à la communauté du capital dans son développement actuel, violence qui se manifeste de deux façons: domestication des hommes et des femmes par obligation de suivre le diktat du capital et élimination des vieux comportements hérités de sociétés de classes antérieures. En

effet, le capital a tendance à rendre tous les hommes égaux en tant que ses esclaves. Il peut donc très bien tendre à réaliser l'égalité, à éliminer l'élitisme de toutes sortes de consommation, à briser la hiérarchisation, etc... Dans le premier cas le capital se sert de la violence de droite, dans le second, de la violence de gauche.

Ceci peut ne pas se réaliser par suite de la disparition, auparavant, de la communauté capital, mais l'essentiel est la constatation de l'existence de cette tendance pour réaliser l'inanité de toute violence révolutionnaire. Car c'est la que le piège peut encore jouer. Il est certain également que ce devenir du capital rencontre de vives oppositions et il est même — dans certains cas — remis en cause. D'où la théorisation de certains au sujet d'une phase de régression: tous les acquits du mouvement ouvrier pouvant être réduits à zéro ce qui pourrait amener une régénération de la lutte des classes. Se dessine alors l'ébauche d'une théorie expliquant le devenir du capital comme un éternel retour!

On ne peut pas nier les faits: les essais de baisser les salaires, d'accroître le temps de travail, etc... Mais cela veut dire que les gens qui représentent le capital sont dominés par les vieux schémas et qu'ils pensent résoudre la crise en recourant à des procédés dépassés qui ne sont plus en accord avec le développement de ce dernier. La lutte contre ces mesures, même si elle relance une certaine dynamique de classe, ne pourra pas déboucher dans la fameuse révolution; elle ne fera que contraindre les représentants du capital à trouver les solutions adéquates correspondant au stade de maturité actuel de la communauté du capital. Autrement dit, le terrorisme et les luttes conduites sur la base du programme du mouvement ouvrier (incluant toutes ses composantes: marxistes, anarchistes avec leurs diverses variantes respectives) ne peuvent pas saper le monde du capital, parce qu'ils ne font que détruire les restes d'un ordre transmis par les différentes sociétés de classe.

De cela, en définitive, beaucoup ont une perception plus ou moins définie, d'où l'échappement du phénomène de la violence. Elle n'a plus un but précis, une détermination visible, tangible. Elle manifeste simplement un refus.

A partir d'une telle constatation s'impose de façon impérieuse la nécessité de prendre en considération ce que Clastres appelle l'archéologie de la violence (Libre n. I, pp. 137-173). Car, de nos jours, une fois que les antiques déterminations (en particulier la détermination révolutionnaire) n'opèrent plus sur la violence pour lui donner une certaine réalité, il semblerait qu'il resterait un fait brut, irréductible, transhistorique: la violence comme moyen d'expression et de réalisation d'un refus. En effet, Clastres montre que la violence (la guerre) est une donnée de la société primitive qui en a besoin pour empêcher la fragmentation de la totalité unité qui constitue la communauté et pour enrayer toute homogénéisation, c'est-à-dire la perte de toute diversité entre communautés; la société primitive étant soumise, selon Clastres, à la logique du multiple. Or, en sautant jusqu'à notre époque, on constate que le capital est le grand homogénéisateur; s'il réintroduit la diversité ce n'est qu'après avoir réduit toute réalité à la sienne, de telle sorte qu'hommes et femmes se retrouvent dans une immédiateté qui est sienne et ne peuvent accéder à cette diversité que par des médiations parce que tout a été extériorisé. En conséquence la violence qui apparaît de plus en plus gratuite peut provenir — en dehors de la violence "biologiques" due à l'impossibilité de supporter la dépossession du geste, de la parole, du rythme et qui est une folie du corps qui s'exprime, comme nous l'avons déjà souligné, de façon incohérente en tant qu'ersatz d'un procès de vie désagrégé — du refus de l'homogénéisation; tout particulièrement en ce qui concerne le révolutionnaire qui constate qu'il n'est tel que dans sa représentation parce qu'en définitive tout ce qu'il fait est récupé-

ré et que tout discours est englobé. Alors, pour être adéquat avec son désir, sa rage d'être autre, il ne lui reste que la violence "aveugle", c'est-à-dire ne relevant d'aucune justification a priori. Tel est le piège à éviter.

Nous ne voulons pas discuter ici de la validité exhaustive ou non de la thèse de Clastres. Nous voulons simplement indiquer qu'on ne peut pas accepter une théorie qui s'appuyerait sur elle pour justifier la violence actuelle et lui redonner une dimension révolutionnaire et qu'il faut chercher ses fondements dans un lointain passé. Il en est de même en ce qui concerne le viol qu'on ne peut absolument pas réduire à un problème de sexualité, car en lui s'exprime l'antique non résolution du rapport homme-femme et l'incapacité des hommes à comprendre cette dernière dans sa spécificité.

On ne peut pas accepter (si Clastres a raison) la solution des primitifs: accéder au multiple, conserver son identité, enrayer la mêmification et donc empêcher toute aliénation, grâce à la violence qui se manifeste en une guerre endémique entre communautés. On doit parvenir à la communauté humaine — totalité unité incluant une foule de petites communautés diverses, modalités d'être de la totalité unité — pas des voies qui ne nient pas la vie, par des voies humaines et surtout féminines (puisque Clastres affirme que dans les sociétés primitives les femmes constituent le pôle de vie). Toutefois ce qui est essentiel dans ce qu'a exposé Clastres, c'est cette dynamique du multiple sur laquelle nous reviendrons qui signifie à quel point les antiques communautés étaient plus humaines, comme Marx l'avait déjà affirmé dans les Grundrisse. Cela permet simultanément de saisir un certain enracinement de l'errance des hommes et des femmes.

Tandis qu'en Occident le phénomène révolution s'épuise irrémédiablement on constate que le capital, dans les aires où il a pu difficilement s'implanter, rencontre une opposition qui vient de couches considérées comme potentiellement réactionnaires et qu'elle est alimentée par une idéologie relevant des mêmes caractères: la religion.

La révolution intègre et ne désintègre plus... Tout est-il donc fini? Sommes nous uniquement condamnés à subir et à pâtir? Evidemment non! Il faut sortir du cycle révolution contre-révolution en créant une autre dynamique de vie, ce qui n'implique nullement qu'on doive se désintéresser de ce qu'il advient en ce monde. Il est tout particulièrement important de situer l'immense impasse où se trouve l'humanité et de dévoiler que toutes les contradictions qui, au cours du temps, ne furent qu'englobées, se manifestent à l'heure actuelle masquant les phénomènes essentiels. Plus concrètement et immédiatement on peut penser que les événements d'Iran peuvent être le prélude à la mise en branle en URSS d'un déséquilibre structural dont le résultat sera de porter l'ensemble mondial à un potentiel de transformation et de rejet de ce monde difficilement résorbable, tout en étant le moment d'une autre intégration possible conduisant à une domestication plus impitoyable. Ce sera la phase conclusive de Mai 1968, comme 1917 paracheva 1789 en posant, simultanément, les éléments d'une autre période. L'URSS est protégée par une ceinture d'Etats qui tous, depuis quelques années, se trouvent traversés par des contradictions qui ne parviennent pas à être intégrées surtout en ce qui concerne ceux placés dans l'orbite soviétique (les pays de l'est européen) Or ces pays ont toujours été ébranlés avant la Russie (ce qui est normal puisqu'ils sont des Etats tampons); en outre l'URSS n'a pas encore accompli le procès d'accession à la domination réelle du capital sur la société, réalisée en Occident. En conséquence il est fort probable qu'un mouvement d'ébranlement de l'aire soviétique puisse se reproduire. Au cours de celui-ci la question de la

communauté humaine sera obligatoirement posée contre la communauté du capital et contre la communauté despotique dénommée communisme. Elle sera intimement liée à celle de la violence qui sera déterminante étant donné que c'est en faisant appel à elle que la dernière révolution que connut cette aire a été conduite avec l'illusion de pouvoir la dominer.

Nous voilà ramenés au terrorisme... C'est une bonne chose qu'à son sujet s'opère un tournant provoqué par l'affaire Moro avant que ne s'élançe un nouvel ébranlement dont le centre sera vraisemblablement à l'Est. (Cf. "Contre toute attente". Supplément à Invariance, avril 1978).

J. Camatte

LETTRES DE 1973

Brignoles le 09.02.1973

Cher Jean-Louis,

Est-ce que tu te charges d'exposer le rapport entre théorie du prolétariat et théorie de la valeur ce qui, évidemment, implique l'explication des limites de la théorie de la valeur chez Marx et les contradictions qu'elle lui cause. A ce sujet, il est intéressant de voir que Foucault dans "Les mots et les choses" a subodoré quelque chose puisqu'il dit que Marx ne fait pas discontinuité avec Ricardo et que, de ce fait, il est simplement dans l'archéologie du savoir non dans le savoir. Or, nous le savons, Marx dépasse constamment la théorie de la valeur mais n'arrive jamais à la dépasser. Ceci doit être mis en liaison avec le prolétariat et le réformisme révolutionnaire. D'autre part, mais alors ceci peut vraisemblablement être traité par quelqu'un d'autre, on expose le fait que le prolétariat n'a jamais posé réellement une "société" antagonique à celle du capital. Dans quelle mesure les révoltes des prolétaires n'ont-elles pas permis simplement au capital d'accéder à sa totalité et, maintenant, elles peuvent seulement le régénérer, un peu à la façon des révoltes paysannes dans le M.P.A.

(La lettre développe ensuite ce qui sera publié sous le titre "Déclin du mode de production capitaliste ou déclin de l'humanité" in n. 3 série II d'Invariance).

Plus concrètement voici ce que je propose: on fait un n. d'Invariance, thème: Le prolétariat: théorie et réalité.

1 — La rencontre de Marx avec le prolétariat. Importance du saisissement du prolétariat au sein d'une révolution double; il apparaît bien comme la dissolution de toute la société. Ce qui est très important: il est réalisateur du projet philosophique et n'est en fait que par cette mission (on se fout de ce que chaque prolo pense en particulier, dit Marx, etc...).

2 — Dans le Capital le prolétariat est une classe de la société capitaliste; elle n'est perçue qu'au travers du réformisme révolutionnaire. Lors de l'exposé de l'expropriation des expropriateurs, le prolétariat n'apparaît pas, bien qu'il soit effectivement présent pour Marx. Toutefois il n'a pas une dimension communiste; il ne fait qu'exécuter les lois économiques, il ne transcende pas.

Dans les *Grundrisse* Marx envisage le M.P.C. comme étant révolutionnaire; mais le prolétariat ne surgit pas dans une dimension révolutionnaire.

En ce qui concerne la critique au programme de Gotha par exemple nous avons à nouveau le vrai réformisme révolutionnaire. On peut greffer sur l'apport du capital la société communiste. Il y a procès de rationalisation. Ici c'est fondamental pour le rapport raison/réforme. Tout le socialisme s'est présenté comme devant rationaliser quelque chose qui est; encore une fois citons la polémique au sujet du gaspillage capitaliste.

Pour comprendre en profondeur tout cela il faut donc repartir de la critique de l'économie politique faite par Marx; comme thème fondamentaux nous avons: la justification du prolétariat et la volonté de faire œuvre scientifique.

Marx dit tout se réduit en définitive à une dépense de force de travail. Or, nous pouvons être d'accord avec lui et dire tout a été réduit à cela. Toute l'activité humaine a été réduite à un travail. Il y a eu réduction et cette réduction a permis l'abstraction dont il parle dans la préface au *Capital* quand il parle de la méthode de l'économie politique. Le mouvement de la valeur dans son premier mouvement d'autonomisation devait donc tout réduire au travail. Dès lors effectivement une approche scientifique était possible. D'où, première remarque: la science dérive d'une pathologie. Quand l'homme a été détruit, réduit, elle peut opérer car elle est prise de ce qui est généralisable et ceci ne peut être que le résultat d'un procès de réduction de la diversité au même. La science est reconnaissance alors de cette mutilation.

L'économie en tant que science des échanges des produits devenus marchandises, des hommes entre eux, devient de plus en plus science de la production; ce qui implique qu'une activité particulière tend à réordonner la praxis entière. Le mouvement de la valeur ne peut s'autonomiser qu'en dominant la force de travail. Mais une fois ceci réalisé (achat et vente de la force de travail) l'activité extériorisée, le capital, tend à recomposer l'homme et à l'exploiter en sa totalité. Dès lors la théorie de la valeur devient trop étroite.

A noter la dualité oppositionnelle: la recomposition de l'homme est en quelque sorte un projet du capital, comme des marxistes, socialistes, etc... Seulement, ces derniers ne l'ont pas reconnu et ils ont cru fonder un humanisme contre une destruction de l'homme (le capital) mais ne voyant pas l'action du capital ils ne se sont pas rendu compte à un moment donné qu'ils réalisaient tout le contraire de ce qu'ils voulaient — comme les révolutionnaires français croyant limiter la richesse, assurèrent le libre mouvement de la valeur d'échange. On peut dire qu'après la Commune de Paris le mouvement socialiste perd la compréhension du mouvement réel, parce qu'il n'a pas compris le mouvement d'autonomisation du capital.

Comme je le disais à Argelès (et j'ai déjà abordé cela dans l'étude sur le VI^o Chapitre, note sur l'aliénation) le moment d'"échappement" du capital c'est la fondation du crédit; d'où l'importance des saint-simoniens (et même de Proudhon; au fond son illusion n'était pas si con!) de croire qu'il soit possible de provoquer un développement des forces productives pour l'homme. Je pense que c'est là-dessus qu'il faudra insister.

Pour revenir à ce qui précède, on peut dire que l'impossibilité où s'est trouvé le prolétariat d'aller au-delà du réformisme révolutionnaire conduisit au fascisme, au nazisme = réformisme actif. La SPD par exemple s'était édifiée en contre-société mais copie conforme de celle-là et était incapable de mener une quelconque action révolutionnaire; le bouleversement nécessaire au capital pour qu'il puisse perdurer (passage à la domination réelle sur la société) put être conduit par des prolétaires qui crurent faire la révolution, ceci vaut en grande partie pour ce

qu'on a appelé les nouvelles classes moyennes qui ne pouvaient avoir une solution à leur existence dans la conduite du prolétariat figé dans son réformisme.

Voilà comment je vois une première partie de la question, mais tu peux traiter cela comme tu veux. Tout ce que je voudrais savoir c'est ce que tu comptes faire.

Je pense qu'il faut que tu continues ton travail paru dans le n. 2 série II, en particulier la note que tu m'as envoyée sur la capital constant et la division du travail est très importante parce qu'en poussant l'analyse on peut alors expliquer comment le capital hiérarchise la société (non par un processus externe, mais de l'intérieur) et nous pouvons alors comprendre comment celle-ci se présente à l'heure actuelle.

D'autre part, ton étude montrant les possibilités d'emballage du système capital — problème de l'inflation — est aussi nécessaire.

(...) Autre donnée: pour asseoir notre anti-démocratie non négatif mais positif il est bon de montrer que de raisonner au nom de la classe nous imposait encore un schéma démocratique: la classe prolétarienne représentante de l'humanité à venir. Désormais l'humanité n'a pas besoin d'un moyen terme: ou elle se laisse asphyxier ou elle triomphe. L'humanité ne représente rien: elle est dans un état donné d'où il faut qu'elle sorte.

(...) Quelques remarques à nouveau sur ton article. La productivité en MPC doit être définie, sur la base de la loi de la valeur, comme la plus ou moins grande aptitude à engendrer de la plus-value. Puisque c'est elle le vrai produit du capital. On peut encore raisonner ici en terme de vitesse. Je puis me préoccuper de savoir à quelle vitesse cette plus-value est engendrée et ce par rapport à un cycle antérieur. Donc au départ on est compatible avec la définition antérieure celle où il s'agit de produire des valeurs d'usage. Mais lorsqu'on exprime effectivement le rapport en lequel pourrait être indiquée cette vitesse, on se rend compte qu'on a un rapport entre deux temps; donc on obtient un nombre sans dimension. Là je suis d'accord avec toi. Toutefois je pense que tu aurais été plus rigoureux si tu avais d'abord exposé la plus-value, en tant que véritable produit du MPC, puis la productivité.

Cela aurait permis de préciser qu'effectivement la marchandise a pour valeur $c+v+p$ mais qu'ici, au niveau où l'on étudie, c n'a pas d'importance parce qu'il se retrouve toujours et donc ne peut rien expliquer. Je suis d'accord avec toi que c'est effectivement lors de la reproduction que c devient déterminant; mais justement tout cela devait soit être précisé soit il fallait prendre la plan que je te soumets, qui me semble plus logico-organique. Le résultat est donc le même et, je le répète, ce qui suit est capital et est base pour aller jusqu'au bout pour montrer l'absurdité à laquelle on parvient en restant sur la base de la loi de la valeur.

Il faudra préciser qu'à un moment donné on parlera de profit. Or, celui-ci, peut-on le ramener seulement à un temps de travail? Selon Marx, oui et non puisqu'il découle d'un phénomène: la concurrence qui a réparti la plus-value; ainsi on verrait apparaître une forme de productivité qui serait un rapport entre une certaine somme d'argent produite et un temps donné; mais là encore ce ne pourrait être qu'un moment car si je raisonne sur le profit (forme mystifiée de la plus-value), il faut que je le rapporte aussi à quelque chose de transformé, le capital, et, dès lors, j'ai à nouveau un nombre sans dimension. On peut m'objecter que pour une entreprise donnée je puis toujours raisonner en terme de plus-value, c'est-à-dire raisonner avant le phénomène de la concurrence, mais à ce moment-là est-ce que je n'escamote pas le capital dans son développement, est-ce que je ne

veux pas sauver la loi de la valeur à cause de sa conséquence et présupposition à la fois (dans la société capitaliste) le prolétariat? C'est pourquoi je suis d'accord avec toi, partons du cadre rigoureux de la loi de la valeur.

Cependant je voudrais te faire remarquer qu'on peut parler de loi de la valeur, loi de valorisation et de loi du capital quand celui-ci s'est autonomisé. Sur la base de la société capitaliste il y a élimination de la valeur et apparemment exaltation des hommes; ce sont eux qui attribueraient des valeurs aux produits, aux choses, aux sentiments, aux différents rapports, je dirai: plutôt qu'un rapport d'égalité on a un rapport d'attribution:

non pas un produit $A = x$
mais un produit $A = : x$

On opère comme en physique ou en mathématique où l'on dit: donnons à x telle valeur, etc. On peut vérifier après coup en fonction du système total. Est-ce qu'on n'a pas attribué à tel produit une valeur trop grande en fonction des investissements, de la répercussion sur le niveau de vie, etc... Cela veut dire que c'est le capital qui valorise et c'est encore pour cela que, pour moi, il est sujet.

Enfin une remarque qui me semble importante: quand les économistes définissaient le profit comme le salaire de l'entrepreneur il y avait encore l'idée de l'importance fondamentale du travail, le capital se mettant sur le terrain de l'ouvrier!

Pour en revenir au nœud de la question il faut non seulement dire que la théorie de la valeur est liée à la théorie du prolétariat, mais qu'elle est liée à la théorie de la lutte des classes.

La lutte pour l'augmentation des salaires et pour la diminution de la journée de travail remplit le XIX^e siècle et le "Capital" parce que cela correspondait effectivement à une réalité et une nécessité. Pour Marx toutefois cela n'était que le premier moment; la fameuse sphère de l'immédiateté à partir de laquelle pourrait se développer celle de la médiateté, l'accession à la perspective du communisme. Mais à partir du moment où le capital s'est autonomisé les luttes du prolétariat ne peuvent plus avoir une immédiateté par rapport au communisme parce qu'en fait elles ne font plus que renforcer le capital et sont l'élément de rationalisation coercitive jusqu'au moment où ce sera le capital qui imposera sa rationalité, le prolétariat ayant alors le rôle d'hygiéniste (enlever les tares aberrantes) que beaucoup de théoriciens lui ont reconnu.

Quand le capital (et, de même, l'Etat) devient tout puissant, la contestation ne peut plus être classiste; d'une classe vis-à-vis de qui? Dès lors devait (aurait dû) se poser la donnée même de la validité du schéma classiste. Ceci a pu effectivement être posé mais, comme ce fut chaque fois résolu en recourant à une solution du passé, le caractère réactionnaire de la solution a toujours fait croire au caractère réactionnaire et souvent farfelu de la préoccupation.

A propos de la lettre du 21.09.1972, lorsque tu dis on a une augmentation des ouvriers, tu envisages cela uniquement comme un phénomène d'addition, c'est-à-dire que tu ne tiens pas compte de la force résultante de l'union de toutes ces forces, l'ouvrier collectif; il est évident que l'on ne peut pas faire intervenir cela dans les calculs, mais il faudrait en tenir compte ensuite.

Pourquoi peux-tu poser $P = A t^1 + 1$; $G = a P^2 + b$, dans le second cas, d'où peux-tu partir pour arriver à P^2 ?

Je trouve que l'explication $Mp/Mc = c/v$ est excessivement importante. Au fond Marx a tourné autour de cela dans le deuxième livre du Capital; dans la mesure où la différence entre Mp et Mc n'est pas très rigide cela pose la question

de bien délimiter chaque fois ce qui est Mp et Mc pour un procès donné; cela n'affecte-t-il pas c/v ?

Mais le plus important comme je te l'ai déjà indiqué c'est la démonstration d'une division du travail par un processus interne et non plus externe (en cela coupure réelle avec l'ancienne division du travail); cela indique à quel point les hommes sont capitalisés.

Avant de poursuivre, je voudrai te signaler un point important: le socialisme longtemps conçu comme la réalisation de la loi de la valeur et comme le triomphe du travail. Marx lui-même n'est pas loin de retomber dans l'erreur quand il nous présente le socialisme comme étant réalisé quand il y aura une association de producteurs libres et égaux.

(...) Pour moi le devenir du capital se fait bien selon la dialectique de Hegel et jusqu'à sa négation; comme d'ailleurs chez Hegel, à la fin de la phénoménologie, il y a ou négation de la dialectique, en ce sens que cela se résout dans la communauté divine le véritable positif, ou bien cela doit recommencer, mais est-ce que cela ne se fait pas ou ne peut se faire que par une déchéance et une espèce de retour?

Je trouve très difficile de parler d'une dialectique objective mais de plus n'y aurait-il pas un autre mode de représenter le mouvement que la dialectique? Enfin suffit-il de se le représenter ou doit-on le dominer, en être maître, c'est-à-dire ne pas simplement s'y abandonner?

Avec la fin du MPC à mon avis finit la représentation dialectique pour expliquer, dévoiler le devenir des hommes; en particulier s'il n'y a plus de classe peut-on encore avoir une dialectique du maître et de l'esclave? Il est vrai qu'on peut reporter cela entre l'homme et le capital: moi, je verrai là l'opposition entre deux mouvements devenus, l'accession à deux positivités, l'une réelle le capital, l'autre potentielle l'espèce humaine; la première est effective tant qu'elle est représentation de la vie même pour la seconde, ce qui veut dire qu'on est arrivé au bout du jeu dialectique, de l'interpénétration des contraires. Il s'agit dès lors de faire une discontinuité absolue. Sinon la dialectique n'est que l'art d'établir la continuité de la conservation. Et tout cela a déjà, sous d'autres formes, été dit.

La dialectique est une représentation d'une réalité et des éléments séparés de celle-ci, mais ce n'est possible que si cette totalité est déchirée... toute l'analyse sur l'être, le néant, le devenir n'est possible que parce qu'ils sont réduction de la vie. Lorsque la vie s'impose dans toute sa libération la vieille dialectique tombe. N'est-elle pas le mouvement pour retrouver ce qui a été perdu? Recoller ce qui a été divisé? On ne peut pas la réduire à cela mais il ne fait aucun doute que chez Hegel elle a cette détermination, dimension.

Pour terminer: la soi-disant crise monétaire me semble très intéressante pour mettre en évidence ce qu'est la représentation et une crise en son sein. C'est licite de lui accorder de l'importance, mais idiot de la ramener à la fameuse crise.

Jacques

Argèles, 11.03.1973

Cher Jacques (d'Avrillé),

A Brignoles nous avons soulevé de très importants problèmes; par chemin bien différent nous nous posons les mêmes questions que celles que tu soulevais à Noël, entre autres celle de savoir comment apparaît la valeur d'échange dans le "communisme primitif"; il semble que ce soit le point central du dépassement définitif

de Marx et du discours scientifique par quoi le capital encore nous récupère. Nous pouvons d'ores et déjà affirmer le dépassement ou la caducité de la théorie du prolétariat et montrer en quoi Marx a tenu en dernière instance le *Discours* type du capital, ouvrant par là la voie à Engels, la social-démocratie, Lénine et consort! Le problème ne peut pas être non plus de *sauver* Marx à tout prix et bien au contraire il est à détruire sous un certain aspect: cf. la "Gauche marxiste" de nous législatives! Nous ne pouvons pas être les héritiers "vrais" du "vrai" Marx. En fait si Marx a été notre voie pour atteindre un certain degré de conscience de l'espèce, encore devons-nous considérer que cette voie n'est pas une voie royale et que bien d'autres et par d'autres chemins, même celui du capital, en sont au même point de conscience quel que soit le jugement de valeur que l'on porte sur leur discours.

Jacques en est arrivé également à l'idée d'évacuer la théorie du prolétariat, mais non par le développement d'un discours sur la loi de la valeur comme Henri et moi, mais par la nouvelle approche qu'il a faite de la révolution russe et de la pseudo-révolution allemande dans son texte sur Bordiga, point d'aboutissement de la critique globale tentée à partir de la question russe, de la Chine et du K.A.P.D. Le cheminement différent fait qu'il existe encore pour le moment une sérieuse difficulté à une représentation globale du mouvement dans une "totalité" cohérente; mais je ne doute pas que nous serons bientôt en mesure d'opérer la jonction, et cela ne se fera que par la détermination précise du concept de valeur, concept non plus saisi dans le sens d'une mesure (c'est le discours typiquement "marxien") mais plutôt comme une manifestation de l'extranéisation de la subjectivité humaine; c'est-à-dire que la valeur, ou ce que l'on entend par ce mot valeur, doit faire avant tout pénétrer toutes les définitions qui en sont données.

Il est assez difficile de cerner précisément le problème soulevé par cette nouvelle vision de la valeur, aussi tu m'excuseras de donner libre cours à mon imagination et de te servir en vrac les déterminations de ce nouveau "discours" (car tout en fin de compte restera discours!).

Le concept de valeur est totalement évacué du discours économique moderne, il n'en a pas toujours été ainsi et l'on peut montrer qu'il fut une période privilégiée pendant laquelle le concept de valeur était immédiatement intégrable dans l'économie politique classique. Marx a mis le point final à cette époque et à l'achèvement du discours possible. Cette époque est celle à laquelle la valeur a été réduite à son expression la plus simple: le travail. Et ceci est le point d'aboutissement de tout un procès historique au cours duquel c'est l'activité humaine qui a été réduite à sa plus simple expression: au travail pur et simple comme activité immédiatement aliénable et surtout MESURABLE!

