

INVARIANCE : POINTS 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 tendant à réaliser la vraie Gemeinwesen de l'homme.

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

Série II – Réflexion 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 classique du devenir social, 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 – Explication du cheminement effectué par divers éléments ayant participé à l'élaboration d'*Invariance* (lettres et présentation de celles-ci) ou ayant convergé (Apocalypse et Révolution). Qu'implique *Ce monde qu'il faut quitter?* D'où: *Éléments pour une nouvelle dynamique*. Recherche 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. 1 – Présentation – Lettres de Janvier 1970 à Octobre 1971 – Chronique d'un bal masqué – Le "Suicide" de Giorgio Cesarano – Lettre à *L'Espresso*.

N. 2 – Lettres d'Octobre 1971 à Octobre 1972 – Apocalypse et Révolution.

N. 3 – Vers la communauté humaine – Lettres de 1973.

N. 4 – La révolution intégrée – Lettres de 1973 – Apocalypse et révolution.

Revue trimestrielle

Directeur responsable: J. Camatte

Dépôt légal 1 trimestre 1979

Revue inscrite à la commission paritaire des publications

et agences de presse - n. 54726. ISBN 2-90 - 500 - 142

Achévé d'imprimer le 15-1-1980 par COP.T.E.
via Leoncavallo 22 - 20131 Milano

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

INVARIANCE

MAI-JUIN 1968 LE DEVOILEMENT

ANNEE XII - SERIE III N.5-6 Revue trimestrielle, le N.20F

— Mai-Juin 1968: le dévoilement,	p. 2
— La révolte des étudiants italiens: un autre moment de la crise de la représentation,	p. 11
— Précisions après le temps passé,	p. 19
— A propos de la semaine rouge: l'être humain est la véritable communauté (Gemeinwesen) de l'homme,	p. 43
— Mai-Juin 1968: théorie et action,	p. 47
— Proletariat et Gemeinwesen (communauté),	p. 52
— Perspectives,	p. 54
— Conclusion transitoire,	p. 71
— Transition,	p. 75
— Marx et la Gemeinwesen,	p. 79
— Beaubourg: le cancer du futur,	p. 98
— Amour ou combinatoire sexuelle,	p. 106
— Contre toute attente,	p. 123

à Elisabeth:

Le temps est une invention des hommes
incapables d'aimer.

L'ensemble des textes qui suivent furent proposés à divers éditeurs français pour former le livre *Mai-Juin 1968: le dévoilement*. Aucun n'en a voulu. De ce fait il ne nous reste plus qu'à les publier dans la revue. Malheureusement, la recherche de parution chez un éditeur nous a fait perdre beaucoup de temps de là le retard.

Une traduction italienne d'une partie de ces textes est parue chez La Pietra editore; malheureusement l'éditeur a cru bon de réduire le titre et d'opérer certains travaux de censure qui défigurent le texte. Une traduction espagnole ainsi qu'une traduction portugaise sont prévues; espérons qu'elles seront plus fidèles.

Il doit être bien évident que ce qui suit est une prise de position par rapport à un phénomène historique révolu et par rapport à une phase nouvelle en laquelle est entrée l'espèce humaine. Il n'y a pas encore une étude sur cette dernière, c'est-à-dire que l'œuvre positive n'est pas encore exposée bien qu'elle soit déjà enclenchée. On ne pourra le faire qu'après avoir publié les derniers textes encore en attente.

A part *Transition*, écrit en collaboration avec G. Collu, tous les textes sont de J. Camatte.

MAI-JUIN 1968: LE DEVOILEMENT

Les textes qui suivent concernent Mai-Juin 1968 considéré comme un moment de rupture fondamentale: l'émergence de la révolution elle-même. Ce qui impliqua, dès cette époque-là, de définir, délimiter, prévoir ce que serait la révolution communiste en phase de domination réelle du capital sur la société; les révolutions prolétariennes antérieures s'étant déroulées dans celle de la domination formelle¹. Mai-Juin 1968 fut considéré comme le prologue d'un vaste drame historique qui devrait connaître ses actes déterminants plusieurs années ensuite. Les acteurs principaux ne seront plus les mêmes. En 1968, ceux qui interviennent, ce sont les étudiants et les nouvelles classes moyennes (tout les salariés qui opèrent dans le procès de circulation du capital), ce sont ces dernières qui tireront les prolétaires de leur torpeur et les feront entrer sur la scène de l'histoire. Dès lors le parti de demain ne pourra plus strictement regrouper des prolétaires, mais devra être l'expression d'une unification plus ample. Ceci préluda à la réflexion sur la formation d'une immense classe d'êtres humains situés dans une opposition au capital parce que salariés-esclaves de celui-ci. Cela implique simultanément l'éclaircissement sur le phénomène de prolétarianisation profonde affectant la société en place et sur le fait que le prolétariat devait se nier pour accomplir la révolution.

Toutefois la réflexion sur le procès d'unification de ce que d'aucuns pourraient appeler le sujet révolutionnaire aboutit à mettre en évidence le phénomène de racketisation, ce qui imposa l'abandon de toute pratique de groupe formel ou informel, mais ne remit pas en cause l'analyse de Mai-Juin 1968, donc la reconnaissance de son importance².

L'étude historique du mouvement ouvrier conduite en faisant la comparaison avec le fleurissement révolutionnaire post-Mai 1968 montra que ce qui se manifesta alors n'était que la réaffirmation de quelque chose qui s'était déjà produit dans les années '20; cela confirmait le caractère de discontinuité de Mai 1968 qui dévoila que nous n'étions pas contemporains de notre époque³. L'originalité de ce moment semblait donc cet essai de réadaptation historique, ce qui explique la vogue étourdissante, la propagation fulgurante des idées de Reich, la revendication de la mort de l'art, de sa réalisation, les diverses tentatives de création de communautés, l'eugouement pour la pédagogie non directive (qui s'était manifestée, déjà, dans les

années antérieures), pour l'agriculture biologique, la biodynamique, l'anthroposophie, mais aussi la réaffirmation du sacré, la fascination pour les sciences occultes et le développement d'un courant dit irrationnaliste. On pouvait dès lors se rendre compte à quel point le triomphe du fascisme sous ses diverses formes, celui du stalinisme, les destructions de la seconde guerre mondiale et les inhibitions engendrées par la guerre froide avaient pu créer un recul difficilement surmontable et qui, pourtant, en quelques années était annihilé. Ce qui se fait avec l'introduction d'autres données dont, en particulier, l'écologie avec la découverte de l'importance des autres êtres vivants et, aussi, pour certains, tout au moins ces dernières années, l'angoissant problème de la surpopulation.

Mai-Juin 1968 et, surtout, les événements postérieurs apportèrent un élément nouveau: la manifestation de l'impasse. La catastrophe fasciste avait permis, en fait, d'éluider les problèmes: y a-t-il encore un sujet révolutionnaire? le prolétariat a-t-il encore une mission historique à remplir? La révolution sera-t-elle ou non classiste? peut-il y avoir encore révolution?⁴

Le masquage avait été d'autant plus net que ce qu'accomplit le mouvement fasciste, aidé d'ailleurs par le stalinisme, c'est la réalisation de la domination réelle du capital sur la société. Ce qui n'avait pas encore été éprouvé, vécu, pouvait sembler une issue; de même que, du point de vue superficiel, la lutte contre le fascisme put apparaître, elle aussi, comme une issue: elle pourrait être le prélude à la révolution.

Nous avons donc envisagé tout ce qui s'est manifesté après Mai 1968 en le comparant avec ce qui avait éclos dans les années '20 pour parvenir à la conclusion que divers problèmes avaient été escamotés et qu'il ne fallait pas qu'il en soit de même de nos jours si on ne veut pas que cette fois se réalise le suicide de l'espèce.

En revanche en Mai-Juin 1968 et surtout lors de l'agitation lycéenne de 1973 l'impasse où nous sommes s'est clairement manifestée: plus on lutte contre le capital, plus on le renforce. Ensuite, les années 1975-1976 marquèrent un repli. A nouveau le discours gauchiste révolutionnaire put reprendre le dessus à cause des événements du Chili, de Grèce, de l'affaire Lip, ainsi qu'avec la révolution au Portugal. Toutefois dans ce dernier cas, l'impasse se réaffirma très nettement⁵. Or, il faut que les hommes et les femmes prennent conscience de cette dernière pour qu'ils se décident à abandonner leurs vieilles représentations et tendent enfin à entreprendre une nouvelle dynamique, une sortie de ce monde.

On doit noter que 1975 marqua bien un tournant, mais pas aussi déterminant qu'on l'avait espéré. En effet la crise se propagea, s'installa profondément; en même temps, sur le plan politique, c'était le départ des Etats-Unis de la péninsule indochinoise, point final de la phase d'expansion de l'imperialisme étasunien mais aussi de l'agitation gauchiste. En outre cette crise qui n'en finit pas⁶ et qui ne devient jamais révolutionnaire est l'expression la plus patente de l'impasse où l'on se plonge quand on veut trouver une contradiction déterminante au sein du capital; contradiction qui permettrait de catapulte le sujet potentiellement révolutionnaire dans la révolution. L'intérêt de cette crise est différent: dévoiler l'impasse en détruisant les antiques croyances, certitudes, les attaches au passé; mettre en mouvement les êtres parce que leurs vieilles représentations s'écroulent et qu'on ne peut pas vivre sans rien. Bien qu'à l'heure actuelle la plupart des êtres humains vivent le vide, le vacuisme (réalisation de l'univers!) dont nous avons parlé dans *Scatologie et résurrection*⁷. Le vide est le complémentaire de l'ensemble plein capital qui le secrète et le structure. Ce qui implique que cette crise se résoudra — s'il n'y a pas perception généralisée de l'impasse — d'une façon positive pour le capital, c'est-à-dire par le renforcement de son despotisme.

Cette perception a des chances de s'imposer parce que divers obstacles à un devenir

autre sont abolis: le mythe du progrès et du développement des forces productives, celui de l'URSS pays du communisme, de la Chine en tant que modèle de remplacement, etc., avec leurs corollaires: nécessité du parti, d'une théorie unitaire, globale, valable pour tous, de la transmission de la conscience, de la violence révolutionnaire, etc., ainsi que le mythe de la science neutre et salvatrice des hommes; et que la crise de toutes les institutions fait qu'elles ne pourront plus être des pôles de détournement des forces humaines en révolte ce qui laissera le champ à la manifestation du divers humain.

Dans une certaine mesure les événements post-Mai 1968 constituent l'aveu-dévoilement qu'attendait Bordiga de la part des russes et du système capitaliste mondial. Le décalage entre la réalité et ce qui est affirmé tend, à l'heure actuelle, à disparaître parce qu'il devient de plus en plus évident pour tout le monde que, par exemple, l'URSS n'a rien de communiste. Ceci s'affirme même au sein des partis qui naguère devaient défendre le plus vigoureusement le communisme selon Moscou. Pourtant on n'a pas l'affirmation de la révolution telle que se la représentait Bordiga. En revanche cela permet de comprendre à quel point il y a eu errance et perversion d'idéaux, d'élan généreux. En rester à ce diagnostic ne ferait qu'effleurer les phénomènes; il s'agit de mettre en évidence que lutter au sein de la dynamique du capital ne pouvait conduire qu'à de telles aberrations. Or, de façon plus ou moins grotesque, avec des excès dans toutes les directions, c'est une idée qui tend à s'imposer à l'heure actuelle, même si, parfois, cela aboutit au triomphe d'un défaitisme pour ainsi dire absolu: il ne peut pas y avoir de transformation sociale parce que les hommes ont toujours besoin d'un maître.

L'irruption de Mai-Juin 1968 a choqué — au sens littéral les esprits, les a profondément étonnés. A tel point que pour l'expliquer, certains ont fait appel à l'irrationnel, à un ressurgissement d'un comportement "primitif". Mai 1968 aurait consisté en une immense catharsis et, de ce fait, également, en une prodigieuse fête. On ne peut pas nier ces deux aspects, mais il ne s'agit là encore que d'épiphénomène. En réalité, on a eu affirmation de la dimension biologique de la révolution. Je dirai, maintenant, de la transformation qui doit se produire pour que notre espèce puisse continuer à vivre. Avec le développement du capital, surtout — parce que le phénomène est en acte bien avant que celui-ci s'impose — les êtres humains sont dépouillés du geste, de la parole, de l'imagination. Mai 1968 a réclamé leur libération-récupération. Il a dévoilé que l'espèce sombrait dans une folie biologique car, dans la mesure où les êtres humains n'ont plus de geste parce qu'ils n'opèrent plus pour un "faire" donné, qu'ils deviennent inutiles à la production matérielle (et même intellectuelle), ils sont aliénés par perte de la possibilité concrète de créer et sont enfermés dans cette incapacité. Il y a dès lors rupture entre l'organisation nerveuse (centres de projection somatomoteur et somatosensible) et l'effecteur normal, la main; rupture intolérable et qui doit être abolie. D'où les émeutes révélatrices, déjà avant 1968, qui eurent lieu particulièrement en Suède, où les jeunes descendirent dans les rues en détruisant tout sur leur passage, en n'extériorisant aucune revendication politique, syndicale ou autre. Ils exprimaient un indicible: le saisissement de la folie et la volonté de s'en libérer. Mais d'où venait cette folie? Avec Mai-Juin 1968, son origine s'est profondément révélée.

Le dévoilement perce même à travers le phénomène de récupération qui, depuis Mai 1968, a pris une vaste ampleur. La publicité a compris les désirs profonds des êtres humains et comme elle doit essentiellement utiliser un langage de détournement, elle doit précisément connaître ce à partir de quoi elle doit opérer. Les désirs de communication, de nature, de rythme plus lent, plus humain et plus cosmique à la

fois, doivent être détournés vers la consommation de capital soit sous formes matérielles et de représentations pour ceux qui possèdent l'argent-capital, soit uniquement sous forme de représentations pour ceux qui en sont dépourvus.

Le surgissement de ces désirs profonds, même s'ils sont réenglobés dans des représentations qui ne sortent pas du cadre de celle du capital, a dévoilé une autre composante essentielle de notre monde: le marxisme en tant que conscience répressive. Il est partout la force la plus opérationnelle pour s'opposer à l'élan fougueux du désir vivre; l'anarchisme dans ses formes non-violentes et individualistes conserve encore une certaine charge de rébellion. C'est grâce au marxisme que le MPC a pu accomplir sa transformation en domination réelle, qu'il peut s'universaliser. En effet, sans lui le MPC n'aurait pas pu pénétrer dans des zones comme celles occupées par l'URSS actuelle, la Chine, ou les pays africains. En ce sens, il joue le même rôle que le christianisme vis-à-vis de l'Empire romain. La véritable universalité de cet empire lui fut apportée en réalité par la religion qui, au départ, avait réclamé sa destruction.

Le phénomène profond, avons-nous dit en 1968, est la recherche de la Gemeinwesen et, l'on peut ajouter, maintenant, la recherche de l'être et de la vie immédiats au travers de la récupération du geste, de la parole et de l'imagination; ceci se perçoit dans l'attraction qu'exerce l'artisanat sur une foule de jeunes (récupérable par le capital, comme nous l'avons d'ailleurs indiqué) et dans les diverses tentatives de création de communautés. Certes cela prend souvent des aspects débiles. Mais les pires censeurs — qui ont raison en ce qui concerne l'immédiat — n'intuitionnent nullement l'aspiration profonde des êtres; ils oublient qu'il n'est pas possible d'éliminer d'un seul coup et immédiatement les phénomènes de mode et de suivisme.

L'affirmation de cette aspiration profonde de même que sa compréhension sont rendues difficiles à cause de la perception du monde pervertie par le fait que les êtres humains sont devenus des usagers du capital. Il se trouvent dans un monde où il n'y a plus de valeur d'usage ni de valeur d'échange. Ils se posent sur le mode d'être du capital. Comme lui, ils sont une grandeur donnée qui doit s'accroître. On ne peut plus dire valoriser dans la mesure où ceci nous renvoie encore à la valeur. Cela se manifeste de façon percutante dans le mécanisme de perversion de la révolte. Il consiste en la surenchère à gauche. Chacun veut être plus à gauche, plus à l'extrême que celui qui vient d'être considéré comme tel parce qu'il a apporté quelque chose dans le débat dit révolutionnaire; ainsi les révolutionnaires n'ont plus le temps de structurer leur révolte, car on leur expose, immédiatement, avec dérision, que celle-ci, manque de fondement, de véracité, qu'il y a quelque chose de plus révolutionnaire que ce qu'ils affirment. La théorie révolutionnaire devient, comme la jouissance, quelque chose qu'on n'atteint jamais. On sombre dans l'indéfini et dans l'évanescence.

En outre, à l'heure actuelle, non seulement la vie est transformée en connaissance (Nietzsche) mais les possibles en savoir. Divers chercheurs en révolution sont en quête de nouveau et, dès qu'ils perçoivent le moindre soubressaut, frémissement de quelque chose d'inhabituel, l'affirmation de la plus petite idée originale, ils s'en emparent, cernent, théorisent, extrapolent ce que cela peut contenir. Ou bien, ils s'en servent pour réordonner leur représentation antérieure. Dans tous les cas, ils bricolent quelque chose qui doit être opératoire et le jettent sur le marché. Celui on celle qui avait perçu ou effectué, retrouve son intuition, son impulsion, vulgarisée, capitalisée. On ne peut être qu'éccœuré de ce qu'on a pu faire et, à la limite, de soi-même. Les possibles sont transformés en représentations et lorsque, parfois, des femmes et des hommes pourraient être à même de réaliser, d'effectuer et donc de vivre, ils ont le sentiment du déjà vu, du banal, de l'inessentiel; que cela n'en vaut pas la peine. D'où un découragement d'autant plus accusé qu'ils réalisent qu'il y a,

avec les différents éléments théoriques, avec les différentes possibilités d'extériorisation qui s'offrent maintenant à nous, une combinatoire inépuisable.

Ce n'est qu'en prenant d'autres points de repère, qu'en se lançant dans une autre dynamique, en dehors de celle du capital, qu'il est possible d'éviter toute cette perversion-destruction. Et lorsque les phénomènes catastrophiques inhérents au développement de notre monde se vérifieront, les obstacles abolis apparaîtront bien en tant que tels et les hommes et les femmes seront contraints de choisir: ou rester dans la communauté capital ou en sortir. On se rendra compte alors que c'est avec Mai-Juin 1968 que cette alternative s'est dévoilée.

C'est grâce à la rupture qu'il a opérée que nous pouvons émerger d'un passé mythifié et qui se mythise, d'un futur idéalisé, indéfiniment projeté, apparemment proche mais toujours renvoyé dans son avenir; qu'on peut essayer toutes les coordonnées du temps, trouver l'espace et adopter le comportement qui unifiera le tout en une vie, dès maintenant, hors de celle du capital.

Mars 1977

NOTES

¹ Cf. *Invariance* n. 6, série I, Avril-Juin 1969: *La révolution communiste: thèses de travail*.

² Cf. la lettre du 4.9.1969 publiée sous le titre *De l'organisation* dans *Invariance* n. 2, série II, 1972. Depuis longtemps il y a le projet de publier les textes d'Adorno sur la question des rackets afin de montrer à la fois les emprunts que nous lui faisons et ce qui nous sépare de lui. J'espère pouvoir assurer cette publication dans un non lointain avenir.

³ Cf. *Le KAPD et le mouvement prolétarien*, article d'*Invariance* n. 1, série II, 1971.

⁴ A gauche, il ne semble pas que quelqu'un, avant 1945, se soit posé cette dernière question. En revanche, un homme plutôt repérable à droite, Ortega y Gasset, parla de «crépuscule de la révolution». C'est Octavio Paz qui l'indique dans un article qui a pour titre cette affirmation mise, toutefois encore, à l'interrogatif: «Crépuscule de la révolution?» qu'on peut lire en traduction italienne dans la revue *Tempi moderni* n. 18, Avril-Juin 1974, Ed. Dedalo, Bari. O. Paz s'y livre à une réflexion sur Mai 1968. Je reproduis quelques passages particulièrement intéressants même si je ne suis pas en accord avec l'investigation de l'auteur.

«L'idée de la révolution a été la grande création de l'Occident dans la seconde phase de son histoire».

«Comme les premiers chrétiens attendaient l'Apocalypse, la société moderne attend, depuis 1840, l'arrivée de la révolution. Et la révolution est sur le point d'arriver: non celle que nous attendons, mais une autre, chaque fois différente. Les théologiens, se trouvant devant cette réalité imprévisible qui nous trompe, spéculent et cherchent à démontrer, à la façon des mandarins confucéens, que la révélation céleste (idée de la révolution) n'a pas changé; ce qui est en train de se produire c'est

que le souverain (la révolution concrète) n'est pas digne du mandat. Mais vient le moment où les gens cessent de croire aux spéculations des théologiens. C'est ce qui commence à advenir dans la seconde moitié de notre siècle. Aujourd'hui nous sommes témoins de la phase finale de ce procès: la révolution contre la révolution (...) il s'agit de la révolution des pays sous-développés et de la révolte des jeunes dans les pays développés».

Il individualise ensuite la crise du progrès qu'il assimile à une décadence du futur et à une rupture du temps linéaire. Il poursuit:

«La double crise du marxisme et de l'idéologie du capitalisme libéral et démocratique a la même signification que la rébellion de monde sous-développé et que celle des jeunes: elle sont l'expression de la fin du temps linéaire».