C'est cette mesurabilité qui fondait cette nouvelle science: l'économie politique, développée par Smith, Ricardo, Marx (!) . . . Marx montre le plus clairement que le capital est la forme actuelle que prend alors la valeur, mais sans toutefois se rendre compte du processus historique par lequel la valeur en est arrivée à n'exprimer que le travail humain matérialisé; pour lui il semblerait que tout le processus historique soit procès de la constitution de la valeur en tant que quantité de travail: à la *constitution* de la valeur nous devons opposer le *dépouillement*, la *réduction*. (Engels ne dit-il pas que la loi de la valeur a régné pendant plus de six mille ans pour disparaître dans le capital?). Aussi Marx reste-t-il enfermé dans l'image qu'il se donne du capital par la loi de la valeur. Pour lui le capital reste quantité de la valeur mesurable et son "humanisme" apparaît lorsqu'il mesure l'aliénation du producteur à la quantité de travail accumulé, à la quantité de travail mort matérialisé qui doit lui faire face dans le procès de production. La

loi de la valeur ne lui permet pas d'envisager très clairement le procès de *reconstitution* de l'activité humaine dans le sein du capital. Du dépouillement de l'activité humaine à sa réduction pure et simple en travail salarié nous arrivons dans le capital à l'aliénation totale de toute l'activité humaine reconstituée: c'est l'affirmation absolue de la subjectivité humaine aliénée et autonomisée: le MYTHE réalisé! Et là nous retrouvons notre vieil Hegel et la réalisation de son idée absolue!!

Il apparaît donc clairement que pour les économistes actuels la valeur a perdu toute signification au sens économique, surtout que la valeur conçue comme quantité de travail ne correspond en fait à aucune réalité; inutile de dire qu'ils sont d'autre part incapables de saisir sa dimension réelle! Ils ne traitent en fait que du capital dans sa matérialité et ses manifestations monétaires; l'économie est le lieu dans lequel la valeur (au sens très large que nous voulons lui donner) se rapportant à elle-même détermine un PRIX. Une fois prévenu de cette situation les contorsions théoriques qu'ils sont amenés à faire pour auto-justifier leurs élucubrations nous deviennent plaisantes! Un courant semble toutefois se dessiner qui tente de reprendre l'approche économique du capital par la voie ricardienne et, par la même occasion, marxienne: ce courant n'est toutefois pas à confondre avec l'école "néo-classique" (réaction à Keynes) et l'école "neo-néo-classique" (réaction à la théorie de la firme et du marginalisme sous certaines formes) tout cela procédant de la rackettisation de "l'économique". La motivation de ce courant est la recherche d'une définition de la valeur, souhaitons leur bon courage et bon vent.

Ce qui est vrai pour l'économique l'est également pour toutes les autres catégories: physique, philo etc . . . dans lesquelles tout discours est discours de la valeur sur elle-même, entraînant un RAPPORT dans lequel la valeur disparaît de la surface.

C'est dans la vision totale de ce vaste mouvement de la valeur que nous pouvons dire que le CONCEPT de valeur doit faire éclater ses définitions, ou plutôt faudrait-il montrer que le concept de valeur tel que nous l'avons admis ne suffit pas à contenir le phénomène humain sous-tendu. Il s'agirait bien en effet de considérer le développement de la valeur comme expression d'un phénomène de l'espèce tendant à l'unification de sa conscience; la voie de la valeur ne serait de toute façon qu'une voie possible vers cette unification quoiqu'il ne soit pas prouvé qu'elle ait lieu au bout du compte! Tout cela repose le problème des mythes et des religions car la valeur, de même que les mythes, naît du rapport immédiat de l'homme à la nature et, dans sa forme achevée, le capital, elle tend même à se substituer entièrement à la nature!

Il n'est pas sûr que Jacques ait la même vision/perspective du phénomène mais cela y ressemble sans doute beaucoup; en tout cas il est assez difficile à un certain stade du développement théorique d'avoir une représentation identique à partir de prémisses différentes. De toute manière la critique se situe actuellement sur un plan radicalement différent depuis un an au moins et le fait que nous en arrivions aux mêmes conclusions en ce qui concerne le prolétariat et sa théorie montre à l'évidence que nous avons fait un saut nécessaire et que nous devons tôt ou tard nous retrouver sur le même terrain. Le seul point qui réellement nous sépare semble être (et ce n'est sans doute qu'une question de formulation) de considérer que le capital (Jacques) ou bien la valeur (Henri et moi) est sujet du développement actuel de la société. Cela ressemble à une querelle de sourds mais le tout est sous-tendu par une certaine cohérence logique, et encore faut-il que nous nous gardions d'une logique trop rigoureuse qui serait celle produite par le capital!

Jean-Louis

Argèlès le 14.03.1973

Cher Jacques,

je commencerai donc par un point "pas si technique que ça" (!): la question de l'exposé sur la productivité. Je mesure maintenant le réel escamotage qui existe non au niveau "théorique" mais au niveau de l'exposition, et sans doute me sera-t-il possible de remédier à la chose. Ceci procède d'un phénomène que je me propose d'explicitier plus longuement en d'autres lieux; notre attitude "rackettiste" vis-à-vis de nous-mêmes et de nos idées, ou plutôt de l'IDÉE sortie de notre cerveau et qui, autonomisée, nous domine et nous rackette. Evidemment le concept de rackett est impropre à l'expression du phénomène mais cela peut nous suffire, à nous, pour une première approche. L'IDÉE de prolétariat est ce sur quoi le plus important racket international s'est édifié: le PC et la Troisième Internationale.

Un petit nuage à chasser de l'azur de ta lettre: le SUJET! Capital ou Valeur? Voilà qui procède encore du phénomène ci-dessus décrit. Nous avons poussé à l'absurde notre argumentation en partant d'un point non explicité: la capital reste ce qu'il est: la valeur en procès; le contenu même de la valeur donne au capital son caractère actuel quoique celui-ci ne manque pas d'influencer la valeur. Ceci restera à développer.

Au sujet du nombre des ouvriers. Le fait posé ex-abrupto peut en effet paraître bizarre, il est pourtant le résultat d'une certaine logique: si (et je dis bien: si) l'accroissement du nombre des ouvriers entraîne un accroissement de la productivité, ceci ne peut se faire qu'au travers d'un accroissement de la division du travail et rien d'autre; mais l'accroissement du nombre des ouvriers n'entraîne pas nécessairement un accroissement de la division du travail; si c'est néanmoins la cas dans une situation précise, il n'existe aucun rapport quantitatif, a priori, entre cette augmentation de la division du travail et l'accroissement du nombre d'ouvriers, ce rapport n'existerait pas plus avec l'accroissement de la productivité qui peut en résulter. Pour résoudre cela nous avons admis comme fait historique constatable que le productivité *sociale* du travail augmentait selon une progression géométrique (c'est bien l'idée de Marx et Engels). Je crois raisonnable de supposer que cet accroissement est relativement peu dépendant de l'accroissement du nombre des ouvriers tout au moins pour une période assez avancée du développement du capital (au-delà de la période des manufactures par exemple), et à cela j'apporterai un autre argument logique: c'est en faisant de la science un moyen de la production que le capital a véritablement pris son essor et ce n'est certes pas un nombre déterminé d'ouvriers qui a pour cause directe l'invention et l'application de la machine à vapeur, même si celle-ci a permis de résoudre certains problèmes posés par le prolétariat, et, là encore, n'y a-t-il pas un renversement effectué après coup que de dire que la machine à vapeur était rendue nécessaire pour concurrencer le travail? (L'exemple de la note sur la division du travail permet, je pense, de bien se représenter le phénomène et les rapports réciproques entre division du travail, nombre d'ouvriers et productivité).

De là nous venons immédiatement à la formulation de cette productivité. Comme je le dis plus haut je ne pars que de cette constatation que la productivité se développe historiquement selon une progression géométrique; au concept de progression géométrique je préfère toutefois celui d'exponentielle qui est mathématiquement plus riche et dont l'expression se prête facilement aux "manipulations", et ce qui tout compte fait se ramène à la même chose. Je dois dire toutefois que Dickinson en arrive aux mêmes conclusions et exprime l'évolution du produit par

tête par la relation: $Y = b C^a$; (mais la chose sera à revoir d'après la "translation" d'Henri!). Dans tous les cas il ne peut être question que de donner une allure générale du phénomène et non la réalité elle-même car il serait impossible de représenter les sauts "qualitatifs" tel celui qui a permis l'introduction de la machine à vapeur puis les chemins de fer (notons d'ailleurs comment avec les chemins de fer nous touchons plus directement à la notion de productivité sociale).

Ainsi donc je suis amené à écrire que la productivité croît selon la loi $A t^i$ dans laquelle A et i sont des coefficients de proportionnalité qui me permettent de faire prendre à la courbe toutes les allures possibles; elle peut même à la limite être une droite si $i = 1$, ce que je considère comme cas limite dans le travail de décembre '70. Pour une simple question méthodologique je considère que la période capitaliste ne peut mathématiquement exister que si P est supérieur à un, c'est-à-dire que $P = 1$ est la limite inférieure de la période capitaliste (limite toute idéale bien sûr, mais nous devons éviter d'interpréter les lois générales vers cette limite), je suis donc amené naturellement à poser:

$$P = A t^i + 1$$

où l'on constate en effet que si $t = 0$ alors $P = 1$.

Si nous possédions une dizaine de valeurs historiquement exactes il me serait très facile de donner la courbe "la plus probable" par un calcul de régression sur le calculateur, mais je doute fort qu'il soit possible de trouver des statistiques réellement significatives car si nous avons dégagé clairement ce concept de productivité les bourgeois sont loin de s'en être préoccupé.

Venons-en maintenant à G, c'est à la fois plus et beaucoup plus compliqué (il m'a fallu 5 ans pour voir clair dans ce G!).

En ce qui concerne la composition organique du capital: G, nous savons que P et G sont liés par la relation:

$$G = \frac{C}{V} P$$

où il apparaît immédiatement que G est directement proportionnel à P; mais il est tout aussi évident que la composition organique du capital varie en fonction de l'accroissement de la division du travail, alors même qu'un accroissement de la division du travail n'entraîne pas nécessairement un accroissement de la productivité (cf. ci-dessus et note sur G). Historiquement la composition organique du capital doit se développer plus vite que la productivité du travail, puisqu'elle est le résultat de l'accroissement et de la productivité et de la division du travail. Quelle est l'expression exacte de ce développement? Il est fort possible que nous n'en sachions jamais rien! Aussi, comme hypothèse de travail, je dis que G varie proportionnellement au carré de la productivité du travail et j'introduis une constante "a" pour faire varier cette proportionnalité. D'autre part il est évident que pour une productivité du travail de 1, G ne saurait avoir une valeur différente de 0, aussi est-il également nécessaire d'introduire un second paramètre, b, tel que pour $P = 1$ nous ayons $G = 0$.

En résumé nous dirons que les expressions:

$$P = A t^i + 1 \text{ puis } G = a P^2 + b$$

sont des formes mathématiques de développements historiques de P et G choisies comme hypothèse de travail. C'est tout! Et c'est tout l'empirisme...

En ce qui concerne maintenant l'expression de la division *sociale* du travail, plus précisément du rapport M_p/M_c , la question peut en effet se poser de savoir si, du fait de l'attribution d'une partie du produit marchandise à l'une ou l'autre catégorie, le rapport c/v est influencé. Toutefois je pense avoir répondu à cette question en répondant à l'autre question: le rapport G/P reste-t-il équivalent dans

la reproduction simple et élargie? L'identité du rapport c/v dans les deux cas reste homogène si le rapport G/P reste lui-même homogène et mathématiquement c'est bien le cas. Dans le cadre de la loi de la valeur je ne pense pas malgré tout que l'on puisse conclure à la non rigidité des catégories M_c et M_p quelle que soit la définition que l'on en donne, il ne faut pas perdre de vue en effet que la loi de la valeur est une représentation, un système qui permet de représenter un phénomène, et comme tout système il se doit d'être rigoureux.

Jean-Louis

Le 14.03.1973

Cher Jean-Louis

1 — Vois la note de la page 136 t. 2 des *Fondements*:

“La productivité du capital en tant que capital n'a rien à voir avec la productivité qui augmente les valeurs d'usage, c'est sa faculté de produire des valeurs, le degré où il produit de la valeur”.

Marx parle donc d'une productivité du capital en tant que capital (je ne crois pas qu'il y ait d'autres endroits où il affronte cela), mais il ne l'applique pas. Sa définition est adéquate à ce que tu dis dans le n. 2, série II. D'autre part, le lieu où cette note est placée est fort significatif: étude de la circulation, de la valorisation la plus grande possible quand le temps de circulation serait égal à zéro).

Pour montrer l'incapacité où se trouve Marx de poser le capital en tant que capital, à quel point il ne se libère pas de l'homme (et en ce sens on retrouverait Althusser; mais je pense justement reprendre la même démarche en quelque sorte et montrer qu'on doit aboutir à des conclusions différentes) voici un passage des *Fondements*, t. 2, pp. 377-78 (la traduction est difficile).

“Le fait qu'avec le développement des forces productives du travail, les conditions objectives du travail, le travail objectivé, doivent croître en rapport au travail vivant (il s'agit là d'une phrase purement tautologique car que signifie la force productive croissante du travail sinon qu'un moindre travail est exigé pour créer un plus grand produit et que la richesse sociale s'exprime de plus en plus dans les conditions de travail créées par le travail lui-même), apparaît, ainsi, du point de vue du capital: ce n'est pas un moment de l'activité sociale — le travail objectivé — qui se transforme en un corps toujours plus puissant de l'autre moment le travail vivant, subjectif, mais ce sont — et cela est important pour le travail salarié — les conditions objectives du travail qui, par suite de leur grande extension, assument vis-à-vis du travail vivant une autonomie toujours plus colossale et la richesse sociale s'oppose à l'ouvrier en des portions toujours plus puissantes, en tant que puissance dominante. On ne doit pas mettre le ton sur l'être objectivé, mais sur l'être extranéisé, dépouillé, extériorisé, sur les conditions non pour le travailleur, mais sur les conditions de production personnifiées pour le capital détenteur de la puissance objective énorme que le travail social a lui-même posé en face de lui en tant qu'un de ses moments. Aussi longtemps que du point de vue du capital et du travail salarié la production de ce corps objectif de l'activité advient en opposition à la force de travail immédiate, ce procès d'objectivation apparaît du point de vue du travail en tant que procès de dépouillement, ou du point de vue du capital en tant qu'appropriation du travail d'autrui. Cette inversion (*Verdehung*) et ce renversement (*Verkehrung*) existe de façon effective et non dans la simple opinion ou la simple représentation du travailleur et

des capitalistes. Mais il est manifeste que ce procès de renversement est une simple nécessité historique, simple nécessité pour le développement des forces productives à partir d'un point de départ historique déterminé, ou d'une base, mais en aucune façon une nécessité absolue de la production; elle est plutôt passagère, et le résultat et le but (immanent) de ce procès est de supprimer cette base de même que cette forme de procès”.

Marx ne pose jamais une productivité du capital; il en reste toujours à la productivité du travail. Or en domination réelle du capital, quand s'est accompli le procès de renversement dont il est question plus haut, le capital apparaît comme force productive. Donc une analyse du capital sur la base de la domination formelle est une contradiction.

L'inversion, le retournement sont les éléments même de la mystification ce qui aboutit à ce que le capital soit un fétiche. Mais puisque ceci est bien effectif, il n'est plus possible d'opérer sur de la mystification, mais au-delà d'elle. C'est-à-dire qu'on a en aucune façon à rétablir, dans sa réalité première, ce qui a été mystifié; de plus on doit préciser qui a été mystifié, à quel moment, et, quand la mystification est parfaitement devenue, il n'est plus nécessaire de la dénoncer. Actuellement la connaissance de la mystification nous permet de comprendre l'histoire des hommes et le devenir du capital; elle nous permet de ne pas tomber dans la magie.

Il semblerait que Marx pose un but au sein du procès (d'ailleurs au sens hégélien de terme il n'y a un procès que lorsque le but est intériorisé) de renversement; or ce dernier est déjà en quelque sorte inclus dans le concept du capital ou, si l'on veut, dans la formule générale du capital; car il y a déjà un renversement lorsque le procès se meut pour la valeur d'échange et non plus pour la valeur d'usage; dès lors la contradiction serait inhérente au capital; c'est ce que Marx pense parfois. Mais le devenir de la valeur à son autonomie puis l'autonomisation du capital prouve que ce n'est pas exact. Et ainsi à nouveau on retrouve le capital sujet; il est d'abord un être formel c'est-à-dire se différenciant fort peu de la valeur si ce n'est qu'il est celle-là en procès; il s'incarne et donc prend corps avec la transformation du procès de travail en production pour le capital; il devient communauté matérielle et totalité ensuite avec le marché monétaire où il est la représentation de lui-même (le rôle différent des prix en période de domination du capital et auparavant).

Le texte de Marx suit sans rupture:

“Les économistes bourgeois sont si englués dans les représentations d'un stade de développement historiquement déterminé de la société que la nécessité de l'objectivation des puissances sociales du travail leur apparaît inseparable de la nécessité de l'extranéisation de celles-ci vis-à-vis du travail vivant. Avec la suppression (*Aufhebung*) du caractère immédiat du travail vivant, en tant que travail particulier, ou simplement intime (*innerlich*, peut-être pourrait-on mettre sujetif?) ou universellement externe (*äusserlich*, extrinsèque) en posant l'activité des individus comme immédiatement universelle ou sociale, les moments objectifs de la production se dépouillent de cette forme de l'extranéisation; par là ils sont posés en tant que propriété, en tant que corps social organique, dans lequel les individus se reproduisent en tant que particuliers, mais particuliers sociaux. Pour qu'il en soit ainsi dans la reproduction de leur vie, de leur procès de vie productif, les conditions doivent être posées grâce à un procès économique, historique; ce sont des conditions objectives aussi bien que subjectives, car elles sont deux formes différentes des mêmes conditions”.

On voit ainsi qu'il se préoccupe toujours de savoir comment peut-être une autre forme sociale; il cherche à définir le communisme. Il est évident qu'il nous donne beaucoup d'éléments importants: mais, le fait de rester sur la base du capital, de considérer le communisme comme héritier en quelque sorte du MPC, limite. Nous devons faire une immense cassure pour pouvoir créer notre vie humaine. D'autre part, nous ne voyons pas se manifester le prolétariat dans cette œuvre négatrice. Enfin, la suppression du travail immédiat s'est bien opérée, les individus ont été socialisés, mais cela a abouti au despotisme du capital. Or, c'est inclus dès le début et Marx l'avait senti puisqu'il parla du devenir du capital à la communauté.

Enfin, revenons à Althusser et son école. Ils font procès à Marx pour ne pas avoir évacué l'homme. Sur le plan de l'analyse du capital et de son devenir nous pouvons être d'accord avec eux; mais ferons-nous reproche à Marx de n'être pas scientifique ou tout simplement de ne pas avoir compris l'échappement du capital? On peut dire que Marx n'a pas pu comprendre ce fait parce qu'il était prisonnier de la théorie du prolétariat, parce qu'il pensait en homme et qu'il voulait conjurer le malheur. Alors la science est bien le moment où l'homme doit penser son effacement, son évanouissement; il n'est pas sujet et même pas, à la limite, un résidu... En revanche Althusser pose que ce n'est qu'en éliminant l'homme qu'on peut faire œuvre scientifique mais ce n'est pas pour reconnaître pleinement le capital, ni surtout, ce qui serait un grand pas en avant, pour rompre avec le culte du prolétariat, mais pour donner un autre statut à ce prolétariat, pour le scientifier; en ce sens sa démarche est absurde; car s'il fait un pas en avant par rapport à Marx, c'est pour masquer ce qu'est le capital, alors qu'il en est la proie et l'expression la plus perfide et la plus percutante.

2 — Vois la note de la page 19, t. 2 des *Fondements*:

"Naturellement nous supposons ici que la société suive son instinct véritable".

Mais que peut-être l'instinct de la société du capital? Or Marx vient à peine de signaler qu'il faudra qu'il traite du système des besoins et des travaux... La encore, il ne pose pas l'échappement.

Jacques

Le 16.03.1973

Cher Jean-Louis,

... comment penses-tu définir la valeur, en dehors du mode de Marx de la faire? Vouloir intégrer ce que le concept a éliminé me semble œuvre chimérique parce que c'est justement l'œuvre de la valeur de réduire la réalité de quelque chose à un certain nombre réduit de déterminations. La grande clairvoyance de Marx c'est d'avoir saisi ce phénomène et de l'avoir traduit dans sa contradiction elle-même. Trop souvent les gens croient que pour Marx la réduction est une donnée, qu'il admet la chose ainsi, qu'il ne s'est donc pas rendu compte d'un phénomène d'appauvrissement. Il est vrai d'autre part que les hommes ont lutté contre cette réduction et qu'à l'origine ils ont essayé de faire véhiculer par la valeur une foule de déterminations qui étaient non transmissibles; sinon, aurait-on eu dépouillement des hommes, déchirement de leur être et de leur *Gemeinwesen*?

Pour Marx il y a bien antagonisme entre valeur d'usage et valeur d'échange et l'on a tort lorsqu'on présente cela comme la juxtaposition des deux données. La

seule chose qu'a peut être senti Barrot c'est cela, et, encore, j'en doute! Mais faisons confiance: la valeur d'usage offre une résistance à la valeur d'échange; ce qui ne veut pas dire qu'elle puisse s'autonomiser. On a une polarité comme celle du capital qui est à la fois capital (valeur au début) et travail salarié (activité humaine quelle qu'elle soit à l'heure actuelle). Au début c'est un des pôles qui l'emporte et donc Marx a raison de dire que les hommes recherchent la valeur d'usage, mais qu'ils ne peuvent l'obtenir qu'en passant par l'intermédiaire de la valeur d'échange; ils veulent obtenir les mêmes éléments qu'auparavant mais il y a maintenant un mécanisme qui les domine et qu'ils ne comprennent pas, qu'ils veulent limiter (d'où opposition chrématistique-économie) mais qui l'emporte sur eux... J'ai donc raison quand je dis que lorsqu'on parle de valeur d'usage on parle implicitement de valeur d'échange (on la pose) mais j'avais tort d'être trop rigoureux: effectivement on peut dire pour certaines périodes le but de la production est encore la valeur d'usage; sinon cela voudrait dire que la valeur d'échange s'est tout de suite autonomisée. Cela n'enlève rien au fait qu'à mon avis, avant, il y a eu une période où l'on ne pouvait parler ni de valeur d'usage, ni de valeur d'échange.

Les hommes n'ont pas eu tout de suite les catégories mentales pour pouvoir à la fois utiliser et être dominé par le mouvement de la valeur. Ainsi lorsque la "richesse" s'accroissait trop, y eut-il souvent destruction de celle-ci; elle inhibait l'antique égalitarisme; d'autre part elle était gaspillée en consommation ostentatoire par les chefs qui apparaissaient en tant que tels par le mépris de cette richesse, par leur capacité à pouvoir la maîtriser. Car il est important de noter (comme Vernant le rappelle à juste raison dans "Mythes et pensée chez les grecs"): les anciens veulent dominer les hommes, avoir prise directe sur eux. Pour eux le mouvement médiateur n'a pas encore d'importance.

L'antiquité est selon Marx l'époque même de la consommation; ainsi il rapporte que les romains faisaient des salades de perles... Il y a, vraiment, au centre de tout, le fait que l'homme est déterminant, même si c'est de façon aberrante.

Au fond très rapidement on a donc un moment où la valeur d'échange est dépendante de la valeur d'usage, en tenant compte toutefois 1 — existence de peuples marchands qui servent d'intermédiaires entre divers peuples et pour qui la valeur d'échange acquiert déjà la prépondérance; 2 — existence de l'usure, donc la tendance à la formation du capital et ceci est très important sous sa forme la plus achevée! C'est une forme qui anticipe; elle ne peut se développer que lorsque le procès de travail sera devenu procès de production du capital, procès de production que cette forme ancienne escamotait. Avec le mercantilisme — naissance du MPC — la valeur d'échange devient prépondérante; avec le capital la valeur d'échange parvient à l'autonomie, ce qui ne peut se réaliser que parce que le capital est dépassement des deux catégories: valeur d'échange et valeur d'usage; qu'à l'heure actuelle cette opposition n'a plus de sens; d'autre part la valeur d'usage est décentrée, c'est-à-dire qu'elle ne peut plus être pour l'homme mais est pour le capital; ce dernier peut à la limite instaurer la gratuité — ce qui ne ferait qu'accroître son despotisme — et donc abolir par là la vieille distinction. Pour que les produits du système capitaliste soient consommés interviennent en fait une certaine matérialité de ceux-ci (l'élément non encore évacué des anciennes déterminations humaines, surtout en ce qui concerne la nourriture) et l'élément idéologique: l'œuvre de manipulation à l'intérieur de chaque être afin de lui faire consommer au moment opportun et en quantité voulue un certain produit.

Ceci étant précisé on voit bien qu'on ne peut pas baser la revendication ou la description du communisme sur la question de la valeur d'usage. A la limite ce serait vouloir restaurer l'homme ancien, celui qui est mort, comme le reconnaît

Foucault; celui qui fut incapable d'empêcher le développement du MPC.

Mais ce n'est pas tellement de la question de la valeur d'usage que je voudrais t'entretenir, mais de l'autonomisation du capital vis-à-vis de la marchandise et surtout vis-à-vis de l'argent. Celui-ci posait la valeur d'échange en tant que valeur d'échange; avec le capital la valeur d'usage est pour le capital; l'argent est pour le capital; ce dernier doit dominer l'argent.

Marx envisage cela lorsqu'il explique que le capital veut un temps de circulation = 0 (en même temps le capital est capital circulant: mais au fond il y a alors une circularité tautologique mais incrémentielle). Il faut qu'il dépasse la phase où l'argent était nécessaire pour son identité et pour se représenter dans les phases où il s'objective.

"Le tendance nécessaire du capital est: circulation sans temps de circulation; cette tendance est la détermination fondamentale du crédit et des inventions de crédit du capital. D'un autre côté le crédit est donc aussi la forme sous laquelle le capital cherche à se poser différent des capitaux particuliers ou que le capital particulier cherche à se poser en tant que capital à la différence de ses limites quantitatives".

Tout capital (quantum de capital) tend à devenir totalité. C'est bien net; chaque capital tend à aller au-delà de ses limites qui sont, ici, posés quantitatives, c'est normal puisque le rapport social qualitatif $K \Rightarrow v$ est dominé. Toute la question est le ressurgissement d'une opposition qualitative.

Nous avons, ici, posé de façon non léniniste, le question du monopole et de la concurrence.

"Le plus grand résultat que le crédit apporte dans cette voie c'est le capital fictif; en outre le crédit apparaît en tant que nouvel élément de concentration, de destruction de capitaux en des capitaux particuliers centralisés. D'un certain côté le temps de circulation est argent objectif".

On s'attend automatiquement à ce que le capital grâce au crédit se débarrasse de l'argent (le capital fuit l'objectivation); ici nous avons le point de départ d'un dépassement réel de l'or et de sa mythologie (cf. la crise actuelle). Or que dit Marx:

"Tentative du crédit de poser l'argent simplement en tant que moment formel, de telle sorte qu'il médiate la métamorphose sans être du capital. Ceci est une forme de circulation sans temps de circulation".

Marx analyse ensuite la différence argent capital:

"L'argent est lui-même un produit de la circulation".

Tandis que le capital qui originellement dérive de la circulation lui préexiste maintenant; d'où il peut s'en séparer.

"On montrera que le capital crée dans le crédit de nouveaux produits de la circulation. Mais si l'effort du capital est d'un côté la circulation sans temps de circulation il est tentative d'un autre côté de donner au temps de circulation en tant que tel la valeur du temps de production dans les différents organes dans lesquels se médiate le procès du temps de circulation; ils se posent tous en tant qu'argent et dans une détermination plus ample en tant que capital. C'est l'autre aspect du crédit".

Donc:

1 — abolir le temps de circulation,

2 — répartir la valeur sur tous les moments du capital.

Mais à partir du moment où 2 s'impose, 1. n'a pour ainsi dire plus de sens puisque 2. peut être aussi un moyen de faire du capital (spéculation). Autrement dit on a deux modalités d'être qui confluent toutes dans ce capital fictif qui est bien un

moment d'accession à domination réelle du capital plutôt qu'il en est l'expression.

"Tout cela découle de la même source. Toutes les exigences de la circulation: argent, métamorphose de la marchandise en argent, de l'argent en marchandise etc . . . , bien qu'elles revêtent différentes formes apparemment hétérogènes peuvent toutes se ramener au temps de circulation. La machinerie pour réduire ce dernier lui appartient aussi. Le temps de circulation est le temps du capital; il peut être considéré à la différence de son temps de production durant lequel il se reproduit, comme le temps de son mouvement spécifique en tant que capital". Il est important de noter ici à quel point ce moment et ce lieu (les deux sont liés) de la reproduction vont être masqués: magie et mystification.

"Il dure non en tant que capital achevé, qui n'a qu'à parcourir des métamorphoses formelles, mais en tant que capital suçant son principe de vie (Lebenssele) en tant que capital créateur, capital en procès".

Si ma traduction tient debout, on sent la pensée de Marx allant au-delà de la préoccupation immédiate; elle saisit le moment de la domination réelle.

"L'antagonisme du temps de travail et du temps de circulation contient toute la théorie du crédit, dans la mesure où l'histoire de la circulation intervient. Nous verrons naturellement plus loin où le temps de circulation n'est pas seulement une déduction du temps de production possible — frais effectifs de circulation — c'est-à-dire qu'on devra dépenser en lui des valeurs déjà posées". *Fondements* t.II. pp. 171-172. *Grundrisse* pp. 551-552.

Marx reprend donc une détermination plus étroite, la valeur. Puis il expose à nouveau: continuité de la production et nécessité d'un temps de circulation = contradiction. Ceci est surmonté par la multiplicité des capitaux qui réalisent divers moments du capital en général; on a donc discontinuité de l'être; les quanta assurent la continuité de l'être-capital-communauté miroir, équivalent général. Mais chaque quantum tend ensuite à se poser autonome; il y aura possibilité de déchirure de la totalité communauté; c'est à ce niveau que le capital fictif, mythe pour ainsi dire, pourra rétablir la continuité; mais à ce stade de la pleine domination du capital, il sera même possible de ne plus parler de capital fictif, car c'est le moment complet de l'anthropomorphose.

C'est à ce moment que Marx indique l'indépendance du capital par rapport au travail (*Grundrisse* p. 554 — *Fondements* II. p. 175) et qu'il fait la comparaison avec l'organisme. On peut dire que le capital existe sous forme fixée, sous forme de grands capitaux et sous forme de petits capitaux, forme circulante, de même que dans l'organisme les glucides sont sous forme stockée-fixée: glycogène ou amidon et sous forme circulante: glucose. Les premiers étant les polymères du second; ceci suppose évidemment, pour le passage d'une forme à l'autre, des mécanismes de rétroaction, une régulation hormonale, nerveuse, etc . . . Or, on peut se demander si justement tous les mécanismes monétaires actuels ne sont pas du type régulation passage totalité-capital à l'infini des capitaux, contrôler le passage de l'un à l'autre, etc . . .

Enfin, la crise actuelle c'est le moment où le capital en procès ne domine pas la discontinuité.

Plus loin Marx pose encore de façon nette la nécessité du dépassement de l'argent (*Grundrisse* pp. 560, *Fondements* II. p. 182). Puis (*Grundrisse* p. 563, *Fondements* II. p. 185):

"Loin d'accélérer la circulation du capital, l'argent la freine, lorsque dans sa forme immédiate, il a une valeur intrinsèque, en étant du travail matérialisé dans une valeur d'usage déterminée . . .

argent entre dans les frais de circulation s'il est du temps de travail servant à :

- abréger le temps de circulation,
- représenter un moment qualitatif de la circulation, reconversion en argent.

Dans l'une c'est une forme coûteuse, servant à représenter la valeur, temps de travail venant en déduction de la plus-value. Dans l'autre on peut le considérer comme une machine épargnant du temps pour la production (...) elle représente un faux frais de la production pour le capital".

D'où les remarques suivantes, fondamentales:

"Le capital cherche donc à le (l'argent, ndr) supprimer (aufheben) dans sa réalité immédiate, traditionnelle et à le transformer en quelque chose de *posé* par le capital, en même temps que supprimé (aufgehoben), quelque chose de purement idéal".

"Le dépassement de l'argent dans sa forme immédiate apparaît en tant qu'exigence de la circulation monétaire devenu moment de la circulation du capital; parce que sous sa forme présumée immédiate il est une limite à la circulation du capital; circulation sans temps de circulation telle est la tendance du capital; par là aussi celle de poser les instruments qui servent à raccourcir le temps de circulation en des déterminations formelles simplement posées par le capital comme les moments différents que le capital parcourt dans la circulation sont des déterminations qualitatives de ses propres métamorphoses".

On doit mettre en liaison avec:

"Enfin le crédit. Cette forme de circulation directement posée par le capital etc.; qui résulte donc directement de la nature du capital, cette *differentia specifica* du capital...".

(Grundrisse p. 564, Fondements II. p. 187).

Le capital a donc absorbé ce qui était auparavant la représentation des travaux des hommes; en s'autonomisant il pose la représentation universelle — tout d'abord par rapport à lui-même — et ce sens il est spectaculaire.

A propos de représentation, on constate qu'on est de plus en plus éloigné du procès de production; qu'entre celui-ci et ce qui pour nous se manifeste il y a une foule d'intermédiaires qui sont les représentations produites par le capital; cela implique la production d'objets théoriques qui permettent d'appréhender la réalité (cf. un peu ce que dit l'école althussérienne). L'ensemble de cette machinerie intermédiaire doit elle aussi s'autonomiser par suite même de l'effectivité du renversement indiqué plus haut. C'est la base d'une domination absolue, plus d'issue.

"Dans la mesure où l'argent dans sa forme immédiate a lui-même de la valeur, n'est pas seulement la valeur d'autres marchandises, symbole de leurs valeurs — car si un immédiat doit être un autre immédiat, il ne peut que le représenter, il ne peut qu'être d'une manière ou d'un autre symbole — mais a lui-même de la valeur, est lui-même du travail objectivé dans une valeur d'usage déterminée, il est loin d'accélérer la circulation du capital parce qu'il la ralentit plutôt".

(Grundrisse pp. 562-563, Fondements II. p. 185).

La fabrication des DTS représente bien cette exigence du capital, il faut quelque chose d'immatériel, purement symbole de quelque chose d'autre; mais cela ne peut avoir de réalité que si le mouvement des DTS représente le mouvement du capital, que si la forme du DTS est celle du capital. Ce n'est donc pas simplement l'or qui est dépassé mais l'argent dans sa fonction monétaire (à la différence du métal).

De tout ce qui précède j'en déduis qu'une fois qu'on a compris la genèse du

moment actuel du capital, qu'on a donc compris le renversement et donc la mystification, il est nécessaire de raisonner en fonction du capital et d'abandonner le terme même de valeur, si ce n'est pour dire que c'est le capital qui attribue la valeur à quelque chose; l'homme d'une période historique donnée est totalement évacué, l'homme actuel étant esclave du capital, n'est pas déterminant. L'homme à venir ne peut se poser qu'en dehors du capital et de l'homme esclave, celui qui se laisse organiser dans les divers rackets de la vie. C'est pourquoi, aussi, parler de productivité du travail lorsqu'on doit expliquer la production de plus-value amène à être en porte-à-faux; le porte-à-faux même de la transition à la domination réelle ensuite on parle de productivité du capital.

La lettre de Marx à Kugelmann (du 11.07.1968) est éclairante sur l'importance accordée au travail.

Jacques

Remarque:

Quelques citations complémentaires permettront de préciser le contenu de cette lettre.

Sur l'indépendance du capital par rapport au travail:

"Que le capital en devenant, ce qui est nécessaire, indépendant du travail, de l'absorption du travail, se considère comme productif, comme rapportant des fruits, se pose comme étant fécond dans tous les temps, et compte son temps de circulation comme temps de création de valeur..." (Grundrisse p. 554. Fondements II. p. 175).

fruits, se pose comme étant fécond dans tous les temps, et compte son temps de circulation comme temps de création de valeur..." (Grundrisse p. 554. Fondements II. p. 175).

Sur le fait que le capital est un moment différent de la valeur:

"Ce qui est important avant tout ici, c'est que nous avons en vue seulement le capital en tant que tel; puisque les déterminations qui sont développées ici sont des déterminations qui font de la valeur en général du capital; elles constituent la *differentia specifica* du capital en tant que tel" (même page).

"La suppression (aufheben) de l'argent sous sa forme immédiate apparaît en tant qu'exigence de la circulation de l'argent devenue moment de la circulation du capital; parce que sous sa forme présumée immédiate il est une *barrière* pour la circulation du capital. Circulation sans temps de circulation telle est la tendance du capital" (Grundrisse p. 563, Fondements II. p. 186).

Argelès le 31.03.1973

Cher André,

Quand à ton "immense" interrogation (!) je dois dire qu'elle n'est pas faite pour me déplaire car je pense qu'il est infiniment plus intéressant de devoir répondre à une question précise que de devoir faire un exposé magistral dans une revue, car cet exposé ne répond alors qu'à soi-même, ne sert qu'à convaincre son auteur!

Tu as bien raison de faire suivre le mot dépassement par un point d'interrogation car il nécessite pour le moins une explication. Lorsque nous sommes affrontés à une réalité (et il n'est nullement nécessaire de préciser ici si cette réalité est matérielle ou idéale car pour le cerveau pensant le seul moyen de s'approprier le réel est la représentation, qu'il s'agisse d'une réalité objective ou d'une théorie qui existe "réellement" dès qu'elle est formulée) notre affirmation par rapport à elle

nécessite pour notre cerveau un procès de reconnaissance, procès au cours duquel les concepts contenus dans notre "représentation" seront reconnus comme étant opérationnels dans la mesure où leur articulation permet effectivement la "re-présentation" de cette réalité par la voie de la pensée" (Marx); en soi ce processus est très compliqué et peut mener à plusieurs résultats: l'accommodation de la réalité à la représentation procédant d'une distorsion inconsciente de la perception (c'est l'attitude typiquement racketsiste), l'enrichissement des concepts par la vision de nouvelles déterminations, enfin l'éclatement des concepts: lorsqu'un concept ne permet plus de rendre compte du réel dans la mesure où nous avons développé toutes ses déterminations, il apparaît nécessaire d'effectuer un "DEPASSEMENT", non pas pour produire le concept "universel" car nous retomberions dans l'attitude racketsiste, mais un ou plusieurs concepts nouveaux qui permettent un élargissement de notre représentation, ces nouveaux concepts étant immédiatement déterminés par la non-adéquation des précédents face à une réalité qu'ils nous ont permis de voir mais qu'ils ne pouvaient contenir. De la reconnaissance nous pouvons dire alors que nous sommes passés à la connaissance par un acte de production, mais alors cette connaissance n'est que certitude de l'inadéquation de la représentation dépassée et ne peut être que cela. Si j'étais philosophe, je gagnerais du fric avec ce concept de connaissance négative!!!...

Il n'est certes pas question d'affirmer la valeur absolue de tel ou tel procès dialectique de la connaissance car le monde réel, duquel le cerveau pensant fait partie intégrante, est bien trop vaste pour qu'un seul individu puisse en affirmer sa réelle connaissance, et encore cela serait-il nécessaire que lui-même le dépasse, l'affirmation contraire équivaudrait à l'aveu d'une réelle autonomisation de la représentation et, en fin de compte, n'exprimerait encore qu'un phénomène de racketsisation.

Je ne pense pas nécessaire de développer plus loin ce concept de rackets car pour moi le phénomène de racketsisation prend sa source dans ce que je disais plus haut, et si je suis amené à élargir le concept de telle sorte que le mot qui le désigne: rackets, n'exprime plus qu'un aspect étroit du phénomène, je ne sens pas la nécessité d'en produire un autre. Ceci dit je puis faire une remarque quant à la forme de ta question. Le "DEPASSEMENT" n'est pas ressenti par nous comme une volonté ou un désir mais plutôt comme NECESSITÉ. Tous les malentendus développés autour de la revue reviennent en ceci que personne n'a pu saisir la dynamique d'une pensée qu'elle était censée exprimer. Et cela procède de la "forme" revue elle-même qui, marchandise dans le monde des marchandises, apparaît sur le marché des marchandises avec tous les attributs de la marchandise et rien d'autre! On y retrouve le fétiche et la concurrence. L'anonymat n'a en rien modifié cette apparence et son contenu n'a pu la projeter au-delà de la sphère des marchandises, de la racketsisation. C'est l'aspect magistral du discours de tout article qui reconduit le processus de racketsisation car face à un tel discours le lecteur ne peut dans bien des cas soit rejeter soit se laisser dominer. Dans la mesure même où l'appropriation de nouveaux concepts, apparaissant comme riches de déterminations nouvelles, ouvre un champ nouveau au développement de la représentation, le processus d'élaboration de ces concepts s'en trouve escamoté et effectivement leur dépassement ne se pose pas alors comme nécessaire, tout au moins dans l'immédiat.

C'est un peu le "procès" que nous pourrions faire à Marx que de n'avoir pas épuisé le concept de valeur, d'être resté jusqu'au bout de son oeuvre enfermé dans les déterminations du concept de valeur; plus précisément Marx n'a pas poussé au bout ses déterminations car alors il devait avant tout les saisir dans leur

totalité. Mais Marx n'a pas produit le concept de valeur, tout au plus lui a-t-il donné une définition et un contenu précis et ce faisant il réduisait la valeur-quantum de travail à une simple catégorie. C'est à partir de cette réduction, du contenu quantifiable de la valeur que Marx peut faire "oeuvre scientifique" et par la même occasion s'enferme dans une représentation.

Pendant plusieurs générations les marxistes ont eu pour tâche de s'approprier cette vaste représentation qui correspondait assez parfaitement à la réalité à laquelle ils étaient affrontés; l'élargissement et l'approfondissement du capital ne semblent rencontrer aucun obstacle.

La première décennie de ce siècle inaugure l'étendue mondiale du marché du capital et la discontinuité entre réalité et représentation se fait sentir chez les marxistes, Kautsky et Berstein en sont l'expression directe. Beaucoup plus dogmatique est Rosa qui tente de sauver la loi de la valeur en produisant une théorie catastrophique du devenir immédiat du capital; le premier conflit mondial semble lui donner raison! Hilferding puis Lénine, aussi dogmatiques quant au fond de la théorie, modifient quelque peu la forme pour produire la théorie de l'impérialisme phase de décadence du capital. Beaucoup plus près c'est Paul Mattick qui tente le plus sérieusement de justifier la théorie de la valeur et cela, de façon assez paradoxale, en montrant que Keynes aboutit aux mêmes conclusions que Marx.

Lorsque Jacques, dans son travail sur le VI^e chapitre, met en lumière les concepts de dévalorisation et de capital fictif, il nous entraîne dans une lecture totalement différente de l'oeuvre de Marx; notre travail a alors consisté à unifier l'ensemble de la théorie sur la base de ces nouveaux concepts; mais là le cadre a éclaté car la trop grande rigueur mathématique de la loi de la valeur devait nier les concepts les plus opérationnels de notre vision: l'anthropomorphose du capital, la classe universelle et surtout la dimension biologique de la révolution, c'est-à-dire la nécessité de la révolution pour sauver l'espèce humaine. Mais il fut en même temps possible de discerner les deux comportements différents de Marx dans son étude sur le devenir du capital: développement mathématique et développement dialectique (en notant en passant qu'il ne s'agit pas forcément ici de la dialectique de Hegel revue et corrigée par Marx!). C'est dans les *Fondements* que ce double aspect de Marx apparaît le mieux et ceci s'explique à mon avis par le fait que le travail n'était pas destiné à une publication immédiate mais consistait seulement en un travail d'élaboration, première tentative réelle de saisir la totalité quoique le fond fasse apparaître une volonté certaine de systématisation mathématique. Je pense toutefois que Marx était déjà "bloqué" par le contenu de la valeur dès le début de son élaboration, et ceci participe du fait que la loi de la valeur seule donnait une justification théorique de la lutte du prolétariat perçue comme classe révolutionnaire. Nous trouvons dans les *Fondements* un passage caractéristique dans lequel la valeur semble lui poser un problème inattendu, mais nulle part ailleurs il ne reviendra sur la question:

"Ne faut-il pas concevoir la valeur comme l'unité de la valeur d'usage et de la valeur d'échange? En soi et pour soi, la valeur en tant que telle n'est-elle pas le général par rapport à la valeur d'usage et à la valeur d'échange qui en seraient des formes particulières? Ceci a-t-il une signification dans l'économie? La circulation simple et l'échange pur impliquent également la valeur d'usage. Mais lorsque l'échange ne s'effectue de part et d'autre que pour l'utilité de la marchandise, la valeur d'usage — c'est-à-dire le contenu et la particularité naturelle de la marchandise en tant que telle — n'a pas d'existence proprement économique: sa forme

déterminée en est la valeur d'échange. Le contenu extérieur à cette forme en est indifférent: ce contenu ne représente aucun rapport social. Mais, ce contenu ne se rattache-t-il pas à tout un système de besoin et de production? La valeur d'usage n'intervient-elle pas dans la forme pour la déterminer économiquement, par exemple dans le rapport entre le travail et le capital, dans les différentes formes du travail, telles l'agriculture, et même la rente foncière? Les saisons n'ont-elles pas une influence sur le prix des matières premières, etc? Si la valeur d'échange *seule* joue un rôle dans l'économie comment se fait-il alors que des éléments liés uniquement à la valeur d'usage puisse plus tard y jouer un rôle, comme par exemple la matière dans le capital, etc... Ne croit-on pas voir, chez Ricardo, la constitution physique de la terre tomber subitement des nues? Ce rapport est contenu dans le mot *marchandise* (l'allemand *güter* pourrait servir d'équivalent à denrée, en opposition à la marchandise). Le prix qui s'y attache semble n'être qu'une simple détermination formelle, ce qui n'empêche aucunement la valeur d'échange d'être l'élément prépondérant. Mais, il est évident que les choses ne cessent d'avoir une utilité simplement parce que l'échange domine. Encore que l'utilisation en reçoive une certaine orientation. Il convient naturellement d'analyser tout cela à propos de la valeur, et il ne faut imiter ni Ricardo qui en fait abstraction, ni le fade Say qui fait l'important en utilisant à tout propos le mot "utilité". Il importe surtout de démontrer dans toute l'analyse dans quelle mesure la valeur d'usage, en tant que substance présumée reste en dehors de l'économie et de ses catégories et dans quelle mesure elle y entre. Cf. la *Misère* a propos des fadaises de Proud'hon. Il est certain, en tout cas, que dans l'échange (la circulation) nous avons la marchandise, valeur d'usage et prix; en dehors du prix il y a donc aussi l'objet du besoin; d'ailleurs cela va de soi. Ces deux déterminations entrent en relation mutuelle, mais la valeur d'usage particulière apparaît comme limite naturelle de la marchandise et donc aussi de l'argent, c'est-à-dire de la valeur d'échange qui a une existence à part dans l'argent, existence formelle. L'argent lui-même est une marchandise; il a donc une valeur d'usage pour substance.

Fondements T. I p. 215, Note

Dans le reste de l'oeuvre, Marx n'aborde plus jamais le problème sous cet aspect et bien au contraire il conclut bien contradictoirement dans *Le Capital*, Livre I: "La marchandise est valeur d'usage ou objet d'utilité, et valeur". Il en reste donc à l'explication ébauchée dans les *Fondements*, mais alors le problème est reporté de la valeur à la marchandise, sauvant ainsi la valeur quantum de travail. Le concept de marchandise se trouve dès lors enrichi et, bien plus, il apparaît comme plus riche en déterminations que le concept de valeur: en fait le concept valeur est contenu dans le concept marchandise! Nous nous serions attendu à voir plutôt l'inverse, c'est-à-dire à voir la marchandise comme forme d'existence particulière de la valeur!

La valorisation du capital (de la valeur) est immédiatement déterminée par la valeur d'usage, car la plus-value n'est que la différence entre valeur produite et valeur du salaire, elle-même déterminée par la valeur d'usage des subsistances de l'ouvrier; c'est dans ce cercle vicieux que Marx devait tomber s'il poussait plus à fond le problème posé dans sa note. Repousser le problème dans la marchandise permet en fait de le repousser de la problématique car la marchandise n'est qu'un moyen pour le capital, le véritable sujet reste la valeur puis, plus tard, la valorisation. En résumé la démarche de Marx aboutit à ceci: la valeur est affirmée comme catégorie de l'économie mais la marchandise contient, dans son aspect de valeur d'usage, quelque chose de non-réductible par l'économie.

Le développement que nous avons fait du concept de capital fictif a eu pour résultat, et cela par un détournement très compliqué, de restituer cet "irréductible" au niveau de la valeur comme un élément indissociable d'un tout mais en dehors d'elle, à côté! C'est historiquement le dernier bricolage que nous pouvions tenter pour sauver la valeur-quantum de travail, et, si nous retournons aux prémisses, la théorie du prolétariat. La surfusion n'est pas en soi un concept appartenant à la loi de la valeur telle que nous pouvions la bricoler, mais une simple image tendant à illustrer la situation du capital dans la vision que nous en proposons.

Lorsqu'on connaît la genèse du concept de capital fictif, les raisons de son élaboration, il devient plus facile d'admettre son "dépassement"; dans ce cas précis le dépassement se fera de telle sorte que capital fictif et capital réel ne seront plus artificiellement séparés; ils ne l'étaient d'ailleurs que dans la représentation! Cela nécessite de considérer le capital sous un angle nouveau, de généraliser le concept en partant d'une autre perception de la valeur. Par là nous pourrions encore restituer un riche contenu à la représentation de Marx, et en fait c'est de son propre dépassement qu'il s'agit!

Sans doute doit-il te sembler que je n'ai pas répondu précisément à ta question et que je me suis perdu dans quelques généralités; à mon avis il n'en est rien car je pense qu'il est plus facile de juger de la nécessité du dépassement dans la mesure où une ébauche de celui-ci peut permettre une critique radicale de l'ancienne représentation, et surtout si celui-ci entraîne dans sa généralisation une simplification de la représentation au niveau de l'entendement!

Quoi qu'il en soit, les "motivations exactes" de notre démarche découlent des aberrations apparaissant lors du développement des concepts capital fictif et classe universelle. Il faut tout d'abord préciser que ces deux concepts, quoique produits sensiblement séparément ne sont l'un vis-à-vis de l'autre que le pendant du rapport prolétariat-valeur capital, c'est-à-dire la reconduction ou reproduction de la même tautologie ou autojustification.

En ce qui concerne le capital fictif nous ne pouvons nous faire l'économie de déterminer le lieu dans lequel celui-ci se "réalise", c'est-à-dire où il devient effectif, sinon il apparaît immédiatement comme produit pur de notre imagination et non représentation d'une réalité. Nous avons défini ce lieu comme étant justement le domaine de la représentation et nous avons souligné l'importance de celle-ci dans la réalité actuelle du capital, d'où la nécessité de son étude. Nous avons ainsi fait rentrer par la petite porte la subjectivité auprès de la valeur-quantum de travail, et ceci était rendu nécessaire vu l'impossibilité dans laquelle nous sommes de déterminer de manière précise d'une part le travail productif et le travail improductif, d'autre part la valeur d'usage en ce qui concerne les subsistances nécessaires à l'ouvrier. Cette première démarche nous a permis d'expliquer comment le capital pouvait se développer malgré les contradictions inhérents à sa substance: la valeur-quantum de travail. Malgré son efficacité, l'introduction du capital fictif serait une opération magique si nous ne l'avions justifiée théoriquement. Le concept de dévalorisation, contenu chez Marx mais non systématisé, est la pierre angulaire de la démonstration. D'autre part le moteur de la dévalorisation est l'accroissement de la productivité du travail. Encore faut-il avoir défini la productivité du travail! Dans le cadre de la loi de la valeur la productivité n'admet qu'une définition: c'est le rapport entre la valeur créée dans une journée de travail et la valeur du salaire versé au travailleur pour cette journée... mais la valeur du salaire repose sur la valeur d'usage des subsistances nécessaires à ce même producteur!! En définitive nous ne sortons pas de la justification tautologique de Marx. La base de cette tautologie est évidemment

la valeur dans sa définition étroite donnée ou précisée par Marx et c'est à partir de là que nous attaquons tout l'édifice.

En ce qui concerne la classe universelle, l'énoncé du concept est déjà contradictoire et cela est apparu dès le début. Les justifications fournies à ce sujet ne pouvaient nous contenter que si elles étaient perçues comme "moment" du développement de l'idée sous-jacente. La forme de cet énoncé est déterminée par la théorie des classes, donc du prolétariat saisi comme classe révolutionnaire, et de même que pour la loi de la valeur ce nouveau concept permettait de sauver la théorie du prolétariat.

Ici le centre du problème est donc le prolétariat, et si nous sommes actuellement, à quelque nuances près, tous d'accord pour affirmer son intégration, le processus de cette intégration est loin d'être produit de manière convainquante! Mais en fait, en tant que pôle travail opposé au pôle capital, l'intégration n'est-elle pas posée déjà dans le système de production du capital? Le prolétariat n'apparaît alors en tant que classe que dans la mesure où les propriétaires du capital incarnent le capital et apparaissent comme classe bourgeoise, et de même que le capital tend, par sa dynamique interne, à dissoudre la classe des capitalistes, notamment par l'intermédiaire du capital par actions, le prolétariat ne devait-il pas se dissoudre dans la société du capital au coeur de la même dynamique? Et ceci remet fondamentalement en cause le concept de classe dans cette dynamique elle-même. Il n'est certes pas question de nier la réunion d'individus autour d'un centre d'intérêts communs et en contradiction avec d'autres intérêts, c'est-à-dire la détermination des classes, mais de saisir celles-ci dans le devenir que nous leur connaissons maintenant, et notamment revoir le caractère révolutionnaire du prolétariat sans excès romantiques à la lecture de son histoire.