«Ce qui me fascine dans la contestation des jeunes, encore plus que leurs idées politiques généreuses mais confuses, c'est la réapparition de la passion en tant que réalité magnétique. Nous n'assistons pas seulement à une autre révolte des sens: nous nous trouvons en face d'une explosion d'émotions et de sentiments. C'est la recherche du corps compris comme symbole, non comme instrument de plaisir (...). C'est un point de réconciliation de l'homme avec les autres et avec lui-même».

«Leur rébellion n'est pas tellement une dissension intellectuelle qu'une hérésie passionnée, vitale du libre-arbitre».

«Je crois qu'en eux et à travers eux est en train de s'ouvrir pour l'Occident une autre alternative, même si elle est encore confuse et obscure, quelque chose qui n'a pas été prévu par les théoriciens et que seulement quelques poètes ont entrevu. Quelque chose encore sans forme, comme l'aube d'un monde. Ou bien est-ce seulement notre illusion et ces désordres sont-ils les dernières lueurs d'un rêve évanoui?».

«Il y avait une fusion des passions privées et collectives, un flux et un reflux continuels entre l'extraordinaire et le quotidien, le geste vécu comme représentation esthétique, une union de l'action avec sa célébration. Il y avait la réunification de l'homme avec son image: l'image réfléchie dans un miroir qui convergeait en un autre corps lumineux. C'était une conversion: non seulement un changement des idées mais de la sensibilité; plus qu'un changement de l'être, c'était un retour à l'être, une révolution sociale et psychique qui durant quelques jours élargit les limites de la réalité et étendit le règne du possible. C'était un retour à l'origine, au principe des principes: être soi-même à travers l'être avec les autres. C'était la découverte du pouvoir des mots: mes mots sont les tiens; parler avec toi, c'est parler avec moi-même*. C'était la réapparition de tout ce que (communion, transfiguration, transformation de l'eau en vin et des mots en substance) les religions revendiquent, comme leur, bien que cela leur soit antérieur et constitue l'autre dimension de l'homme, son autre moitié et son règne perdu — l'homme continuellement écrasé et déchiré par le temps, à la recherche d'un autre temps, un temps interdit, inaccessible: la moment présent».

«Le temps qui est sur le point d'arriver, si vraiment nous sommes en train de vivre un changement des temps, une rébellion universelle et non une révolution linéaire, ne sera ni un futur, ni un passé, mais un présent».

* C'était donc la fin de l'échange et de la culture si celle-ci est fondée sur le triple échange des hommes, des biens, des mots, et donc aussi de l'interdit, car pour qu'il y ait échange il faut qu'il y ait interdiction de consommer certains biens, certains mots; donc de la séparation puisque pour élargir il faut se séparer de quelque chose, il faut même vivre selon le mode de la séparation: il doit y avoir un langage pour soi, un langage pour autrui, plus exactement, le langage serait né du refus de se parler afin de communiquer à l'autre les mots qui nous étaient destinés. On doit s'exclure pour être culture. En affirmant qu'il est interdit d'interdire, que l'être doit s'affirmer dans sa globalité, les gens de Mai 1968 ont fait momentanément exploser la culture structuraliste et tué l'homme social.

⁵ En ce qui concerne la révolution portugaise, voici quelques remarques contenues dans une lettre de décembre 1975 envoyée à divers correspondants et lecteurs portugais.

Depuis quelque temps, j'avais prévu d'écrire quelque chose au sujet du Portugal, dans la perspective de comprendre s'il y avait ou non manifestation d'une certaine possibilité de sortir de l'impasse où le mouvement vers la communauté se trouve à l'heure actuelle. Ce dernier n'est pas récent puisque le mouvement ouvrier incarna dans ses moments les plus révolutionnaires l'aspiration à la communauté humaine dont parle Marx dans ses œuvres de jeunesse. L'impasse est en partie liée au fait que dans le mouvement actuel, plutôt informe, les oripeaux du mouvement ouvrier pèsent d'un énorme poids inhibiteur. La phase groupusculaire qui fiat suite à la révolution russe et à la révolution allemande (indiquons grosso modo 1921 comme date référentielle) et qui reprit vie nouvelle après la guerre est une phase de liquidation du vieux mouvement ouvrier. Elle fut incapable de concevoir le mouvement sur des bases nouvelles. Or le point essentiel est de concevoir et de vivre cette réalisation de la communauté en ne se fondant plus sur une classe dite révolutionnaire.

En dehors de cette perspective générale je voudrais indiquer qu'on ne peut faire une approche de la révolution portugaise sans avoir une vision planétaire: dans quelle mesure manifeste-t-elle une donnée importante du domaine hautement capitaliste? Car, même s'il s'agit de passer à une domination réelle sur la société, il peut se produire également un phénomène anticipateur.

Globalement ce qui frappe dans la révolution portugaise c'est qu'on y a comme une récapitulation de tous les mouvements révolutionnaires et des impasses du point de vue du devenir à la communauté dans laquelle ils débouchèrent. D'où la recherche d'une issue, d'une autre voie qui doit à mon avis, au moins chez certains, se manifester profondément. Le même phénomène doit se généraliser dans tous les pays, car ce n'est que par une énorme pression de recherche d'une autre dynamique que l'on pourra faire sauter le verrou de l'impasse et sortir de ce monde...

Dit autrement, on a différents phases historiques diachroniques englobées dans une synchronie coexistentielle; le résultat le plus probable sera un compromis par équilibre entre les différentes phases, point de départ pour une affirmation du despotisme du capital.

Avant de continuer, une précision s'impose: il ne s'agit en aucune façon de donner des conseils mais tout simplement de signifier un mode d'appréhension de la réalité et, dans la mesure où cette lettre rencontrera un écho, de mieux comprendre, grâce à vous, ce qui se passe au Portugal. La seule chose qu'on veuille mettre en avant, c'est la volonté d'arriver à se mettre hors la guerre de classe, même sous sa forme bâtarde où elle se déroule à l'heure actuelle, donc d'échapper aux rôles dévolus par le capital, sinon on entre à nouveau dans l'engrenage et on régénère ce qu'on veut éliminer.

Il serait évidemment intéressant de partir de la révolution portugaise du début de ce siècle.

L'autre moment est celui du salazarisme, ce qu'on a appelé le fascisme portugais qui n'a pas le caractère du nazisme ou du fascisme. A mon avis, il apparaît comme un moyen de lutter contre la destruction d'une société. En fait il l'a gelée et a empêché, momentanément, qu'une forme plus évoluée du MPC ne s'instaure et bouleverse le pays. Ce blocage est en liaison avec l'existence d'un empire colonial qui permit de conserver la vieille structure agrarie (importance des petits propriétaires du nord, des petites et moyennes entreprises, etc...); ceci n'est pas sans rappeler le cas de la France.

1. Le pétanisme apparaît vraiment comme un phénomène réactionnel-réactionnaire, un retour à un état donné (ou tout moins son maintien) en tâchant de lui redonner une pureté depuis longtemps perdue.

2. La possibilité de figer les structures sociales découlait de l'existence de l'empire. C'est à partir de 1954, date de la perte de l'Indochine, que commence le mouvement

d'expropriation des petits paysans qui prendra une grande ampleur avec la venue de De Gaulle au pouvoir, et la liquidation de l'empire.

On a donc une situation tout à fait différente de celle de l'Allemagne où l'idéologie d'un retour à un certain état initial masqua directement le mouvement d'instauration de la communauté matérielle du capital (domination réelle de celui-ci sur la société); parce qu'en Allemagne la vieille société bourgeoise fut rapidement détruite. Ceci n'élimine pas le caractère souvent évoqué du nazisme d'être une réponse à une menace prolétarienne. Il fallut éliminer le prolétariat car il était lui aussi un produit de la société bourgeoise. D'autre part le mouvement prolétarien, s'il avait réussi, aurait — dans la mesure où il était ancré sur les positions de la nécessité du développement des forces productives — débouché dans l'instauration d'une société similaire du point de vue structurel.

En France on a eu également manifestation de ce mouvement de formation de la communauté matérielle mais il ne put triompher que beaucoup plus tard (elle participe de l'Allemagne et du Portugal).

Dans ce dernier pays la vieille société bourgeoise meurt maintenant; voilà pourquoi on a tous les mouvements révolutionnaires depuis celui de type 1905 jusqu'à celui similaire à Mai 1968. Voilà pourquoi également tous les vieux schémas peuvent-ils être revitalisés.

Enfin dans la victoire du salazarisme, il faut faire intervenir (comme ailleurs) l'anticommunisme et, mais ceci est à prouver, n'y aurait-il pas eu persistance, du moins dans certaines zones du Portugal, d'un sentiment communautaire? Cela impliquerait étude de savoir quel type de communauté? quel rapport à l'Eglise entretenait-elle? Il y a là quelque chose d'important, car il faut expliquer les énormes réticences des paysans du nord «aux innovations», qui ne datent pas d'aujourd'hui.

Pour en revenir à la comparaison avec la France, on peut dire que le mouvement du MFA aurait pu dans une certaine mesure se développer dans ce pays en 1958 car il présenta à l'époque une situation similaire à celle du Portugal d'aujourd'hui.

Dans une société en décomposition c'est normal que ce soient les corps les plus fermés et hiérarchisés comme l'armée qui parviennent à maintenir des îlots stables ou à en créer, ainsi de la formation des corps francs en Allemagne après la première guerre mondiale en tenant compte que ceux-ci ne purent se former qu'après avoir intégré certaines réformes démocratiques.

Au Portugal le rôle de l'armée a une autre signification: l'absence d'une action révolutionnaire autonome du prolétariat. C'est elle qui apporte la révolution. Le prolétariat ne se manifeste qu'ensuite. On peut évidemment rétorquer qu'il ne est presque toujours ainsi: les classes révolutionnaires sont précédées dans leur action par celles qui sont le plus près du pouvoir. Mais, maintenant, après plus d'un an et demi, on peut se rendre compte qu'il ne peut plus en être ainsi.

Pour replacer dans le vaste mouvement mondial, on peut dire que le Portugal, l'Espagne, la Grèce et la Turquie sont les pays de la périphérie du centre capitaliste européen; ils ne connurent le boom économique (surtout l'Espagne) que tardivement. Tant qu'ils n'avaient pas été touchés on pouvait penser qu'il y avait des possibilités pour le capital de maintenir les antiques rapports. Maintenant c'est fini et donc se pose la question de savoir quel retentissement cela peut avoir, sur l'Europe et les USA?

En ce qui concerne l'Espagne il se peut que l'impasse portugaise inhibe un mouvement en ce pays, non seulement parce que l'équipe dirigeante aurait tiré un enseignement des événements de ce pays, mais parce que l'ensemble des Espagnols ressentirait consciemment ou non cette impasse... jusqu'au moment où la situation deviendra absolument intolérable et alors cela éclatera, mais vers où?

Pour le moment ce qui apparaît clairement c'est la nécessité d'une mise en adéquation du mécanisme du pouvoir avec les structures économique-sociales. La société bourgeoise a perdu ses bases dans les années '60.

Enfin, historiquement parlant, il y eut souvent une certaine synergie révolutionnaire entre la péninsule ibérique et la Russie. Or ces deux aires géo-sociale affrontent

actuellement, simultanément, des problèmes certes différents mais qui touchent au tréfonds leurs structures sociales. Ne vont-elles pas connaître les frémissements préparatoires d'un vaste mouvement?

En résumé et en revenant à mon point de départ, on voit se manifester au Portugal — pour le moment et en fonction de ce que je sais — divers possibles d'une combinatoire qui est fondamentalement celle plus ou moins génétique du despotisme du capital. Vis-à-vis de cela je ne prône aucunement un quelconque attentisme (se confiner dans l'observation de ce qui devient) mais, il faut, d'une part, tenir compte du phénomène historique mondial pour ne pas se laisser happer par un mouvement immédiat et, d'autre part, tenter, dans la mesure où c'est possible, de sortir de ce monde, même si ce n'est encore que d'une façon théorique.

Cette exigence est évidemment, partout nécessaire. Toutefois, il faut profiter pour créer au Portugal où, pour le moment, tout est en mouvement quelque chose qui soit un point de départ et un point de non retour.

⁷ Cf. à ce sujet *Invariance* n. 6, série I: 4.4. *Développement du capitalisme et crises*, n. 3, série II: *Déclin du mode de production capitaliste ou déclin de l'humanité*, n. 5, série II: *Ce monde qu'il faut quitter*, n. 6, série II: *C'est ici qu'est la peur, c'est ici qu'il faut sauter* ainsi que les n° 1, 2 et 3 de la série III où ont été publiées des lettres concernant la crise.

⁸ Article contenu dans le n. spécial d'*Invariance*, Novembre 1975: *Dialogue avec Bordiga*.

⁹ Cf. sujet la publicité pour le Club Méditerranée. La publicité est le discours concret de l'économie libidinale, des machines désirantes, etc...

¹⁰ L'opération toujours renouvelée de scientification de Marx va consister à taxer d'idéologie tout ce que celui-ci a pu écrire sur les communautés comme ce fut le cas pour l'aliénation, ce qui permettra la quête d'une nouvelle coupure épistémologique.

Cela pourra rencontrer un grand écho et servir de caution théorique pour repousser tout essai de constitution de communauté, d'autant plus, qu'à l'heure actuelle, on assiste au développement de pathologies communautaires. En effet beaucoup de communautés produisent et théorisent un despotisme communautaire absolument irrécevable, comme c'est le cas, tout particulièrement, chez la communauté AA (analyse actionnelle), qui réalise le modèle antagonique, chinois, du modèle étasunien: le club Méditerranée.

LA REVOLTE DES ETUDIANTS ITALIENS : UN AUTRE MOMENT DE LA CRISE DE LA REPRESENTATION

“... de même que les rapports économiques furent la question du XIX^e siècle, de même les rapports affectifs seront probablement la question ardente du XX^e siècle”.

G. Rossi. *Un épisode d'amour à la colonie Cecilia*, 1893.

Mai-Juin 1968 fut une immense crise de la représentation. C'est par rapport à cette manifestation, que nous n'avons pas rappelée dans les pages précédentes mais sur laquelle nous avons maintes fois insisté dans *Invariance*, qu'il nous faut appréhender les événements d'Italie, en tenant compte évidemment de tout le reste de l'analyse déjà effectuée auparavant.

Cette crise a d'abord opéré en tant qu'inadéquation de la représentation du capital à son être advenu¹. Il s'agit de la crise monétaire qui atteignit un point de culminance en 1967, mais qui opérait depuis 1959. L'or ne pouvait plus représenter le capital. La restructuration post-bellique imposait une autre modalité de représentation des divers quanta du capital. Dans un pays comme la France qui venait de connaître une transformation profonde par la pénétration du capital dans le tissu social depuis le début des années '50, il y avait inadéquation absolue entre les vieilles représentations et les nouveaux rapports s'instaurant. De Gaulle lui-même, qui avait dû prendre la tête du mouvement de modernisation restructuration, resta englué dans les vieux schémas et les thèmes éculés; d'une manière ou d'une autre, il devait être éliminé.

C'est à l'université — en bonne logique — que la crise s'est manifestée en premier, se présentant en tant que refus d'une formation qui ne vise qu'à produire des êtres du capital, des chiens de garde de celui-ci. Particulièrement prégnante à ce sujet fut la critique à la sociologie et à la psychologie, sciences de l'intégration. Ceci fut l'aspect eversif, le moins récupérable par le capital. En revanche, l'autre modalité du refus, celui de l'archaïsme de l'enseignement, particulièrement son autoritarisme, put être récupéré et être le point de départ d'une rationalisation.

Cette crise de la représentation s'est répétée, avec une plus ou moins grande ampleur, dans diverses institutions: Eglise, armée, police et dans un groupe social existant depuis des millénaires: les prostituées.

Parallèlement à la crise de représentation frappant le capital en tant que valeur d'échange parvenue à l'autonomie, il y avait également celle du travail qui est nécessaire pour que les hommes aient justification d'un agir donné. C'est justement à cause de cette remise en cause du travail que toutes les institutions ont été ébranlées. Toutefois elle reste dans le cadre du système: en finir avec le travail en tant que sacrifice qui permettra d'obtenir une récompense, n'est pas miner le capital puisque à partir du moment où il y a un grand développement de la circulation en tant que phénomène global qui inclut la phase de consommation, qui, à l'origine, pouvait être séparé, il y a intégration des divers moments et l'homme devient sujet consommant. Le loisir devient à son tour un moment de capitalisation, c'est-à-dire le moment de réalisation d'un capital donné en un capital accru. La revendication de l'abolition du travail est aussi un élément de l'utopie capital: réaliser une humanité anodonte et phocomoë, sinon par disparition effective des dents et des membres antérieurs, mais à la suite de leur non utilisation; l'homme devenant dépendant du capital, son usager parasite.

On a donc eu dissolution des rôles, des statuts, de façon aiguë, par exemple dans le cas des rapports entre hommes et femmes. On a la crise de l'homme social.

Ceci ne pouvait pas laisser intacts les révolutionnaires eux-mêmes: le mouvement féministe, celui des homosexuels sont l'expression de cette faillite des rôles. Mai 1968 a donc révélé la crise du sujet révolutionnaire (le représentant de la révolution), l'existence de l'impasse et de l'impossibilité de vivre dans les vieux rôles.

Cette crise de la représentation débouche dans celle de l'identité; car si la première se décompose et que les statuts sociaux ne sont plus opératoires, comment se retrouver comment s'identifier? C'est aussi celle des besoins puisqu'on ne peut s'identifier à quelqu'un, à un mouvement, etc., que si on en a besoin². Elle est aussi élimination d'un carcan, d'où une grande floraison de créativité qui engendre la sensation de touffus, de confusion etc... On a l'émergence d'un désir de vivre quelque chose de non stéréotypé, d'écouler une vie sur laquelle plus aucun pouvoir ne puisse plus placarder de stigmates infamants. Mais cette explosion de créativité pose à nouveau la question de comment se percevoir, se situer et donc comment trouver son identité.

Globalement, on peut encore appréhender d'une autre façon Mai-Juin 1968 et ce qui s'en suivit en disant que ce fut le procès de dissolution de la culture³ définie comme l'instance où s'instaure l'échange des femmes, des biens, des mots. En ce qui concerne l'échange des femmes, le mouvement féministe non seulement le refuse théoriquement, mais l'abolit dans la mesure où plusieurs de ses composantes prônent l'homosexualité stricte. C'est au cours des derniers événements en Italie que s'opéra une vaste crise d'identité composante de celle de la représentation.

Superficiellement, en Italie, le mouvement commence⁴ là où, en France, il finit: le rejet du parti communiste et du syndicat. En effet la virulente critique faite au PCI, le rejet de ce dernier et de celui de la CGIL (équivalent italien de la CGT) est un pas en avant par rapport à ce qui se produisit en France où jusqu'à la fin la grande majorité du mouvement s'est illusionné sur la CGT, le syndicat des travailleurs! En effet, c'est l'intervention de Lama, secrétaire général de la CGIL, à l'université de Rome qui mit en quelque sorte le feu aux poudres. Il était venu pour lutter contre les soi-disant fascistes⁵ occupant l'université (car c'est ainsi désormais que le PCI baptise tous ceux qui se manifestent à sa gauche: ce qui est dans la logique de son devenir: étant le parti de la révolution, il ne peut en aucune façon tolérer un mouve-

ment qui soit plus révolutionnaire; il doit le discréditer, le faire disparaître, d'où son discours et son attitude plus despotiques que ceux de tous les autres partis). Cette intervention devait, dans l'optique du PCI (renouvelant ce qui fut fait à Reggio Calabria), permettre une vaste récupération des différents éléments qui avaient été écartés par la faillite des groupes extra-parlementaires qui avaient participé au carrousel électoral c'est pourquoi l'échec de Lama retentit sur ces divers groupes qui pourront très difficilement remonter la pente. Enfin cela visait aussi à détruire l'union qui s'était opérée entre les étudiants en révolte et les divers mouvements de l'autonomie ouvrière tel que celui de l'occupation des maisons, du refus de l'augmentation de prix des transports publics, etc... Toutefois le mouvement de rébellion dans son ensemble, n'a pas mis en cause le rôle révolutionnaire du prolétariat. Mieux, il a essayé — et continue à le faire — de s'imposer en se présentant comme un élément de ce prolétariat. "1. L'assemblée affirme le caractère prolétarien du mouvement de lutte qui s'est développé à l'université au cours de ces semaines. Les protagonistes de ces luttes sont les prolétaires au chômage, les sous-salariés, les étudiants, les travailleurs occasionnels⁶, les femmes super-exploité du travail occasionnel et marginal". "3. L'assemblée dénonce l'intervention de Lama à l'université et en souligne le caractère corporatif; la tentative de division du mouvement prolétarien; le lien organique avec l'intervention de la police et les lois spéciales de Cossiga" (Motion de l'assemblée nationale du mouvement de lutte qui s'est développé dans les universités, 26-27, février 1977).

Le mouvement se proclame portion du mouvement prolétarien et tient en même temps à signifier ses origines, d'où la spécification des diverses couches sociologiques, ce qui indique également la peur d'une immersion dans un tout qui escamote les diversités; s'affirme, par là, l'importance de l'identité.

Cette proclamation d'adhérence au prolétariat a fait que la plupart des révolutionnaires se sont élevés contre les affirmations d'un membre du PCI au sujet de l'existence de deux sociétés (en bref: celle des intégrés et celle des exclus). Au lieu de reconnaître la réalité et mettre en évidence à quel point le PCI tient le discours du capital (exaltation du capital et de l'intégration), à quel point il est prêt à sacrifier des couches de la population à la sécurité du système, au lieu de dénoncer son ignominie en affirmant: nous sommes exclus afin que vous puissiez vivre, jouissant d'une rente de vie sur nous prélevée, et de parvenir ainsi à la constatation qu'une telle rupture de l'ensemble social est un indice profond de révolution, ils l'escamotent et masquent un des fondements essentiels de leur surgissement. Comment peuvent-ils ensuite parvenir à conserver leur identité?