Bien sûr j'aborde ici beaucoup de points qui nécessiteraient un long développement mais il est difficile d'en faire l'exposé dans cette lettre qui ne peut prétendre qu'à t'amener à te faire une première idée sur nos positions, et cela doit déjà présenter quelques difficultés.

Jean-Louis

Argelès le 03.04.1973

Cher André,

Il ne peut être question d'aborder le problème de l'élargissement du concept de valeur en suivant rigoureusement le cheminement que nous-même avons fait car les détours de notre pensée sont innombrables! A cela je préférerai partir de l'interrogation de Marx lui-même dans le passage que je citais: "En soi et pour soi, la valeur d'usage en tant que telle n'est-elle pas le général par rapport à la valeur d'usage et à la valeur d'échange qui en seraient des formes particulières".

Une certaine logique préside à une réponse positive à cette question:

VALEUR (Général) —	— (particulier)	Marchandise
(V. d'usage)		
	(V. d'échange)	(forme particulière de la valeur)

Par rapport à la valeur, valeur d'échange et valeur d'usage ont quelque chose en commun, toutes deux expriment un caractère particulier de la valeur. La marchandise apparaît alors comme unité de la valeur d'usage et de la valeur d'échange, comme forme particulière de la valeur, aliénée dans un objet: le produit marchandise.

Ceci pose immédiatement la nécessité de déterminer le quelque chose de commun entre valeur d'usage et valeur d'échange, et cela, non du côté marchandise mais du côté valeur. Nous ne pouvons donc partir ici du point de vue du Capital (Livre I; chapitre I^o) où Marx part en fait de la marchandise: "La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste s'annonce comme une immense accumulation de marchandises. L'analyse de la marchandise, forme élémentaire de cette richesse, sera par conséquent le point de départ de nos recherches" (page 51). Je reviendrai plus tard sur ce point.

Mais ce n'est pas du tout en ce sens que Marx répond à la question posée: "Ce rapport (entre valeur d'échange et valeur d'usage) se résoud dans la marchandise". Et plus tard, dans le capital, il affirmera plus précisément: "La marchandise EST valeur d'usage et valeur" (t. I, p. 74) et ceci entraîne une logique bien différente:

	(valeur d'usage)	(valeur d'usage)
MARCHANDISE =	+	=
	(valeur d'échange)	(quantum de travail)
		(VALEUR)

Ceci est certes une réalité affirmée "historiquement" par le capital et constitue un renversement opéré par l'intermédiaire de la valeur d'échange autonomisée; mais la valeur d'échange ne peut s'autonomiser qu'en affirmant sa propre réduction en un quantum de travail, processus possible dans le capital seulement! Il est inutile de souligner le caractère tautologique de cette démarche; pour l'instant je ne doute pas que ce soit le procès réel de constitution du capital, plus encore, je pense que ce procès est nécessaire dans cette forme afin que le capital se pose comme étant lui-même sa propre présupposition. Pour cette raison je pense qu'il est erroné de partir de la marchandise pour faire l'analyse de la valeur, car celle-ci n'apparaît comme telle qu'au sein du capital.

Et c'est pourtant du point de vue inverse que part Marx, et c'est ainsi qu'il lui est possible de faire oeuvre scientifique, et dans la même optique il lui est possible de poser historiquement un procès de CONSTITUTION de la VALEUR, son devenir à la valeur d'échange autonomisée, puis au capital. Pour ma part je ne nie pas un procès de constitution historique de la valeur dans la mesure où celle-ci possède un autre contenu que le travail, et je considère tout le processus de formations de la valeur d'échange comme quantum de travail, plutôt comme une réduction de la valeur à ce quantum de travail. Il ne faut toutefois pas perdre de vue que pour Marx l'exposé "scientifique" de la valeur pose tout aussi scientifiquement le devenir du prolétariat et surtout son appauvrissement face au travail mort cristallisé: il s'en suit que parallèlement au développement de la valeur il y a une réduction du producteur à sa plus simple expression, puis extension de cet état à l'ensemble de la population industrielle; le seul contenu positif du développement de la valeur est alors l'accroissement spectaculaire des forces productives: finalité du développement préhistorique de l'humanité.

En partant de l'autre réponse à la question posée par Marx, je pense qu'il est possible de généraliser ce phénomène de "dépouillement" réservé par Marx au seul prolétariat, et surtout de montrer l'effectivité de ce dépouillement pour l'ensemble des individus soumis au capital, alors que l'appauvrissement généralisé du prolétariat non seulement est insoutenable aujourd'hui mais incompatible avec la loi de la valeur, à moins bien sûr que l'appauvrissement soit compris dans un sens très large, ce qui, en ce cas, nie la loi de la valeur.

Quelle est donc la chose commune entre valeur d'usage et valeur d'échange, non du côté de la marchandise mais du côté de la Valeur? A cela il est déjà nécessaire de

préciser que la question pose explicitement l'existence de la valeur en tant que valeur d'usage et de valeur d'échange, c'est-à-dire que la marchandise existe déjà, mais pas nécessairement comme produit du capital.

La valeur, en tant que valeur d'usage, exprime la degré d'utilité d'une chose particulière par rapport à un individu particulier; la quantification de cette utilité, dans tout ce qu'elle contient de subjectivité, peut bien être différente pour les individus, et n'est que le résultat du JUGEMENT que chaque individu porte sur le rapport entre cette chose et lui-même. Dans la mesure où tous les individus font partie d'un système dans lequel leur situation objective et subjective est identique, ils peuvent porter un jugement identique sur l'utilité des choses, mais il est difficile d'affirmer qu'une telle situation existe parfaitement.

Ceci est un aspect d'un phénomène bien plus général, celui qui naît, au niveau de la conscience, de tout rapport entre l'homme et la nature, ou même entre les hommes eux-mêmes, phénomène qui fait partie de leur praxis. On peut avancer que de tout temps les hommes se sont produit des échelles de "valeur" au sein d'une représentation déterminée, mais n'est-ce pas là la base nécessaire à toute représentation? C'est donc du sein de sa propre représentation que l'individu va juger du plus ou moins bon usage qu'il fera de tel produit ou objet particulier; son jugement sera donc déterminé autant par l'art, la religion, etc. . . . que par ses besoins physiques immédiats (le porc chez les musulmans ou la vache chez les Hindous par exemple). Lorsque ces mêmes individus en viennent à troquer leur produit, il ne fait pas de doute que outre l'objet qui constitue l'acte réel d'échange, un certain échange formel s'effectue au niveau de la représentation sans quoi le troc lui-même est incompréhensible. Pour moi le fondement mythologique de l'argent prend ici sa source. Lorsque l'échange simple ou troc se généralise on comprend combien celui-ci devient de plus en plus un acte social, et comment ce qui est subjectif dans cet acte devient un produit de la représentation sociale car tous les individus, au moment de l'échange, reproduisent le même jugement à partir des données de la représentation sociale. A ce stade n'apparaît pas bien sûr la valeur d'échange car il n'est question pour les individus que d'échanger "réellement" des objets sur la base d'un échange "abstrait". C'est de la complexité des échanges que peut naître la nécessité d'un "moyen" d'échange; mais celui-ci ne peut apparaître que dans une représentation déterminée, et dès lors qu'il apparaît il est à même d'intérioriser l'acte formel de l'échange, en fait de la re-présenter, de le résumer. Nous pouvons penser qu'au "départ" le moyen d'échange, différent bien sûr des produits à échanger, pouvait très bien n'être qu'un gage, un signe permettant de prouver à l'autre par exemple que l'échange n'est pas terminé et que contre son cochon il doit lui donner encore trois lapins, preuve en est tel ou tel "signe" mis en gage par le "débiteur"! Un crédit en quelque sorte, mais fondé sur des besoins humains, et nécessité par le fait qu'il n'est pas toujours possible de posséder simultanément un cochon pour l'un et six lapins pour l'autre . . . Ceci pourrait d'ailleurs expliquer pourquoi le moyen d'échange ne possédait aucune valeur intrinsèque comme par exemple des cailloux, et il est à supposer que les hommes de cette époque n'étaient pas pollués par le mensonge du capital! Lorsque le moyen d'échange devient moyen social d'échange, pour une société déterminée, ce moyen permet seulement la comparaison de toutes les choses entrant dans les échanges, celles-ci se mesurent alors en celui-là. Ce moyen d'échange, cette mesure, s'impose alors aux individus comme produit de représentation sociale, comme quelque chose qui leur est immédiatement extérieur mais qu'ils acceptent comme pratique toute immédiatement nécessaire. Ce moyen d'échange, réalisation concrète de l'

acte subjectif d'échange, devient valeur parce qu'il intériorise et réfléchit en lui-même le résultat du jugement social porté sur les choses. Pouvant se transformer immédiatement en toutes choses, il est le résumé des désirs éprouvés par les hommes face à toutes choses et à ce titre devient le pôle de tous les désirs, de toute la représentation. Le devenir du moyen d'échange lui donne un contenu qui dépasse le simple "moyen de l'échange", et lorsqu'effectivement il ne sert qu'à réaliser l'échange il s'y perd, seul le capital fera en sorte qu'il se retrouve! . . . Si donc l'argent, en tant que moyen d'échange achevé, représentation de la valeur, se perd dans l'échange au moment où celui-ci se réalise, ce n'est simplement que parce que la valeur d'échange meurt dans la consommation du produit, dans la réalisation de la valeur d'usage du produit; avant le capital la Valeur n'existe dans la valeur d'échange et même dans la valeur d'usage que sous une forme fugitive très vite évanouie, d'où la thésaurisation: seul moyen de garder la valeur, de garder ses rêves! Il est d'ailleurs faux de parler déjà de valeur d'échange et de valeur d'usage car celles-ci n'apparaissent que lorsque l'échange est déjà "renversé", lorsque l'échange n'est effectué que dans le but d'acquiescer de la valeur; les produits sont alors réputés valeur "potentielle", c'est-à-dire valeur d'échange car ils peuvent s'échanger contre de l'argent, l'utilité des produits est alors jugée comme valeur d'usage car ils n'ont de valeur que s'ils sont susceptibles d'être échangés contre de l'argent; ce renversement est la présupposition principale du capital. Mais ce vocabulaire peut n'être propre par exemple qu'à un peuple marchand alors que d'autres peuples avec lesquels il entre en rapport ont essentiellement le produit comme but, et nous retrouvons ce trait dans le capital au moment de Marx où la valeur n'existe réellement que pour le capital et non pour le producteur.

Je constate avec consternation que mon discours est de plus en plus nébuleux et comme je n'aurai pas le temps de le reprendre mieux vaut que je résume. La valeur naît de l'autonomisation de l'acte formel d'échange qui n'est que l'activité du cerveau, mais cette autonomisation sanctionne la dichotomie entre activité cérébrale et activité pratique dans l'acte d'échange la valeur devient activité cérébrale mais sociale, et j'avancerais qu'elle ne peut le devenir qu'en s'appuyant sur une donnée fondamentale du cerveau humain, qu'elle est le moyen pour le cerveau d'atteindre à la conscience sociale, puis à la conscience de l'espèce. C'est parce que cette conscience n'est pas effective que la valeur semble suivre un développement autonome auquel les individus sont soumis, et cela depuis son apparition jusqu'à aujourd'hui. Par son essence elle est irréductible à une catégorie économique, mais elle le sera passagèrement et apparemment dès lors que l'homme sera réduit à sa plus simple expression de producteur. Produire de l'argent pour plus d'argent est sans conteste la chose la plus débile que l'humanité pouvait produire, mais par là les hommes sont certains de posséder la puissance sociale et seule cette puissance, et non l'argent en lui-même, est bien l'image de la valeur, donne exactement sa mesure.

Sur la base de ce résumé que je souhaite plus précis il apparaît bien que valeur d'usage et valeur d'échange sont les seules formes où la valeur peut apparaître comme catégorie purement économique, base nécessaire au développement du capital valeur en procès; mais bientôt valeur d'usage et d'échange vont se fondre en lui, son devenir est celui de la valeur parvenue à la totalité, moment auquel la conscience sociale aliénée atteint la dimension de l'espèce. La puissance sociale du capital nous montre donc un aspect de la puissance de l'espèce lorsque celle-ci, si elle le peut, sera débarrassée du capital.

Tous les moments du devenir de la valeur à la totalité doivent être précisés dans cette vision et c'est une vaste affaire! Quoiqu'il en soit la loi de la valeur apparait déjà nettement comme moment de la représentation pour saisir le phénomène Valeur et d'autre part, tout le discours de Marx sur l'argent ne contredit pas une telle vision; seul le sauvetage à tout prix de la loi de la valeur nous bouche l'horizon! Mais en même temps que la loi de la valeur, tombe la nécessité historique du développement des forces productives et, en dernière instance, l'ultime justification du capital.

Jean-Louis

Sallanche, le 03.08.1973

Un autre frontière va être définitivement franchie: celle du façonnage de nos neurones par la représentation autonomisée à laquelle tout notre vécu antérieur nous avait plus ou moins formé. Il est fort probable que les résurgences de la pensée allemande que nous activons, et activerons encore, soient les ultimes pierres de la mutation de notre problématique, ou plutôt de notre vision. Si des exécutions sommaires sont à stigmatiser, la violence de nos constatations devra aussi être clairement exprimée.

Marx, qui dans la critique de l'autonomisations de la représentation que nous essayons de vivre et donc d'exprimer aura pris une place déterminante, doit dès aujourd'hui, être affirmé comme l'être qui pour nous, de par son importance dans notre cheminement, personnifie de la façon la plus achevée, sous un certain aspect, la domination absolue de l'Idée. Et ceci, pour cette seule raison qu'il a produit *Le système* (par lequel nous sommes passés) dans lequel toutes les exécutions sommaires qui sont aujourd'hui à revoir de près, ne sont que les justifications tautologiques, dont le bistouri principal est la réduction des Autres, et donc de lui-même, Marx, être humain.

Si je vous ai passablement cassé les pieds avec Feuerbach à la Tutte, c'est que je ressentais profondément la chose comme essentielle, et surtout qu'elle constituait dès ce moment un élément pivot dans une mutation.

Mais aujourd'hui, ce qui apparaissait comme une polarisation abusive sur Feuerbach éclate à la faveur d'une incursion dans le royaume helvétique: entre autres bouquins nous nous sommes procuré une édition des œuvres complètes de Stirner, œuvres complètes qui restent malgré tout assez réduites. La production littéraire du bonhomme se limite en effet à son fameux texte: "L'unique et sa propriété" et à quelques articles qui, tout en ne prenant pas beaucoup de place, n'en ont pas moins un intérêt considérable. En particulier deux textes, l'un de 1842, quand Stirner était encore correspondant de la Rheinische Zeitung, "Le faux principe de notre éducation", que je n'ai pas encore parcouru, et l'autre de 1845 qui constitue une réponse à Széliga, Feuerbach et Hess. C'est là que la chose devient très intéressante. S'il nous a fallu remettre à sa place le stéréotype de l'exécution de Feuerbach par Marx, il va nous falloir évacuer tous les lieux communs débiles qui furent l'arsenal permettant la réduction de l'extériorisation de "l'être de Stirner". Si j'utilise cette expression, c'est que celui-ci l'entendait de cette manière. La lecture de ce texte est particulièrement édifiante et permet de comprendre beaucoup d'anathèmes... Il constitue une réponse au fameux texte de Feuerbach "L'essence du christianisme dans son rapport à l'unique et sa propriété". Il sera net, dès que nous aurons terminé d'investir cette période, qu'elle

fut le théâtre de la dernière tentative conséquente de se réapproprier leur être par des hommes tentant de faire éclater leur atomisation. C'est peut-être par ce devenir-non-dit qu'elle est devenue l'expression de leur autonomisation réciproque et donc de leur incompréhension totale. Car il est un fait certain dès la lecture des pages de ce texte de Stirner, lui et Feuerbach ne se sont pas compris, mieux ils ont perçu l'autre au travers de leur vision, et surtout au travers de leur radicalisme épidermique face à un arsenal terminologique qu'ils excraient réciproquement.

C'est là, je crois, que peut prendre tout son ampleur ce que j'ai essayé d'exprimer dans les deux feuilles de l'avertissement au travail sur les "communautés primitives", la Gemeinwesen et le communisme, que j'avais commencé et qui ne se fera jamais. Il devient de plus en plus impossible de lire les textes. Il devient de plus en plus urgent de les sentir, en quelque sorte de rentrer en résonance avec eux. Cette urgence deviendra de plus en plus puissante à mesure que nous nous découvrirons.

Le problème de l'extériorité apparait encore ici dans toute son acuité. En effet, la problématique exprimée par la plupart des individus devant un texte, comme d'ailleurs devant toute forme d'extériorisation d'un autre, est essentiellement un comportement analytique. Le décorticage, le décodage, l'assemblage des éléments décryptés, la recomposition d'une totalité qui serait celle du discours qui fut enregistré et non pas vécu, ont été pour moi un élément essentiel dans ma "communication" avec les autres et reste aujourd'hui pour tous les individus en général la seule possibilité réelle immédiate. Je tente d'affirmer qu'il n'en est plus rien, fondamentalement, aujourd'hui, pour moi. Il m'apparait clairement que cette méthode transmise historiquement et produite et reproduite par notre immédiateté est une des bases de l'autonomisation de la représentation. Ne peut-on pas constater qu'elle fonde pratiquement toute la science? N'est-elle pas justement ce qui distingua l'alchimie de la science naissante?

L'analytique est l'expression de la réduction généralisée. Il est à la base de tout l'arsenal des mathématiques aristotéliennes. Il est la manifestation la plus achevée de la mystification qui empêche de "distinguer l'objet de sa représentation".

Dès que naît la "partie", "l'élément", l'isolation de certaines déterminations particulières, naît l'atomisation, la staticité, la destruction du mouvement, donc de la réalité concrète, qui n'existe plus pour les individus que par sa réduction, sa "mort". La problématique analytique présuppose l'objet d'analyse, objet par définition extérieur, hors de soi, et surtout indépendant. Là est la fonction de l'atomisation. L'extériorité implicite que présupposent toutes les activités des individus est je crois un des invariants historiques qui conduisirent à... l'errance.

On peut dire que c'est la décomposition de l'univers cosmique de l'homme dans sa totalité organique qui est à l'origine des possibles fondant l'actuel. Et dans notre tentative de comprendre ceux-ci, le procès de sacralisation est central.

Là, nous revenons à notre agneau... Stirner. En effet, ce n'est pas un hasard si la période polémique de 42 à 46 tourne autour des sujets que nous affrontons peut-être définitivement aujourd'hui. La polémique Marx, Stirner, Feuerbach (pour le moment...), est nettement une polémique contre des êtres qui, par leur refus, s'autonomisaient; leur drame fut peut-être leur avance... Il faut de toute façon s'abstenir de porter des jugements à fondement valorisant, qui ont tendance à produire une hiérarchie de l'importance; Marx est fondamental, indispensable, posant implicitement l'exclusion des autres, et en quelque sorte une justification de notre propre cheminement.

"Feuerbach... d'accord, mais Marx quand même..." NON!

Il serait d'ailleurs tout aussi dément de renverser la proposition. Tout ceci est un faux problème, car là encore on entend Feuerbach, Marx, comme autant d'objets qu'il faut s'approprier, donc qui sont posés comme extérieurs à nous. C'est une problématique qu'il faut vomir. Celle-là et pas une autre. Dans sa tendance quasiment biologique (entendue ici au sens cosmique), l'humanité vers sa réalisation s'est exprimée par l'autonomisation de certains êtres: Marx, Feuerbach, Stirner, et d'autres, une multitude d'autres ont été de ceux-là. Non pas le Marx ou le Stirner, en tant que somme de mots ou d'idées, mais les êtres humains vivants. En tant que tels, ils vivent encore en moi, ils sont donc en moi, et cela, à jamais. *Il ne faut pas comprendre qu'ils le sont en tant qu'être communautaire, ceci constituerait encore une réduction de leur être par une dichotomisation arbitraire reproduisant une structure*, la mort donc. Mais ils vivent en moi dans la totalité de leur être particulier, unique comme dirait Stirner, donc communautaire aussi. C'est dans cette "transcendance" permanente que l'on doit comprendre cette volonté de ne plus lire quoi que ce soit, mais de "sentir" tout et tous. (Il est vrai que de cette manière on se rend plus sensible aux agressions immédiates actuelles, et que l'on souffre... mais...).

Un point que j'allais oublier: le comportement des sophistes grecs n'est-il pas une réaction contre justement la suprématie de l'analytique sur la vie? Les sophistes ne sont-ils pas des révoltés contre la montée de l'atomisation morbide? Pourquoi, justement, les gens venaient-ils les écouter des heures? Pourquoi l'autonomisation du discours et le terrorisme dans la logique fascinaient-ils tant? Ne serait-ce pas parce qu'autre chose passait au travers de la forme érigée en contenu fictif? Autre chose qu'on commençait à ne pas retrouver ailleurs?...

Pour revenir à la digression de la page précédente et persévérer dans la destruction de l'illusion analytique, le cas Levi-Strauss nous apporte quelques données.

"La pensée sauvage" est vraiment un livre très intéressant. Mais ceci du simple point de vue des documents qu'il fournit. Le délire qui enveloppe tout ça n'est pourtant pas dépourvu d'attrait.

Dans le chapitre "La science du concret", L.S. s'évertue à faire une différence entre la "pensée bricoleuse": la pensée mythique, et la connaissance scientifique. Bien qu'il annonce que les "primitifs" ne sont pas des primitifs, ceux-ci sont des bricoleurs (!) car le résultat d'un de leurs projets est toujours "un compromis entre la structure de l'ensemble instrumental et celle du projet. Une fois réalisé, celui-ci sera toujours décalé par rapport à l'intention initiale... "Les pauvres, primitifs n'ont donc vécu qu'une immense frustration... Mais heureusement que la science est arrivée, et elle, "du seul fait qu'elle s'instaure (!), crée, sous forme d'événements, ses moyens et ses résultats, grâce aux structures qu'elle fabrique sans trêve et qui sont ses hypothèses (!) et ses théories (!)... "Effectivement, de cette façon, plus possible de se tromper!... Complètement crétin! Mais je ne veux pas vous fournir ces délices pour rien, car voyez plutôt:

"L'art s'insère à mi-chemin entre la connaissance scientifique et la pensée mythique ou magique; car tout le monde sait que l'artiste tient à la fois du savant et du bricoleur: avec des moyens artisanaux il confectionne un objet matériel qui est aussi objet de connaissance". Mâchez bien et avalez!...

Ayant défini l'art de cette manière, il en vient à constater que le modèle réduit est la caractéristique essentielle de la production artistique; il le démontre (!): "Encore faut-il s'entendre sur les (!!) définitions, les peintures de la Chapelle Sixtine sont un modèle réduit en dépit de leurs dimensions imposantes, puisque le thème qu'elles illustrent est celui de la fin des temps". On constatera en passant que... la science fabrique sans trêve ses hypothèses et ses résultats!!!

Il lui faut maintenant expliquer pourquoi:

"Quelle vertu s'attache donc à la réduction, que celle-ci soit d'échelle ou qu'elle affecte les propriétés? Elle résulte semble-t-il, d'une sorte de renversement du procès de la connaissance: pour connaître l'objet réel dans sa totalité nous avons toujours tendance à opérer depuis ses parties. La résistance qu'il nous oppose (!) est surmontée en la divisant. La réduction d'échelle renverse la situation; plus petite, la totalité de l'objet apparaît moins redoutable; du fait d'être quantitativement diminuée, elle nous semble qualitativement réduite... A l'inverse de ce qui se passe quand nous cherchons à connaître une chose ou un être en taille réelle, dans le modèle réduit la connaissance du tout précède celle des parties" (pag. 35).

Sa justification de la production des modèles réduits ne nous intéresse pas ici, par contre L.S. affirme qu'en ce qui concerne la réalité, la connaissance des parties précède celle du tout.

Et c'est bien là le point central de toute sa production structuraliste. Mais c'est aussi l'élément de base de toute la pensée aristotélicienne. Si "l'artiste", comme il dit, procède à l'inverse c'est qu'il peut laisser une liberté relative à son intuition, à son imagination; ou du moins qu'il évite de rationaliser son approche de la réalité en évitant en particulier de multiplier les intermédiaires modèles, les règles... Il reste en quelque sorte plus proche de l'objet. Cette capacité de perception de la totalité, immédiatement, est une capacité qui pouvait encore s'extérioriser chez "l'artiste", mais plus chez le "savant". Il est bien évident de comprendre qu'elle est un possible immédiat, naturel du cerveau humain qui aujourd'hui, doit s'exprimer au travers de l'arsenal de la représentation rationalisée jusque dans ses moindres réflexes.

Tout le chapitre montre l'actualité de cette capacité chez les "primitifs", il est maintenant clair que la pensée bricoleuse n'est pas celle qu'il pense... A la communauté humaine correspond un procès de la représentation de la *totalité*; à la communauté illusoire, à l'atomisation correspond le procès de la représentation analytique, atomisateur: la mort fondant la mort...

Il n'est pas étonnant que les pays qui ont préservé historiquement la communauté, même sous des formes dégénérées, ont aussi préservé le mode d'être de leur pensée: la totalité, l'Univers, le Cosmos. Il en est ainsi de la Chine, de l'Inde...: les peuples qui justement n'ont pas de philosophie.

Il n'est pas étonnant que Hegel les ait traités en... chien crevé!

L'individu n'existant pas, il ne peut se poser comme sujet, distinct, opposé à un extérieur, qui lui serait obligatoirement étranger, il ne peut se poser hors de la nature, cela lui est concrètement impensable. L'individu n'existant pas, l'extériorité ne peut fonder la représentation. Il ne peut donc être question de procès de connaissance analytique, de méthode analytique en quoi que ce soit. Par contre, la communauté s'étant même exacerbée au point de nier l'individu, la représentation ne peut être que totalisante et totalitaire. La cohérence nécessite même de nier *le corps physique*, car objectivement celui-ci fonde la *différence*, donc la particularité, et est par ce biais germe d'individualisation. Cette ultime étape de la domestication est atteinte par la recherche de l'extase ou du nirvana: tel est le rôle de l'élaboration religieuse bouddhique on hindoue.

De ce point de vue, le regain de développement de ses tendances en Occident, qui atteint des proportions impressionnantes, n'est pas sans raison.

L'autonomisation de la forme, qui se présente comme une différenciation fictive, règne chez nous en produisant toujours plus l'homogénéisation, l'uniformation

réelle. De ce fait, il est tout à fait cohérent que la technique issue des méthodes hindoues, bouddiques permettant un contrôle (une domestication) sur les mêmes objets, numérotés peut-être, mais de même nature que leur destination d'origine, se développe rapidement. Produites par des communautés fictives, ces méthodes représentent aujourd'hui des thérapeutiques opérationnelles au sein de notre communauté, tout aussi fictive. Quant à L.S., il formule la théorisation qui permet de fonder cette fictivité en tant que réalité.

C'est ainsi que le Capital exécute l'humanité: l'autonomisation de la pulsion biologique communautaire qui s'ébaucha avec la dissolution des communautés primitives et trouva une expansion en Orient, ajoutée à la production d'une individualisation fictive, sur la base de l'atomisation réelle qui trouva sa première organisation dans la Grèce antique (d'où l'importance de l'aristotélisme qui en est l'expression); c'est-à-dire la mystification des fondements de la vie humaine: l'être commun et l'être différencié, qui ne sont séparés ici que par la misère de notre langue.

C'est en tant que pièce centrale de cet édifice que le structuralisme est construit, unissant l'élément (atomisation) à l'ensemble (communauté homogénéisée et stérilisée).

Il est très important de constater que le structuralisme réalise à de nombreux points de vue l'affirmation de Mach: "Le rôle de la Science est de produire l'économie de pensée, de même que la machine produit l'économie d'effort".

Cette position fort intéressante est entièrement reprise par Henri Poincaré, le célèbre mathématicien que vous savez, dans un ouvrage de 1927: "Science et méthode" qui n'a pas fini de m'émerveiller! Démarrant sur les chapeaux de roue, il continue:

"L'importance d'un fait se mesure donc à son rendement, c'est-à-dire à la quantité de pensée qu'il permet d'économiser". "En physique, les faits à grands rendements sont ceux qui rentrent dans une loi très générale, parce qu'ils permettent d'en prévoir un très grand nombre d'autres, et il n'en est pas autrement en mathématique" (pp. 23-24).

De là à pondre une théorie de la valeur-pensée il n'y a qu'un pas... Mais, de toute façon, dès que le système sera bouclé, l'économie sera totale, il y a là aussi évacuation du substrat matériel de la pensée...!

Cette boutade bien triste est cruellement actuelle. Car le rôle essentiel du système de représentation qui peut être fourni par une unification de la Science sur la base du complexe ensemblo-structuraliste (Science ici comprise bien évidemment comme non seulement organisation des connaissances mais comme une problématique unitaire d'investigation, une méthode de production tautologique permanente) est de reléguer les individus au rang de machines enregistreuses en économisant le plus possible la "pensée" par la production de réponses tautologiques au sein d'un système de représentation secrétant: Sécurité et Passivité mentale. Un seul but: économiser totalement la pensée pour réaliser la Passivité généralisée. Il est sûr que ceci est la vision d'une autonomisation: la nôtre, car les êtres réifiés ne vivent pas leur passivité...

Le problème de la sécurité est aussi un aspect central. Un exemple simple est le problème de l'infini. Il n'est pas nécessaire d'insister sur la relation fondamentale qu'il a avec celui du "mouvement", c'est-à-dire la Vie.

L'apparition du concept d'infini en mathématique s'est faite sur la vision d'un devenir. L'infini mathématique n'est pas un "existant", mais toujours un futur certain et réel. En quelque sorte, il procède toujours d'une *tendance*. Si cette

conception est étroitement liée à la Nature (au sens ici d'Univers) vivante, (le caractère théologique de son élaboration n'est pas un hasard...) elle constitue, actuellement, pour tout individu, un facteur d'insécurité fantastique.

La logique a dû donc réduire cette agression contre l'espace dérisoire de l'être atomisé. Ce fut Cantor qui théorisa l'*infini actuel*, l'infini étant un faux infini en réalité: quantité qui n'est pas admise comme "susceptible de dépasser toutes les autres mais conçue comme les ayant déjà dépassés". Sa tâche réelle fut de rationaliser cet aspect des mathématiques classiques (Leibnitz...) au sein de l'univers morbide de la logique aristotélicienne développée. Il rendit le verbe "être" opérationnel dans la totalité de la représentation.

Notre tâche est aujourd'hui de la détruire et de l'oublier! Dans cette optique il faudrait voir toute la chaîne de réduction d'un terme qui entendu tout d'abord comme traduisant l'existence vivante est devenu l'expression de la staticité et de la forme.

Tous les développements qui précèdent trouvent une filiation historique étroite, non pas avec un homme, une oeuvre, mais avec la totalité du vécu humain. Ce n'est pas Marx, ni Feuerbach, ni Stirner en particulier, mais par contre toute la polémique de 45 entre eux qui représente une phase-charnière dans la mesure où le non-dit, "l'inconscient" aussi, procède de l'Essence de la domestication: les fondements de l'autonomisation de la représentation:

"Il s'agit pour Aristote de savoir ce que sont les natures dernière des choses, les "Essences", il faut donc savoir si l'attribut confère au sujet une qualité essentielle, propre ou accidentelle. L'essence est le caractère commun aux membres d'une même classe logique".

C'est ainsi qu'Antoniette Virieux-Raymond résume le projet fondamental du philosophe grec, dans un de ses ouvrages sur "la logique formelle". Il me semble que, bien qu'extrêmement concise, cette sentence serre d'assez près le travail du Grec. Et là réside un pilier de cette autonomisation de la représentation. Il est évident qu'une telle affirmation est génératrice d'indignation, mais qu'importe, ne sommes-nous pas les ultimes hérétiques?...

Le fondement de cette problématique posant la dichotomisation de la réalité vécue, l'extériorité, et la staticité aux dépens d'une perception légitime du continuum de Vie dans la totalité de nos particularités individuelles, elle exprime pleinement la décomposition de la Gemeinwesen. On peut admettre ces éléments comme les bases invariantes de l'élaboration de la représentation autonomisée. Aujourd'hui la disparition totale des caractères particuliers des êtres humains réels et la restructuration d'une différence toute formelle qui n'a de raison d'être que dans l'univers homogénéisé, participe de la même problématique. En quelque sorte, nous assistons au triomphe de la catégorie idéale du "général". La médiation qui assura ce triomphe fut pendant un moment historique important la réduction des individus au travail abstrait, puis à l'évanescence du contenu réel du travail fondant son devenir à l'autonomisation achevée.

La critique de Stirner est particulièrement intéressante dans cette optique, elle attaque radicalement le problème à la base: la dichotomisation de l'être au niveau de la représentation.

"Ce n'est que du moment où de toi rien ne peut être énoncé; où Tu ne peut être que nommé, que tu es reconnu comme Toi. Aussi longtemps que l'on énonce quelque chose de Toi, tu n'es reconnu que comme ce quelque chose (homme, esprit, chrétien, ...).

L'unique n'énonce rien parce qu'il n'est qu'un nom, il ne fait que dire tu

es Toi, rien d'autre que Toi et que tu es un Toi unique, ou Toi-même. Par là tu es sans prédicat, et en même temps sans détermination, sans loi, . . .

La spéculation avait pour but de trouver un prédicat qui fut assez général pour comprendre chacun en soi. Un tel prédicat ne pouvait cependant en aucun cas exprimer ce que chacun devait être mais ce qu'il était. Supposons que l'"Homme" soit ce prédicat.

On ne peut entendre par là ce que chacun doit être, puisque tous ceux qui auraient à le devenir sont exclus de ce qu'il désigne, mais seulement ce que chacun est. Seulement si ce "quoi" énonce ce qui est général en chacun, ce que chacun a de commun avec d'autres, il n'est pas expression de chacun, il ne dit pas qui est chacun. Que l'on dise que tu es "homme", épuise-t-on pour autant ce Tu es? A-t-on dit aussi qui Tu es? Est-ce que ce "prédicat" d'homme remplit la fonction du prédicat, d'exprimer le sujet dans sa totalité, ou bien n'omet-il pas du sujet précisément sa subjectivité en ne disant pas qui, mais seulement ce que le sujet est?

C'est pourquoi, si la compréhension du prédicat doit s'étendre à tout individu, chacun doit pouvoir se manifester en lui comme sujet: non comme ce qu'il est, mais comme celui qu'il est".

Par rapport à l'exemple choisi par Stirner: le concept d'Homme, n'utilisons-nous pas celui-ci à tour de bras? Il est certain que ces détermination n'étant pas figées chez nous, et constituant un concept opérationnel transitoire, il ne représente pas, avec d'autres, un complexe d'Absolus, mais en tant que concept issu de la préhistoire humaine, ne doit-on pas annoncer sa fin prochaine? Ne trouve-t-on pas l'opportunité de son utilisation dans la raisonance de nos êtres? Pour moi en tout cas, toute trace de rationalité est évacuée.

S'autonomisant dans le désir de fonder l'unité de la totalité des êtres, Stirner, cohérent, aura tout écrit avec l'Unique.

"L'unique ne veut qu'être la dernière et moribonde énonciation (prédicat) sur Toi et Moi, ne veut être que cette énonciation qui se change en visée (Meinung): une énonciation qui n'en est plus une, qui demeure interdite, muette, (. . .) C'est Toi, l'impensable, et l'inexprimable, qui es le contenu de la phrase, celui à qui elle se rapporte, sa forme corporelle. Tu es le "qui", le "celui" de la phrase".

Beaucoup de concepts sont ou doivent être pour nous de cette ampleur, ils sont ainsi l'inexprimable (au sens de la rationalité).

C'est dans cette vision qu'il faut comprendre mon refus de lire, d'écouter . . . Et aussi paradoxalement que cela puisse paraître, peut-être que Jean-Louis comprendra ma terrible impossibilité de me taire.

Quant à l'exécution produite par Marx, d'une part elle est à mon avis très faible, ensuite il a la partie belle, en dernier lieu je comprends son irritation:

"Le travail que l'on tient pour une tâche de l'existence, une vocation de l'homme, est un autre exemple de situation ininteressante. C'est à lui que remonte l'illusion qu'il faut gagner son pain, qu'il est honteux d'en avoir sans rien faire pour l'obtenir; tel est l'orgueil du mérite. Le travail n'a en soi aucune valeur et ne fait en rien honneur à l'homme, pas plus que la vie inactive du lazzarone ne le déshonore. Ou bien tu prends intérêt à ton activité même, elle ne te laisse alors aucun repos. Tu dois être actif, en ce cas Ton travail répond à ton envie, à Ton plaisir particulier mais il ne s'élève pas au-dessus de la paresse à laquelle le lazzarone prend justement plaisir. Ou bien le travail te permet de poursuivre un autre intérêt qui en sera le résultat ou le salaire. Tu ne t'y soumetts que comme un moyen en vue d'une fin: il n'a alors en soi rien d'intéressant, ne prétend pas non plus être tel, et rien ne t'empêche de reconnaître qu'il n'a pas en soi de valeur ou

de sainteté, qu'il n'est précisément qu'un état de chose, en la circonstance inévitable, pour obtenir le résultat visé: le salaire.

Mais le travail considéré comme un honneur de l'Homme, comme sa vocation, a rendu possible l'économie nationale et c'est lui qui domine encore le saint socialisme; celui-ci le tient pour un travail "humain" qui doit développer les aptitudes de l'homme et il voit dans ce développement un devoir de son existence, un intérêt absolu" (p. 409. *Oeuvres complètes*).

"Toute conduite déterminée par un intérêt absolu ou une valeur en soi et pour soi, est conduite religieuse ou purement et simplement religion" (idem).

Il ne faut pas oublier que Stirner avait en face de lui les socialistes à la Weitling, enfin ceux qui sont les porte-parole de cette dictature du prolétariat (du travail abstrait). Il est farouchement opposé à toute communauté qui lui apparait comme secrétant la dictature sur l'individu, la disparition de l'unique, en quelque sorte l'homogénéisation et l'égalité.

"On n'a de chance d'anéantir radicalement la religion que si l'on jette au rebut la *société* et tout ce qui découle du principe social. Mais c'est justement dans le communisme que celui-ci vise à son apogée, tout devant sous lui devenir communautaire pour l'établissement de "l'égalité"" (p. 346).

Pas la peine d'épiloguer . . . Stirner a nettement vu de nombreux points que nous avons maintenant *englobés* dans une vision bien plus dynamique que la sienne.

La mutilation de l'individu au sein d'une communauté qui lui apparaissait comme la seule communauté unique, vraie, fut le fondement de sa sensibilisation. Face à cela sa tâche fut d'affirmer l'existence de l'unique.

Pour Feuerbach, ce fut la mystification de l'être communautaire qui a fondé sa révolte. Sa tâche fut de poser les fondements d'une critique de la communauté illusoire, critique qui affirme le point central de la mystification: l'illusoire trouve sa base dans une nécessité naturelle et humaine.

Tous deux sont autonomisés. Stirner dans l'unicité, la particularité, ce qui lui permit d'atteindre un point qui est à mon sens primordial aujourd'hui: la critique et l'évacuation du Général en tant qu'absolu. Feuerbach dans l'affirmation de la puissance naturelle de l'être communautaire, de l'être humain, *fondé sur un devenir*, ce qui lui permit de fonder une critique extrémisée du caractère illusoire des communautés de son temps et à venir.

Quand je dis qu'ils se sont autonomisés, c'est par rapport à la société. Mais je dois aussi dire qu'ils se sont lu! Leur critique mutuelle est un chef-d'oeuvre d'incompréhension, chacun étant polarisé sur des thèmes viscéraux dont la conséquence fut de pourchasser des catégories précises qui, pourtant, bien souvent, fondaient une convergence réelle du leur être. Il arrive qu'ils disent la même chose sans le voir et, pire, en se critiquant. Le fait apparait d'ailleurs quelque peu à Feuerbach, C.f. la cinquième thèse de son texte de 45. Il faut ajouter que leur critique mutuelle reste très simple et ne verse malgré tout pas à la caricature polémique, ou à l'insulte. Il n'en est pas de même de la "critique" que formule Marx dans "L'idéologie allemande" à l'encontre de Stirner . . . !

Il faut rappeler que Stirner fut l'homme d'un seul livre, qui n'eut d'ailleurs pas de succès, "L'Unique et sa Propriété"; sa production postérieure dérive en fait de cet ouvrage et se résuma à deux textes très courts.

Cette attitude de Stirner est par ailleurs parfaitement en cohérence avec sa problématique.

La répartition du texte de Marx est de ce fait particulièrement intéressante:

Feuerbach	64 pages
Bauer	24 pages
Stirner	350 pages

(Il est fort intéressant de constater que personne n'avait remarqué la chose à ma connaissance).

Mis à part le fait que les exécutions linguistiques sont dignes du plus misérable gauchiste actuel!! Marx n'en soulève pas moins des incompréhensions totales de la part de Stirner au travers de son incompréhension totale DE Stirner. Je n'avais pas lu ce texte (en ce qui concerne Stirner) et j'ai bien fait: l'incision sera moins douloureuse. Car il faut bien se rendre à l'évidence: ce fut un travail de militant, une "basse besogne", que Marx entreprit contre Stirner. Jugez-en:

"Que le fils de roi se considère comme supérieur aux autres enfants, c'est déjà un acte, son acte, et il lui assure la prééminence! Que les autres enfants l'approuvent et l'admettent, c'est leur acte à eux, qui les rend dignes d'être des sujets".

Cette vue de Stirner est extrêmement virulente, et recoupe pleinement cette fameuse affirmation de Marx à la page 70 du *Capital*: "Les rois ne sont rois . . .".

Ce qui suit de Marx est complètement à côté de la question soulevée par Stirner!!! Pour ne pas dire débile!

Autre chose:

"La république n'est strictement rien d'autre que la monarchie absolue, car cela ne change rien que le souverain s'appelle prince ou peuple: l'un et l'autre sont une majesté (le sacré)".

Et Marx de délirer à la suite de l'ignorance de Stirner! Le problème est totalement sauté.

350 pages pour évacuer Stirner! Bigre! Il faut vraiment que cela soit important . . . à méditer . . .

Henri

THESES PROVISOIRES

Il ne s'agit pas d'écrire des thèses linéaires, s'ordonnant, s'enchaînant implacablement pour finalement dicter, imposer une conclusion nécessaire. Procéder ainsi serait emprunter la voie d'une mutilation-réduction: la pensée linéaire celle qui se coupe de toutes les autres voies pour être sûre d'être toujours ce rail fixe, conduisant réellement à la prédestination de l'être!

Je ne veux pas dire qu'il faille produire un discours incohérent, plein de contradictions élémentaires, pour le simple plaisir d'apparaître multiple. Il faut produire les différents moments d'une réflexion avec toutes leurs harmoniques. C'est pourquoi nous parlerons de points de repère, de points de passage, de contre-point . . . Car au moment où la première thèse est énoncée elle suppose déjà toutes les autres; il faut donc que le lecteur puisse déjà sentir les multiples implications, vibrations qui naissent lors de son énoncé.

Chaque thèse suppose le tout et n'a de sens qu'au sein de lui, le tout privé de cette thèse est détruit. Il faut donc tendre à énoncer la thèse et le tout simultanément. Voilà pourquoi on parlera de corollaire, d'anticipation, d'évocation, réflexion-médiation, de digression, afin de rendre sensiblement présent le tout

qui n'est pas chaque fois exposé. Par là je pourrais faire appel à toutes mes possibilités et à toutes celles de ceux qui me liront. Ce faisant, j'éveille en vous, je désire en vous l'éveil de toutes vos potentialités pour vous mettre à l'écoute, à vision, à sensation généralisée ainsi qu'en situation de pensée multiple de notre réalité, de notre devenir. Réciproquement — car il y aura un décalage entre mon écrit et votre lecture — par votre simple attitude, comportement d'absorption intellectuelle-sensorielle de ce que j'aurai produit, vous serez appel pour moi à mes potentialités. Un écrit doit exalter nos êtres, tendre à détruire la passivité.

Quand vous lirez vous reprendrez ces points, contre-points et vous les agencerez en fonction de vos êtres, de vos vies, immédiats, historiques, dans leur excroissances, variées, multiples. Vous pourrez changer certains points, en produire d'autres . . . Alors nous dialoguerons multiple. Je ne serais pas celui qui produit du "théorique" mais celui qui participe avec vous d'une passion: le communisme.

1 — Il y a nécessité d'une affirmation nette, d'une prise de position non seulement par rapport au moment présent mais par rapport à toute l'histoire de l'humanité (déroulement de la vie de l'espèce sous toutes ses formes) et par rapport à la nature, l'une et l'autre saisies dans leur unité et dans leur séparation historique.

Il n'est pas question d'un manifeste d'une proclamation mais de cerner le moment où nous sommes dans sa particularité et par là de réaliser vraiment le dépassement de la phase intermédiaire, celle entre moment communautaire initial et celui à venir. Car on ne peut réellement dépasser qu'à partir du moment où l'on est en dehors de la dynamique du mode de production actuel; de même en ce qui concerne Marx. Rester à l'intérieur n'a d'intérêt que pour porter à bout les contradictions, pour faire révéler le contenu; sinon on aboutit à une pensée bricoleuse, utilisant les moments de dépassement de Marx pour les combiner à une représentation (ou plusieurs) de ce qui se déroule à l'heure actuelle.

Remarque: dans l'Idéologie Allemande Marx critiquait les jeunes hégéliens parce qu'ils ne s'affrontaient pas réellement aux présuppositions de Hegel, mais essayaient de dépasser en utilisant un élément de la philosophie pour l'opposer au reste, ce qui revenait à un développement unilatéral de Hegel.

Evocation: Bordiga disait qu'il fallait procéder comme si la révolution communiste avait déjà eu lieu.

Fondement immédiat: l'étude approfondie des positions de Marx en liaison avec le devenir actuel montre que ce que Marx posait comme communisme, le fameux mode de production nouveau, supérieur, a été réalisé par le capital; dès lors il y a bien l'impasse d'où il faut sortir.

Souhait: ne pas s'abandonner au pessimisme ni s'immerger dans qu'est-ce que je deviens? qui est fermeture sur les autres. On s'isole dans son individu, dans sa communauté, dans sa théorie, sa pratique on dans son activisme.

Précision: le continu c'est l'immobilité, il y a perdurance d'un donné. Le discontinu c'est la mobilité; il y a apparition de quelque chose de nouveau. Ceci doit être analysé en rapport à aliénation et progrès.

Bul: produire notre autonomisation par rapport au capital, perdre toutes les catégories de celui-ci. Or, on ne peut faire cela qu'en rejetant tous les présupposés du capital; c'est là qu'on est amené à percevoir la structure dans son établissement dans le temps et sa réalisation actuelle, son extension pour ainsi dire spatiale.

2 — Cette tentative de faire le point, de cerner notre devenir autre à partir du moment où nous rompons les amarres avec toute la représentation marxienne (et avec tout ce que cela implique) est possible parce que maintenant nous som-

mes en présence de la structure achevée. C'est-à-dire que ce qui commence à s'édifier avec l'autonomisation de la valeur d'échange s'est maintenant constitué en une réalité totalitaire que nous pouvons parfaitement étudier dans sa synchronie mais qui a pour fondement aussi de prétendre à une prédestination-préformation depuis 2 ou 3 millénaires.

Digression: L'anticipation effectuée par les hommes a joué ici dans la mesure où elle a pu concevoir les éléments fonctionnels de la structure nécessaire à son développement au moment où ils n'existaient pas encore.

Les hommes ne pouvaient pas se rendre compte à quel point ils étaient mûs par la structure en devenir. Ils ne pouvaient pas en percevoir la nocivité, la nocivité de ce qu'ils créaient. Là se trouve le problème de la fausse conscience abordée par Marx au sujet de la bourgeoisie.

Opposition: Le structuralisme étudie une réalité; le discours est de présenter la structure telle qu'elle se trouve et d'y enfermer les hommes. L'anti-humanisme de cette théorie est inévitable.

Variante: beaucoup ont proclamé un dépassement de Marx, l'ont tenté. Mais souvent n'ayant pas été aptes à percevoir la structure dans son ensemble comme Marx parvint à le faire mais avec une terminologie différente (il parle de concept général de capital, de formule générale du capital), ils ont opposé à Marx un élément de la structure que celui-ci n'avait pas étudié de façon exhaustive et lui ont donné une dimension telle qu'elle réorientait en fait le champ théorique de Marx. Ils ne sortaient pas du domaine marxien. On peut dire que ceci est quasiment général. D'autre part, certains ont pu reprendre ce que Marx avait plus ou moins évacué au cours de sa vie, à cause de son réformisme révolutionnaire et le mettre au pinacle. On put avoir ainsi un communisme libertaire, plus ou moins humaniste, personnaliste, etc... (Cf. en particulier le débat sur l'aliénation durant tout l'après guerre et commencé, d'ailleurs, lors des années 30 à la suite de la publication des Manuscrite de 1844).

Persectives: tous les possibles ont été éliminés avec cette réalisation de la structure. Mais il n'est pas dit qu'ils ne puissent plus être retrouvés par l'investigation théorico-historique et grâce à nos exigences biologique profondes par suite de l'inadéquation à la vie "capitalisée".

En ce qui concerne Marx, et il faudra y revenir, il a surtout expliqué le mouvement intermédiaire, tout en ayant perçu les moments extrêmes. Il faut englober Marx, sa perspective "possible" sur la base de la domination formelle du capital. Il n'a pas produit une explication de la domination réelle. Son communisme, c'est le capital parvenu à l'autonomie.

On doit tenir compte que ce qui se réalise maintenant sur la base d'un développement économique a été tenté par exemple avec la mythe, la religion. Donc l'homme a une dimension invariante (le projet-perspective, la tendance, la poussée... a été évacué).

Remarque: Il ne s'agit plus de se subordonner ou de subordonner à la conscience humaine, la force aveugle du procès de production social; il s'agit de créer un tout autre procès. Ce projet peut-être celui du capital et son autorégulation, un projet que le MIT peut concevoir (Cf. aussi Sicco Mansholt etc...).

Développement: L'affirmation qu'on a production d'un système, d'une structure doit être envisagée en rapport avec la question du despotisme. Auparavant indiquons que ceci est bien en liaison avec le structuralisme et fonde donc la tautologie généralisée, et par là, nous pouvons réellement l'envisager dans cette dimension. Mais il faut préciser que l'utilisation de: système capitaliste, structure capitaliste, ne sont que des expressions recouvrant une partie de la réalité, qui peuvent signifier

quelque chose de plus important, la communauté matérielle du capital.

L'accession à la totalité est aussi une expression qui permet de donner une image pour la formation de la communauté matérielle. Cette accession s'accompagne de l'élimination de tous les possibles d'autres mouvements, d'une façon matérielle mais aussi théoriquement par le discours terroriste: seul ce qui est, fut réalisable et ne pouvait être réalisé (Cf. le "tout ce qui est réel est rationnel..." de Hegel).

Variation anticipatrice: On aboutit à une justification historique, même quand il y a refoulement de l'histoire. Ou bien l'histoire est posée comme science. Or, on peut constater que le moment où elle se constitue en tant que science est celui de l'accession à la totalité. Il est intéressant de noter que dans l'antiquité aussi on a tendance à une production historique scientifique, car il y a à cette époque là aussi une tendance à autonomisation de la valeur d'échange; il y a une certaine structuration en fonction de cela (Cf. aussi le cas d'Ibn Khaldoun). L'histoire science permet de mieux nier certains possibles; ensuite l'histoire est englobée dans la structure.

Les hommes reconnaissent la structure en tant que telle. Plus d'issue? Car au-delà de la société bourgeoise, apparition claire et nette du MPC en tant que despotisme. Mais, si tous les hommes sont à l'extérieur de lui, on peut poser l'homme lui-même.

Nous avons maintenant la totalité — dans l'espace et le temps — devant nous. On est allé de communauté à communauté, mais dans la mystification-perversion (non dans le sens moral; c'est une simple constatation, la perte d'une certaine voie, avec dégradation des êtres qui l'empruntent). On ne peut pas se mettre sur ce dernier terrain en essayant de contester au capital ce devient mais en mettant en évidence les possibles affirmés à différents moments du devenir de l'espèce. Le capital doit être aussi vu comme une expression de la puissance humaine en même temps qu'errance, démence humaine. Ce n'est pas le mal absolu.

On doit donc intégrer la dynamique des classes, moment où la solution peut venir du particulier (moment où justement la structure est en train de s'édifier) parce qu'au fond la totalité nouvelle n'est pas produite (devenir à l'intérieur d'une totalité en devenir). D'où l'importance de ceux qui posent ou posèrent simultanément le phénomène intermédiaire et la totalité à être, même si elle ne fut pas perçue de manière adéquate.

Dans le même sens importance de la démocratie et du socialisme (l'un correspondant à un phénomène quantitatif de faible envergure, l'autre à un phénomène de masse). D'où l'importance d'hommes comme Platon et Hegel.

Remarque: Totalité implique totalité de l'être individuel, donc destruction de la partialité, mais aussi de la partition.