En outre, en se revendiquant partie intégrante du prolétariat les membres de la rébellion universitaire renforcent le PCI: car postuler une homogénéité de cette classe revient à revigorer la représentation en place, la plus forte, et la justifier. C'est une variante de l'entrisme trotskyste. Le plus grave c'est qu'à nouveau l'illusion des années '20 s'impose: unir les deux portions de la classe (celle travaillant et celle au chômage), bien qu'à l'époque un certain nombre de membres du KAPD et des Unions aient reconnu et dénoncé le fait que ce sont les prolétaires qui combattaient d'autres prolétaires considérés souvent comme formant un lumpenproletariat. Aussi, moins que jamais, n'est posé, au minimum, l'objectif marxien du siècle dernier: la négation du prolétariat. Ceci apparaît très nettement dans la théorisation effectuée au sein du "domaine de l'autonomie ouvrière" (area dell'autonomia operaia). Ce vaste courant a des origines lointaines qu'on peut situer, en particulier, dans *Classe operaia* (1964), dans *Polere Operaio*, etc... et dont les théoriciens ont été Tronti, d'abord, puis et surtout, Negri. Ce dernier par exemple, tenta une analyse du

prolétariat tel qu'il se manifeste à l'heure actuelle. On serait passé de "l'ouvrier-masse" des années '60, c'est-à-dire d'un ouvrier déqualifié sur qui ne jouait plus l'idéologie productiviste à "l'ouvrier social" complètement autonome, dissocié en quelque sorte de n'importe quel procès productif et qui est très souvent en même temps déterritorialisé (puisque beaucoup d'ouvriers proviennent des paysans du Mezzogiorno). Cette transformation est liée au devenir du capital qui commande de plus en plus les différentes sphères de la société. L'Etat est dès lors conçu comme un organisme exerçant une fonction de producteur de plus-value et comme médiateur de tous les mécanismes opérant dans la société. De telle sorte qu'on passe à la réalisation d'une immense usine sociale et l'ouvrier y opérant devient ouvrier-social. Paradoxalement presque tout le monde le devient. On a ainsi le sauvetage de la théorie de la plus-value, donc celle du prolétariat.

Cette autonomie s'est effectuée par rapport au cycle de production capitaliste, elle est un phénomène passif; elle ne découle pas d'une activité des prolétaires qui rompraient avec la ligne du capital⁷. Ce qu'on a c'est une désorganisation de la classe d'où, pour les courants les plus léninistes de ce domaine de l'autonomie, la nécessité d'une avant-garde qui la réorganise⁸.

Dans la proclamation de l'autonomie ouvrière d'autres mettent surtout en avant l'indépendance par rapport aux divers partis et groupuscules, insistant sur l'action à la base des prolétaires: occupation des maisons et autres actions déjà citées. Aussi si les divers courants de l'autonomie ouvrière se revendiquent partie intégrante du prolétariat ils n'en soulignent pas moins, par conviction ou par manœuvre, la spécificité de chacun d'entre eux: il est parlé de marginaux, de femmes, etc... L'affirmation de spécificité est en grande partie le résultat de l'action du mouvement féministe.

La nécessité d'affirmer une identité point de façon toute autre dans l'essai de définir quel est de nos jours le sujet révolutionnaire, ce qui recoupe tout le discours sur ce qu'est actuellement le prolétariat; car s'il n'y a pas de sujet révolutionnaire comment être soi-même révolutionnaire?

Les indiens métropolitains en dépit de leur opposition virulente au PCI et à la CGIL, en dépit de la dérision qu'ils affichent contre les institutions et du ridicule qu'ils sèment sur elles et sur leurs représentants (particulièrement les "professeurs rouges" du style L. Colletti), n'ont pas abandonné l'espoir dans le prolétariat. Chez eux le problème de l'identité se pose de façon toute autre du fait qu'ils sont des étudiants et, simultanément, le plus souvent chômeurs, ou de jeunes ouvriers au chômage qui ont déjà participé à des actions illégales comme l'occupation de divers locaux, qui viennent (surtout en ce qui concerne les romains) des banlieues les plus déshéritées où ils sont, comme ils disent, enfermés dans des ghettos. De ce fait, ils s'identifient aux indiens parqués dans les réserves⁹.

Cette référence à un prolétariat évanescant n'est plus qu'un souvenir historique. En réalité, la perte d'identité s'exprime dans la recherche d'un autre référentiel, issu d'une autre culture. Se définir comme indien permet également de fonder une autre pratique, comme une autre morale. Ceci implique de recréer un mythe. Les indiens métropolitains en décrivant sur les murs de leur université leur faire, leur mode d'être, en faisant appel à l'action de tribus imaginaires, de dieux et d'événements surnaturels, manifestent la nécessité d'abandonner ce monde mais aussi la non transparence des événements qu'ils vivent et la recherche d'un pôle d'être.

Ils expriment d'une façon plus percutante que d'autres avant eux la fin de la culture, l'éclatement de l'homme social enserré dans les divers procès d'échange, dans le social. L'économie est tournée en dérision, l'échange mercantile refusé. Mais cela demeure superficiel parce que le capital lui-même détruit l'économie en tant qu'

ensemble d'échanges entre les hommes. Comme je l'ai montré ailleurs, nous avons maintenant un système d'attribution: en fonction d'une certaine activité pour le capital tout homme ou toute femme se voit attribuer un certain salaire qui lui donne droit à une consommation déterminée. L'échange de biens fondant la culture a depuis longtemps disparu.

La fin de la culture et la crise de l'identité explosent alors dans l'éclatement du langage, dans la dissociation de la logique, dans la perte de signification du code en place qui est le discours du capital, ce qui est perceptible déjà dans le fait de se nommer et de se définir à partir d'éléments d'autres civilisations. Cela atteint parfois une charge émotionnelle qui n'est pas à négliger quand les indiens métropolitains parlent de la tribu des hommes (la réconciliation voulue et enfin réalisée).

A l'heure actuelle où, pour beaucoup, le langage est devenu la réalité concrète — ou, si l'on veut, la réalité opérante et sur laquelle il faut agir — cachant tout le devenir réel qui échappe ainsi à la perception des femmes et des hommes, ce qui est une autre façon d'exprimer que le capital est représentation, la non acceptation du code est d'importance primordiale. Elle s'accompagne de l'efflorescence de langages particuliers, parcellaires exprimant l'atomisation des êtres, leur absence totale de communauté ainsi que la recherche frénétique de la communication¹⁰, rejeter le langage ambiant vécu comme étant une prison afin de se libérer de l'emprise sociale, non pour demeurer avec soi, inviolable mais pour mieux trouver les autres. Toutefois la difficulté de se poser et de poser ce qui est adverse débouche dans l'affirmation de soi dans le moment présent, dans le culte de la fête qui est recherche de contacts immédiats dans l'instant où l'on vit.

L'oubli de ce qui fut, pour essayer de poser dans le moment immédiat l'identité vivante, vivifiante qui ne saurait être altérée — exigence qui s'est affirmée à Bologne — découle de la perte d'identité et de la fin de la culture. Oublier l'histoire c'est oublier les accumulations d'ignominies, les rendez-vous manqués, les espérances déçues, les illusions amères, mais c'est aussi de façon plus ou moins consciente la volonté d'escamoter les impasses du passé afin de ne pas s'affronter à celle du présent.

Autre forme d'oubli: celui du futur. En effet, pour beaucoup, l'affirmation infestée d'immédiat historique: capitalisme égale communisme débouche dans la constatation: il n'y a plus d'avenir; seul le présent peut-être source d'un moment de vie non asphyxié par un système quelconque. Le temps présent doit engendrer l'espace où doit surgir ce que le temps total devait donner.

Etre dans le moment présent aboutit soit à se fixer dans la dissolution du tout, soit à s'immerger, même à son corps défendant dans la communauté du capital qui lui aussi est glorification de ce présent, car il a toute la puissance voulue pour sommer les instants de la totalité à laquelle il est parvenu et réaliser son éternité. En outre, cette fuite du passé et du futur est acceptation de la fragmentation entre les générations qui, d'ailleurs, ne s'arrête pas là et affecte chaque génération particulière de telle sorte que les hommes et les femmes ne peuvent plus rien édifier d'humain qui soit assez stable (qui a donc une durée) pour être alternative du capital.

Cette fuite est également la faillite de toute avant-garde artistique ou politique. Il ne peut y avoir d'avant-garde que si dans le présent actuel, le futur à venir a une signification, un intérêt. C'est une autre façon de dire qu'il n'y a plus de sujet révolutionnaire. Or, comme il n'y a plus d'économie, il n'y a plus d'objet, il ne peut donc plus y avoir d'histoire, représentation temporelle de la culture.

La perte d'identité est également perte de l'espace et devient errance dans l'errance. Ce qui s'est manifesté avec le voyage sans but des surréalistes, repris sous une autre forme avec la dérive chère aux situationnistes, se retrouve dans un autre contexte

dans la recherche de traverses qui a une saveur heidegerienne (Holzweg, traduit par chemin qui ne mène nulle part, est bien une traverse). C'est la perte de référence mais aussi son refus. Le chemin lui-même doit être sa propre indication et engendrer son sens, sa direction; surgit aussi l'idée de la traverse en tant que raccourci permettant d'atteindre plus rapidement le but. Ce n'est plus l'abandon à l'action de l'existant jeté dans le monde et qui dans cette action peut trouver la solution (existentialisme), c'est l'abandon à la voie, au chemin non balisé, non déterminé où l'existant peut se perdre ou se sauver (traversalisme). Simultanément se manifeste aussi un rêve: trouver sur cette terre infestée d'hommes et de femmes un lieu où le divers pourrait apparaître; c'est le rêve de l'aventure (moment d'irrationalité) désormais impossible; ce rêve dit aussi la nostalgie d'un nomadisme et l'espoir de fuir ce monde.

Cette fin de la culture, cette perte d'identité, la recherche de la communauté humaine sont les phénomènes profonds, affleurant plus particulièrement dans le mode d'être d'un nombre limité d'hommes et de femmes affectent l'ensemble de l'humanité occidentale. C'est là qu'on retrouve de façon percutante l'impasse que presque personne ne veut reconnaître, tout particulièrement les éléments de l'autonomie ouvrière, gonflés qu'ils sont par la confiance dans le prolétariat et dans la croyance qu'il faut s'attaquer au capital. Or, actuellement, il ne s'agit plus de l'affronter en s'appuyant sur une classe donnée, depuis longtemps évanouie; il s'agit de résoudre ce que le capital veut lui aussi résoudre afin d'assurer sa survie, en ne se mettant pas sur son terrain¹¹. Surpopulation, pollution, s'imposent au capital comme aux êtres humains qui rompent avec lui; mais en plus, pour ces derniers, il y a la nécessité de mettre fin à la destruction des espèces animales et végétales, à la désubstantialisation des êtres humains et de trouver une autre "communication".

Les événements italiens viennent confirmer qu'il n'est pas possible que l'humanité puisse réaliser son destin, se sauver de l'emprise du capital, sans en finir totalement avec les diverses représentations fondées par celui-ci ainsi qu'avec leur combinatoire, qu'elle ne peut pas le faire non plus en produisant une autre représentation car cela impliquerait la persistance de la dichotomie vie-représentation; c'est pourquoi avons-nous parlé de commencer une autre dynamique de vie.

Nous voici parvenus à la conjonction de deux mouvements: celui de la vie qui, à travers l'espèce humaine, vient buter contre un phénomène qui la remet en cause, enrayer son épanouissement et, par là, celui des êtres humains, et celui de la fragmentation de la représentation qui ne permet plus à ces derniers de se situer les uns par rapport aux autres et par rapport au monde.

A l'échelle mondiale, nous vivons comme un jugement dernier où ce qui fut semble ressusciter pour comparaître devant l'instance du temps présent, celui de l'action à entreprendre, du saut à accomplir: vaste confrontation avec le possible humain, avec ce que doit être notre devenir. De là notre incessante volonté depuis des années de préciser ce que signifie "l'être humain est la véritable Gemeinwesen de l'homme" (Marx). Ce qu'on ne peut atteindre au travers d'une réflexion, mais en empruntant une autre dynamique de vie au sein de laquelle la recherche des rapports affectifs épanouissant hommes et femmes sera prédominante.

Avril 1977

NOTES

¹ L'étude du mouvement post-Mai devait faire l'objet d'une analyse assez détaillée qui aurait également abordé la fameuse crise. Les événements qui se sont déroulés ces derniers mois en Italie imposent, pour une préface concernant des textes au sujet du mouvement de Mai-Juin 1968, un examen qui ne peut se faire sans référence à ce qui s'est antérieurement produit. J'aborderai cela brièvement pour y revenir ultérieurement de façon plus exhaustive.

² Disons que c'est ainsi qu'opère la représentation du phénomène ce qui ne veut pas dire que je sois partisan d'une théorie des besoins.

Le procès d'identification implique un choix, une attribution de valeur à quelque chose ou à un être. La chose ou l'être devenu moment et lieu de l'identification jouent le rôle d'un équivalent général. On ne peut donc pas analyser l'identité et l'identification sans reprendre l'étude de la valeur et de l'abstraction ce qui sera abordé dans l'étude plus vaste de la représentation.

³ J'envisage à dessein cette représentation — anhistorique et escamotrice de médiations sans nombre — du mode d'être des hommes et des femmes qui, aux dires de certains, serait celui-là même qui les poserait en dehors de l'animalité, à cause de sa forme actuelle (structuralisme) et parce qu'elle justifie un procès, également analysé par Marx, qu'on doit abandonner: l'échange.

⁴ Il ne s'agit en aucune façon de faire une étude détaillée de mouvements dont les causes sont multiples. En outre, je laisse à dessein de côté les questions purement économiques qui sont certes importantes, pour n'envisager que les conséquences essentielles sur la représentation que les sujets participants ont eu et ont de ce qu'ils vécurent et les implications qu'elles recèlent.

⁵ La confusion voulue dans la détermination de l'adversaire (l'insulte, la diffamation) ne fait que renforcer la crise de l'identification.

⁶ En italien: precari. Il s'agit de tous ceux qui n'ont pas un contrat de travail.

⁷ J'ai déjà critiqué cette autonomisation, en particulier dans la lettre du 5.1.1970, *Invariance* n. 1, série III.

⁸ Il y a quelques années j'ai théorisé la formation d'une classe universelle à la suite de la réalisation de la domination réelle du capital sur la société, en prévoyant que celle-ci ne pourrait s'unifier qu'à la suite de heurts importants surtout entre ceux qui sont dans le procès de production et ceux qui en sont exclus, avec la perspective que la crise tendrait de plus en plus à réduire les premiers à la situation des seconds; dès lors le parti se formerait à la suite de ces luttes, comme produit de l'unification de cette classe universelle et ayant comme but et tâche immédiats la négation positive du prolétariat.

Mon intention n'est pas ici, de mettre en évidence tout ce qu'a d'absurde cette position classiste prolétarienne. Cependant étant donné l'insistance avec laquelle celle-ci se réaffirme sous d'autres formes, nuances, en se nourrissant de diverses justifications théoriques, quelques remarques s'imposent. Fondamentalement c'est une théorisation de la rationalisation du point de vue de l'homme réifié, que le capital peut très bien intégrer. En effet tout le discours sur le travail productif utile et sur le travail reproductif du capital débouche dans la revendication de l'abolition du travail noir, de la généralisation du travail aux chômeurs, aux étudiants, dans l'exigence de transports gratuits et la réduction de l'utilisation des voitures privées, etc... Réaliser cela peut être une voie d'issue pour le capital dans un pays où s'exerce une forte pression démographique qui pose un difficile problème d'emploi des hommes et des femmes.

Toutefois ceux qui proposent ces mesures ne se rendent pas compte qu'ils demandent au capital de détruire les expédients qu'une foule d'hommes et de femmes avaient trouvés pour résister à la force du capital (ils détruisent leur possibilité d'être encore des étudiants, car comment faire sans travail noir et sans travail occasionnel?) qu'ils réclament le renforcement de son contrôle sur la population en faisant entrer la totalité des individus dans le cycle du travail pour le capital. Evidemment, ils croient que ce sont des mesures qui permettront de mobiliser pour la révolution le plus grand nombre possible de prolétaires. Mais du moment que c'est un possible du système cela ne peut conduire qu'à une intégration plus nuisante et va à l'encontre de leur revendication d'une autonomie non plus passive mais active. La distribution de vivres «récupérés» aux prolétaires va dans le même sens. Agir ainsi revient à les considérer comme des assistés, des usagers à qui il faut donner (c'est mettre en pratique la charité chrétienne tant honnie) et à les traiter en êtres tellement domestiqués qu'ils ne sont plus aptes à se rebeller. Alors où est le prolétariat révolutionnaire ou qui doit le devenir? Le cycle provocation-repression-radicalisation qui exalte la violence vaine et la réaffirmation du maître est absurde, comme l'est celui expropriation-réappropriation-rebellion qui aboutit à l'assistance et donc au maintien de l'assuré, du valet.

A ce propos il est important de signaler un précédent français. Avant et pendant la grève des PTT qui dura 36 jours, la CFDT lança le mot d'ordre: arrêt du recrutement des auxiliaires et titularisation des auxiliaires en service. Un auxiliaire est un employé qui n'a pas le statut de fonctionnaire, qui n'a donc pas la garantie de l'emploi. Embauchés, au début, pour de courtes périodes saisonnières, les auxiliaires vinrent à former une catégorie représentant le quart du personnel en service. Cet auxiliaariat était un débouché important (un élément de la survie) pour les étudiants.

L'administration a donné satisfaction aux gens de la CFDT puisqu'elle titularise une certaine partie des auxiliaires et arrête leur recrutement. Tout étudiant devra, maintenant, pour obtenir un semblable travail, passer divers concours et faire des stages qui se déroulent très souvent loin du lieu de résidence normale; il devra embrasser la carrière de l'administration. Ainsi tout ce qui était avantageux, dans une perspective de vie marginale ou temporaire, a été perdu. Tel est le résultat — tarissement de l'infiltration d'une catégorie sociale plus ou moins marginalisée qui fut l'élément moteur de la grève de 1974 — de l'orientation programmatique que les gauchistes infiltrés dans la CFDT ont défendu dans leur optique d'unifier la classe afin de la renforcer dans sa lutte, escomptée, contre le capital (cf. *Le gauchisme et la grève des PTT*. Supplément à *Invariance*, avril 1975).

On a eu et on a un chantage vis-à-vis des prolétaires qui ont un travail stable: nous refusons d'utiliser nos petits expédients qui nous permettent de survivre mais qui peuvent nuire au niveau de vie de la classe, au nom d'une unité du prolétariat, mais surtout afin que vous, prolétaires, vous reconnaissiez notre caractère prolétarien et révolutionnaire et que vous vous mettiez en mouvement, que vous faissiez la révolution; car, sans vous, nous ne pouvons rien faire!

⁹ Ces données expliquent que le mouvement étudiant a tout de suite relayé les mouvements autonomes dont nous avons parlé: les «prolétaires» sont venus chez les étudiants, ce qui était très dangereux pour le PCI, d'où sa virulence et sa hargne.

¹⁰ D'où les recherches de groupes comme celui de Radio-Alice qui publie également le journal *A/Traverso*.

¹¹ En revanche Berlinguer s'y place délibérément. Il théorise la possibilité de la part du prolétariat d'utiliser l'austérité pour fonder un autre type de société. Or, c'est ce que lui et ses comparses reprochaient au Club de Rome lors de la publication des *Limites du développement*, 1972. Cette exaltation de l'austérité fut clairement prévue par G. Collu et G. Cesarano, lors de l'analyse qu'ils firent de cette publication (cf. *Apocalypse et révolution*).

PRECISIONS APRES LE TEMPS PASSE

J'espérais une rapide publication des textes précédents. Il n'en fut rien¹. Le temps écoulé depuis leur rédaction a permis une réflexion approfondie mais non un travail exhaustif. Ces précisions se présenteront comme des approches en forme de touches.

Dans *Mai-Juin 1968: le dévoilement*, j'ai mis en parallèle ce mouvement avec celui provoqué par le premier bouleversement qui affecta le monde de 1917 à 1933 qui n'est pas réductible à une simple conséquence d'un heurt entre classe capitaliste et prolétariat. Il se traduisit par la mort de la société bourgeoise en Occident et le développement de la domination réelle du capital sur la société dans cette même zone et la généralisation de la domination formelle dans les autres parties du globe. Les différentes révolutions anti-coloniales permirent de briser le verrou qui s'opposait à l'introduction du capital dans les zones où les communautés avaient été très puissantes.

Avec 1914 on avait eu la fin de la démocratie politique et l'apocalypse comme je l'ai indiqué dans *Marx et la Gemeinwesen*. Tout un cycle s'achevait dans un effroyable effondrement. En ce qui concerne le pôle révolutionnaire c'était la fin du mouvement ouvrier et le début de la phase groupusculaire ainsi que la mise en évidence de l'impossibilité d'effectuation d'une mission du prolétariat, ce que la révolution russe allait en définitive prouver de façon encore plus percutante. Une grande espérance venait d'être irrémédiablement brisée. C'est de cette époque que naissent deux idées fondamentales qui perdurent et dominent encore: la barbarie et la décadence. L'idée de décadence a deux origines fondamentales: chez les marxistes et leur théorisation de la décadence du mode de production capitaliste (MPC) et chez O. Spengler avec le déclin de l'Occident. La barbarie fut déjà envisagée par Marx, mais c'est Rosa Luxembourg qui traça la fameuse alternative, plusieurs fois reprise depuis: *Socialisme ou Barbarie*.

C'est en Allemagne ou plus exactement dans l'aire allemande (Allemagne et Autriche, mais aussi Hongrie et Tchécoslovaquie qui faisaient partie de l'empire austro-hongrois, et, à cause de l'influence germanique y prépondérante, la Hollande ainsi que le Danemark et la Suisse) — vérifiant en partie la prévision de Marx — que les phénomènes essentiels se produisirent. C'est là que s'exprima au mieux la décom-

position de la société bourgeoise et l'émergence de celle déterminée par la domination réelle du capital.

Dans *Le KAPD et le mouvement prolétarien* (Invariance n. 1, série II) j'ai exposé les mouvements politiques et sociaux essentiels. Je voudrais indiquer, ici, les phénomènes théoriques en rappelant qu'à la fin du XIX^e siècle l'Allemagne se trouve à la pointe du progrès technique et de la rationalisation de la production. Elle sera vite supplantée par les USA².

Comme Marx l'a expliqué, la domination réelle du capital dans le procès de production ne peut se réaliser sans l'immersion de la science au sein de celui-ci. Pour cela la science elle-même doit changer et c'est à cette transformation et à celle de ses théories qu'on assiste en Allemagne à la fin du XIX^e et, surtout, au début du XX^e siècle.

C'est en physique que le phénomène est le plus spectaculaire. La théorie de la relativité bouleversa toutes les conceptions antérieures. Grâce à elle, une vision totalisante des phénomènes fut possible. La théorie des quanta permit en revanche une étude particularisée. Toutes deux se complètent de même que l'étude du capital en tant que communauté matérielle (unité totalisante) se complète avec celle des mouvements de capitaux individuels (quanta-capitaux). Le bouleversement était non seulement nécessaire à l'intérieur du domaine scientifique mais aussi dans celui de la représentation du capital.

Les présuppositions du capital — les premiers moments de son développement — purent se satisfaire de la logique formelle aristotélicienne. Ensuite, il fallut pousser à bout la binarisation complète, et simultanément traiter ce qui avait été exclu afin de le remettre en circulation, de le rendre opératoire. La logique de Hegel plus totalisante ne pouvait pas être utilisée ne serait-ce qu'à cause de raisons idéologiques: son rapport avec le marxisme, et puis, même si elle anticipe tout le devenir du capital, elle n'est pas maniable, opérationnelle. La meilleure preuve qu'elle n'est pas, dans tous les cas, incompatible avec le capital, c'est qu'à l'heure actuelle, elle tend à être intégrée dans une représentation scientifique, totalisante (cf. Morin *La méthode 1. La nature de la nature*). De ce fait on a assisté, au début de ce siècle, à une véritable explosion de la logique qu'on ne peut séparer d'ailleurs de celle de la mathématique: Frege, Hilbert, Cantor, Gödel, Wittgenstein, etc... Dès lors se mettent en place les fondements de l'actuel édifice permettant une domestication complète de la pensée.

En psychologie le bouleversement est quasi uniquement d'origine allemande avec en premier lieu la psychanalyse: Freud, Adler, Jung, Rank, Reik, Steckel, Abraham, Groddek (dont il faut également tenir compte en ce qui concerne la médecine psychosomatique) et la Gestaltthéorie. La première théorie expose ce qui n'avait pas encore été révélé ni "exploité" auparavant, la deuxième est déjà une approche structuraliste.

La pédagogie n'est pas épargnée par la remise en cause et, dans les années '20, on a l'expérience des maîtres camarades, celle de R. Steiner, sans omettre les recherches de Bernfeld et de Rühle.

Dans le domaine de la sociologie les réflexions directement liées au devenir du capital ne sont pas sans relation avec la tradition allemande (Hegel et la *Gemeinwesen* grecque par exemple). Il s'agit tout particulièrement des travaux sur la communauté de Tönnies, de Weber et de ceux sur l'esprit du capitalisme: Weber, Sombart, Troeltsch, etc. En ce qui concerne l'œuvre de Mannheim il semble que la voie qu'elle ouvre n'ait été empruntée que beaucoup plus tard.

Non seulement l'Allemagne est le lieu où s'effectuait, en grande partie, les transformations importantes dans le domaine de la pensée mais c'est aussi là qu'est abordée le

problème de "La crise des sciences européennes..." (Husserl). Cette crise n'est-elle pas celle d'un ajustement de la science aux exigences de la représentation du phénomène capital. Ce n'est pas ainsi que la posait Husserl, mais ce qu'il postule comme devant être la science est en réalité fondement de la représentation-capital. "Or la science, fondée fondatrice de façon universelle apodictique, apparaît comme la fonction nécessairement la plus haute de l'humanité, comme je le disais, c'est-à-dire comme cette fonction qui rend possible le développement de l'humanité vers une autonomie personnelle et englobant toute l'humanité. C'est cette idée qui constitue la tendance vitale du plus haut degré de l'humanité" (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* Ed. Gallimard, p. 302). En outre, Husserl s'occupe fondamentalement de la validité universelle de la pensée occidentale: "Pas seulement serait décidé si l'humanité européenne porte en soi une idée absolue au lieu d'être un simple type anthropologique comme la *Chine* ou les *Indes*; et décide du même coup si le spectacle de l'euro-péanisation de toutes les humanités étrangères annonce en soi la vaillance d'un sens absolu, relevant du sens du Monde et non d'un historique non-sens de ce même Monde" (p. 21). Ceci n'exprime-t-il pas la volonté de généralisation-homogénéisation du capital, rationalité née avec la philosophie grecque.

La crise de la science comme celle de l'Art s'exprime fondamentalement dans la séparation de la forme du contenu et l'autonomisation de la première, phénomène essentiel de la vie du capital. En ce qui concerne la physique, Mach et Avverhanus, au début de ce siècle, l'ont bien exprimé.

C'est aussi en Allemagne que naît un mouvement de réaction très important à la science et à la matérialisation de la vie. Il s'agit de l'étude du sacré qui commence avec l'œuvre de R. Otto: *Le sacré*, 1917, moment de développement d'un irrationalisme. La rupture avec la science officielle se vérifie également avec le mouvement anthroposophique de R. Steiner reprenant les considérations de Goethe en matière scientifique, que Schopenhauer avaient déjà revendiquées. On doit noter que ce retour au mysticisme se greffe sur le vieux fonds germanique de Maître Eckardt, J. Boehme, etc.

Les principaux courants philosophiques de notre siècle s'enracinent en Allemagne: la phénoménologie avec Husserl, l'existentialisme avec Heidegger, l'herméneutique, la philosophie des formes symboliques (Cassirer), les divers syncrétismes dont un est très à la mode aujourd'hui, celui entre marxisme et christianisme (E. Bloch), enfin, il est nécessaire de citer des philosophes comme Scheler qui, s'ils n'ont pas eu l'audience des précédents, ont tout de même marqué leur époque.

Ce sont les philosophes allemands qui les premiers se sont intéressés à la pensée orientale et ont essayé de l'intégrer: Hegel et surtout Schopenhauer. Au début de ce siècle, l'entreprise se réeffectuera sur un plan plus littéraire avec Siddharta de H. Hess que la génération étasunienne des années '60 redécouvrira avec ferveur et en fera un best-seller.

En Allemagne, encore, s'opéra une nouvelle approche-connaissance du corps qui prend toute son ampleur maintenant en Occident: l'eutonie (Wohlausgegliche-Spannung) de Gerda Alexander ou l'eurythmie de R. Steiner avec la remise en cause de la méthode suédoise d'éducation physique, de même qu'une nouvelle approche de la danse (danse expressive). Le corps n'est plus considéré comme un objet passif, mais comme un élément déterminant essentiel du "sujet" ce qu'affirma de façon nette et fracassante Alexander Lowen avec sa "bioénergie" qu'il a fondée à partir de l'analyse caractérielle de W. Reich.

Il est clair que l'Allemagne n'eut pas le monopole de la pensée bouleversante. Si elle fut un lieu privilégié, le phénomène parcourait l'ensemble du monde occidental.

Dans le domaine de l'art, de l'esthétique, des sciences humaines on aura une contribution de la Russie (formalisme, futurisme) de l'Italie (futurisme) de la France (cubisme, dadaïsme, surréalisme), etc... mais c'est en Allemagne que le phénomène est le plus percutant (expressionnisme, dadaïsme, précédés de l'œuvre de P. Klee). C'est le dada allemand qui a le mieux perçu, intuitionné, exprimé une réalité: la fin d'un époque, la fin de l'art en tant que type donné de conduite humaine et qui essaya de rendre effectif son projet en se liant à la révolution en acte³.

Toutes ces données sont d'autant plus compréhensibles que l'on tient compte que c'est en Allemagne que naquit et se développa un mouvement réflexif au sujet de la société bourgeoise, d'abord, capitaliste ensuite, et qu'il s'y épuise; que ce mouvement a cherché le mouvement réel qui pourrait l'effectuer: problème d'une jonction entre les deux pour parvenir à une transformation de la société.

Il concerne fondamentalement une réflexion sur la révolution française et sur la révolution industrielle en Angleterre. Hegel est le premier philosophe qui intègre réellement dans son œuvre l'économie politique (cf. surtout: *Jenaer Real philosophie*, 1805-1807). D'ailleurs la faiblesse des philosophes successifs et des divers théoriciens qui se sont occupés du devenir des hommes et des femmes c'est d'avoir méconnu ce domaine.

Ce mouvement atteint son apogée lors des débats entre jeunes hegelien dans les années quarante du siècle dernier où furent produites les contributions les plus denses: la communauté (Feuerbach), l'individu (Stirner). Toutefois ce qu'il y a de plus fondamental c'est que simultanément se pose la nécessité de trouver la liaison avec un mouvement pratique (donc de lier en quelque sorte la raison pure à la raison pratique) qui tend à subvertir le monde. D'où la position de Marx qui fonde une rupture: il y a une classe qui tend à l'émancipation de la société et veut réaliser ce que la philosophie a posé comme exigence fondamentale; on doit opérer au sein du mouvement des opprimés pour faciliter sa jonction avec celui de la pensée et réaliser la réconciliation de la raison (théorique et pratique). A partir de là peut se poser une réflexion de grande amplitude sur ce qu'est l'espèce et sur son unification.

La tension pour maintenir cette réflexion et la liaison avec le mouvement de remise en cause de l'ordre social s'épuisera vers la fin du XIX^e siècle. La deuxième internationale (cf. l'œuvre de Bernstein à ce propos) s'abandonne à l'immédiateté du mouvement ouvrier, rompant avec le comportement théorique fondamental de Marx et de Hegel. Le parti communiste allemand ne se conduisit pas autrement.

La dernière affirmation d'une réflexion mais avec une très faible tendance à une jonction avec le mouvement révolutionnaire s'est effectuée avec l'école de Francfort⁴. Il s'agit surtout de l'œuvre d'Horkheimer et d'Adorno qui a pour composante essentielle l'anti-immédiateté.

Avec celle de Heidegger la philosophie d'Adorno marque la fin de la philosophie⁵ sur le terrain de celle-ci parce qu'elle est interprétation d'un phénomène advenu: l'accession du capitalisme à la communauté matérielle, à représentation. C'est une philosophie critique de l'identité et du refus de l'identification, une philosophie de la vie non pas parce qu'Adorno utilise celle-ci en tant que principe explicatif fondamental mais parce qu'elle est refus de la mort, de l'advenu: la catastrophe⁶.

La majeure partie de l'œuvre d'Adorno est pour ainsi dire déterminée par la question: quelles sont les conditions qui rendirent Auschwitz possible? La réflexion adornienne est une réflexion sur une catastrophe effroyable encore plus grande que celle de 1914-18 et elle est d'autant plus nécessaire qu'Adorno sait qu'Auschwitz va se répétant de par le monde. Pour celui-ci cela signifiait la fin de la culture en tant qu'ensemble des arts et des lettres, la fin de l'esprit et de l'individu. Son œuvre est

une réflexion sur la mort, sur l'errance des êtres humains les conduisant aux pires ignominies. Je ne veux pas dire qu'Adorno ait pensé le devenir humain comme une errance — sa rémanence illuministe l'en empêcha — mais qu'il affronta la déviation par rapport à ce que posait l'illuminisme.

"Auschwitz a montré de façon irréfutable la faillite de la culture. Le fait qu'il puisse se produire au sein de toute la tradition de la philosophie, de l'art et des sciences illuministes, signifie encore plus: elle, l'esprit, n'a pas réussi à atteindre et modifier les hommes" (*Negativ Dialektik*, Suhrkamp Verlag, p. 357).

La réponse à la question reportée plus haut se trouve dans *Dialectique de l'illuminisme* d'Horkheimer et Adorno⁷. "Ce que les hommes veulent apprendre de la nature c'est de l'utiliser afin de la dominer complètement, elle et les hommes". (*Dialektik der Aufklärung*, Verlag de Munter, Amsterdam, p. 14). D'où: "Pouvoir et connaissance sont synonymes" (p. 16). "L'illuminisme se rapporte aux choses comme le dictateur se rapporte aux hommes: il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler. (...) La domination sur la nature se reproduit à l'intérieur de l'humanité" (p. 132).

La logique de la domination implique le surgissement du sujet: "L'émergence du sujet a été payé par la reconnaissance du pouvoir comme principe de toutes les relations" (p. 19). Dès lors le procès de connaissance et le procès de domination s'enchevêtrent: "La distance du sujet à l'objet — présupposition de l'abstraction — est fondée sur la distance vis-à-vis de la chose que le maître gagne grâce au dominé" (p. 24).

La volonté de dominer la nature, de se distinguer des animaux est le premier élément de réponse, le second c'est qu'avec l'épanouissement de l'illuminisme s'impose le "tout est possible". Cela n'est pas dit clairement et nettement mais cela ressort de l'analyse qu'on peut faire du chapitre "Juliette ou illuminisme et morale". Il en ressort que l'émergence de l'illuminisme est un moment de séparation et d'autonomisation qui pose le problème de l'identité de l'être humain.

Un autre élément déterminant dans l'étude d'Horkheimer et d'Adorno est d'avoir étudié la préhistoire en quelque sorte de l'illuminisme ou, dit autrement, d'avoir analysé ses présuppositions avec l'étude de l'Odyssée et du mythe.

Auschwitz n'est pas un simple accident. La pensée n'est pas innocente. C'est la constatation tragique qu'Adorno répète plusieurs fois. Pour la sauver il pose: "Si la dialectique négative exige l'autoréflexion de la pensée alors elle implique de façon tangible que la pensée doit penser contre elle-même pour être vraie, au moins aujourd'hui. Si elle ne s'affronte pas au plus extrême, qui a échappé au concept, elle est dès le départ une espèce de musique d'accompagnement avec laquelle les SS aimaient couvrir les cris de leurs victimes" (*Negativ Dialektik*, p. 356).

Bien avant les nouveaux philosophes Adorno avait déterminé la limite de la pensée classique allemande ("l'esprit du monde, digne objet de définition, devrait être défini comme catastrophe permanente" (p. 287); bien avant eux il avait posé la réflexion à partir d'une intolérabilité d'être et à être en ce monde.

Cette révolte de la pensée contre elle-même ne signifie-t-elle qu'elle ne peut plus accepter telle que sa propre réalisation? Répondre affirmativement à cette question aurait conduit Adorno à déceler l'errance de l'humanité et l'insuffisance de son amplitude à se rebeller.

La philosophie de Hegel fut une anticipation du développement du capital en son entier, en conséquence Adorno fut amené comme Marx, à saluer sa grandeur (cf. *Trois études sur Hegel*) mais aussi, comme ce dernier, à la rejeter: "Le tout est le faux".

S'affronter à Hegel c'est s'affronter au capital, refuser ce dernier c'est refuser

Hegel. Toutefois Adorno, à l'égal de Marx, n'en est pas pleinement conscient, d'où son manque de radicalité, de rupture absolue avec Hegel et avec la dialectique. C'est dans *Negativ Dialektik* qui est un anti-système (p. 3) que ceci apparaît clairement: "Enfin il y a un critère dans le système — l'expression sociale en vogue est intégration — qui fait apparaître vieux jeu, dépassé, le fait de parler de causalité, étant donnée la dépendance de tous les moments de la part de tous les autres; vaine est la recherche de ce qui doit être cause à l'intérieur d'une société monolithique. La causalité s'est pour ainsi dire retirée dans la totalité: elle devient indiscernable à l'intérieur du système" (p. 262).

Il reconnaît parfaitement le devenir totalitaire et il répond de façon anticipée à la question que divers théoriciens se posent actuellement de façon diverse: quelle est la contradiction qui traverse le système pouvant en provoquer le déséquilibre? Toutefois s'il reconnaît que le capital se pose en tant que nature (ens naturalissimus), en tant que totalité, il fut incapable de constater son accession à la communauté et sa manifestation en tant que représentation (quoiqu'il parle dans *Negativ Dialektik*, des hommes en tant que quanta d'idéologie). C'est pourquoi il en reste à une dénonciation de l'idéologie totalitaire et à déceler son invasion de tout le domaine humain. "Nier qu'il y ait une essence, signifie se mettre du côté de l'apparence, de l'idéologie totale telle que l'existence est devenue" (p. 169).

Tout en intégrant à sa manière l'œuvre de Marx Adorno reste sur le terrain de la philosophie. La sienne est substantiellement une philosophie critique de l'identité. Ce faisant lui aussi a anticipé. En effet la crise de l'identité se manifestera de façon tangible au sein de toute une génération plusieurs années après la parution de *Negativ Dialektik*⁸.

Le bouleversement du début de ce siècle de même que les événements de la deuxième guerre mondiale conduisirent à poser de façon percutante: que sommes-nous? que devenons-nous? et ce, sous diverses modalités c'est-à-dire, par exemple, en termes de classes ou non. Cette question angoissante émerge de façon explicite de l'œuvre d'Adorno non seulement à cause de sa propre philosophie mais par l'intermédiaire de celle des autres dont il a su extraire l'implicite problématique.

Dans sa critique de l'identité il s'en prend tout particulièrement à Hegel avec son posé de l'identité sujet-objet, liberté-nécessité, etc... Il montre bien à quel point ce genre de philosophie a besoin, pour se réaliser, trouver sa vérité, d'absorber le non-identique, l'hétéronome, l'hétérogène et que, pour ce faire elle doit faire violence. Elle est despotique. A ce propos il fait la remarque suivante: "La conscience se vante de réunifier ce qu'elle a d'abord séparé arbitrairement en éléments (c'est ce que fait effectivement le capital, n.d.r.); de là dérive le soubassement idéologique de tous les discours sur la synthèse" (p. 175).

Mais il ne remonte pas jusqu'à l'origine fondatrice de ce mouvement de séparation: la coupure d'avec la Gemeinwesen et la distinction extériorité-intériorité.

Pour être effective l'identité doit passer par l'identification qui est un procès d'homogénéisation qu'Adorno dénonce comme il dénonce la conséquence: l'intégration de l'individu et l'adaptation qu'on lui impose. "Le procès d'autonomisation de l'individu, fonction de la société d'échange, se termine par son élimination par l'intermédiaire de l'intégration" (p. 257).

La dynamique réelle de ce qui précède se trouve dans le devenir du capital qui doit tout rendre identique à lui afin que rien n'entrave son procès, ce qui se réalise avec le devenir du capital à représentation de lui-même qui est effectuation de l'identité sujet-objet que théorisait Hegel. Ceci est compréhensible sur la base de ce que Marx écrivit dans les Grundrisse.

Le procès d'identification est quasiment parvenu à son terme: "L'expérience de cette objectivité préordonnée à l'individu et à sa conscience est l'expérience de l'unité de la société totalement socialisée. L'idée philosophique de l'identité absolue lui est trop étroitement apparentée dans la mesure où elle ne tolère rien en dehors d'elle" (p. 307).

Ce qui est fondamental chez Adorno c'est sa dénonciation du principe d'identité en liaison avec la causalité, base d'une critique de la pensée binaire. Malheureusement il reste en chemin. En revanche il met bien en évidence que la société a trouvé son identité. Or l'identité absolue — parce qu'il n'y a plus rien à identifier — c'est la mort, la permanence réalisée. D'où, pour lui, la mort de l'humanité en tant que "quintessence de chaque homme" (p. 231).

La philosophie naquit en Grèce lors du mouvement de dissociation du complexe social et de la nécessité de former une nouvelle communauté; c'est à ce moment-là que se fondent les présupposés du capital. De nos jours celui-ci s'est constitué en communauté matérielle. La philosophie se termine en interprétant cette réalisation et en tentant de s'opposer une dernière fois à l'irréparable. Ceci est une source de la pensée de Heidegger ce que Adorno ne comprend pas, de façon précise.

"L'histoire de la pensée est dialectique de l'illuminisme, dans la mesure où on la parcourt à l'envers. C'est pourquoi Heidegger (...) ne s'arrête à aucun de ses stades... mais se précipite à l'aide d'une machine du temps à la Wells dans l'abîme de l'archaïsme où tout peut être et signifier tout" (p. 122).

"L'ambivalence de la parole grecque pour être qui remonte à l'indistinction ionienne entre matériaux, principes et essence pure n'est pas déclarée insuffisance mais plutôt supériorité de l'originel. Elle doit guérir le concept d'être de la blessure de sa conceptualité, la scission entre pensée et pense" (p. 76).