Variante: à partir de là, appréhender la vie à partir de la vie et non grâce à la médiation d'une réduction-abstraction qui jouerait ensuite le rôle d'opérateur reconstruteur de ce qui fut détruit. En quoi avons-nous une vie? Poser la dimension du capital et la nôtre. Il est impossible d'abstraire le capital car il ne s'agit pas seulement d'une parcellisation-destruction mais de la réalisation d'un possible. C'est le seul mode d'englober ce qui fut dans sa démence même.

Il faut donc s'autonomiser vis-à-vis du capital pour se percevoir dans le continuum historique, temps du possible et des possibles humains; mais aussi pour situer la réalisation du possible devenant capital. Dès lors c'est bien au-delà de l'ensemble de la totalité produite que nous pourrions nous placer.

Nous baignons pour ainsi dire dans la "noosphère" du capital (monde de

représentations de celui-ci).

C'est ici qu'on doit réaborder (car cela doit être traité dans d'autres lieux, moments) ce que Marx appelle le travail universel (la science, l'art, les connaissances empiriques traditionnelles peuvent être matérialisation de ce travail universel), ce que Bordiga appelle cerveau social (Cf. textes sur le communisme) qui, dans un certain sens, est réalisation-extériorisation d'un cerveau et ce qu'on peut appeler une conscience sociale.

3 — Toute l'histoire de l'humanité témoigne de la tentative, du désir de réaliser un être unifié de l'espèce, de produire une conscience sociale non séparée de l'être. Se percevoir en tant que tout où chacun puisse se retrouver et être dans le moment même où chacun atteint à la communauté (Gemeinwesen). Humanité non séparée de la nature, en quelque sorte la nature consciente d'elle-même par l'entremise de l'espèce dont il ne faut pas faire un absolu.

A partir du moment où il y a décomposition des communautés initiales, coupure avec la nature (donc coupure dans la communauté, la nature n'étant pas perçue comme un phénomène extérieur), il y a mouvement d'unification, de réunification qui peut se faire soit avec la volonté d'intégrer tout (mouvement révolutionnaire), soit par exclusion, destruction des autres (mouvement dominant qu'il est difficile de taxer tout simplement de réactionnaire). Il s'est manifesté ainsi lors de la formation des vastes empires des perses, des assyriens, des grecs, des romains, des chinois, des mongols, de l'URSS actuelle ou des étasuniens, mais aussi sous une forme totalement ignoble: le reich nazi. Chaque fois qu'un tel empire se forme, il y a production d'une définition de ce que doit être l'homme (c'est donc une délimitation).

On se scandalise des nazis n'acceptant que la soi-disant race aryenne, mais est-ce qu'on n'a pas cela en germe chez les grecs se considérant comme les hommes véritables, les autres étant les barbares qu'on pouvait mettre en esclavage.

Digression: même au sein du mouvement qu'on peut qualifier de révolutionnaire se manifeste l'opportunisme, le réformisme, l'acceptation du monde en place:

"Tout le christianisme des premiers chrétiens a été eschatologique, tous attendaient la deuxième parousie du Christ l'avènement du royaume de Dieu. Un christianisme historique, une Eglise historique signifient que le Royaume de Dieu n'est pas venu, signifient un échec, une adaptation de la révélation chrétienne au royaume de ce monde". Berdiaev, *L'idée russe*, p. 203.

Ceci est également valable pour le mouvement prolétarien, pour le mouvement marxiste; les anarchistes l'ont en général assez ressenti. L'étude historique, la politique, surtout, n'est-ce pas l'adaptation de la théorie marxiste en tant que communisme (son affirmation) du moment où Marx vivait?

Marx prend son point de départ, chez les communistes français, chez Feuerbach, mais ce qu'il apporte d'essentiel, en plus de sa saisie d'un certain nombre de déterminations du communisme (et c'est là que cela pose problème pour la donnée révolutionnaire elle-même) c'est une explication théorique ainsi qu'une pratique pour un moment intermédiaire. La conception matérialiste telle qu'elle est fondée, formulée dans la préface de 1859 fonde historiquement tout le mouvement intermédiaire et lui signifie un devenir: le développement des forces productives. La révolution en tant que changement de mode de vie ne pouvait plus être affirmée immédiatement. D'où que faire en attendant? Que faire en attendant le royaume de Dieu pouvait se dire le chrétien, comment puis-je accélérer sa venue? Prosélytisme historique selon Berdiaev.

Que de similitudes avec le monde antique: anachorètes, ascètes, ceux qui s'

en allaient etc... font penser à tous ceux qui à l'heure actuelle s'en vont, font des communautés, les jeux du cirque et le sport actuellement; la drogue devait exister... On constate encore plus, à l'aide de ces données, que nous sommes sur le terrain de notre adversaire, sur le terrain de sa rationalité.

Il est curieux de noter qu'Engels comparait les communistes aux chrétiens (Cf. son article sur l'Apocalypse). Or, si nous constatons que nous avons au sein du mouvement communiste les mêmes phénomènes que connut le christianisme, cela veut bien dire que nous tournons en rond.

On peut noter aussi le fait que le christianisme triompha dans l'Empire romain et devint religion d'Etat, pourtant il n'avait pas triomphé selon ses principes originaux! Il fallut qu'il se radicalise à nouveau en quelque sorte pour qu'il soit utilisable pour lutter contre les forces en place; mais à ce moment-là il y eut deux courants: un qui pouvait être lié au christianisme primitif, très radical sur le plan agraire par exemple et un autre intégrationniste, faisant plus que sa part à César. Le mouvement marxiste communiste connaît quelque chose de similaire. Le courant dit révolutionnaire n'est qu'à l'intérieur de ce devenir là et donc c'est l'impasse, on tourne en rond. Car, le marxisme religion d'Etat du MPC est en même temps contestation de celui-ci. Cela signifie bien que nous devons envisager une dynamique totalement différente.

Comment la question se pose dans aire asiatique?

Fondement immédiat et perspective: la compréhension du mode selon lequel les communautés primitives se sont dissoutes, peut aider et aidera à la compréhension de la dissolution de la communauté-capital. Dans celle-ci également il peut sembler qu'il y ait une adaptation rigoureuse, stable de l'être humain à son environnement. Etudier pour mieux contribuer à dissolution de la communauté capital.

Il faut éviter ici de reposer conscience par rapport à être. Ce serait raisonner en fonction d'une coupure qui serait posée sur le mode de l'éternel recommencé.

Contre-point à digression: le marxisme subit une évolution comparable à celle du christianisme. Ce dernier triompha au sein du monde en place: il devint religion d'Etat; donc il fut réabsorbé par le monde qu'il devait détruire. Ce n'est qu'avec la destruction de l'Empire romain qu'il retrouve une force subversive; mais c'est pour édifier un monde où se manifestent encore des conflits de classe. Bien que la société féodale puisse être considérée, du moins pour un certain temps, comme une résorption des classes. C'est au Moyen-Age que se posera de multiples fois un retour au christianisme primitif.

Le marxisme a triomphé et il est englobé. Au cours de la destruction de la société bourgeoise il joue et peut encore jouer un rôle subversif; mais c'est finalement pour faciliter l'instauration d'un despotisme de la communauté capital. D'où diverses tentatives pour revenir à un marxisme primitif.

Il faut rompre avec tout le cycle où la représentation se pose sur le mode binaire découlant de la coupure.

Vis-à-vis des théoriciens qui ont déjà affirmé l'inanité d'un retour à un Marx originel — par exemple Korsch en 1951 — il est important de noter que leur appréhension de l'œuvre de Marx était incomplète et que sur leur rupture on ne pouvait rien fonder. Il pouvait dire une chose juste ou pouvant devenir juste et se fonder sur des erreurs.

4 — Vis-à-vis de ce vaste phénomène historique (englobant passé, présent, futur; ce n'est donc pas quelque chose d'extérieur à nous et c'est vrai à chaque moment du devenir de ce phénomène) il y a deux modes d'appréhension. Une

intuitive mystique qui embrasse d'un seul coup la totalité et tient pour négligeable le moment présent, l'intermédiaire, la médiation comme on dira ensuite, dans un procès de justification, et de ce fait pose l'homme en quelque sorte hors du temps dans ce qu'il est *Gemeinwesen* et individualité (la seconde étant moins bien perçue, au départ et, d'autre part, cela n'apparaît pas toujours avec la clarté indiquée). Ce sera l'élément fondamental de toutes les hérésies², de toutes les théories révolutionnaires, c'est en même temps comme une révélation de l'invariant humain, le continuum historique. Il semble alors que l'homme soit saisi hors du temps, hors de son déroulement. C'est l'argument réfutatoire le plus couramment utilisé contre de telles positions. Son utilisation implique de ne pas se poser la question de savoir si l'homme n'est pas, aussi, hors du temps; s'il ne crée pas le temps, comme l'espace, etc... C'est-à-dire reprendre l'attitude de Feuerbach non plus vis-à-vis de la religion mais vis-à-vis de la science. C'est l'homme qui fait la science et non l'inverse. Cette dernière est devenue dictatoriale; elle veut définir l'homme.

L'autre mode est analytique pour ainsi dire, il est apte à vraiment percevoir les discontinuités et donc la particularité de la situation du moment. Ceux qui procèdent ainsi, même s'ils espèrent un homme autre, le perçoivent dans sa limitation historique, etc... ce qui est la base même du discours scientifique. En particulier lorsqu'ils affirment que l'histoire est une science.

Il est certain que ces deux modes sont des extrêmes et qu'il y a des gammes intermédiaires. Ainsi chez Marx on a les deux types, à deux moments de son approche de la réalité humaine. Dans les œuvres de jeunesse, il pose intuitivement mais déjà il est assailli par le problème du devenir intermédiaire (legs de Hegel, de l'*aufklärung*); ensuite il tendra à une vision analytique mais sans réellement abandonner le souvenir de la première illumination.

Un exemple du premier cas, c'est Feuerbach d'où d'ailleurs les critiques de Marx, mais surtout d'Engels fondateur du matérialisme historique.

Correctif: reprendre veut dire tenir compte et utiliser-intégrer l'apport de Feuerbach. Il n'est pas question d'être feuerbachien.

5 — Le moment des communautés primitives est celui d'une totalité organique communauté humaine-nature.

Anticipation: Il faut d'entrée aborder la réalité car il y a un danger de réduction à vouloir trouver une instance déterminante; il faut avoir une vision structurelle mais non structuraliste; il n'y a pas de causalité efficace.

On ne peut pas partir d'une seule donnée: la production (Marx), psychologie (Mead et Benett), rapports de parenté (Levy-Strauss), etc...

Souhait: avoir une vision-perception des hommes comme présupposition de toute approche des formes sociales, communautaires.

Réflexion préliminaire: nécessité de situer le sens de "société". Quand peut-on parler de société chez les hommes? Est-ce que ce mot a un sens pour les animaux? Ne vaut-il pas mieux parler de communautés animales?

Dans le cas où l'on persiste à parler de sociétés animales, on ne peut éviter la question: pourquoi les animaux n'ont-ils pas constitué une société animale qui se détache de la nature, qui se fonde dans son être même qui lui la poserait et donc la constituerait en discontinuité.

Inanité de vouloir absolument faire coupure homme-nature — bien qu'il y en eut une — séparation animal-homme. Il faut détruire tout référentiel supérieur comme inférieur. On peut dire, grossièrement, qu'il y a une base animale à comportement humain

- pour la reproduction, avec les parades, danses, etc...
- territoire et pistes, etc...
- structuration d'une communauté (mais non hiérarchisation qui implique individu).

Points d'approche:

5.1 — A partir du moment où l'on a une espèce placée dans le devenir à l'homme, Australanthropes (et la découverte du crâne 1470 ne changerait rien à la chose) on a évolution biologique parallèle à ce qu'on a appelé évolution sociale; c'est-à-dire que les êtres humains évoluent sous l'action de facteurs internes — biologiques — et sous l'action de facteurs qu'on pourrait dire externes dépendant de leurs relations mutuelles et de leur relation à la nature (climat); la technique non autonomisée joue un rôle fondamental, médiateur en quelque sorte.

5.2 — L'étude de la formation de l'homme doit porter sur les relations station verticale, main, cerveau-sens. L'élément trop souvent oublié est le sens; or le séparer du cerveau c'est interpréter la coupure actuelle qui d'ailleurs date ou commence lors de la séparation de l'homme d'avec sa communauté, dissolution de cette dernière.

5.3 — Il est absurde de poser l'extériorité d'une façon autonome car homme-nature ne font qu'un, il n'y a pas de coupure.

5.4 — Comment les êtres se perçoivent dans ce continuum et dans leur séparation participative. Il serait faux de penser que l'individu, membre de la communauté, soit inapte à se percevoir dans une certaine unité différente de celle des autres; mais il n'y a pas séparation autonomisée, car il y a perception du tout simultanément. N'est-ce pas d'ailleurs la propriété du cerveau de percevoir le tout de même que le mouvement; la séparation-coupure sera aussi séparation des propriétés.

5.5. — Ces êtres ont une activité cérébrale (ce qui donnera la représentation) mais elle n'est pas séparée. Ceci nous amène à reposer la question de la nature de l'animal assimilé depuis Descartes à un automate; il est important de remarquer que ceux qui s'opposent à lui restent sur son terrain, acceptent la dichotomie. Or, on ne peut nier qu'il y ait une ébauche de représentation chez les animaux. D'autre part, il est important de noter que l'on applique d'abord à l'animal ce qu'ensuite on applique à l'homme. Donc la réduction de l'animal à automate préfigure celle de l'homme.

5.6 — L'éthologie tend à ramener l'homme à l'animal lui-même saisi au travers de la représentation de l'homme actuel. Cf. par ex. la théorie de l'agressivité de Lorenz.

La notion de territoire qui a pris une grande vogue est une justification de la propriété privée et de l'agressivité. Ne pourrait-on pas concevoir que l'animal délimite pour se reconnaître dans un univers bien déterminé; un espace-temps concret lui est nécessaire pour être. Ici on pourrait prendre le cas des abeilles et constater qu'elles ont un autre mode d'être³.

5.7 — Avec l'*Homo sapiens*, il y a 40 000 ans au minimum, on a un être qui biologiquement est identique à l'homme actuel. Nous voulons surtout tenir compte ici du cerveau. Comment un tel être pouvait-il se satisfaire d'une réalité immédiate?

Dans une certaine mesure l'évolution "intermédiaire" est période de connaissance du cerveau; l'homme doit se connaître lui-même.

Remarques: parler de mouvement intermédiaire c'est dans une certaine mesure revenir à une représentation hegelienne. Toutefois cette forme globale peut-être

identique mais le point essentiel est en quelque sorte celui de la nécessité d'une telle phase, de sa finalité, de son déterminisme. C'est là qu'on pourra réellement poser la discontinuité par rapport à Hegel. Pour le moment il est important de situer ce qui est "apparemment" dans ce mouvement intermédiaire, le constitue:

— développement au cours d'une extériorisation des éléments qui ont été perdus. Le capital peut dominer le temps, ne veut-il pas en quelque sorte dominer quelque chose de perdu?

— les phénomènes irrationnels (intuition, surtout ce qui se rapporte au schamanisme etc . . .) sont possibles quand l'homme est lié à la nature; lorsque les hommes sont isolés, ils sont étudiés en tant que phénomènes séparés; l'homme parviendra-t-il par ce détour à se connaître? De même pour l'investigation du monde naturel-éléments d'explication du moment intermédiaire (Cf. à ce sujet *Le monde magique* de De Martino).

— Pour produire une conscience impliquant une connaissance de tous les liens des hommes entre eux et avec la nature, il semble qu'il faille qu'il y ait destruction; la connaissance est dès lors déterminée par un manque; mais, par là, on accéderait à la conscience réflexive. (Reflexivité = tautologie dans la mathématique, dans la logique et aussi un artifice du discours pour combler un vide de la structure).

— Produire une conscience sociale, totalité où il se retrouverait comme vis-à-vis de la nature; comme un écosystème où chacun serait à sa place et simultanément les idées atteindraient à l'existence et seraient comme des espèces subissant les mêmes lois (sélection par ex.), comme le pense Monod (*Le hasard et la nécessité*).

Quand on parle de mouvement intermédiaire on fait appel à l'histoire. Celle-ci est posée en tant que science pour expliquer le mouvement intermédiaire, le justifier et permettre la prévision d'une autre période.

Histoire-science pose: déterminisme, nécessité, finalité.

Ceci est en liaison avec action, intervention et même manipulation (Cf. stalinisme et "1984").

Souhait: Il faut une aperception de la vie passée non séparée du moment présent et futur. Réflexion?

Mais alors on pose effectivement le "projet" communiste, on le pose volontairement, passionnellement, car question de vie ou de mort. Il ne faut pas le poser comme une autre structure dont les prémisses seraient dans le lointain passé; on ne ferait qu'un décalque au devenir du capital et du capital réalisé.

Investigation: ne peut-on pas observer des causes-forces qui tendent au communisme; données biologiques qui ne sont pas simple substrat mais un élément du tout.

Autre approche: On doit réfléchir sur le mouvement de séparation (parfois individualisation) et d'autonomisation dans le devenir des êtres vivants et de l'espèce humaine.

Il y a évolution quand il y a une certaine autonomisation (le mouvement qui pose extériorité-intériorité est un mouvement de séparation) de l'être vivant par rapport au milieu. on peut voir ce phénomène dans la lignée des vertébrés (acquisition des annexes embryonnaires) comme dans celle des invertébrés ou des végétaux. Chez tous les êtres vivants il y a tendance à production d'un milieu intérieur. Dans la mesure où l'être vivant parvient à une certaine autonomie par rapport au milieu, il peut avoir comme un mouvement-devenir pour lui. C'est une autre façon d'expliquer l'autonomisation. Mais celle-ci n'est pas rupture avec le milieu bien que ce mouvement puisse aboutir à la formation d'une nouvelle espèce. Autrement dit en quoi l'espèce humaine effectue une rupture l'empêchant

de se retrouver dans son milieu et sa Gemeinwesen? Il faut préciser le rapport autonomisation et acquisition d'une autonomie, d'une individualité dans le cas de l'espèce humaine.

Dans le cas de l'évolution des vertébrés, on peut reprendre l'œuvre de Leroi-Gourhan: il y a séparation au sein du champ antérieur, partie masticatrice de la partie préhensile et une autonomisation surtout de la seconde (le langage devient ensuite médiation de reconstitution de l'unité?). Comment avec la technique il y a rupture, cassure faisant en sorte que l'autonomisation aboutisse à quelque chose non seulement d'autonome mais d'antagonique.

Evidemment on peut considérer la question autrement: la capital grâce à la technique devient une autre nature et les divers moyens techniques ne sont au fond que des organes d'adaptation à cette nature. Cela ne fait que reculer le problème.

La séparation de la nourriture de la sexualité avec autonomisation des deux est un autre exemple probant que l'on doit traiter simultanément à la séparation des sens et autonomisation de la vue (Cf. à ce dernier sujet Mac Luhan *La galaxie Gutenberg et Pour comprendre les media*).

Makarius montre l'importance de la nourriture chez les hommes, peut-être l'élément de liaison, cohésion fondamental originel. La parenté est en quelque sorte saisie par l'entremise de la nourriture. Sont frères et sœurs ceux qui mangent la même nourriture. Celle-ci définit même la communauté. Ceci perdure jusqu'à nos jours et explique le fanatisme des gens en ce qui concerne la bouffe. Celle-ci détermine l'appartenance à ou l'exclusion de ce qui est posé comme humanité (Homère: l'homme ce mangeur de pain!); cf. rapport mariage banquet; alliance banquet et cela se répercute dans la diplomatie; cf. aussi rapports sacrificiel et banquet, cannibalisme rituel, etc . . .

Le tabou touche d'abord les organismes de préhension de la nourriture avant de toucher les organes sexuels (cf. survivance chez les arabes et autres peuples . . .); l'inceste est d'abord nutritionnel avant d'être sexuel. Cela détruit la base anthropologique de Freud sans supprimer une partie de son problème; de même que cela limite énormément ce que peut dire Levy-Strauss.

Interpénétration du langage amoureux et du langage alimentaire, surtout maintenant dans l'argot.

De même relation jeûner contre quelqu'un ou pour une cause donnée et ascétisme sexuel dans sa relation à un monde donné qui est remis en cause.

Le Banquet de Platon: rapport entre communion alimentaire et amour; la cène et la communion chez les chrétiens et les juifs.

Donc peur de l'inceste est peur de manger, ensemble, la même nourriture; la séparation nourriture sexe pose l'autonomisation de la sexualité, qui ne sera jamais absolue.

Autre mouvement de séparation celle de l'affectivité générale vis-à-vis la sexualité, de la sexualité par rapport à la reproduction (ceci est un avantage pour l'individu qui peut jouir de de lui-même sans être piégé).

Remarque anticipatrice: les multiples séparations bases aux diverses autonomisations écartèlent l'être qui n'arrive plus à dominer ces différents phénomènes, d' où la nécessité de produire des médiations externes qui recomposent l'unité (religion, idéologie). Il y a là la racine profonde de toute "folie" sous ses composantes purement sexuelles ou sous des formes autres; c'est ce qui engendre l'angoisse structurale de l'homme moderne, ce qui pose sa remise en cause existentielle, sa présence au monde et réciproquement lui fait poser doute de la réalité de celui-ci.

Dans certains cas, ne peut-on pas considérer le génie comme une adaptation à un type bien déterminé de mouvement d'autonomisation; la preuve en est que cela peut aboutir à un déraillement absolu: l'individu devient fou et ce d'autant plus qu'il rêvait à une unité supérieure (cf. le cas de Nietzsche).

On a avec Freud, Reich etc. . . mis en évidence la répression sexuelle et comment en reprimant le sexualité on parvenait à rendre les êtres humains adéquats au principe de réalité, c'est-à-dire à la société en place. On n'a pas mis en évidence le rôle tout aussi important de la répression alimentaire dans la domestication. De plus cela s'accompagna souvent d'une imposition alimentaire. Ainsi les récompenses alimentaires (bonbons, gâteaux) mais aussi les nourritures rituelles. De plus importance des manières de table (je n'ai pas lu le livre de Levy-Strauss sur ce problème) qui sont les rituels de la famille (nécessité de manger à certaines heures et selon certaines règles et avec certains ustensiles). Cet aspect de la question revêt à l'heure actuelle une importance primordiale car on se rend compte à quel point l'alimentation est inadéquate et qu'avec le végétarisme les caractères alimentaires de l'homme sont remis en cause (l'homme ne serait pas un omnivore). Cette théorie a un intérêt dans la mesure où elle retrouve la vieille conception pythagoricienne, elle-même legs de l'Orient, des peuples cueilleurs.

A ce propos cette théorie nous est peut-être accessible (et a pu parvenir jusqu'à nous) parce que les peuples cueilleurs de l'Inde n'ont pas été exterminés et, lorsqu'ils ont été éliminés, leurs antiques conceptions se sont fondues dans la totalité de la représentation hindoue.

Comment comprendre persistance de la cueillette à côté de la chasse, de la sédentarisation (élevage, agriculture)? Les hommes ne se percevaient-ils pas pleinement hommes déjà? N'y a-t-il pas au fond incapacité de communiquer entre les différentes ethnies placés dans des modalités différentes de vie (comme s'il y avait différentes humanités). C'est là qu'on retrouve aussi la question de la soi-disant infériorité des "primitifs" ce qui est remis en cause (articles de "La Recherche", de même cf. un travail d'un étasunien Marshall Sahlins dont les extraits sont parus dans "Le sauvage" n. 12, 1974).

6 — La coupure, la discontinuité sera pensée à travers le mythe, la philosophie, la science. On peut mieux dire en disant qu'elle sera représentée. Il y a un procès de réduction de plus en plus grand, pour aboutir à l'appauvrissement-séparation achevé.

La coupure pose le mysticisme, l'empirisme, le rationalisme, le réalisme.

Rapport à religion elle postule une certaine transcendance, mais l'homme est désormais enfermé dans sa nature. En un certain sens les hommes peuvent ensuite vouloir être nature; phénomène de réaction qu'on retrouvera sous une forme extraordinairement modifiée parce que médiatisée par l'homme lui-même, avec le mythe du bon sauvage. Cf. aussi question du droit naturel.

Empirisme: isolement d'une activité (sensibilité) qui est réduite, c'est-à-dire que son support actif est limité aux sens; elle est un moyen de récupérer l'activité des êtres; elle se pose contre la soumission à une idée, mais s'enferme souvent dans cette opposition (cf. lutte contre théologie, dogmes, despotisme).

Critique de Kant à Hume: cette activité tend à faire dépendre l'être de l'extérieur, c'est-à-dire qu'il est toujours constitué de l'extérieur; il n'y a pas de réelle intériorisation. Il ne peut pas y avoir d'invariant sinon l'aptitude à réceptionner la réalité.

Pour dépasser empirisme il faut une autre communauté donc un moment où il n'y ait plus de dissociation, plus d'activité dominée par l'autonomisation. La

science n'est alors qu'un cas particulier, une méthode possible, un moyen possible; elle n'est jamais une fin (argument facile, mais nécessaire).

Il en est de même de la théorie, car elle aussi s'autonomise et devient souvent contraignante (phénomène de domestication).

Réalisme: pose une isomorphie entre réalité et connaissance, cf. Piaget: *Biologie et connaissance humaine*.

Matérialisme, idéalisme, spiritualisme ne sont pas des déterminations par rapport auxquelles on aurait à prendre position car ce sont des réductions.

Marx se dit matérialiste; cela dérivait de la nécessité d'explicitier l'instance déterminante dans l'activité sensible des hommes (rapport entre sphère de la vie matérielle — nécessité et sphère de la liberté). Feuerbach refuse tout qualificatif à l'exclusion de celui de communiste.

Matérialisme, spiritualisme etc indiquent tous les possibles de la structure au moment même où elle tendait à se constituer; nous voulons dire par là aussi qu'elle aurait pu ne pas le faire.

7 — Chaque communauté prétendait réaliser l'espèce. L'humanité finissait là où terminait l'ethnie. Ceci d'autant plus que les ethnies pouvaient se trouver à des stades différents, biologiques, sociologiques etc. . . (problème d'une niche écologique, phénomène similaire sur le plan spirituel!?!). De plus il faut tenir compte que c'est en progressant, en acquérant de nouvelles techniques que les hommes ont pu vivre dans des régions variées, même dans celles où, au départ, ils avaient de faibles chances de survie.

A partir de quel moment les individus sont séparés d'eux-mêmes; saisir "réalité objective" au travers de divers représentations qui lui sont liées.

Surgissement de la valeur en tant que résultat de la dislocation et en tant que perception d'une unité extérieure; ceci dans la mesure où l'on conçoit la valeur comme une totalité, sinon la valeur comme phénomène de réduction d'une autre réalité qu'il n'est plus possible de percevoir d'envisager; la valeur n'en serait qu'un lointain souvenir; elle manifesterait qu'il peut y avoir souvenir de quelque chose d'autre.