Or il est important de mettre en évidence le mouvement de réduction appauvrissement qui s'est effectué au cours des siècles. Là Adorno demeure profondément illuministe, il défend la raison. D'ailleurs il considère que le passage à la philosophie éléate est un phénomène illuministe. Il fut pourtant une dissociation d'une pensée plus totalisante, d'une pensée non autonomisée. Ceci est d'autant plus important que comme nous l'avons déjà écrit, l'unification est faite par le capital!

Ainsi donc Adorno n'a pas la possibilité d'accomplir un retour à un "archaïsme"; il ne peut pas accepter la position du parti communiste ni le matérialisme marxiste ni même celle de Marx dans la mesure où celui-ci garde le point de vue hegelien de la totalité. Sa solution est de proposer une résistance, une affirmation de la négativité en se fondant en définitive sur les principes formels de la démocratie⁹. En cela il anticipe sur le pathos des nouveaux philosophes; ce qui montre qu'en France, une fois encore, la philosophie n'est qu'une ressucée de ce qui a été produit outre-Rhin¹⁰.

Avec Adorno se produit une inversion fondamentale. Jusqu'alors c'était la droite qui prônait la résistance. Elle s'opposait au progrès, au développement du capital. Maintenant c'est du sein de la gauche que surgit cette thématique-éthique (avant les nouveaux philosophes on a eu Lefort, par exemple!). Or, à partir de quoi peut-il y avoir résistance sinon à partir encore et toujours, de la démocratie. D'où continuelle régénération de la mystification.

Cette attitude découle du fait qu'Adorno ne se fait pas d'illusion sur la possibilité d'une conjonction entre mouvement réflexif et mouvement insurrectionnel contre le capital¹¹. En revanche, Marcuse conserve l'antique comportement théorique de Marx. Toutefois, comme il ne peut plus faire appel au prolétariat, il porta son espoir sur les couches marginales: étudiants et noirs. C'est la dernière tentative de l'école de Francfort pour sauver cette union recherchée par les théoriciens allemands de-

puis la révolution française.

Toute la philosophie d'Adorno débouche dans la recherche d'une éthique qui permette de survivre à la catastrophe: comment être homme quand tout s'écroule et que se développent la violence, la barbarie? C'est à cela qu'il répond dans *Minima Moralia*, œuvre assez exceptionnelle et inclassable dans laquelle il effectue avant la lettre une critique de la vie quotidienne¹² à partir de l'autopsie de la société bourgeoise (d'où critique de l'art, de l'illuminisme, etc...) qu'il regrette en partie. C'est une éthique de la résistance qui lui permet de tolérer l'insupportable mais qui le rendit non réceptif au mouvement de la jeunesse et lui interdit de comprendre Mai-Juin '68. Ce qui signifia également l'impossibilité de rencontre d'un mouvement réflexif se pensant en négatif de l'ordre institué et un mouvement plus ou moins spontané voulant le détruire.

Le mouvement réflexif ne fut pas l'apanage de la gauche. La droite, la droite réactionnaire — au sens littéral du terme, c'est-à-dire en tant que proposant une réaction contre un certain devenir — opéra elle aussi une vaste réflexion sur la révolution française et l'essor du capitalisme, afin de les rejeter. L'influence de ces penseurs — Schelling par exemple — fut grande et déterminante sur les slavophiles.

La résistance au développement du capital est exprimée par les romantiques, Schelling mais aussi Schopenhauer car ils s'élevèrent contre la formation d'une société déterminée par un ensemble de règles, de normes contraignantes pas tellement par l'intervention d'une action extérieure (l'Etat par exemple) mais par une intériorisation. Ils s'élevèrent contre la séparation d'avec la nature donc contre la privation de passion, des pulsions, des impulsions, contre une rationalisation totale, humaine dans la mesure où l'homme en était le référentiel. Ils vitupérèrent le conventionnel, le surgissement de l'artéfact, l'évanescence du concret et de l'immédiat. Or que fut le procès de vie du capital sinon la réalisation de cette dépossession des hommes et des femmes. Voilà pourquoi les romantiques voyaient le remède à tous les maux dans l'immersion dans une totalité apte à restaurer une intégrité de l'être, donc dans la nature (or qu'a fait le capital de la nature?) et dans le culte du moi.

Ce courant réflexif de droite débouchera, en se chargeant des apports de Bachofen au sujet du matriarcat, de la sociologie de Tönnies et de Weber sur la communauté, dans la théorisation de la Volksgemeinschaft et dans l'essai de définir ce qu'est explicitement l'Allemagne, son identité, et dans le refus de l'homogénéisation.

Il profita aussi de l'apport de l'œuvre de Nietzsche, théoricien de l'impossibilité de la révolution et d'une éthique, d'une conduite qui permette de réaliser le surhomme en faisant l'économie de celle-ci ce qui le conduisit à mettre en évidence le phénomène de désubstantialisation des êtres humains. Il se chargea enfin de la revendication du sacré. Autrement dit, il voulut résister au nom de ce qui avait été perdu, éliminé par le triomphe de la raison: d'où sa détermination irrationnaliste.

Ce mouvement réflexif n'eut pas à chercher sa conjonction avec un mouvement pratique devant réaliser ce qu'il prônait puisqu'il s'agissait seulement de résister sur la base de quelque chose de déjà organisé dans l'ensemble social. De même les nouveaux philosophes sont à la recherche de rien; ils se contentent d'exposer leur résistance. Ils ne pourraient s'appuyer que sur le vide et ils le savent bien, car il ne reste plus rien de concret. Toutefois le mouvement nazi peut donner l'impression d'une réelle conjonction. En fait il est unification plus ou moins spontanée des divers débris d'une catastrophe: celle de 1914-18 prolongée par la guerre civile qui brisa aussi bien la théorie de la droite que celle de gauche, d'où son syncrétisme sur le plan théorique et son amalgame sur le plan humain puisqu'il a réuni tous les déçus, les déracinés, les déclassés de droite comme de gauche aux nostalgiques de l'antique Allemagne.

Avec sa réflexion sur l'être, la philosophie de Heidegger — qui est classée à droite — est une prise de position vis-à-vis de l'accession du capital à la communauté, à son être réalisé qui est perte simultanée de l'être des hommes et des femmes. Car ce dont il s'agit ce n'est pas de cet être mais de l'Être référentiel absolu comme l'est le capital. On a la même mystification qu'avec Hegel. "Il ressort de cette détermination de l'humanité de l'homme comme ek-sistence que ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, mais l'Être comme dimension extatique de l'ek-sistence" (Lettre sur l'humanisme, Aubier Montaigne, p. 84).

Cela prouve à quel point penseurs de droite et de gauche ont interprété un même phénomène et l'ont mystifié chacun à sa façon. La différence est que chez Heidegger il y a le regret d'une perte, la conscience d'une déchéance (Verfallen), un immense déchirement à cause d'elle avec l'espoir de pouvoir la conjurer en retournant au principe, au fondement; par là c'est la fin même de la philosophie qui se retrouve uniquement dans ses présuppositions historiques en essayant de leur faire engendrer un autre discours que celui qui s'est déchaîné à partir d'elles.

En exprimant l'exteriorité de l'homme par rapport à l'être Heidegger ne fait qu'indiquer la réalité des hommes et des femmes par rapport au capital et leur condition à la fois humble et exaltée d'être dans l'ek-sistence capital. "L'homme n'est pas le maître de l'étant, l'homme est le berger de l'être. Dans ce "moins", l'homme ne perd rien, il gagne au contraire, en parvenant à la vérité de l'être. Il gagne l'essentielle pauvreté du berger dont la dignité repose en ceci: être appelé par l'être lui-même à la sauvegarde de la vérité" 9p. 109).

Heidegger pose la déchéance en tant qu'oubli, déchéance de la vérité au profit de l'étant non pensé dans son essence. Or la dynamique du capital implique la résorption de tout souvenir. Il se pose en faisant oublier tous les procès médiateurs qui l'ont conduit à l'existence. Ce faisant il expulse hommes et femmes du temps.

Il y a chez Heidegger, comme on l'a vu à propos de la critique qu'en fait Adorno, la recherche d'une plénitude, le rejet de la dichotomie (qui fonde la perte) et une remise en question de la technique: "La technique est, dans son essence, un destin historico-ontologique de la vérité de l'être en tant qu'elle repose dans l'oubli" (p. 104). En effet elle est un produit qui lui échappe et manifeste l'oubli de l'être. L'homme n'est plus qu'un faire (thème de la philosophie occidentale depuis la Renaissance) qui s'objective dans un avoir. Elle implique une conduite où l'être devient inessentiel car c'est toujours à l'extérieur de lui que se formulent les solutions. Plus qu'un "destin", la technique tend à former un être et c'est le capital.

Paradoxalement si Hegel fut la fin de la philosophie du point de vue du système, Heidegger semble être une ouverture. Il emprunte de nouveaux chemins mais il ne sait s'ils aboutissent réellement quelque part (Holzweg). C'est la philosophie de l'errance. Ce qui compte c'est de les emprunter; c'est l'acte de la pensée sans la rendre prisonnière de ce qu'elle a engendré, de l'étant banal, constitué. D'où la volonté de redonner au langage sa fluidité et sa charge sémantique qu'il a perdues. Le langage étant devenu existence congelée. Or le capital fuit toute substantialisation et ne peut pas se laisser engluer dans l'étant. On passe donc d'une pensée où le référentiel implicite était l'homme à une pensée où c'est le capital. Il est donc logique que, maintenant, une foule de philosophes en rupture de marxisme, se tournent vers Heidegger. Cette nostalgie heideggerienne exprime une fin qui n'arrive pas à s'épuiser en tant que fin, une impuissance. Ils escamotent, toutefois, un élément important: pour Heidegger, les hommes n'auraient plus de patrie parce qu'ils auraient perdu la tension vers l'être. Sous cette formulation obscure il y a une vérité: la perte de la Gemeinwesen. L'oubli de l'être implique qu'on ne s'occupe que

de l'étant qui est comme l'avoir de l'être. C'est en même temps le triomphe de l'immédiatisme, de l'immédiateté du capital.

L'ambiguïté fondamentale d'une telle philosophie c'est qu'elle interprète un phénomène qu'elle veut refuser et elle ne peut le faire qu'en le mystifiant. Elle est impuissante à dévoiler une réalité qui la récuserait.

L'origine de ces deux mouvements réflexifs réside dans le fait que l'Allemagne, en retard par rapport à l'Angleterre et à la France, était placée dans la situation de devoir emprunter ou non la voie prise par ces deux pays. Or, l'Allemagne riche d'une grande variété de cultures ne voulait pas perdre son identité. D'où la lenteur du procès d'instauration du capital dont le triomphe fut assuré par la guerre de 1870, ce qui entraîna automatiquement la perte redoutée. Mais ce n'était pas encore définitif. La meilleure preuve c'est que lors de la période de crise que le MPC traversa avant, pendant et après 1914, tous les thèmes fondamentaux qui avaient hanté la culture populaire et cultivée du pays réaffleurèrent faisant ressurgir le romantisme ou un lointain passé moyennageux comme le prouvent à merveille les films de la période expressionniste¹³ en même temps qu'ils traduisent le désarroi devant l'émergence de la modification des rapports sociaux caractérisée fondamentalement par leur autonomisation, phénomène difficilement perceptible à son surgissement. Il s'agissait de la montée d'une force implacablement déracinante. Le mouvement nazi voulut redonner une identité à l'Allemagne d'où sa théorisation au sujet de la formation d'une société qui ne serait pas capitaliste, et son culte du passé national nécessaire pour conjurer la peur que les allemands éprouvaient devant l'inconnu social.

L'Allemagne n'a pas pu éviter le capitalisme ni limiter son développement à une très brève phase; le communisme n'a pas pu s'y implanter. C'est sa fin en tant que nation, la disparition de toute originalité allemande qui pourrait être à même de fonder l'être d'une communauté particulière en dehors du capital; c'est celle aussi du mouvement réflexif et de l'espoir de trouver dans une classe déterminée un sujet réalisateur de cette réflexion.

En Russie, les deux courants d'origine allemande ont alimenté la pensée et l'action des slavophiles et des populistes. Dans les deux cas le problème était celui d'éviter le développement du capitalisme¹⁴. En ce qui concerne les seconds, leur perspective, que Marx fit sienne, le saut du mode de production capitaliste, représente le moment révolutionnaire le plus accusé de la fin du XIX^e siècle. Malheureusement ceci ne put se réaliser.

Le second ébranlement se produisit au cours des années '60 moment où le capital, en Occident, est vraiment constitué en communauté matérielle et devient représentation; où, en Chine, commence sa greffe et où il pénètre en force en Inde et en Afrique. On a donc affaire à une société où tout ce qui était en germe dans les années vingt s'est complètement réalisé. Il en est de même sur le plan théorique. Dans le domaine scientifique, aucune théorie fondamentalement nouvelle n'est apparue; il y a eu simplement complexification de tout le savoir antérieur. La théorie de la relativité tend à être intégrée dans un ensemble plus vaste qui ne s'est pas encore réellement délimité. En effet cette théorie correspond au moment où le capital s'échappe de toutes les représentations antérieures, brise les référentiels. Maintenant il est le référentiel absolu et le phénomène relatif vaut seulement pour les capitaux particuliers; d'où l'intégration de la relativité.

La cybernétique, l'informatique, la logique des systèmes etc . . . sont des sciences ou des théories qui n'apportent rien de bouleversant mais sont nécessaires pour une approche globalisante du phénomène capital réalisé en communauté. La recherche de métasciences, de métathéories, de métasystèmes est liée au fait que le capital dans

son procès de vie accède à des structurations de plus en plus adéquates à son être d'où la nécessité de penser chaque fois l'au-delà d'une structure jusqu'au moment où l'on aura la réalisation complète de l'organicité du capital qui implique la domestication absolue des hommes et des femmes.

Sur le plan philosophique nous avons vu que le projet de Hegel: la substance doit devenir sujet est réalisé par le capital¹⁵. Depuis il n'y eut plus qu'une philosophie négative: l'interprétation du rejet de quelque chose qui avait été auparavant recherché ou une interprétation positive, qui est plus science que philosophie: le structuralisme. Deux possibilités s'offrent encore: la première — déjà explicitée: l'interprétation de l'évanescence de l'être et sa recherche: l'existentialisme; la seconde dérive de la désubstantialisation des hommes et des femmes sur laquelle peut se fonder une philosophie négative de la substance, une philosophie relationnelle, dans la mesure où ce qui compte ce ne sont plus les êtres mais les relations qu'ils ont entre eux. Dans ce dernier cas, on aurait une représentation plus scientifique que philosophique.

Une telle philosophie interpréterait l'érection du social en absolu. Si la culture comme le pose Lévi-Strauss naît avec l'échange des biens, des femmes et des mots, on peut constater, alors, que les êtres humains sont totalement assujettis à elle, réalité extérieure. Ils ne produisent que de la culture; ils ne produisent plus pour eux-mêmes, mais directement pour échanger, pour les autres en tant qu'êtres abstraits parce que leur médiation réelle est le capital. Tout être doit remettre en circulation les afférences de toutes sortes qu'il a pu recevoir (dépossession et désubstantification). Au lieu de l'échange des biens on a le mouvement du capital au sens strict, à la place de l'échange des femmes, la combinatoire sexuelle, en guise d'échange de mots, on a le despotisme du langage.

Ce dernier constitue la base d'une série de philosophies (néopositivisme) dont on peut situer le point initial dans celle de Wittgenstein. Il s'agit au départ de parvenir à accorder le langage humain tel qu'il a été déterminé par un mode d'être millénaire et un langage originairement venu des hommes mais qui s'est autonomisé, le langage scientifique qui est le langage du capital. Il faut ensuite éliminer le sujet humain (cf. Carnap). Le langage devient une nature artificielle dont il faut interpréter les signes (cf. la sémiotique selon W. Morris). Mais cette nature n'est autre que l'"ens naturalissimus" dont parla Adorno, c'est-à-dire le capital.

La "philosophie relationnelle" aura comme présupposition l'apport de tout ce courant. Ce sera donc, en réalité, une représentation scientifique pâtinée de discours philosophique. Toutefois le langage est également substrat fondamental pour d'autres théories telle celle de divers psychanalystes dont Lacan. Elle ont toutes le même résultat: l'interprétation de la réalisation de la communauté capital puisque ce langage qui nous piège et nous pense est représentation de ce dernier.

En même temps par un procès d'identification toute réalité devient langage et tout élément n'existe plus mais signifie ou est signifié, c'est-à-dire qu'il devient signe. Parodiquement: être c'est avoir du sens, c'est faire signe. La linguistique, la sémiotique envahissent toutes les autres sciences: anthropologie, biologie, mais aussi sous diverses formes, cybernétique, informatique, etc . . . Ce qui est fondamentalement logique car être c'est être reconnu et, pour être reconnu, il faut être représenté. Dans tous les domaines la dynamique du capital pour être opérationnelle doit être comprise, acceptée, intériorisée. Le langage sous toutes ses formes est le médium essentiel par lequel les êtres humains doivent accéder à l'existence-capital permettant la régénération constante de la communauté capital.

La pensée peut encore s'élaborer dans une combinatoire de divers éléments avec évanescence des limites entre différents territoires: mathématiques, philosophie,

physique, sociologie, etc... Ce qui n'est pas la preuve d'un dépassement de la division du savoir, reflet de la division du travail, mais est l'indication profonde de la pensée devenue exclusivement pensée du capital pour qui ces antiques séparations n'ont aucun sens.

Au moment où le capital s'impose de plus en plus comme étant l'être réel de ce monde, les savants (écologistes, biologistes, paléontologistes surtout, mais aussi sociologues) commencent à penser en termes d'espèce humaine et à se préoccuper de son avenir. Ce qu'ils nous proposent n'est pas en rupture avec le devenir du capital car ils veulent soit plus de rationalisation, soit réconcilier raison et folie, chaos et ordre, hasard et nécessité, c'est-à-dire qu'ils cherchent en réalité une combinatoire organisée où les hommes et les femmes seront toujours aussi abstraïsés (cf. Laborit, Morin et les membres du groupe de Royaumont, Ruffié, Bateson, Ruyer et les adeptes de la gnose de Princeton, etc...).

C'est aux USA (qui remplacent l'Allemagne des années vingt confirmant la prévision du déplacement du capital vers le Pacifique) que tous ces phénomènes sont produits en premier et avec le plus d'acuité et c'est là que s'effectua d'abord le second ébranlement. Il s'exteriorisa en un mouvement de révolte en dehors des phénomènes classistes, donc en dehors de l'orbite marxiste et de tout mouvement réflexif; c'est une rupture totale avec tout ce qui est antérieur, à droite comme à gauche.

Le mouvement des années soixante aux USA se caractérise par la recherche de la concrétude¹⁶, d'où l'importance d'un art qui a gardé le plus de liens avec la donnée naturelle: la musique. Il est plus facile grâce à elle de récupérer rythme et sensualité qu'à l'aide de toute autre manifestation artistique. De là le rôle fondamental que jouent depuis lors, de part le monde, les divers groupes musicaux dans la rébellion contre le capital. En effet, ce qui est fondamental c'est qu'ils ne prétendent pas fonder un nouveau courant artistique ou un nouvel art; ils veulent seulement pouvoir se récupérer et s'exprimer aux autres afin de les retrouver. En s'affirmant à l'aide d'une musique, ils récupéraient le rythme comme au travers de la réactivation de l'artisan ils récupéraient le geste¹⁷.

Cette récupération est simultanément révolte contre les mass-média, c'est-à-dire contre le pouvoir effectif du capital puisque c'est grâce à elles qu'il peut ployer énergie et pensée des femmes et des hommes pour les couler dans un moule d'identité. Les mass-media sont les machines de l'identification absolue. Ainsi la jeunesse, instinctivement, s'est rebellée contre l'essence actuelle de la domination du capital. Voilà pourquoi elle ne s'est pas attaquée aux diverses institutions dont la plus fascinante aux yeux des révolutionnaires-antiquaires est l'Etat.

Pour mieux saisir ce phénomène il faut l'intégrer dans la dynamique de vie du capital dans sa relation aux hommes et aux femmes. Lors de son surgissement ce sont les classes extrêmes qui sont déterminantes: prolétariat et bourgeoisie. D'où la nécessité d'une médiation qu'il n'est pas encore apte à produire: l'Etat. Dans la phase suivante, il le conquiert tandis que la classe bourgeoise est remplacée par la classe capitaliste. Puis, avec la formation de la communauté, ce sont les couches intermédiaires, celles qui opèrent dans le procès de réalisation de la plusvalue (circulation au sens large) — qu'on dénommera nouvelles classes moyennes — deviennent déterminantes. C'est grâce à elles qu'il va pouvoir réaliser sa domination réelle sur l'ensemble social (voir le nazisme par exemple). Le développement de la communauté matérielle fait que les extrêmes s'évanouissent de plus en plus et qu'on n'a plus qu'une masse intermédiaire, ce qui pose l'évanescence simultanée du concept de classe.

C'est donc par le phénomène de médiation (circulation du capital) que celui-ci est parvenu à la domination complète en dominant les extrêmes qui l'avaient posé. Dès lors, pour régner, il lui faut une médiation surgissant de lui-même et correspondant

au procès d'anthropomorphisation dont nous avons maintes fois parlé: la représentation. Or, celle-ci, comment se manifeste-t-elle? par les mass-media. En effet elles sont à la fois la culture et le moyen de transmission de celle-ci, les instruments de l'humanisation (le message est le médium dit Mac Luhan dont l'œuvre est fondamentale en ce domaine). Elles opèrent la médiation entre la communauté matérielle et la communauté spirituelle, ou culture dans le sens idéal du terme (domaine de la pensée). Etant médiation il y a possibilité de croire qu'elles sont neutres et qu'il y a une séparation entre le domaine matériel et le domaine spirituel; qu'on peut de ce fait participer, avec le premier, à la société du capital, y échapper avec le second (mythification achevée).

S'il a fallu deux guerres mondiales pour domestiquer hommes et femmes de l'Occident, désormais la guerre n'est plus nécessaire puisque son œuvre est accomplie par la représentation mass media. En se révoltant contre elles les jeunes ont posé les vraies données du problème: pour vivre il faut d'autres relations entre les diverses générations d'hommes et de femmes et entre les éléments d'une même génération. Il faut inventer de nouveaux rapports affectifs.

Ainsi depuis la fin des années cinquante, les jeunes se révoltent d'une façon plus ou moins cohérente contre la médiation fondamentale qui permet la domestication tout en laissant croire aux êtres humains qu'ils sont toujours humains, plus qu'humains. Ils se rendent compte qu'ils devaient se révolter contre eux-mêmes, contre l'être capital injecté en eux par la médiation-capital-représentation qu'ils doivent emprunter pour accéder aux autres. On peut dire qu'inconsciemment ils se sont attaqués à l'être social produit des relations sociales depuis des milliers d'années, à la culture au sens large. De là la floraison de la culture underground, de la culture alternative, de la contre-culture, ainsi que la recherche de la communauté, la volonté de sortir de ce monde, de ne plus participer à son œuvre et celle de se transformer en acquérant une nouvelle sensibilité, on retrouvant des aptitudes perdues. C'est pour parvenir à de telles fins et à structurer de nouveaux rapports entre conscience et inconscient que toute une génération a pu revendiquer l'emploi de la drogue. Elle est un moyen pour récupérer un concret de plus en plus évanescant tant ce monde est infesté d'abstractions, tant tout homme, toute femme est réduite à particule neutre, tant la réalité a été détruite de nos jours. L'immersion dans la drogue remplace les deux solutions des romantiques: le culte du moi et l'immersion dans la nature. En effet, elle permet à celui qui la prend de se plonger dans une nature humaine où il peut réacquérir une réalité identité pleine. Ce faisant la génération des années soixante a été victime de l'illusion technique: se sauver grâce à l'emploi d'une substance déterminée. Ce faisant si elle a eu pour rôle déterminant de provoquer une cassure irrémédiable dans la représentation dominante, elle s'est en fait suicidée.

De même, l'antiautoritarisme, prôné à la même époque — réaction saine au départ mais trop immédiate, contre l'autoritarisme, le despotisme — a eu pour résultat de mutiler la génération suivante. Ce sera probablement une génération ultérieure qui pourra faire la rupture et affronter le vrai problème: sortir de ce monde en faisant appel à des forces humaines et non à des artefacts.

Une autre donnée essentielle du mouvement c'est d'avoir compris que l'on ne peut transmettre réellement et efficacement qu'au travers d'un vécu et non grâce à un discours philosophique ou politique. L'ennui est que ceci a vite dégénéré en un culte de l'immédiateté et en un refus de toute réflexion théorique, d'où une impasse et l'impuissance de ce mouvement.

Si le premier ébranlement provoqua la fin de la société bourgeoise on a, cette fois, la fin d'une certaine humanité. Pour comprendre cela il faut examiner brièvement

le résultat du second ébralement que dix ans après Mai 1968 on peut constater.

On a l'enterrement définitif du projet révolutionnaire fondé sur l'action d'un sujet déterminé et délimité dans la société: le prolétariat.

On assiste à la fin des nations. Le triomphe des USA sur l'Allemagne, par exemple, est celui du capital dans cette zone. Le terrorisme, tel celui de la bande à Baader, est la prise en considération de cette vérité inéluctable, l'essai de la conjurer, mais c'est aussi la tentative de sortir du monde: vivre autrement; l'acte terroriste découle alors en grande partie de l'impossibilité à coexister.

En ce qui concerne l'URSS, le développement du capital en ce pays, difficile et sanglant, détruit toute possibilité de voie d'évolution originale. La Russie perd sa spécificité-identité vainement recherchée en se confrontant à l'Est et à l'Ouest. L'éclatement du communisme mondial signe la mort de cette nation qui ne peut plus être la troisième Rome, ni un point d'attraction pour les autres à qui elle signifierait la solution enfin trouvée.

Après la guerre du Vietnam et les conséquences qui en résultèrent s'est évanouie l'idée-espoir des USA terre de l'utopie. Ceci a encore été renforcé avec l'affaire du Watergate.

Pour la France il est probable que le mouvement situationniste¹⁸ exprime le dernier soubresaut de cette nation qui connut un fort courant anarchiste (tout particulièrement individuel), une certaine tradition artistique anti-bourgeoise. Avec le mouvement de '68 c'est peut-être la dernière fois qu'on aura eu affirmation d'une caractéristique de ce pays: être le lieu de généralisation d'un mouvement né ailleurs, auquel il lui donne une dimension politique. Que l'on compare le dadaïsme allemand au dadaïsme français, au surréalisme et même au situationnisme, et l'on comprendra. Cette tendance à apporter une dimension politique se constate également dans le domaine philosophique. Il suffit de comparer Sartre à Heidegger, les nouveaux philosophes à Adorno! Dans ce dernier cas, il s'agit d'une bouffonnerie ce qui veut dire qu'on est bien arrivé à la fin du phénomène. Sur le plan philosophique on doit ajouter une autre donnée c'est l'élimination du courant de la philosophie intimiste, de la philosophie de l'intériorité qui témoignait d'une mentalité anti-capitaliste et même dans une certaine mesure pré-capitaliste. Le triomphe du marxisme, après 1968, dans les universités, a tout balayé et installé l'uniformité.

L'Italie comme la France a connu une capitalisation intense après la seconde guerre mondiale provoquant l'évanescence de son caractère national¹⁹. Dans ce pays, Bordiga joua, dans une certaine mesure le même rôle qu'Adorno en Allemagne. Pour lui la "catastrophe" c'est la faillite de la Troisième Internationale. La cause en est l'immédiatisme qui fit accepter la démocratie au sein du mouvement ouvrier ce qui l'affaiblit à un point tel qu'il fut incapable de donner l'assaut aux citadelles du capital.

Bordiga individualisa de façon rigoureuse le renforcement du capital et sa dynamique et il proposa une résistance à celui-ci pour toute la période où la révolution ne pourrait pas être possible, c'est-à-dire jusqu'à la crise qu'il prévoyait pour les années 1975-80. L'unique organe apte à assurer une telle résistance était selon lui le parti non dans sa détermination formelle mais dans sa détermination historique.

La résistance ne pouvait se faire qu'à partir d'une certitude du futur: "la révolution est tout aussi certaine qu'un fait déjà advenu" et en tentant d'échapper grâce au parti aux influences de ce monde. Ce faisant Bordiga proposait une politique négative comme Adorno avait explicitement exposé une dialectique négative. Mais si le deuxième s'appuyait sur le passé, le second se fondait sur le futur; plus exactement le mouvement réflexif était considéré comme un mouvement prenant assise sur le passé

en l'intégrant afin de prévoir le moment de l'avenir, celui où le mouvement spontané des prolétaires devait se réapproprier son programme et faire la révolution. Malheureusement comme la révolution était conçue selon la vieille problématique classiste, Bordiga ne put en 1968 reconnaître son émergence.

La préoccupation de l'identité est un autre point de convergence entre Adorno et Bordiga. Pour ce dernier le parti permet à la classe de conserver son identité révolutionnaire contre l'identification aux autres classes de la société, donc contre l'intégration. De là une des sources de son anti-démocratisme: la démocratie fait perdre identité au mouvement prolétarien.

Bordiga fut le dernier théoricien du mouvement ouvrier et c'est avec lui que se clôtura la problématique au sujet du lien entre mouvement réflexif et mouvement pratico-insurrectionnel. Ce n'est pas une aberration historique si cela s'est effectué en Italie, pays où surgit le premier capitalisme et où il y eut coexistence d'un développement lent sur le plan technico-productif et d'une floraison de formes évoluées du capital: des formes spéculatives. Ceci Bordiga l'avait bien individualisé. Il déclara que l'économie italienne vivait de la spéculation sur les catastrophes nationales. On peut ajouter qu'à l'heure actuelle elle se réalise dans la gestion de la catastrophe nationale, anticipant un devenir mondial.

L'Espagne comme la Russie, a eu un développement suspendu à cause de la puissance des communautés. Le triomphe de la communauté-capital avec le mouvement franquiste a réduit ce pays au niveau de territoire du capital.

En Grande-Bretagne où ce dernier a depuis si longtemps acquis pleine domination, toute particularité s'est évanouie. Il en est de même pour les pays scandinaves. Cela ne signifie pas que rien d'important ne puisse se produire dans ces zones. Au contraire, c'est d'Angleterre, par exemple, que sont partis un grand nombre de mouvements contestataires (le dernier en date et peut-être le plus radical, est le Punk) qui entrent dans le vaste mouvement de la rébellion de la jeunesse.

La crise de 1973, en outre, a montré à quel point ce qui était déterminant ce n'était pas les Etats mais les firmes multinationales, ce qui implique évanescence accentuée des nations.

Ce n'est pas, il est vrai, un phénomène achevé. Il y a une résistance des Etats et la crise naît en particulier de cette dernière et de l'essai de surmonter cet obstacle afin que le capital parvienne à une nouvelle structuration.

Il ne s'agit pas que de l'Occident!

La Chine entre de plus en plus dans l'orbite occidentale et perd toute prétention à une voie originale qui ne fut pas seulement un rêve de Mao mais aussi de Sun Yat Sen. Or, Mao, comme c'était prévu, tend à subir le même sort que Staline²⁰. Cela ne signifie pas que la greffe du capital ait réussi en Chine, loin de là. Toutefois elle doit de plus en plus subir la loi de la domination réelle du capital telle qu'elle s'est réalisée dans d'autres zones géographiques.

Avec Gandhi, l'Inde a tenté une révolution non-violente et anti-technicienne, voire anti-scientifique. Elle a échoué et les disciples de Gandhi ont poussé à la production de la bombe nucléaire. L'antique Inde n'a pas été déracinée mais elle est de moins en moins apte à fournir une alternative. La remise en cause de la technique devra se faire à l'échelle mondiale et d'une façon toute différente. Une autre erreur des hippies fut leur anti-scientifisme primaire (un rejet immédiat) qui ne leur permit pas de poser le projet global d'un autre devenir humain.

Par suite de facteurs historiques anciens, colonisation avec esclavagisme, et récents, la fragmentation des diverses ethnies, l'Afrique ne peut pas offrir une voie alternative. Les vieilles communautés sont très dégradées, la domination du capital s'

est trop immiscée dans tout le tissu social pour que sur leur base puisse, de façon autonome, s'épanouir un autre mode de vie.

On pourrait faire des analyses plus détaillées et concernant également d'autres pays, on constaterait partout la même évanescence des nations indiquant une autre modalité de manifestation de l'impasse que depuis quelques années nous mettons en évidence dans les divers secteurs de la vie²¹.

On a donc l'impasse généralisée par suite de la faillite des solutions alternatives sur la base des nations et par suite de celle de l'internationalisme. Ceci pose que la solution que nous devons proposer ne pourra pas être une solution européocentrique.

C'est bien la fin d'un monde et de divers mondes, ce qui est perçu en tant que perte de quelque chose sans la perception simultanée de ce qui doit le remplacer, car cela ne se manifeste pas de façon tangible; de là le vide immense qui envahit tout, créant la "crise" et la nécessité de formation d'une structuration nouvelle.

Cette fin ne date pas d'hier. Car, on l'a vu avec l'œuvre d'Adorno, celle-ci était perceptible dès la fin de la deuxième guerre mondiale. Divers phénomènes sont venus la masquer: guerre froide, les révolutions anti-coloniales et surtout le développement de la consommation qui, durant un certain temps a pu boucher un vide. Avec la crise de 1973, l'inanité de cette consommation, plusieurs fois déjà reconnue auparavant, s'est pleinement manifestée.

C'est avec Mai-Juin 1968, culminance de l'ébranlement et du mouvement qui lui est lié, que les caractères profonds sont dévoilés: crise de la représentation, dimension biologique de la révolte ainsi que d'autres plus superficiels: reprise et épuisement de tous les thèmes abordés dans les années vingt, fin de la phase des groupuscules qui se transforment en rackets.

On n'a plus de mouvement reflexif de vaste proportion qui impliquait un certain comportement des hommes et des femmes vis-à-vis du capital, leur opposition à celui-ci. On a la mort d'une certaine humanité, celle qui se posait antagoniste au capital. J'ai déjà fait allusion à la tendance suicidaire qui parcourt l'humanité (*Humanité et suicide, Invariance* n. 6, série II). Depuis, le phénomène s'est encore aggravé et la mort règne. L'importance qui lui est accordée découle, d'une part, d'un fait réel: la mort d'une humanité et, d'autre part, de la nécessité d'exproprier définitivement les hommes et les femmes de leur mort et de leur en donner une représentation adéquate à l'être capital. Ceci est la manifestation à partir du côté du pôle dominant; du côté du pôle dominé on a aussi apologisation de la mort. L'utilisation de la drogue, la démission de toute affirmation rigoureuse, avec le mouvement anti-autoritaire, sont des conduites d'échec qui conduisent à la mort, l'appellent.

L'idéologie orientaliste de plus en plus envahissante traduit bien le phénomène. Qu'y a-t-il dans *Siddharta* de H. Hess? La vie est une série de morts ainsi qu'une longue solitude qui est mort sans cessation de vie. La solution qui est proposée est de sortir du cycle des vies, aller dans le néant. L'exaltation de la vie sous diverses formes, celle du fleuve par exemple, est en fait celle d'un dieu qui appelle à une mort néantisatrice; ce n'est pas le fleuve en lui-même qui est exalté mais ce dont il témoigne: un dieu, l'unité où plus rien n'est. Le néant est bien le complément de la communauté despotique et la métempsychose est la dynamique de la structure.

An sein d'une telle communauté despotique il n'y a pas d'amour et pas de communication possibles. L'individu ne peut rien transmettre, ni recevoir: la sagesse ne se communique pas. A la limite quand il y a recherche des autres c'est une recherche de ce qui chez eux va vers dieu, il ne s'agit jamais des hommes et des femmes concrets, charnels.

Le monde de la communauté despotique est illusion (maya) on doit l'abandonner

pour aller au néant. De même, de nos jours, quand ils rejettent la communauté du capital, les individus se jettent dans le vide. Ce n'est plus la mort qui triomphe mais le néant. La mort laisse des traces, le néant rien (l'humanité a-t-elle jamais existé?).

Cette quête actuelle d'une solution dans l'orientalisme indique bien la perte d'identité des occidentaux et leur volonté de briser le carcan de l'homme social, de sortir de la prison de la culture, là est son aspect positif.

Le succès de l'œuvre de Castaneda signifie elle aussi la perte de substance, la néantification des êtres humains. Ce qui est atroce ce n'est pas tellement la glorification de la mort: "La mort est tout ce que l'on désire" (*Voyage à Ixtlan*, p. 151), c'est la dissociation de l'être qui produit sa mort en tant que "conseillère" en même temps qu'être idéal. On a l'autonomisation absolue (phénomène qu'on retrouve dans la manifestation du capital) d'une représentation qui permet à l'être de s'individualiser réellement, de devenir particule unitaire, solitaire; c'est l'élimination totale de l'amour.

Siddharta, *Le voyage à Ixtlan* sont deux exemples typiques. On pourrait en trouver une foule d'autres. Le roman de la mort est écrit avant qu'elle ne se déploie.

La perception diffuse de la fin de l'humanité manifeste la crise profonde de la représentation où les êtres humains avaient encore une certaine importance. A cela s'ajoute la perception de la catastrophe à venir. Depuis au minimum 1969 — avec des moments d'accès de fièvre — il y a crise. Comment la communauté capital peut-elle la surmonter? Les remèdes que le rapport du MIT proposait d'appliquer à partir de 1975 n'ont pas été retenus et le système continue à s'emballer. L'unique solution restant est la gestion de la catastrophe: l'autogestion généralisée de la mort.

C'est une tendance qui dans tous les cas se vérifiera au moins en partie, mais il en est une autre qui est de chercher à solutionner les graves problèmes posés par la surexploitation de la planète en recourant à des pratiques jusqu'à maintenant refusées. Ainsi il ne fait pas de doute que le végétarisme se généralisera, il en est de même de l'agriculture biologique, comme de la phytothérapie, etc... On aura une espèce de communisme mystifié.

Ceci ne peut conjurer les catastrophes (celle du Sahel n'est pas un simple phénomène prémonitoire) à venir ni empêcher que des failles ne se produisent dans la représentation régnante qui en entraînent d'autres; car l'histoire le prouve à suffisance c'est au moment où les vieilles représentations s'écroulent que fleurissent les catastrophes (en particulier les épidémies). De nos jours le phénomène sera plus accusé. En effet la représentation n'est plus un produit des êtres humains, elle est une réalité idéelle et matérielle qui les représente (on parvient ainsi au bout, et même très au-delà, du renversement que signifie la philosophie de Hegel contre laquelle Marx s'opposa mais qu'il dut, aux travers de l'étude du capital, reconnaître comme étant une réalité). Une faille dans la représentation implique un ébranlement dans la communauté du capital.

Nous sommes parvenus à un stade d'épuisement de l'humanité et de la nature; d'où s'ouvre à nous l'ère des catastrophes. Cet épuisement est perceptible depuis quelques années. Ce n'est pas un hasard si dans *Le monde diplomatique* de juillet 1975 on trouve un article intitulé *La machine à penser s'est-elle détraquée?* En fait la pensée, de gauche comme de droite, fut pensée contre le capital, et ce, même quand elle se trompait d'objectif et qu'elle contribuait en définitive à son épanouissement.

Il s'agit ici non seulement du capital achevé mais de ses présuppositions, c'est-à-dire qu'on se réfère également aux moments où celui-ci était encore loin de dominer la société. Il y a eu en quelque sorte dialogue entre hommes et femmes et un projet que le capital réalise, celui de dominer la nature et de se distinguer des animaux. De nos jours, ils sont pris au piège de leur projet réalisé. Ils sont trop désubstantialisés — car ce dernier ne pouvait arriver à sa réalisation qu'en tant qu'intériorité: le

capital — ils sont trop parcellarisée, emiettés pour pouvoir réfléchir et s'affronter à une totalité que la plus part du temps ils ne perçoivent même pas.

Ainsi se dévoile — et c'est le résultat des deux ébranlements de ce siècle — l'errance de l'humanité mais aussi ce qu'est l'espèce humaine²¹. C'est une espèce non immédiate qui sent toutes sortes de possibles qui ne sont pas réalisés et qui veut que tout soit possible (d'où sa perversion en tant que productrice du capital dans lequel elle se réalise à l'heure actuelle); en même temps elle se révèle comme étant inadéquate à son être biologique (d'où la secousse de Mai 1968). Au travers de ce vaste mouvement d'errance l'espèce peut donc saisir sa réalité qui ne peut s'épanouir qu'en dehors de ce monde du capital, qu'en rompant avec la folie de vouloir dominer la nature, ce qui pose la nécessité d'un mode de vie absolument différent. En particulier, l'espèce doit mettre fin à sa phase de développement extensif sur la planète pour se replier sur les zones où son épanouissement ne pose aucun problème permettant ainsi aux autres formes de vie de continuer leur propre évolution. L'espèce n'a pas à chercher son identité mais sa place dans le continuum vie.

Adorno et Horkheimer ont montré que le développement du capital correspond au désenchantement (*Entzauberung*) du monde au sens de perte de sa magie. C'est la liquidation de l'animisme. Or celui-ci réapparaît au travers de l'œuvre tardive de Reich, par exemple, de même que le paganisme réaffleure sous la forme de la reconnaissance de l'importance du corps.

“A la base du mythe il (l'illuminisme, n.d.r.) a toujours vu l'anthropomorphisme, la projection du subjectif dans la nature” (*Dialectique de l'illuminisme*, p. 17). A la base de l'anthropomorphose il y a l'extériorisation de toutes les facultés des hommes et des femmes et leur réification. Le mythe était l'homme, maintenant c'est le capital (et le mythe même au sens que lui donne M. Eliade: paradigme de conduite).

Ainsi de nos jours on voit se combiner ce qui fut produit au cours de milliers d'années. Nous sommes asphyxiée par les diverses représentations réélaborées dans celle du capital qui domine tout. La religion, l'art, la littérature, la pensée en général on été des phénomènes de résistance et d'assujettissement, elles ne sont aucunement indemnes d'infamie domesticatrice. C'est cela que révèle notre situation actuelle. L'impasse qui la caractérise oblige à nous révéler l'existence du mal, d'un mal absolu qu'on ne peut tolérer, ni amender: le capital que, au travers d'une horrible dialectique, nous, hommes et femmes, avons engendré au cours d'une millénaire errance.

Tout a été imaginé au sein de cet arc historique en ce qui concerne les thérapeutiques et les espérances. La solution ne réside pas dans la recherche d'une nouvelle magie génératrice d'une espérance renouvelée ni celle d'un “homme caché” comme il fut cherché un dieu caché, ni de devenir dieu.