C'est ici qu'il nous faut aborder le phénomène équivalent général comme ayant été réalisé dans d'autres domaines: tabou, dieu par exemple. Et il faut noter le lien entre valeur et magie ainsi qu'avec "religion": structure verticale de la société: argent et or allaient à la divinité. D'où aussi rapport équivalent général, dieu et conscience. Il est important de noter les divers systèmes de valeur: la vérité et les vérités (les approximations, les mensonges et les erreurs). Les vertus.

Justice et droit: bien et mal — loi morale; Jugement.

Liberté-nécessité.

Raison (cf. Kant et tout l'Aufklärung avec position de Leibnitz à situer) et folie.

Bonheur et félicité (eudémonisme avec en quelque sorte une variété l'hédonisme).

Nature: joue un rôle d'opérateur de justification (en tant qu'abstraction c'est bien un équivalent général).

Amour???

Tous sont moments d'une perception cognitive des hommes entre eux. Leur perception dans leur multiplication (accroissement démographique est une question importante). D'autre part tous sont soumis à la binarité. D'où le système des valeurs est en rapport à métaphysique (Voir Ethique de Nicomaque d'Aristote) en tant que logique et mouvement de la valeur, de toutes les valeurs; pose la

dichotomie, les antinomies, les binaires. La dialectique et tout particulièrement celle de Hegel ne parvient pas à échapper à ce carcan.

Faillite de tous les rêves fondés sur peuples, nations, de même pour la classe; ce qui impose la nécessité de comprendre, d'englober la différence. Cas fameux: Israël et volonté de perdurer dans une communauté qui exclut les autres ou les soumet à elle spirituellement; France et grande nation, Russie et messianisme de la 3^e Rome; E.U.: American way of life (trouver la voie du salut pour l'humanité); Allemagne et problème nazi qu'on ne peut séparer totalement du problème de l'humanisme en Allemagne; les chinois etc... Il n'y a pas non plus de génération élue.

Cette faillite est celle d'un équivalent général: les autres auraient trouvé leur identité en se mirant dans le modèle proposé.

De même en ce qui concerne ceux qui veulent fonder la vie autour d'un seul élément: sentiment, raison, travail, etc...; un seul centre de polarisation de la vie.

8 — Les luttes entre ethnies (communautés) n'ont pas été appréciées à leur juste importance; en revanche celles entre peuples donnent théorie hegelienne de l'histoire, celles entre classes celle de Marx. Dans quelle mesure on a là un procès d'unification? Chaque moment: ethnie, peuple, classe peut être englobé (ainsi du problème régional actuel qui est une résurgence d'un problème ethnique). Rien n'a été résolu. En ce sens Qohélet a raison: rien n'est nouveau sous le soleil.

Il y a toujours procès d'englobement de la part de l'ethnie, du peuple, etc... voire de destruction pour affirmer le "vrai". Cela implique conscience ethnique, d'une classe.

La saisie de l'unité, la manifestation d'une certaine conscience, est donnée par la formation de ce que nous nommons équivalent général, un tabou général (cf. ceci au travers des mythes; voir les explications de Makarius); en même temps que le mythe reconstruit la communauté à partir de la coupure, de la phase de décomposition.

La philosophie joue ensuite ce rôle pour une communauté plus réduite (?) plus autonomisée qui est pleinement infestée par l'Etat: la polis grecque. Avant la religion assura cette fonction dans diverses civilisations (modes de production). Avec la société bourgeoise la communauté est la nation et l'équivalent général est l'Etat représentation (Esprit équivalent général chez Hegel). Toutefois il y a un mouvement dont il faut tenir compte et qui est à cheval sur plusieurs siècles, sur différentes civilisations, c'est celui de la valeur et avec argent on a équivalent général, une communauté: phénomène fort perceptible dans l'Italie de la Renaissance: Galiani etc... et en Espagne?

Rappelons: équivalent général = réalisation d'une exigence de l'espèce (cf. dieu par ex.) comme une modalité d'être extériorisée de l'espèce. Marx ne parvient pas à poser ce phénomène, contenu dans le devenir de l'espèce.

9 — Poser la communauté homme-nature dans sa totalité, puis sa dissolution comme moments importants de la compréhension de notre histoire toujours conçue comme ce qui fut, n'est pas suffisant; l'activité sensible des hommes n'est pas intégrée. On ne peut pas laisser en dehors de notre perception historique d'espèce le mode selon lequel les hommes se sont perçus dans leur totalité et comment ils pouvaient se situer dans ce que nous saisissons à posteriori comme le devenir.

Pour agir il faut affirmer ce qui est. C'est-à-dire savoir importance respective relative, ne serait-ce que dans la succession, concaténation des mouvements, des gestes, des mots, etc...

Pas de hiérarchie, même au sens religieux. Le culte des morts, des diverses divinités étaient éléments intégrants de la totalité vécue et avaient autant d'importance que la base matérielle.

Intermède: modes d'approche.

Il y a un certain nombre de points où la théorie de Marx est objectivement remise en cause:

— rôle du prolétariat, sa mission, mais par là aussi effectivité de la lutte des classes; durant quel laps de temps est-elle opérante, déterminante? Dans quelle zone s'est-elle réellement développée?

— Problème des crises et autonomisation réelle du capital.

— Le capital recompose l'homme.

De là, deux façons de poser la question (en ajoutant la question même de la valeur, cf. lettres de Jean-Louis).

Marx n'a pas pu comprendre la totalité du mouvement du capital parce qu'au départ sa saisie-définition de la valeur est réductrice. Il nous faut donc partir d'une saisie plus vaste.

La valeur dans son acception plus large aurait été toujours immanente, comme quelque chose que les hommes poursuivaient sans pouvoir le réaliser, et ce n'est que le capital qui le fait et donc en ce sens, c'est bien la valeur qui est sujet. Elle devient apparente et non plus sous-jacente et parcellisée.

Fragment d'une objection: mais alors ce que voulaient et veulent les hommes est totalement réalisé: par le capital; il n'y a rien en dehors, comment peut-on en sortir?

Ou bien:

Marx a exposé un phénomène de réduction réel: la valeur est du travail et est mesurée par le temps de travail. Mais l'autonomisation de la valeur d'échange produit quelque chose de nouveau, le capital, qui dérive de la séparation de l'homme d'avec ses moyens de production; d'où coupure dans ce phénomène valeur. Il abolit ensuite cette coupure en reconstituant une unité. En quelque sorte le phénomène antérieur est englué à la nature même si l'homme s'est séparé d'elle; la rupture effective se produit avec le capital et à partir de là commence un phénomène nouveau où l'homme perd de plus en plus de son importance. En effet, dans le mouvement de la valeur, l'homme était encore opérant, sujet, dans le capital il est objet, manipulé. Le capital dès lors utilise toutes les productions de l'homme, et le cycle naturel pour le dominer.

10 — Comment les êtres humains se déterminent-ils par rapport à leur totalité base-substrat, plus précisément enveloppe globale, sinon on risque de réintroduire une dichotomie infra et superstructure. Se pose donc la faculté de juger. Dans le cas du mot allemand URTEILEN il y a une idée intéressante de partage originel. A l'origine il y a une séparation qui permet de discerner, de distinguer, délimiter. On aurait perception de particularités dans le général qui les laisserait immergées en lui.

Ce phénomène se produira ensuite autonomisé dans les divers secteurs-moments de la vie de la communauté; d'où les différents mouvements de la valeur et des différents équivalents généraux; explosion de la totalité! Juger = prendre position par rapport à une réalité donnée?

Quand il y a coupure avec communauté: valeur englobant donnée matérielle et subjective? (Ceci peut être un premier temps de l'explosion elle-même).

Comment appréhender (prise de position par rapport à) rapport entre les hommes, avec nature. Il y a un continu. Mais on ne peut à chaque instant tout dominer, tout transmettre, tout opérer, dès lors il y a un découpage dans la réalité.

C'est en rapport avec juger qu'il y a pouvoir car le bien de prestige et d'ostentation est élément du pouvoir. Mais n'est-ce pas aussi transcendance des hommes c'est-à-dire possibilité d'aller au-delà de l'immédiat. Pouvoir et hiérarchie vont être des éléments de perception des hommes entre eux.

NOTES

¹ Le rejet de la théorie du prolétariat, l'affirmation de la dimension biologique de la révolution etc... conduisirent les camarades produisant Invariance à essayer de préciser et d'exposer une certaine représentation positive du devenir de l'humanité, de la venue de la révolution, de l'accession au communisme. On avait fait une vaste brèche dans la représentation révolutionnaire dominante et l'on constatait l'immensité des sujets qui inévitablement se présentaient à nous. Afin d'ordonner un peu nos idées et de faire en quelque sorte le point nous nous réunîmes Jean-Louis, Henri, Jacques d'Avrillé et moi-même en juillet 1973 dans les Pyrénées. Je pris des notes de nos diverses discussions et je les rédigeais en octobre de la même année en mettant en avant mon propre point de vue. Ce furent les «Thèses provisoires».

Dans un premier temps, je pensais les reprendre et leur donner, avec des ajouts et des développements conséquents, une forme plus précise. Elles ne pouvaient être, dans tous les cas, qu'un moment de la réflexion, l'indication d'une prise de direction nouvelle. Divers travaux, dont la traduction des textes de Bordiga, la rédaction de la préface à «Structure économique et sociale de la Russie d'aujourd'hui» ainsi que de celle à «Russie et révolution dans la théorie marxiste» intitulée «La révolution russe et la théorie du prolétariat» ne me permirent pas de réaliser cet objectif. Et puis, surtout, ces thèses ouvraient des perspectives très vastes; presque chaque jour de nouveaux domaines se révélaient. Aussi à un certain moment je réalisais qu'il ne serait plus possible de les publier même en les mettant à jour. Je renonçais donc à le faire d'autant plus que rédiger des thèses ne me convenait pas car cela ne correspondait plus à notre mode de concevoir une activité théorique, de la transmettre.

Toute l'activité qui s'est développée à partir de ces «thèses» — résumé de réflexions multiples — est très diversifiée et ne peut encore rien donner d'extériorisable étant donnée l'immensité et la difficulté des sujets étudiés. On doit non seulement aborder un domaine nouveau mais il faut une approche nouvelle, puisqu'il s'agit de remettre en question toute notre représentation. Aussi en attendant de présenter des travaux plus élaborés concernant la nouvelle voie que l'humanité doit entreprendre, je publie ces «thèses» car elles constituent réellement — tout au moins pour moi — un nouveau point de départ (J. Camatte, Mai 1976).

² D'où l'importance de l'étude des mystiques, hérétiques, gnostiques et des adeptes des diverses sciences occultes.

³ Le temps et l'espace — au début unis — interviennent dans l'élaboration de la représentation, dans la conception du monde. Les êtres humains ne peuvent pas vivre sans se représenter le domaine spatial où ils déploient leur vie, car il s'agit de pouvoir se percevoir, se situer, se retrouver, de savoir sa présence au monde, le plus réduit soit-il. D'où la notion de cosmos et de mir: lieu d'implantation de la tribu et en même temps univers. Toutefois, il y a chez l'homme, simultanément, une interrogation cosmique, comme le dénotent les «religions» ouraniennes, les constructions des peuples mégalithiques, les cosmogonies de Ptolémée, Képler ou celles des modernes.

Est-ce que l'on ne retrouve pas ici le problème du territoire qui n'est plus

saisi simplement de façon matérielle mais grâce à une intuition sensible et à une abstraction?

Les animaux et l'Homme n'envisagent pas le territoire en tant que simple quantité discrète d'espace, mais en fonction d'un tout où ils sont inclus. Du fait de notre extériorité actuelle, nous envisageons un type de comportement comme impliquant nécessairement un phénomène de délimitation d'espace, un phénomène d'appropriation privée. En outre cet espace n'est appropriable, au sens d'intégration dans l'individualité, qui, ainsi, peut se percevoir dans un domaine donné, qu'à travers la durée. Il n'y a pas d'espace sans temps, ce d'autant plus chez les animaux où l'«horloge biologique» fonctionne parfaitement. L'espace se détermine par le temps vécu.

Il sera intéressant de montrer que si on a fait beaucoup de recherches pour montrer qu'avec la domination du capital il y a spatialisation quantitative du temps et donc destruction de la durée, on n'a pas mis en évidence la destruction de l'espace par l'entremise du temps (Marx).

Nous reviendrons sur ces points dans une étude sur la représentation (note de mai 1976).

APOCALYPSE ET REVOLUTION

3 — Le "sacré" profané.

28 — Le sacré est la mémoire aliénée du sens vivant, le fantôme de la corporéité du sens comme essence vivante, le spectre désincarné du corps perdu comme instant et comme destin.

29 — Le sacré est le sens promis à la subjectivité qui ne connaît rien d'elle-même sinon la faim de sens; mais le sacré est le faux de cette même subjectivité: il est le produit aliéné et autonomisé cependant qu'il en est le statut et la constitution.

30 — A côté de l'outil-prothèse, l'égaré des hommes, face à la totalité organique perçue comme énigme terrifiante, a matérialisé, dès le début, l'excroissance des fétiches-prothèses. A la prétention de tout signifier que le monde des outils et leur code normatif (le monde de la langue comme médium-fixateur de tout mode de production) revendiquaient en se posant comme la pensée opérante — idolâtrie de la praxis transcrite du geste naturel à la répétitive âpreté du devoir-être — tout l'*autre* que l'intelligence sensorielle des corps non-encore dé-sensibilisés, non-encore totalement dé-étrotisés, pressentait comme non-résolu, tout l'*autre*, bien plus vaste que le rayon d'action de l'instrument, bien plus simple que la mécanique en action et bien plus complexe que "sa" pensée mécanisée, répondait par la fascination du "sacré".

La magie retenait dans le monde des primitifs tout ce que la technologie fuyait aveuglement.

31 — Le climat délicatement émotif, "érotique", désintéressé, dans lequel le sacré se manifestait (hiérophanie) comme puissance de la force universelle (cratophanie) emplit de pathos les modes dans lesquels sont pratiqués le sacré, le "senti-

ment" immédiat de l'énigme, l'intuition panique de la totalité et de son mystère perdu avec la partie de la corporéité totale, la sortie du règne animal et avec la constitution de l'espèce en tant que communauté de corps combinés. Dans l'approche primitive du sacré, dans le monde des fétiches et rituels magiques, la séparation forcée entre la *perception* émotive, corporellement "organique" et la *réalisation* sociale ("expression", "communication", donc condensation), voit immédiatement se scinder le sens vivant et le sens mort. L'apparition du sacré est, sous chaque aspect, une pure aventure de l'être. Elle est l'aperception extatique du mystère (la vie de l'univers organique comme énigme, altérité consubstantielle, lien inexplicable mais certain entre subjectivité corporelle et subjectivité intercorporelle) et, en tant que telle, elle est la théorie pratique, l'intuition en soi exhaustive de l'essence absolue, essence dans laquelle chaque être est. Dans le fétiche — outil *sui generis* — et dans le rituel — mode de production *sui generis* — le sacré est évoqué, activement poursuivi: potentiellement re-connu. Fétiches et rituels reproduisent les conditions dans lesquelles le sacré (hiérophanie, cratophanie) s'est manifesté. Ils *ne sont pas* par eux-mêmes sacrés: ils sont les présuppositions théologiques de la sacralité. Au-delà des spéculations historiennes sur la primauté chronologique ou structurelle de la magie sur la religion, on donne ici pour acquis que la sphère de la magie se limite à la pratique des conditions et présuppositions de la sacralité, sans sacraliser les instruments dont elle se sert, qui restent par eux-mêmes *profanes*, sans parvenir, pour cette raison, à être profanants.

32 — La dialectique sacré-profane n'est pas de la magie. La magie est opérative, elle associe simplement, par affinité d'efficacité, le fétiche à l'outil¹. Si le faire qui commande l'outil est le règne du profane (quand et dans les limites où il l'est) il n'est profane qu'en tant qu'il se campe *au-dessous* de la sacralité. Mais il ne lui est pas antithétique. Du reste la sacralité peut apparaître dans la sphère des outils et elle peut les investir du rôle supplétif de fétiches. L'imagination symbolique surcharge d'efficacité les fétiches bien plus qu'elle n'en investit les outils: l'effectivité pragmatique condense en elle une "valeur" symbolique sur la base de son économie opérante. Mais précisément en ce que la sacralité est l'espace du mystère laissé vide par l'économie opérante et qui lui est immédiatement complémentaire, le transfert du sacré sur le profane est encore un événement du probable, ni dramatique, ni contradictoire.

33 — Tandis qu'à la fierté simpliste des instruments se joint l'humanité "bricoleuse"² mais dense de toute l'angoisse non-résolue des fétiches surchargés de l'imagination symbolique, tout, dans la combinaison corps-prothèse entraîne la domination du symbole sur le geste: univers des outils et univers des fétiches s'instituent dès le début complémentaires l'un de l'autre. Mais alors que la pensée opérante s'imagine de brûler dans l'efficacité tout reste de mystère, condensant dans l'instrument la puissance du geste résolutoire, la pensée magique abandonne immédiatement l'efficacité mécanique et, médiatisant dans l'objet tout le pouvoir du non-résolu, se pose comme l'efficacité des puissances supérieures.

34 — A partir de là, la technologie prête à la magie le truc déjà essayé de l'objectivation, la magie prête à la technologie la foi recueillie dans l'objet-symbole. La valeur est déjà, dans l'univers composite des symboles, "travail" en procès. Dans

¹ C.f. M. Mauss: *Théorie générale de la magie*.

² En français dans l'original.

les objets-symboles (et dans les mots qui les fixent comme mode de production du sens) se conduise déjà sens mort, savoir-être converti en devoir-être. La vie est déjà "travaillée", le corps déjà mis en cage derrière des grilles de signification obligatoire, l'expérience organique vivante est déjà canalisée dans le procès de valorisation de l'inorganique, la communauté est déjà intégrée à l'ensemble instrumental des corps vifs, de même que la nature vivante à laquelle ils se rattachent par des correspondances enfouies, est déjà matière première propulsante, force extractive, énergie capturée pour être convertie en "travail". *Être c'est déjà valoriser*.

35 — L'investiture de "valeur" dans le fétiche qui se fait symbole tandis qu'elle sacralise les fétiches et le rituel pour soi, éloigne le sacré de l'expérience extatique et de l'aventure émotivement corporelle, singulière, "vécue": elle campe le sacré dans le "céleste", dans l'ouranique et l'hyper-ouranique; en l'absolutisant, elle le fige dans la catégorie abstraite de la sacralité inaccessible en soi, dont les fétiches et les rituels sont les évocations statiques consacrées. Des hiérophanies et des cratophanies, immédiates ou rappelées par les fétiches et rituels mis en place comme présuppositions attributives, le passage à la hiérarchie (le *pouvoir* du sacré) et à la hiérarchie du sacré est marqué par la valorisation de la liturgie. C'est le passage de la magie à la religion: de l'aventure extatique à l'organisation statique (rigide, systématique) de la *foi* en une normative qui désincorpore les symboles de leur intimité "ontophanique" avec le sacré, et les assume comme *idoles*, abstraites *personnifications* du sacré. La religion est *révélée* et la révélation est subie par la foi. La religion est organisation et hiérarchie, répétition rituelle, obéissance opérationnelle dans son sens strictement normatif (religio = religo = relier) brillante superfétation des modes de production dans leur assise itérative, conservatrice, immobiliste; encore que toute religion inclut, explicitement ou implicitement, un principe dynamique dans l'attente, ou du Messie, ou du jugement, mais un principe dynamique toujours — par rapport au vivant "profane" — élusif ou apocalyptique: en perdant la corporéité. Toute religion est une théorie de l'apocalypse.

36 — Les Dieux sont les *patrons*. La *révélation* est autoritaire, impérative et normative; leur volonté est loi, la sujétion est *devoir*. Le sacrifice est tribut, et dans le sacrifice est déjà présent, implicitement, l'échange prestation/survie. La dialectique sacré/profane met déjà en route un procès qui, sécularisant d'un côté tout vécu comme tel est, élevant de l'autre au-delà de la vie terrestre le sacré et sa "valeur", fonde les présuppositions d'une profanation toujours plus intégrale de la vie et, en même temps d'une sacralisation toujours plus abstraite de sa "valeur": dans les premières séparations entre la sacralité et la vie, la dialectique profane de la civilisation marchande trouve, en germe, ses fondements.

37 — La "théorie" oubliée par les cultes¹, est le sens vivant *tout court*² c'est-à-dire la théorie vraie et propre. Le rite autonomisé, qui a "oublié" sa propre théorie, et la pratique idéologique: le profane par excellence. *Toute idéologie est profanation*.

38 — L'intuition de la *culture* alchimiste médiévale (Bacon, etc . . .) saisit dans la magie l'aspect actif, cognitif et opérationnel: l'esprit de conquête, grâce à une technique *sui generis*, de l'inconnu et de l'énigmatique, grâce à des expérimenta-

¹ C.f. M. Eliade: *Traité d'histoire des religions*.

² En français dans le texte original.

teurs audacieux qui ne subissent pas la révélation mais, armés de leur volonté, agissent empiriquement sur l'énigme afin qu'elle se dénoue et se révèle, alliant ainsi de fait l'*animus* de la magie et celui de la science, dont l'idéologie alchimiste est indubitablement la matrice. La persistance de l'idéologie "magique" dans la culture du Moyen-âge finissant (la pseudo-hérésie tolérée) est l'option de réserve que l'axiomatique religieuse conserve en vue de sa propre mise à jour future. La mise à jour triomphant de la religion c'est le capital qui la réalisera, en profanant définitivement toute sphère du sacré avec la sacralité toute "séculière" de sa valeur.

39 — La tradition ésotérique, l'hérésie gnostique-hermétique ou "haute magie" passe au contraire en dessus et contre toute la culture du passé et conserve, des pratiques magiques (et surtout de la "magia sexualis"), l'aspect opératif dans le sens de la réalisation de la puissance à travers la fin de toutes les séparations (C.f. les "évangiles" gnostiques). La passion, l'aventure, la "vraie guerre" (celle de l'affirmation au plus haut degré de sa propre force latente, de sa propre "divinité") en sont les caractérisations fondamentales. La littérature médiévale de la passion, avec ses "aventures", en chanta publiquement, dans un mode ambigu, le sens le plus caché et le plus authentique: "l'aventure" est toujours celle du sexe (*vis sexualis*, véritable force cosmique) et toute praxis véritable ne peut pas ne pas y être ramenée. Les "Frères du libre Esprit" (hérésie adamique)¹ furent en ce sens la réalisation effective de tout ce qui se trouvait caché dans la littérature de la passion et de la "chevalerie".

40 — La religion est magie transcrite, mais pas cela seulement. Elle est aussi technologie transcrite de la pensée opérant à la pensée spéculative. Dans la religion, la pauvreté *bricoleuse*² du fétiche, sa référence à un système intuitionné hors d'elle et évoqué par associations "infantiles", "innocentes", fait place à l'astuce de la raison. Le principe d'efficacité concède toujours moins d'espace à la pure foi et s'associe toujours plus à la mécanique de la logique formelle. La religion repousse d'elle-même l'improvisation imaginative et encore "naturelle", tandis qu'elle tend à s'intégrer ce système de sens occultes que la magie se contentait d'évoquer, l'intuitionnant hors d'elle-même. La religion est systématique, elle s'organise par insertions d'opérations logiques rapidement formalisées. Causes et effets transcendants répètent toujours plus le dessin devenu abstrait du levier et de son point d'appui, de la roue et de la pompe.

Si "l'objet" de la religion reste en-dehors d'elle, s'il est clair qu'il est "l'objet" insaisissable par excellence (le mystère de l'être, le point de vue autoréflexif de la totalité en procès), la religion croit résoudre tout mystère en institutionalisant le mystérieux dans son objet, en se faisant production organisée du sens du mystère.

41 — Pour tout le temps durant lequel il reste aux modes de production un certain espace autour de soi et un certain espace à l'intérieur de soi (dans l'épaisseur de la vie des corps non-encore colonisés par la survie *contre* la vie), la religion occupe virtuellement tout espace en y installant les symboles de la sacralité du mystère. Et c'est de cette façon que tout nouveau mode de production — tout sacrifice nécessaire aux exigences de la survie d'une organisation de la prothèse tombée au-dessous de sa fonctionnalité — trouve dans la religion le

¹ Leurs membres se réunissaient *nus* pour retrouver l'état d'innocence d'Adam; (n.d.t.).

² En français dans le texte.

point sur lequel la conservation des valeurs, du sens mort accumulé dans l'histoire, passe, inaltérée, dans toute nouvelle société. Mais au fur et à mesure que les modes de production de la communauté corporelle se compliquent intérieurement, atteignent toujours plus dans la profondeur de la corporéité organique les énergies qui alimentent la machine sociale, vient à pousser sur le procès une pensée "propre" au mode de production nouveau, toujours plus hégémonique et productrice du sens de la certitude acquise qui, peu à peu, ôte du terrain à la production du sens du mystère. L'idéologie de la science tend à remplacer l'idéologie religieuse. Peu importe qu'elle démontre ne pas savoir conjurer définitivement l'erreur: une espèce aussi aveugle sait ne pouvoir procéder que par essai et erreur; jusqu'à ce qu'elle ait conquis tout le savoir sur une nature qui lui est muette; elle est disposée à accepter l'erreur comme sa seconde nature. La science est l'institutionnalisation de l'erreur la plus improbable.

42 — Par l'allusivité omnicompréhensive du fétiche-pensée et de sa symbolique (mais la pensée verbalisée est toujours symbole extrait d'une cohérence sensorielle aliénée: tout mot est interdiction d'un autre), on ne change pas seulement le sens pour un plus utile en valorisant la pensée-outil, la pensée opératoire. Si la religion est le réseau, la grille de la logique formelle prête à capturer en soi tout reste du mystère du monde pressenti comme extériorité inexplicée, à ce sens du mystère correspond une vide d'intériorité inexplicée que la rationalité globalisante des modes de production, parfaitement cohérente avec le principe d'objectivation, ne peut se retenir d'extraire de l'informe non-relaté, ne peut s'abstenir de formaliser. L'art en est la réalisation spécifique. L'art sacralise les formes, tandis qu'il formalise la sacralité intériorisée. De même que la religion est la forme que l'inexpliqué présent assume en tombant sur le terrain de la valorisation, de même l'art est la forme qu'assume, en remontant à la surface des modes de production, l'inexpliqué, le "reste" de l'être qui, de l'intérieur de la corporéité ne peut s'expliquer dans le fait d'être de la corporéité instrumentalisée, affleure à la surface des modes de production. L'esthétique, c'est la cicatrice du "beau", c'est-à-dire de ce qui est signifiant total en soi, extirpé de la vie. Mais immédiatement, ce qui jaillit comme médiation entre le sens vif instrumentalisé et le sens vif non révélé, entre le devoir-être des corps prisonniers des modes de production et le vouloir-être de la vie du corps libéré, se fixe comme miroir de la valeur qui s'y modèle.