Dix ans nous séparent de Mai 1968. Ils constituent la phase de la négativité. Ils ont vu l'échec d'une multitude de courants anti. Ceci conduit à un vaste procès de dissolution et au vacuisme. La révolution, on l'a eue. Il y a bien eu fragmentation d'un édifice — mais elle ne fut que dans sa détermination destructrice non dans celle positive, la constitution de la société nouvelle tant désirée. Ceci ne serait-il pas dû au fait de l'accélération des processus qui font que la révolution à peine amorcée, la contre-révolution, qui lui est congénitale, se met en place et restructure dans un autre plan ce qui a été fragmenté (mécanisme du développement du capital qui détruit les unités primordiales — unité homme-terre, homme-outil, par exemple — et les recombine dans sa structure à lui, dans l'usine pour ce qui est des exemples ci-dessus). Ceci a été perçu par diverses personnes. La révolution est récupérée dès qu'elle s'élance; d'où l'écoeurement qui caractérise notre époque. La dissolution complète qui fait perdre toute énergie aux hommes et aux

femmes et les catastrophes imminentes imposent de rompre avec la représentation révolutionnaire, avec la dynamique de la révolution.

Il ne s'agit pas de lutter contre le capital, contre la domestication ni de faire la révolution, mais de commencer une autre dynamique de vie. En mai 1973, j'écrivis: “Nul optimisme ne nous chuchote que dans cinq ans commencera la révolution effective: la destruction du MPC” (*Contre la domestication, Invariance* n. 3, série II). Celle-ci ne se réalisera pas de façon directe en s'attaquant au capital, mais en l'abandonnant; il s'écroulera. Ce qui compte essentiellement, pour nous, c'est de créer de nouveaux rapports affectifs pour un redéploiement de la vie. Voilà ce qui se révèle à nous avec une urgente acuité dix ans après le grand ébranlement de Mai 1968. Voilà ce que notre devenir dévoile: le moment qui s'offre à nous est celui de la création femino-humaine.

Janvier 1978

NOTES

¹ Seul l'article sur le mouvement des étudiants italiens a été publié en version italienne dans le dernier numéro de *L'Erba voglio*, Milano 1977.

² On doit tenir compte de l'antagonisme USA-Allemagne à tous les points de vue. C'est avec la défaite de la seconde que la première accède à l'hégémonie mondiale.

Il est un autre phénomène qu'on doit avoir à l'esprit: certains courants de pensée sont nés en Allemagne et n'ont pu s'épanouir qu'aux USA signifiant par là: 1^o la parenté de situation des deux nations, 2^o la réceptivité plus grande des USA parce qu'ils sont à un niveau de développement plus élevé (cas de l'œuvre de Reich avec son prolongement la bioénergie, celle de Marcuse, le néo-positivisme, etc.).

En ce qui concerne ces phénomènes théoriques, je ne me préoccupe pas de leur validité mais uniquement de l'effet de bouleversement qu'ils opérèrent. Dans tous les cas une étude approfondie sera nécessaire. Ce qu'il m'importe de signaler c'est une relation essentielle entre devenir du capital et développement scientifique. On doit noter en outre que c'est à cette époque que la cosmogonie réaffleure et se renouvelle de fond en comble.

³ C'est d'Allemagne que sont venus également les théoriciens de ce que j'ai nommé «le rajeunissement du capital» qui, la plupart appartinrent initialement au mouvement ouvrier: Schumpeter, Wittfogel, par exemple.

⁴ A propos de l'école de Francfort voir: Martin Jay, *The dialectical imagination. A history of the Frankfurter School and the history of the Institute of social Research*, 1920-30, Ed. Heinemann, London 1973.

L'Institut, dirigé au début par Carl Grünberg, fut lié au mouvement ouvrier. Il n'en fut pas de même quand ce fut Horkheimer qui en devint le directeur et qu'il fut transféré aux USA.

⁵ La proposition de Marx sur Hegel et la fin de la philosophie était compréhensible sur la base d'une perspective proche d'une révolution qui devait détruire le capitalisme («le moment de sa réalisation a été manqué» Adorno). Le développement de celui-ci

au delà des limites que lui reconnaissait Marx et que lui-même savait qu'il avait tendance à dépasser, implique un épanouissement de la philosophie hegelienne à travers diverses philosophies qui se posent pourtant comme originales (comme le montre Adorno dans *Negativ Dialektik*) et son achèvement avec l'école de Francfort. Car la philosophie est interprétation d'un advenu qui n'est nullement reconnu dans sa réalité et qui n'est pas accepté en tant que tel. La pensée n'a pu se produire qu'au travers d'une certaine rébellion. L'intégration actuelle résorbe la pensée. Ne reste plus, sur le plan de la philosophie, que la possibilité de résister.

⁶ «L'idée qu'après cette guerre la vie pourra reprendre "normalement" ou la culture être reconstruite — comme si la reconstruction de la culture n'était pas déjà sa négation — est simplement idiote. Des millions d'hébreux ont été assassinés et ceci devrait être un simple intermède, et non la catastrophe même» (Adorno: *Minima Moralia*, p. 45).

⁷ *Dialektik der Aufklärung*, 1947, traduit en français par *Dialectique de la raison* ce qui est inexact.

Dans cet ouvrage Horkheimer et Adorno font également une critique du néopositivisme qui par rapport à eux se présente effectivement comme une anti-reflexivité, une interprétation immédiate du donné advenu: la science envahissant tout le domaine du savoir, le triomphe de la logique de la domination.

Adorno s'attaqua à ce courant (cf. *Negativ Dialektik*) et, dans «Introduction à *Dialectique et positivisme*» (extrait de *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp Verlag), il écrit: «Le positivisme (il s'agit ici du domaine sociologique, n.d.r.) intériorise les contraintes que la société totalement socialisée exerce sur la pensée (afin qu'elle fonctionne en elle) en lui imposant des comportements mentaux déterminés. C'est le puritanisme de la connaissance.

Ajoutons qu'en voulant éliminer de façon définitive la contradiction le néopositivisme a eu pour tâche d'éliminer le divers et de réaliser l'identification absolue.

⁸ Cf: *La révolte des étudiants italiens: un autre moment dans la crise de la représentation*.

⁹ Voir à ce sujet les extraits de *Negativ Dialektik* avec le commentaire de Domenico Ferla dans *Invariance* n. 5, série II.

¹⁰ Les nouveaux philosophes ont remplacé Auschwitz par le Goulag et se demandent comment en est-on arrivé là? Ils répondent c'est à cause des maîtres penseurs. Quelle ridicule réduction de l'œuvre de l'école de Francfort, de celle d'Adorno en particulier!

Glucksman répète souvent «Penser c'est dominer». Or l'étude d'Adorno fut d'individualiser la domination, son lieu d'origine et son mode d'effectuation. En outre, qu'expose la *Dialectique de l'illumination* où l'on trouve, entre autres, cette phrase: «l'histoire de la pensée en tant qu'organe de domination...»?

On ne peut pas répondre à une question qui n'a pas lieu d'être ou qui, pour le moins, est mal posée, mais si on devait le faire, on devrait aller bien au-delà de la réponse d'Adorno et d'Horkheimer et donc bien au-delà des superficialités des nouveaux philosophes. En effet puisque les philosophes de l'école de Francfort ont montré qu'Auschwitz (et donc le Goulag) ont leurs présuppositions dans un lointain passé, il s'agirait donc de dire qu'il faut abandonner un certain mode de vie adopté durant des millénaires.

Dans la confrontation que je fais entre école de Francfort et nouveaux philosophes (comme plus loin entre eux et Heidegger) ce qui m'importe ce n'est pas la mise en évidence du plagiat qu'ils effectuent, mais c'est de montrer à quel point il y a impasse et comment la pensée tourne en rond.

Pour être un peu plus précis, je citerai un passage de *Contre une si longue attente*: «Avec la réalisation de la communauté-capital nous avons eu le structuralisme, discours adéquat à la totalité capital advenue et à l'évacuation du sujet-être (thème cher à Levi-Strauss). Ce faisant, tout a été absorbé, tout s'évanouit dans la structure ce

qui est inévitable puisque la communauté est despotique; d'où, inévitablement, devait affleurer la question: quel est l'être-sujet de cette totalité (de cet étant) qui fonde la réalité? Voilà la chanson des nouveaux philosophes, chanson déjà entonnée par d'autres avant eux mais non reconnue. La question du pouvoir remplace celle de l'être car les nouveaux philosophes ne peuvent même plus poser les questions sous l'angle de la philosophie traditionnelle puisque celle-ci s'est évanouie. Heidegger pouvait encore le faire qui avait perçu l'évanescence de l'être, son disparaître, sa décadence (*Verfallen*). Et c'est sur une autre donnée apparentée à celle-ci que se fonde le flirt de nos philosophes actuels avec Heidegger. La communauté du capital réalisée, celui-ci ne peut pas s'abolir dans son étant (ce serait sa substantification — objectivation et donc sa négation). Il doit affirmer son être; il veut continuer son émancipation, fuir toutes les contraintes même celle de son être devenu. Le discours des philosophes sur l'être-pouvoir est le mode qu'a le capital de se retrouver-posé en tant qu'être, et, c'est pourquoi étant donné qu'ils ignorent l'origine et le devenir du capital, ils peuvent très bien se retrouver dans la thématique heideggerienne de l'être jeté dans le monde!

Leur pensée et la pensée d'une immédiateté non clairement perçue (fausse conscience!) et en ce sens encore il ne peut pas s'agir de philosophie. Celle-ci était possible en tant que réflexion sur la dissolution de la communauté et la genèse de l'Etat et de l'individualité. Maintenant que le capital s'est constitué en communauté, que l'Etat s'est dissout en elle et que les hommes et les femmes sont réduits à particules neutres à vie orientée par le capital, plus de philosophie possible. Nous allons assister au développement de la pensée de la communauté despotique. De là, la convergence avec la pensée hindoue, par exemple, autre manifestation de communauté despotique; ce qui confirme, mais dit en termes anciens, la convergence entre mode de production capitaliste et mode de production asiatique. La vogue de l'orientalisme n'est pas une simple question de mode mais est une exigence du devenir de la communauté capital qui se pose éternelle. (Supplément au n. 2, série III, d'*Invariance*).

¹¹ Dans *Reflexions sur la théorie des classes*, 1942, il met en évidence tout ce que le concept de classe a de problématique, ce qui le conduit à affirmer qu'il faut le maintenir et le transformer. Il accepte la théorie sociologique qui met en évidence l'importance des bandes, des rackets, mais il pense qu'on doit les étudier à partir de la théorie des classes. Il souligne l'impuissance de la classe prolétarienne et fait cette remarque est essentielle pour l'explication d'une absence de rébellion de classe. «L'omnipotence de la répression et son invisibilité sont la même chose».

Dans *Individu et organisation*, 1953, il montre la tendance au caractère de plus en plus totalitaire de toute organisation qui est constamment menacée par le dépersonnalisation (bureaucratie); tout individu est fonctionnalisé et se perçoit «comme un outil, comme moyen et non comme une fin».

Enfin dans *Marginalia sur théorie et praxis* écrit après 1960 qui est une étude du rapport théorie praxis il en arrive, après avoir dénoncé l'immédiatisme, le concretisme, l'activisme, à une phénoménologie du racket pour les membres duquel «La discussion sert à la manipulation».

Adorno souligna maintes fois l'intégration du prolétariat et ne pensait pas qu'un quelconque activisme pouvait l'en extraire (cf. *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag). Il en est de même d'Horkheimer qui, en 1968, dans le texte de présentation de *Théorie critique* écrivait: «La volonté révolutionnaire prolétarienne s'est désormais transformée en activité immanente à la société, adéquate à la réalité. Pour ce qui concerne au moins la conscience subjective le prolétariat est intégré».

¹² Adorno est peu connu en France. Cela vaut donc la peine de reporter quelques citations de cet ouvrage (qui fut écrit durant la guerre et immédiatement après), qui montreront à quel point il anticipait.

«A la fin, la sagesse des psychanalystes devient effectivement ce à quoi la réduit

l'inconscient fasciste des *magazines* de la chronique noire: la technique d'un *racket* parmi les autres spécialisé dans la méthode d'enchaîner irrévocablement à soi des individus souffrant et sans perspective pour les commander et les exploiter» (*Minima Moralia*, d'après la traduction italienne, Ed. Einaudi, p. 57).

«Le dernier grand théorème de l'autocritique bourgeoise (il s'agit encore de la psychanalyse, n.d.r.) est devenu moyen pour rendre absolue dans sa phase ultime l'aliénation bourgeoise, et pour rendre vain tout soupçon de la très vieille blessure où sa cache l'espérance de quelque chose de mieux dans le futur» (p. 59).

Le totalitarisme de la psychanalyse lacanienne est ici dénoncé. Pour Lacan, on ne peut pas vivre sans maître et donc sans psychanalyse.

«Le caractère féminin et l'idéal de féminité sur lequel il se modèle sont des produits de la société masculine. L'image de la nature non déformée surgit seulement de la déformation, comme antithèse de celle-ci. Là où elle feint d'être humaine, la société masculine éduque chez les femmes son propre correctif et révèle à travers cette limitation son visage de patron impitoyable. Le caractère féminin est le calque, le négatif de la domination, il est donc tout aussi mauvais. Ce que les bourgeois — dans leur aveuglement idéologique — appellent nature n'est que la cicatrice d'une mutilation sociale. S'il est vrai comme l'affirme la psychanalyse que les femmes ressentent leur constitution physique comme une conséquence d'une castration, elles intuitionnent — dans leur névrose — la vérité... Le mensonge ne consiste pas seulement dans le fait que la nature est affirmée seulement là où elle est tolérée et encadrée dans le système mais ce qui dans la civilisation apparaît comme nature est en réalité, aux antipodes de la nature: c'est la pure et simple objectivation» (p. 88).

«Tandis que l'organisation de la vie ne laisse plus le temps au plaisir conscient de soi et le remplace par l'exercice régulier de fonctions physiologiques, le sexe, libéré de toute inhibition, est, en réalité, desexualisé» (p. 165).

«Ainsi même là où il n'y a rien à moudre, la pensée devient un entraînement à l'exécution de toute sorte d'exercices... Penser ne signifie plus désormais que surveiller — à chaque instant — sa propre capacité à penser» (p. 191).

Enfin, cette phrase situationniste avant la lettre: «On ne donne pas de vraie vie dans la fausse» (p. 29).

Ajoutons, enfin, qu'Adorno ne pouvait pas parler de vie quotidienne qui est une étrange réduction du concept de vie privée, extrême réduction de celui de vie.

¹³ Probablement que le romantisme allemand ne finit qu'à cette époque-là. Non sans raison Thoman Mann le voit encore vivant dans l'œuvre de Freud (*Freud*, Ed. Aubier Flammarion bilingue).

¹⁴ Cf. *Invariance* n. 4, série II, Walicki *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Einaudi, 1973, Pier Paolo Poggio: *Aspetti della teoria sociale in Russia. L'ideologia comunista slavofila. Quaderni di movimento operaio e socialista*, n. 2, maggio 1976.

¹⁵ Cf. *A propos du capital*, *Invariance* n. 1, série II.

¹⁶ Ce que les penseurs de l'anti-immédiateté, Adorno et Bordiga, n'ont pas pu comprendre c'est que le mouvement révolutionnaire surgissant dans les années soixante ne pouvait pas être en continuité avec le vieux mouvement ouvrier, que, donc, il devait poser un nouvel immédiat parce qu'il tendait à se placer en dehors du capital. C'est pourquoi, jugeant d'après leur théorie réflexive, ils n'ont pu qu'individualiser ce qui pour eux manifestait des tares: le concrétisme, l'immédiatisme ou le situationnisme (Bordiga désignait par cela non le courant de l'Internationale Situationniste qu'il ignorait mais le fait de faire dépendre la recherche théorique de la production de certaines situations, ce qui impliquait l'abandon de toute prévision). Ils ne pouvaient pas comprendre qu'il y avait quelque chose en train de se créer. Pour y parvenir, il eût fallu qu'ils fussent aptes à se rendre compte que tout un cycle historique était

révolu. Ainsi ils faillirent eux-même en pêchant par immédieté. Dit autrement, l'originalité de cette immédieté qu'ils condamnaient ne pouvait être saisie que par la compréhension de l'épuisement de ce cycle historique qu'ils considéraient, à tort, encore vivant. Ils n'avaient pas assez pensé que la médiation est aussi identification.

¹⁷ Cf. à ce propos et au sujet du rapport art-révolution et art-capital: *Beaubourg: le cancer du futur*.

¹⁸ C'est G. Collu qui me signala cet aspect (la drogue en tant qu'acide qui détruit le vieux corps) de l'emploi de la drogue aux USA ce qui me fut confirmé par la lecture de divers livres concernant ce pays en particulier *Acid test* de Tom Wolfe.

A diverses époques les hommes et les femmes recoururent à d'autres méthodes pour changer leur corps et accéder à un autre monde. Ainsi le jeune était couramment employé à cette fin dans certains groupes gnostiques.

¹⁹ Il correspond bien à la tradition «spectaculaire» du mouvement révolutionnaire de ce pays où la fanfaronnade n'est pas toujours absente.

Le situationnisme fit avec le détournement une publicité pour la révolution à venir. Il s'agissait d'inciter les gens à la faire. La publicité s'est vengée en détournant le situationnisme pour inciter les gens à vivre dans ce monde.

(J'emploie à dessein le mot situationnisme pour indiquer que je ne réduis pas à cela l'Internationale Situationniste).

En outre la publicité est jeu. Hommes et femmes retrouvent en elle la dimension ludique sinon perdue du moins extrêmement réduite de nos jours comme l'expose Huzinga dans *Homo Ludens*. Or, avec le jeu on essaie de réaliser les possibles; en conséquence le capital devait obligatoirement le récupérer dans sa représentation publicitaire. Le jeu est aussi présent dans le spectacle, dans la fête. Ceci a été peu étudié, même par les situationnistes qui, par là-même, ne pouvaient pas ne pas devenir proie d'une «récupération».

Dans le mouvement d'insurrection de la jeunesse contre le capital, il y a une dimension ludique qui exprime d'une autre façon la volonté de récupérer l'imagination, détermination fondamentale du jeu.

²⁰ P.P. Pasolini a été très sensible à cette transformation cf. *Scritti corsari* (*Ecrits corsaires*) où il exprime son désarroi devant cette irréparable destruction d'autant plus qu'il n'a aucune perspective!

Carlo Michelstaedter 1887-1919 exprime fort bien le caractère duel de l'Italie (retardataire et très avancé). Dans son œuvre *La persuasione e la retorica* il anticipe une foule de thèmes qui deviendront dominants par la suite. Il a intuitionné de façon percutante ce qu'allait devenir l'humanité; il a perçu le devenir se réalisant de la domination réelle du capital, même s'il ne s'est pas affronté à ce domaine économique. Il y a une préoccupation de l'être qui fait songer à Heidegger. Le futur apparaît chez lui en tant que gravitation qui aspire l'être dans un indéfini, dans une insatisfaction permanente. Il expose la déchirure de la séparation, de l'absence de *Gemeinwesen*, ainsi qu'une critique de la science et de la technique. Sa réflexion va au-delà de l'aperception de l'aliénation car elle cueille la dissolution totale des êtres. Ce n'est pas un hasard s'il s'est suicidé.

Michelstaedter, enfin, suggère une thèse assez séduisante que je traduis en termes accessibles. Aristote serait le triomphe de l'opportunisme: accepter les hommes tels qu'ils sont et leur donner une connaissance en conséquence.

²¹ Cf. *Invariance*, n. 2 série III, pp. 39 etc.

²² Le cas d'Israël serait particulièrement intéressant à analyser. La création de cet Etat est la fin de la communauté juive dans sa spécificité. Tous ceux qui s'opposent à lui sont amenés, par suite de ses caractères purement capitalistes, à dépasser le cadre de la communauté juive traditionnelle s'ils veulent réellement trouver une solution qui soit de notre époque (il est clair que des opposants peuvent se manifester sur la base de la vieille foi). La paix qui se dessine — quelle que soit sa for-

me — révélera mieux cette donnée; car la menace de destruction de l'Etat d'Israël a pu jusqu'à maintenant masquer la rupture historique.

En outre le problème de l'identité et celui d'être étranger en ce monde ne sont plus l'apanage des juifs de telle sorte qu'une particularité vient encore à s'effacer. Simultanément se pose pour tous l'obligation de penser une communauté humanine où la diversité ne sera pas abolie.

²³ Cf. à ce sujet *Marx et la Gemeinwesen*.

²⁴ C'est dans la science-fiction qu'on trouve, en ce qui concerne la littérature, la perception la plus aiguë de l'espèce et la préoccupation profonde de son avenir. Cf. tout particulièrement les romans de N. Spinrad.

A PROPOS DE LA SEMAINE ROUGE: L'ETRE HUMAIN EST LA VERITABLE COMMUNAUTE (GEMEINWESEN) DE L'HOMME

Dix années ont passé depuis nos prévisions pour 1968: une rupture du cycle historique de la contre-révolution mondiale.

Nous établissons alors trois phases programmes distinctes et successives. Dans un premier moment, la seule victoire concevable pour notre camp prolétarien était, pour le quinquennat 1958-1962: la victoire doctrinale, le triomphe de l'économie marxiste sur l'économie mercantile commune aux américains et aux russes. Le second quinquennat (1963-1967) devait vérifier la victoire organisationnelle du parti marxiste mondial sur les schémas démopopulaires et démoclassistes. A partir de 1968, enfin, les éléments complexes permettant de poser dans les termes de la critique par les armes la question du pouvoir de classe devaient ressurgir d'une rupture d'équilibre aux Etats-Unis.

Une étude de la même époque précisait que l'Allemagne serait l'épicentre de la crise catastrophique du cours capitaliste international; crise en l'absence de laquelle, la reformation du parti communiste reste impossible c'est-à-dire la constitution du prolétariat en classe et donc en parti politique autonome (Marx). Ce qui nous occupe ici, c'est le passage pour le prolétariat, du rang d'objet du capital à celui de sujet historique.