Dans la peinture égyptienne comme dans la sculpture grecque, l'imagination met moins en forme les modèles des dieux, qu'elle ne taille les formes auxquelles ce qui manque aux hommes doit se modeler pour compter comme prière exaucée par le tout: tout symbole ment sur l'essence. Si l'économie politique — et toute science dans son rôle de projection pragmatique est de l'économie "in progress" — ment en se faisant passer pour la dimension du tout, si la religion ment en se faisant passer pour l'anticipation du sens de tout, l'art ment en se faisant passer pour ce qui manque à tout: ce qui lui manque pour être vrai. En consacrant la ressemblance, l'art occulte le vide dont il naît. Et c'est ainsi que, se renvoyant de l'une à l'autre la preuve, clef interchangeable des valeurs, rétroagissant sur les matrices de l'autre, les trois sphères de la "pensée" socialisée réussissent à composer, dans une fantasmagorie de dislocations s'enchaînant l'une l'autre, et aux dépens de l'unitaire prison de l'être, l'apparence de la totalité en mouvement, la totalité fictive d'un cycle en procès. Le pool de l'activité aliénée arbore l'enseigne de la Vie de l'Homme.

“Toutes les idéologies qui veulent mettre en avant l’homme par rapport au monde physique et lui donner sur ce dernier un empire qui le libère de la détermination, même quand elles ne le disent pas, ne pensent pas à l’homme-espèce, mais à l’homme-personne”.

A. Bordiga — Contenu original du programme communiste . . .

43 — Sous la domination du capital réellement totalitaire, le règne de la séparation est contraint de se dépasser, de se fondre dans une unité du réel où un unique mécanisme centralisé — le mécanisme d’éternisation de la valeur — assume le contrôle synthétisé de toute forme dans laquelle l’être-capital doit apparaître sous les aspects fictif des “formes de vie”. Le capital qui s’empare des moyens de l’espèce de se produire, totalise en soi, matérialisés, les règnes autrefois distincts de la science, de la religion et de l’art, fondus dans une circulation accélérée du sens, assujetti comme argent *sui generis* à la réalisation de la valeur. Autant la synthèse que le capital opère sur toute production de sens est solidaire, bloquée, monolithique, autant se multiplient les formes dans lesquelles le sens se convertit en valeur. En réalisant de façon renversée et à la fin de l’histoire la genèse religieuse, le capital a acquis la certitude d’une chose: la nécessité de se produire à l’image et à la ressemblance de l’homme qu’il veut faire sien. Il voit dans chacun le collecteur de sens, l’archétype miniaturisé d’une société produite en série, dans laquelle le procès de valorisation accompli en entier sa circulation: l’*iter* ultra-nouveau qui rattache les canaux de la valorisation extériorisée aux canaux de la valorisation intériorisée. Chaque jour de chacun est un cycle complet. En chacun règne l’identique au tout.

44 — L’essence aventureuse et totalisante de la vie comme expérience sensorielle de son propre rapport actif avec le monde n’est pas, dans le “monde” de la production, détruite, simplement effacée: elle est transformée en son contraire. Toute pratique respectueuse d’une norme est une liturgie: toute liturgie est la cristallisation organisée du sens vivant profané: réifié en symboles, signifié. Déjà en réduisant l’activité du travail, la communauté sociale, qui a accumulé en elle le sens cristallisé de tout “faire”, réduit chacun de ses composants à un pur agent reproducteur d’une expérience prédéterminée, et donc fictive. En l’ordonnant officiant du sens communautaire, elle le *subordonne* en tout: en tout son *être* ordonné au faire de la communauté. Dans cette condition il subsiste, dans l’idéologie “mathématisée” de l’échange entre travail et survie, un reste de la positivité ancestrale renforcée dans l’activité purement animale, purement naturelle, dont le corp combiné conserve sa composante la plus voisine de l’être biologique, le projet non-oublié d’une praxis ayant pour but l’échange organique (espèce-nature; horde-habitat; homme-monde dans la subjectivité proprioceptive) — mais il y survit déjà mystifié. Cumulant en soi tout sens du faire, la communauté, sous le regard scotomisé de ses membres, se fait monde, totalité en soi organique au sein de laquelle l’entreprise “terrifiante” de la survie se réduit à la pratique paisible de l’échange.

45 — L’ordination de chacun au faire communautaire mystifie, derrière l’idéologie de l’échange travail/survie, la praxis d’une sujétion totalitaire de l’être individuel à la *survie de la communauté* comme telle. En ce sens, non seulement les espaces et les temps de la gestualité spécifique du travail sont pris dans leur *valeur* de travail

productif, mais tout le temps et l’espace de l’être, pour autant qu’il apparaît dans la sphère du social, se déterminent en fonction directe de la valorisation de la survie communautaire: tout l’être de tous est productif pour autant qu’y existe du social, de la vie sociale, dans sa totalité. Néanmoins, et même dans les limites de ce *rapport fixé*, il exista, dans les espaces et les temps de la vie individuelle, aussi longtemps que cela fut possible, une circulation des sens spécifiques, une persistance du sens de chaque faire qui conservait à la subjectivité de chacun non pas tant l’illusion (l’iconographie programmée et diffusée par les centres de pouvoir) qu’une réalité circonscrite d’effective expérience indépendante, libre à l’égard d’une “liberté” conditionnée mais opérante. La machine sociale consentait à ses organes — les hommes actifs qui la constituaient — un “jeu”, et un espace que seules la contraction ultérieure des temps productifs et l’extraction plus approfondie de tout résidu d’énergie vitale, auront successivement réduit à *rien*: à la coïncidence micrométrique, de haute précision, de chaque mode d’être et de chaque espace et temps avec la dynamique de la production. Ou bien, naturellement, à *tout*, à l’insurrection, grâce au renversement dialectique, au surgissement brûlant de la vie contre la mort de la *volonté d’être* contre les conditions de la préhistoire.

46 — La production capitaliste en série, en introduisant la “figure” du *travailleur combiné* réduit tout être individuel, durant le temps et sur le lieu de la prestation de travail, à la parcelle punctiforme et obsessivement itérative d’un faire qui désormais *transcende*, tout à fait explicitement, les limites de la subjectivité opérante. En ce sens, la praxis productive capitaliste propose une épreuve sportive, très concrète et nullement métaphorique, de “l’esprit” qui domine la machine sociale. Mais la réduction de l’activité de chacun (du travail) au fragment “humiliant” et obsessif d’une répétition générale n’est pas du tout le point saillant de la dégradation de l’homme à une particule d’un ensemble qui le transcende avec une brutalité finalement explicite. Au contraire de ce que pensent tous les moralistes apologistes du “travail humanisé” et de sa mortification présumée de la part d’un capitalisme excessivement cynique, la clef logique de la production en série tient toute dans la modification du rapport travail/survie, dans la manipulation du bilan de l’échange ancestral: elle tient toute dans la qualité et la spécificité de ce qui est offert au travailleur “atomisé” en *échange* de sa prestation. C’est là que le caractère effectivement anti-humain du capital moderne montre son vrai visage. La sérialité non seulement ne se conclue pas dans la répétition parcellaire du geste de travail mais au contraire, et bien qu’elle tire de là le centre de son agression, se retrouve dans tout le reste du vécu social qui en est la projection, comme les figures mouvantes d’un film sont celles de l’image dont la pellicule matrice est impressionnée. La répétition phantasmatique dans laquelle chacun reproduit dans le quotidien le parcours obligatoire de sa mésaventure est le produit réel de son auto-production compulsive: c’est là que la survie, présentée comme contre-valeur du sacrifice productif, révèle sa nature réelle de matière effective du *travail qui est le fait de vivre*, valorisation de chaque *soi* dans le sens prédéterminé que lui imprime la machine sociale, rotation du petit monde de chacun autour du pivot de l’identité sérielle, âme profonde de cette magie sans enchantement.

47 — Ce sont précisément les chirurgiens esthétiques comme Mansholt ou Galbraith qui se préoccupent de refaire un visage à la “qualité de la vie”. Ils ont encore besoin de faire croire que la survie promue au grade de “vie” est la contre-valeur substantielle du travail comme sacrifice nécessaire, en occultant le plus longtemps possible la vérité patente de la vie comme travail. La “vie” sera d’autant moins horrible que chacun de ses co-producteurs s’y investira d’autant plus pour s’y valoriser, que d’autant plus le *capital a visage humain* réalisera en

chacun sa valeur. Mais de même que l'horreur du cancer ne peut se cacher quand la néoplasie est en train de le nécrotiser, de même la face nécrotique du capital ne peut que se refléter dans l'horreur de la vie de chacun. Entre la propagande pour la "vie" et les traits indéniables de la mort qui est la réalité en procès, le capital voit avec son horreur s'imprimer le futur.

Défonçant le mur d'une subjectivité déjà emprisonnée par l'histoire, l'économie politique déborde à l'intérieur de chaque être; rapidement elle comble tout vide, en le cachant tout simplement. Au moment où l'identique se reproduit de façon homogène, il perd les traits de la prison qu'il a toujours été, et prend les traits de l'entreprise productive. Chaque entreprise productive est un hôtel des monnaies depuis que l'argent s'est transubstancialisé en crédit, et le capital fictif valorisé grâce au "bon" renom de l'entreprise. Chaque entreprise frappe sa monnaie inexistante: on lit par transparence, au-delà de la façade, l'addition truquée de son château d'escompte. De la même façon en chacun le capital crée un entrepreneur de lui-même: en fondant toute "personnalité" à l'image d'une entreprise, la lançant dans la circulation apoplectique du crédit, là où il n'y a pour circuler que la généralité du non avoir. Le capital qui se fait homme fait de chaque homme le capital, de toute vie l'entreprise de la valeur, de chaque "personne" une firme débitrice en permanence de son sens, créditrice en permanence du non-sens généralisé.

48 — L'anthropomorphose du capital recompose à l'intérieur de la "personnalité" le procès de la valorisation. Pour y parvenir, elle réduit la vie de chacun à ses propres termes: elle y reproduit sa propre composition organique. Sur le terrain de l'économie productrice de marchandises, le capital se valorise en accumulant du travail mort qui intègre à lui-même du travail vivant: la force-de-travail est attirée dans le procès du simple racket de la survie, et c'est ainsi qu'elle se transforme, convertissant sa propre énergie en travail mort, en force de valorisation de l'appareil appropriateur. La dévalorisation est le mécanisme d'auto-régulation avec lequel le capital tend à réduire l'accroissement grandissant du travail mort vis-à-vis du travail vivant aux limites d'une dynamique de récupération qui lui permette de maintenir la force d'attraction du travail mort à l'égard du travail vivant, engendrant en même temps la chute tendancielle du taux de profit. Le capital greffe son procès de valorisation sur les pré-supposés sociaux ou naturels existants: la valeur d'usage, de même que la force-de-travail aliénée n'est que la transcroissance de la créativité humaine instrumentalisée.

En s'intériorisant, le procès s'installe dans la sphère de l'existence subjective en un mode identique: il en vient à se greffer sur des pré-supposés psychologiques (la société intériorisée) ou organiques (la nature intérieure) préexistants. Même ici le capital trouve son terrain préparé par l'histoire; même ici il ne fait que planter ses dents dans une jugulaire pulsante. La "personnalité", ou la "personne sociale" de laquelle le capital s'empare immédiatement est déjà en soi un produit historiquement déterminé. A partir des modes les plus élémentaires de production de la communauté primitive, à travers la médiation de cette prothèse *sui generis* que constitue la langue sociale, tandis qu'elle étouffe et dévie la communication organique entre les corps pris comme organes sensoriels globaux, la combinaison du corps avec l'outil-prothèse fonde sur la surface même des modes de production sociale un niveau d'organisation forcée de la communication intercorporelle intégralement symbolisée. Le simple accès à ce niveau d'organisation forcée fonctionne comme un seuil d'inclusion/exclusion: tout ce qui ne se conforme pas au modèle obligatoire est expulsé, nié comme inexistant. C'est ainsi que la langue sociale s'annexe toute activité des corps: en les intégrant dans la normative générale dont elle est le code-protocole, en les enrobant pour qu'ils se signifient dans le répertoire

exclusif des gestes institués comme signifiants, mais en excluant en même temps de sa propre sphère, donc du pouvoir de signifier, n'importe quel autre mode d'être des corps qui ne s'accorde pas fonctionnellement à elle. La langue sociale se rapporte à la corporéité globale qu'elle sous-tend de la même façon qu'elle se rapporte à l'univers naturel dans sa totalité: en annexant à ses schémas ce qu'elle est en mesure de nommer ou d'exorciser. En ce sens également, la corporéité niée est, aussi bien que la totalité naturelle, objectivée et distancée, niée dans sa cohérence et perçue en même temps comme réserve d'énergie et source d'énigmes mortifères: pour tout se qui se manifeste en elle d'irréductible à la totalisation de la production aliénée. Néanmoins la production puise "progressivement" dans ce puits.

49 — L'anthropomorphose des lois du capital marche de pair avec l'intensification des formes pathologique compléssives dont la vie quotidienne de chacun tend à n'être qu'une simple liste ou résumé. Aussi devient-il possible de dégager sans aucune équivoque, telle qu'elle est, la pathogénèse sociale de toute forme de "maladie mentale" en tant que maladie spécifiquement capitaliste. Quand l'individu se trouve pris comme première personne par le procès de valorisation et de dévalorisation, sa fonctionnalité nerveuse en devient simplement un double. (Tandis que dans la sphère de l'extériorité objective la domination réelle s'intègre à tout être, en le réduisant à son propre organisme, dans la sphère de l'intériorité colonisée l'être-capital réduit à lui-même la fonctionnalité de l'organisation égoarchique, mais ne réussit pas à s'emparer de l'essence organique. Sur ce terrain l'être-capital ne réussit pas à aller au-delà d'une phase de domination formelle. Dans l'essence organique se polarise désormais la subjectivité antagoniste du prolétariat révolutionnaire).

Dans le cycle de la marchandise la valeur produite doit circuler en accomplissant diverses métamorphoses, sous les séduisantes dépouilles d'une quelconque valeur d'usage, pour parvenir à se réaliser et donc à se valoriser; il en est de même pour l'individu réduit à fragment du mouvement compléssif de la valeur et qui doit, en un continuum obsessionnellement contraint (question de "vie" ou de "mort"), valoriser sa propre survie qui doit, en tant qu'image ayant apparence de valeur d'usage, ou se réaliser en devenant la matrice d'une série, ou aller au-devant du désastre de la dévalorisation. Ce que la domination réelle du capital cherche à programmer dans ce circuit, c'est une "circulation simple" des différents formes de survie, dans tous les cas projetées ou confectionnées, où la compétition soit totalement en vigueur. L'Ego-valeur, qui devient petite entreprise opérant sur le marché selon le schéma classique de la loi de la valeur (échange de pseudo-équivalentes), est le sujet de l'ultime utopie "proud'honnienne" du capital, la société du libre-marché de la survie.

Le cycle maniaque euphorique et le cycle dépressif, qui constituent désormais les moments focaux et caractérisant du non-vécu quotidien et en régissent le rythme émotif renversé, sont désormais les reflets évidents, l'un de la valorisation réalisée de la valeur — obtention d'une dignité ontologique tout à fait irréaliste — l'autre d'une banqueroute toujours partiellement mortelle. La cyclothimie s'impose comme destin collectif.

50 — Accéder à la langue sociale ne signifie pas seulement s'enrôler comme sujet parlant: cela signifie être produit comme tel, être, comme disent certains sémiologues, "parlés" par la langue; de même qu'être producteur de marchandise signifie, comme Marx le démontre, être produit en tant que marchandise. De même que la langue est un système de symboles cristallisés — qui commande à son tour et ordonne un système d'activités symboliques et de symboles réifiés (se coordonnant réciproquement selon une autorégulation rétroactive) — de

même le *Je* qui parle est immédiatement un symbole de soi. C'est ici que naît la "personne", personne (masque) sociale, séparée de la totalité de son corps, qu'elle *re-présente*: personne économique-sociale par excellence.

Les modes selon lesquels se produisent, dans l'histoire, les communautés sociales ont fait fonctionner l'économie politique de la "personne" dans des connexions de subordination pseudo-naturelle avec l'économie globale chaque fois en vigueur. Le pouvoir politique, le pouvoir religieux, le pouvoir culturel ont enrôlé la personne à leur service pour ce qu'elle était: la représentante "officielle" d'une corporéité dont la force était nécessaire au pouvoir, mais "naturellement" médiatisée par la liberté d'apparaître sous le masque d'un rôle social. Il suffisait aux pouvoirs de s'assurer l'intégration à la communauté de l'énergie vitale des corps, et il leur était facile de se l'assurer au moyen des rôles productifs que les "personnes" pouvaient s'imaginer assumer ou subir selon que dominait en elles-mêmes (au niveau de la hiérarchie sociale dans laquelle elles se trouvaient) et dans la communauté corporée, l'idéologie des libres chances ou, plus antique et plus humiliante, la religion du fait impénétrable. Dans les divers modes, le mécanisme d'autorégulation qui gouvernait la communauté comme système en procès se plaçait encore à l'extérieur de l'être individuel. La colonisation de l'existant se mouvait encore en direction extrojective, de l'intérieur vers l'extérieur de la corporéité de l'espèce, *contre la "nature"*. Ce que l'intériorisation automatique de la nature comportait d'aliénation et de réification à l'intérieur de la corporéité, se cachait encore dans l'obscurité de l'intériorité non-violée, d'où l'art seulement, dans sa clairvoyance aveuglée, pouvait tirer le timbre dont vibraient drames et tragédies. Les artistes étaient les seuls "spécialistes", discrédités par le couronnement poétique, de l'intériorité. En éternisant l'art, qui était la voix bouleversée du corps emprisonné, ils en faisaient passer les messages au-dessus des têtes captives.

51 — C'est à cette guerre de conquête de l'univers extérieur que les pouvoirs enrôlaient les corps, appelés par la conscription obligatoire d'un apprentissage se déroulant durant l'enfance qui, tandis qu'il leur impose "l'uniforme" d'un mode de parler, c'est-à-dire de se produire, leur fournit l'équipement basilaire d'une "personnalité", nécessité militante dans le corps social auquel cette dotation le destine. Aucun modèle de "personnalité" ne peut être étranger à la fonctionnalité du "corps armé" du système: armé de toutes les variétés de fonctions dans lesquelles la prothèse compléssive s'articule en son intérieur. Quel que soit le rôle auquel la combinaison de son énergie organique corporelle avec la "dotation" qui se l'agrège la destine, toute "personnalité" accède à la production sociale de sens.

Dans cette phase, l'intimité entre les pouvoirs centraux et les corps s'arrête au seuil, rigidement formalisé, de la "personne sociale". La personne sociale fonctionnait dans le système global comme simple mécanisme extracteur-régulateur qui, tandis qu'il prenait à l'extérieur, en l'émettant dans la circulation du système, l'énergie nécessaire emmagasinée par le corps vivant, réglait, à l'intérieur de celui-ci, l'équilibre d'afflux en les rapportant aux exigences dynamiques de l'économie compléssive. La vie était encore "mystère" utile: aussi longtemps que le survie se posait comme le combat engagé entre le corps de l'espèce et le milieu qui l'entourait; le temps et l'espace, non encore enfermés dans des rythmes et des quantités de production, pouvaient apparaître infinis.

Dans la distribution massive des rôles, tendant d'autant plus à une homogénéisation substantielle qu'ils sont plus formellement et spectaculairement différenciés, quelques uns accèdent à une position privilégiée exceptionnelle. Le "sens commun", la logique tout de suite facile et répétitive des modes de production existants, ne pouvaient s'instaurer comme une cycléité définie (et définissant le

rapport entre la communauté sociale et son milieu) sans risquer de se cristalliser en une conservation-suicide. Dans la communauté humaine — où le système symbolique fonctionne comme un servocommande qui "intériorise" incessamment le rapport tandis qu'il le contrôle et le reproduit — toute incohérence entre les modes de production exprimés dans l'ensemble instrumental-prothèse et l'essence organique de la dynamique réelle se manifeste dans les termes de la contradiction économique-politique de la tension sociale. Toute révolution n'est que l'insurrection de la vie organique en procès contre la structure bloquante qui inhibe l'évolution de son mode de se produire en cohérence spontanée avec les mutations survenues dans le rapport qualitatif entre le corps de l'espèce et son habitat, intériorisé par la médiation du système symbolique.

52 — Le système symbolique fonctionne en deux directions contradictoires en apparence seulement: d'un côté, au niveau normalisant de la production et de la circulation de sens commun, il agit comme mécanisme de fixation et de perpétuation des modes de production existants; d'un autre côté, au niveau "exceptionnel" d'élaboration d'un *nouveau sens*, il a fonction de censeur des contradictions croissantes et d'incubateur de solution fournissant une issue. D'un côté il intériorise les raisons d'Etat, en les projetant à l'intérieur de l'individualité séparée; d'un autre côté il extériorise l'état de la raison naturelle, en extrayant de l'intérieur de la corporéité organique vitale les pulsions des désirs et des besoins essentiels, et en les projetant, transubstantialisées dans la rationalisation verbalisée, sur l'écran omnicompréhensif de la culture sociale. A cette seconde fonction spécifique du système symbolique participent inconsciemment tous les individus, mais sous forme d'efficacité et à des degrés d'incidence pragmatique aussi différenciés que le sont les niveaux de la hiérarchie sociale auxquels ils se trouvent placés et qui la déterminent. Mais, comme pour chacune de ses fonctions essentielles, le système condense la subjectivité exclusive et privilégiée de la production de "sens nouveau" en des "personnes" investies d'un rôle autonomisé: à chaque fonction du règne, le règne de ses fonctionnaires.

De même que pour l'homme antique, le sens de la magie se condensait en s'incarnant dans la "figure" prometteuse du shaman ou du sorcier, ainsi le savoir-être moderne condense dans les "figures" prometteuses du savant et de l'artiste le sens anticipé de ce qui manque à la "vie" pour qu'elle se sente vraiment exprimée.

53 — La science du savant, la pénétration de voyant propre à l'artiste jallissent toutes les deux d'une émergence de la négation. S'ils montrent qu'ils savaient ce que personne d'autre sait c'est parce qu'ils se démontrent capables de nier l'intégralité de ce que chacun croit savoir. Les savants savent surtout que le savoir ne sait pas tout. Par essais et erreurs, ils parviennent à la connaissance de fragments d'inconnu, démontrant en même temps la relativité de la certitude et la complémentarité toujours fuyante de l'ignoré. Avant tout autre chose, les savants sont dans la communauté pour représenter le doute en procès qui corrode dans l'intériorité de tout individu séparé, les fondements sur lesquels la "personne sociale" se construit dans l'obéissance aux règles générales. La sacralité qui investit la figure du savoir provient de la certitude du non savoir enseveli dans chacun et qui s'y reflète renversée.

54 — Patron de la science depuis que savoir et produire coïncident, le capital en a tiré tous les itinéraires de son chemin vers la conquête de la planète aussi longtemps que la dernière carte de la planète conquise ne lui a pas fourni le diagramme de sa fin immanente. Des terminaux et des ordinateurs affluent, vers le cerveau du système, les sommes de son histoire: les comptes se font, mais ce

sont ceux de Marx. Comme on l'a vu, c'est le moment auquel la critique de l'économie politique fait son entrée dans le temple: c'est la mâchoire d'âne dans le poing de Samson. Le dernier profil net de la science progressiste est la confirmation cybernétique de la perte de tout progrès possible.

55 — Si le capital devenu espèce rencontre, dans les limites thermodynamiques de la planète et dans la croissance de l'espèce les limites de son développement quantitatif, la ruse de l'erreur l'incline à renverser la tendance: à conquérir à l'intérieur du corps de l'espèce l'espace que, jusque là, il a désastreusement conquis à l'extérieur, et à trouver ainsi, dans l'intimité des corps, la dernière qualité à convertir en quantité. Il ne s'agit, une fois encore, que de mettre à l'oeuvre l'automatisme de la contre-révolution. La critique radicale avait indiqué, il y a plus d'un siècle, non pas en tant que limites mais en tant que *contradictions*, les traits, qui définissaient l'être-capital: déshumanisation du travail aliéné, fétichisme de la marchandise, domination du travail mort sur le travail vivant, dévalorisation nécessaire (le gaspillage utile au capital), autonomisation de la valeur en procès, dynamique circulaire de la valeur d'échange (à laquelle la valeur d'usage prête sa mémoire des besoins organiques sous-jacents). La nouvelle utopie capitaliste ne peut prospecter une réalisation ressemblante de l'équilibre valorisation/survie qu'en appelant à elle la raison critique, en l'intégrant à sa propre perpétuation et en assignant à l'art, promu au rang de science de l'imagination programmée, le rôle de modeler la valeur intériorisée.

56 — Le capital "illuminé" (illuminé par les éclairs du déluge) qui a fait sienne la critique de l'économie politique, s'impose de liquider au plus vite les contradictions du développement quantitatif. Pour le faire, il vise l'équilibre en virant brusquement de la rhétorique de l'optimisme progressiste aux prophéties du pessimisme millénariste; il tente de se soustraire à l'inondation intoxicante des marchandises, à la dérive de la dévalorisation; il passe du terrain de la nature en voie d'épuisement à celui de la nature enfouie dans la corporéité survivante. C'est là qu'il se promet d'atteindre une nouvelle qualité sur laquelle il transcroîtra de nouveau, en la quantifiant. Tout le monde sur le pont aux postes de manoeuvre! Tandis que les scientifiques scrutent les contours du typhon qui s'approche rapidement, les artistes maîtres de la hâche préparent le radeau de la Méduse.

57 — A bas la production de marchandises inutiles et trop rapidement périssables, à bas la croissance incontrôlée de nouvelles entreprises, à bas la dévalorisation accélérée, à bas l'extraction insensée d'énergie naturelle en voie d'épuisement, à bas l'industrialisation concentrée en quelques nations, à bas la production polluante, à bas l'exploitation déséquilibrée de la terre; mais surtout il faut expulser de la vie de l'homme-capital le travail producteur seulement de marchandise. Ceci est la quintessence des recommandations qui concluent le rapport du MIT, et ceci est le sens explicite des suggestions de Mansholt. Mais si le capital renonce à se surproduire, s'il déconsacre l'eucharistie des consommations, à quel nouveau saint va-t-il se vouer? C'est facile à prévoir: le règne de l'abondance matérielle pour quelques uns est révolu, vive le règne de l'ascèse spirituelle pour tous. Qu'on abaisse les heures de travail à la machine de 40 à 20 par semaine, qu'on soit davantage au service des "services personnels"; qu'on augmente le temps libre, que "fleurissent" dans ce nouveau temps libre (de la liberté d'être inutiles) la culture et la poésie, qu'on se socialise au plus vite, en faisant de la vie une école du devoir permanent, esthétique et philosophique; qu'apparaisse chez tout homme le poète de sa survie. Le capital à visage humain a besoin d'un peuple plus policé.

Cesarano-Collu

(à Suivre)