De même que "les virtualités qui annoncent une forme supérieure dans les espèces animales inférieures, ne peuvent être comprises que lorsque la forme supérieure elle-même est enfin connue" (Marx) on ne saura tirer les conclusions valables du mouvement actuel qu'en le reliant à la reprise du mouvement international de l'émancipation de la classe prolétarienne et donc de l'humanité; c'est-à-dire, à la connaissance de l'aboutissement et du résultat du heurt des forces sociales ennemies, le communisme.

Ce sont les insurrections du prolétariat noir contre le Talon de Fer (Jack London) commencées il y a deux ans, ainsi que la lutte tenace des vietnamiens contre l'impérialisme américain (même si cela doit déboucher uniquement dans une révolution bourgeoise victorieuse) qui ont rendu possible aujourd'hui l'ébranlement de l'Europe. Terrain classique des luttes de classes, la haine contre le capital a pris en France son caractère le plus achevé et le plus tranché. Le cycle historique du cours prolétarien s'y est développé plus que partout ailleurs dans toute sa plénitude, avec toute sa puissance. La ligne est celle Babeuf 1795 à la Commune de Paris 1871. Après cette date, la conception marxiste du cycle prolétarien n'avait besoin d'aucun autre champ d'expérimentation pour sa vérification. L'Allemagne de 1914 ou la Russie de 1917 en sont autant de confirmation.

Il est suggestif de comparer le développement du capital à l'époque de l'Empire

français de 1852-1870 à son "rajeunissement" postérieur à 1956-58. L'agitation dans le milieu étudiant des années 1865 a préparé un grand nombre de militants de la *Commune*. Celle-ci signait elle-même l'acte de naissance d'un nouveau cycle de domination bourgeoise auquel correspondait un certain renforcement de la puissance du capital, parallèlement à un cours prolétarien qui devait ne plus connaître d'alliances. Cela n'était, évidemment, valable que pour l'Europe occidentale.

Si 1958, en fait de fascisme, en fut sa parodie, le mouvement qui se développe maintenant après la Semaine rouge, n'est que la parodie du front populaire de 1936. L'histoire des événements importants a tendance à se répéter deux fois, écrivait Hegel. Il oubliait cependant d'ajouter, comme Marx le lui reprocha dans le "18 brumaire de Louis Bonaparte" que si la première fois c'est une tragédie, la seconde fois, c'est une farce. Ce mouvement n'en reste pas moins pour cela l'achèvement d'une époque, c'est-à-dire la préparation d'une situation qui rende enfin impossible tout retour en arrière.

Deux phénomènes apparaissent ainsi, le premier: superficiel (au sens littéral du terme), immédiat, politique, n'est pas autre chose que la fin d'une situation intolérable au capital lui-même, c'est-à-dire aux exigences intimes de ce procès social complexe, de ce mécanisme mondial qu'il est vain d'abstraire en procédant aux habituelles dépersonnalisations purement juridiques (nationalisations).

C'est en France que se réunissaient les conditions d'un rapport explosif entre des structures sociales inadaptées et un développement impétueux du capital. A partir de 1958, le développement des forces productives s'est accru dans un rapport non seulement supérieur à ceux des années antérieures, mais souvent plus important que le développement parallèle de pays anciens à vieilles structures capitalistes (l'Angleterre). Bien qu'ayant tendance à diminuer (relativement et seulement à partir de ces toutes dernières années), le nombre des expropriations dans les campagnes reste important.

Le pouvoir capitaliste avait réussi à dissocier l'arrivée dans le temps de différents phénomènes: la décolonisation et ses suites, la formation du marché commun avec la phase de libre-échange. Mais cela n'avait été possible qu'à la suite d'un compromis avec toutes les couches sociales du pays (d'où frein au développement), souvent même avec les couches les plus inféodées au passé (en particulier dans l'Université). La rénovation des structures qui avait été reculée n'a pas pu être contenue (ne serait-ce qu'à cause de l'expansion démographique) dans les normes voulues par le régime. Avec la Semaine rouge, tout a volé en éclats.

Un contrôle plus rigoureux du capital sur l'Université ainsi qu'une domination plus pesante de l'Etat sur toutes les formes de diffusion de l'information, de la culture, de l'instruction et des loisirs, etc., une planification mieux étudiée des débouchés, un lien plus étroit entre besoin de l'industrie et formation de nouveaux cadres où reconversion des anciens, un caractère toujours plus totalitaire et policier des organes étatiques, seront, en dernière instance, les résultats immédiats de ces dernières journées; de même que l'histoire montre que c'est le prolétariat qui pousse au développement de la forme capitaliste, cela aura été les étudiants qui auront contraint l'Etat à détruire de vieilles structures inadaptées, pour y substituer de nouvelles en adéquation aux exigences toutes puissantes du capital: former toujours plus rapidement, au meilleur compte, avec le plus de profit, *les cerveaux qui seront absorbés par le monstrueux mécanisme de machinerie automatisée, dans le but de pomper davantage de plus-value* (question de vie ou de mort pour le capital).

Nous saluons avec enthousiasme la Semaine rouge des étudiants de Paris. Après les révoltes de Varsovie, Prague, Berlin, Rome, Madrid, leur victoire insurrectionnelle

est celle de la révolte de l'espèce humaine contre le monstre capital. *Les jeunes se sont soulevés contre la société; leur instinct a réclamé sa destruction.*

Les partis et les syndicats "ouvriers" ont, une fois de plus, joué leur rôle classique et leur fonction toujours plus évidente d'organes d'autorégulation, politique et économique, de la société capitaliste. Le leur reprocher serait leur insuffler une nouvelle vie!

Après avoir, dans un premier moment essayé de discréditer le mouvement aux yeux de la classe ouvrière, ces gardes-chiourmes veulent l'enrayer comme ils enrayerent le profond mécontentement de la classe ouvrière en l'enfermant derrière les portes de ces galères que sont les usines, les métiers, les ateliers, les bureaux; en les confinant (comme en 1936) à des contestations de structures, à des augmentations de salaires ou à des réductions d'horaires. La contestation est réformiste et minimaliste: non pas 40 heures d'esclavage avec un salaire augmenté, mais *abolition du salariat*. Ainsi, partout, toujours, l'ennemi, c'est la gauche et sa contestation démocratique.

Confirmation de nos prévisions, donc; confirmation du schéma marxiste fondamental du déroulement de toute révolution:

"Le nom sous lequel une révolution s'introduit n'est jamais celui qu'elle portera sur ses bannières le jour du triomphe. Pour s'assurer des chances de succès, les mouvements révolutionnaires sont forcés, dans la société moderne, d'emprunter leurs couleurs, dès l'abord, aux éléments du peuple qui, tout en s'opposant au gouvernement existant, vivent en totale harmonie avec la société existante. En un mot, les révolutions doivent obtenir leur *billet d'entrée* pour la scène officielle des mains des classes dominantes elles-mêmes" (*New York Tribune*, 27.7.1857).

Dans le délai relativement bref de quelques années, après une nouvelle période de paix sociale, de stagnation et de reculs, nous verrons les classes moyennes être amenées à lutter contre l'Etat oppresseur et préparer l'entrée en scène du prolétariat. Celles-ci permettront de bouleverser un rapport de forces défavorable au prolétariat international depuis plus de quarante années.

Nous arrivons maintenant au second phénomène, celui de fond: c'est l'inadéquation de la vie humaine à l'aube de son développement avec la société capitaliste. Il est l'expression de l'intolérable coupure d'avec l'Être humain, véritable *Gemeinwesen* (communauté) de l'homme, et, en ce sens, il exprime la nécessité profonde de la société communiste. Marx qui l'a passionnément décrite, nous explique le phénomène:

"Mais toutes les émeutes, sans exception aucune, n'éclatent-elles pas dans *«l'isolement funeste qui sépare les hommes de la Gemeinwesen (communauté)»*? Toute émeute ne suppose-t-elle pas nécessairement cet isolement. La Révolution de 1789 aurait-elle pu avoir lieu sans cet isolement funeste qui séparait la bourgeoisie française de la Gemeinwesen? Elle était précisément destinée à mettre fin à cet isolement.

Cependant, la Gemeinwesen dont le travailleur est *isolé* est une Gemeinwesen d'une tout autre ampleur que la Gemeinwesen politique. La Gemeinwesen dont le sépare son *propre travail*, est la *vie même*, la vie physique et intellectuelle, les moeurs humaines, l'activité humaine, la jouissance humaine, l'être humain. *L'être humain* est la véritable Gemeinwesen de l'homme. De même que l'isolement funeste de cet être est infiniment plus universel, plus insupportable, plus terrible, plus rempli de contradictions que le fait d'être isolé de la Gemeinwesen (communauté politique). De la même façon, la suppression de cet isolement — et même une réaction partielle en ce sens — un soulèvement contre cet isolement a une ampleur infinie comme l'homme est lui même infiniment plus que le *citoyen* de l'

Etat et la vie humaine que la vie politique. Un émeute industrielle peut être aussi partielle que l'on voudra elle ne renferme pas moins en elle une âme universelle. L'émeute politique peut être aussi universelle que l'on voudra, elle ne recèle pas moins sous son aspect colossal un esprit étroit.

... Nous l'avons vu: quand bien même elle ne se produirait que dans un seul district industriel, une révolution sociale se place sur le plan de l'ensemble, parce qu'elle est une protestation de l'homme contre la vie inhumaine, parce qu'elle part du point de vue de chaque individu réel, parce que la Gemeinwesen dont il s'efforce de ne plus être isolé est la véritable Gemeinwesen de l'homme, l'être humain. Au contraire, l'âme politique d'une révolution consiste dans la tendance des classes sans influence politique à mettre fin à leur isolement vis-à-vis de l'Etat et du pouvoir. Son point de vue est celui-là même de l'Etat existant, de l'ensemble abstrait de l'Etat qui n'existe que grâce à sa séparation de la vie réelle, qu'on ne saurait imaginer sans la contradiction organisée entre l'idée générale et l'existence individuelle de l'homme. Conformément à sa nature limitée et double, une révolution à âme politique organise donc une partie dominante dans la société" (*Le roi de Prusse et la réforme sociale*, Vorwärts de Paris, 1844).

23 mai 1968*

MAI - JUIN 1968 : THEORIE ET ACTION

Théorie et action, leur juste rapport est la question essentielle du mouvement prolétarien. Dans les textes qui précèdent de même que dans le n. 1 d'*Invariance* et dans le n. 3 (*Faux recours à l'activisme* p. 7; *Théorie et action* p. 77)¹, on peut apprécier la façon dont la Gauche communiste a résolu la question. Aucune action ne peut être envisagée, de la part d'une organisation quelconque, sans avoir au préalable défini la phase historique en laquelle on se trouve: révolutionnaire ou contre-révolutionnaire, de reprise ou de repli. Le marxisme a-t-on affirmé est la théorie des contre-révolutions car "tous savent se diriger quand la victoire est imminente, peu savent le faire quand la défaite arrive, se complique et persiste". Mais apprécier une situation n'est pas facile si on n'a pas une théorie structurée et solide permettant une investigation détaillée. D'autre part, le point difficile est de situer les discontinuités historiques, les moments où la situation change car ce sont ceux où les données révolutionnaires et contre-révolutionnaires se mélangent inextricablement. C'est pourquoi faut-il se défier des apparences et essayer au maximum de saisir le mouvement réel qui sous-tend ces apparences. Les événements de mai en sont un exemple.

Une secousse, quelques barricades et le mot est lâché: Révolution. L'immédiatisme triomphe. Ses adeptes ne sont que pâture du quotidien. Un événement les fait révolutionnaires, un autre les plonge dans le conformisme et l'apologie de l'établi.

Une révolution ne peut pas se démasquer en une seule fois. Elle plonge ses racines dans des phénomènes sociaux, économiques, donc historiques de grande amplitude. Le mouvement de Mai n'avait de la révolution que la foi lyrique, enthousiaste et populiste (alors que demain elle sera classiste). Par là, il signifiait la fin de la phase de contre-révolution.

Cette société hautement structurée, intégrée, fortement repliée sur elle-même; sa consommation stupide, triviale, abêtissante et sa misère ignoble souvent cachée ou déléguée démocratiquement (en France surtout) à ceux qu'on appelle étrangers; cette société a-t-elle tremblé à cause de la révolte des étudiants, de la grève générale? oui, mais surtout à cause de la révolution qui se profilait derrière tout cela, à cause du communisme qui émergerait. Mai 1968, ce n'est pas la révolution, c'est son émergence.

Le cycle des révolutions et des contre-révolutions au XX^e siècle se présente ainsi: de 1914 à 1917, c'est le triomphe de la réaction, le prolétariat est englué dans l'union sacrée. De 1917 à 1928 c'est la phase révolutionnaire avec triomphe en Russie de la double-révolution et les poussées révolutionnaires en Occident et en Orient, étouffées par la réaction capitaliste². 1928, c'est le triomphe de la théorie du socialisme en un

* Ce tract, diffusé à partir de cette date, fut, en réalité rédigé pres de dix jours avant et parut dans *Invariance*, série I, n. 3, juillet-septembre 1968.

seul pays, c'est le repliement de la phase révolutionnaire totale à la tâche d'édification du capitalisme. De 1928 à 1945 il y aura élimination complète du prolétariat en tant que classe autonome de la scène de l'histoire, liquidation des quelques mouvements nationaux-coloniaux subsistant, deux éléments aux moyens desquels le capitalisme put surmonter la crise commencée en 1914. De 1945 à 1968, c'est le boom du capital (qui n'est pas encore terminé) en deux périodes séparées par la date importante de 1956 qui est le moment du triomphe de la coexistence pacifique. Le capital accélère son développement après l'intégration des phénomènes révolutionnaires bourgeois³ qui se sont développés en Asie (1945 à 1954) en Afrique (1945 à 1962) avec accélération liée à la guerre d'Algérie en 1954. Depuis 1964 — date de l'intervention claire et nette des USA au Vietnam — le capitalisme accroît encore son développement, et ce, au centre de celui-ci aux E. U. Cependant en 1967, les conséquences de la guerre du Vietnam, la crise monétaire internationale, reflet d'une compétition exacerbée entre les différents centres capitalistes, la lutte des guérilleros en Amérique Latine et surtout celle du mouvement ouvrier noir, provoquée par les conséquences de l'automatisation ont permis le développement d'une vague révolutionnaire dont Mai-Juin en France, fut seulement la crête provisoire. Ceci était inévitable parce que la contre-révolution en triomphant totalement du prolétariat d'abord et en intégrant les mouvements révolutionnaires bourgeois d'Asie, d'Afrique et d'Amérique et en inhibant leur transcroissance ensuite, allait jusqu'au point où inévitablement elle faisait ressurgir la révolution.

Ce retour de la révolution, nous le voyons se manifester en France de façon négative étant donné que le mouvement nie seulement l'ordre existant. Et ce, il ne le fait pas au travers d'une analyse théorique parce qu'il n'a pas de théorie, mais par l'action.

Mai, c'est le délire de l'action, l'action voulue en tant que rejet de toute théorie défendue par les grands partis ou par les groupuscules. Ces derniers n'ont pas produit Mai, c'est lui qui leur a permis de se manifester. Seul le mouvement du 22 mars peut prétendre avoir fait quelque chose (avoir été le détonateur). Or ce mouvement est justement à la recherche d'une théorie qui concilierait marxisme et anarchisme, quitte à ce que l'action conduise à en trouver une autre.

Action, tel fut le maître-mot. Or, celle-ci n'a rien affirmé de nouveau, n'a rien construit, mais a éliminé. Ce fut une affirmation négative. Ainsi du refus du parlementarisme, de la démocratie bourgeoise et du fleurissement du mot d'ordre élections-trahison. Le mouvement repose les données de 1919: rejet de la démocratie parce que c'est le moyen le plus sûr pour dévoyer la lutte prolétarienne. Cependant Mai 1968 ne va pas jusque là: il refuse la démocratie et l'invoque encore lorsqu'il réclame la démocratie directe. Par là il est en retrait sur le mouvement prolétarien noir aux USA. Au sein de ce dernier certains éléments ont compris la nécessité de rejeter une fois pour toutes la démocratie.

"Démocratie. Ce fut la démocratie avec ses procédures démocratiques à nous rendre esclave; voilà la démocratie sous laquelle nous avons vécu durant des années. La seule démocratie authentique c'est celle d'hier et d'aujourd'hui; et la démocratie authentique a été et est pour nous une société fermée. C'est la démocratie qui a rendu économiquement esclave l'Amérique latine; c'est la démocratie qui a envahi et usurpé une grande partie de l'Afrique et de l'Asie. C'est toujours la démocratie qui maintenant combat au Vietnam. C'est enfin la démocratie qui fonctionne actuellement le fusil à la main et qui accuse ensuite le chinois de présenter ce genre d'agressivité".

"En conséquence, finissons-en avec le système politique de la démocratie. En réalité la première question qui soit émise spontanément est: pourquoi devrions-nous

pratiquer la démocratie? En fait si les noirs, une fois arrivés au pouvoir, avaient l'intention de pratiquer la démocratie il seraient conduits à faire aux blancs ce que ceux-ci leur ont fait".

"Nous devons donc substituer la démocratie par quelque chose d'autre: une nouvelle méthode pour préparer des décisions et transformations sociale"⁴.

Le fonctionnement démocratique sera remplacé (et l'est déjà dans un petit regroupement dont le but est la reformation du parti) par le centralisme organique⁵. Le communisme est l'affirmation positive, corrélatrice à l'exclusion de toute démocratie. Cela aussi les prolétaires noirs le retrouveront.

Revenons en France pour noter qu'un autre fait important fut que le prolétariat ne consentit en aucune façon à se battre pour Waldeck-Rochet, Miterrand ou Mendès-France; c'est-à-dire lutter pour défendre un passe révolu. Puisqu'il n'était pas possible d'aller au-delà de ces singes de la contre-révolution (parce qu'il n'y avait aucun programme présentant clairement les objectifs propres de la classe) il était préférable de ne pas porter d'attaque et de réserver ses forces pour l'avenir. C'est un fait aussi positif que lorsqu'en 1958 le prolétariat français ne voulut pas défendre la démocratie et le parlement malmenés par le mouvement gaulliste.

La compréhension est encore négative, oppositionnelle à l'état de choses existant et n'est pas encore apte à poser clairement le fait positif: le communisme. Mais c'est le terme de passage nécessaire. De même aux E. U. le prolétariat noir a rejeté l'idée de faire un Etat noir séparatiste, de retourner en Afrique, il pose le problème de la révolution (il manifeste ainsi une maturité plus grande que celui d'Europe): "La clef du futur réside dans notre capacité à résister à la tentation de réformer le système qui serait ainsi à même de continuer son œuvre" (J. Boggs, ouvrage cité, p. 90).

Un autre question abandonnée à l'action, laissée aux bons soins de celle-ci afin qu'elle la résolve, c'est la formation d'une organisation révolutionnaire, le parti. Le mouvement de Mai en a prouvé la nécessité impérieuse. D'où la fièvre d'organisation actuelle. Seulement le mouvement prolétarien ne peut pas se reconnaître dans les groupuscules même s'ils s'unifient parce qu'ils sont le produit de la défaite antérieure, ils sont l'expression de sa fragmentation, de la perte de son unité révolutionnaire. Le mouvement d'unification de la classe qui va se produire et commence déjà à se développer devra trouver l'expression théorique réelle du but: la révolution communiste pure c'est-à-dire non lestée (comme en Russie de 1917) de tâches bourgeoises. Cela, il ne peut le puiser que dans un retour au marxisme original. De même qu'au siècle dernier le prolétariat dut surmonter le stade des sectes (cf. *Invariance* n. 1), il doit surmonter celui, actuel des groupuscules.

La frénésie d'organisation a fait revivre de vieilles positions rejetées par le mouvement ouvrier telles que l'organisation de conseils d'usines sur le type de ceux de Turin de 1920. Cela est l'expression qu'au cours de la reprise le mouvement se critique lui-même, critique son passé ainsi que Marx l'affirmait à propos des luttes de classes en France au siècle dernier. Il faut justement que la critique aille jusqu'au bout, que donc les vieilles aberrations qui furent des obstacles au mouvement dans les années 1919 à 1926 en Europe occidentale réapparaissent pour être rejetées. Car il ne suffit pas que cette tâche ait été accomplie par quelques militants qui s'irritent de voir que la "masse" ne les comprend pas ou ne les suit pas, il faut que le corps total de la classe effectue lui aussi cette tâche. Or la compréhension sociale est un produit historique. Elle dépend des phases révolutionnaire. Celles-ci dépendent à leur tour de crises dans le système capitaliste.

Etant donné que la plupart de ceux qui se préoccupent de luttes de classe n'ont pas individualisé les données de la crise qui se manifestent depuis 1967, présentant une

certaine accentuation début 1968 (il est vrai que certains, au contraire, ont affirmé stupidement que la crise du dollar était la crise du capital) la liaison, de façon dialectique, du mouvement de Mai-Juin à la rupture d'équilibre au sein des USA n'a pas été opérée. D'où a ressurgi une position plus ou moins blanquiste: une crise n'est plus nécessaire pour avoir un mouvement de masse insurrectionnel. Or, le mouvement de Mai-Juin est la preuve, au contraire, de la fausseté de cette affirmation. Justement parce que la crise ne fut pas assez forte, le mouvement put être confiné socialement et spatialement. En fait on peut dire que la faille qui s'est opérée dans le système capitaliste a permis le déplacement d'une onde de choc qui a surtout affecté les éléments qui sont le plus en porte à faux dans le système: les étudiants. Cependant leur action a tiré le prolétariat de son inertie; c'est un acquis fondamental. D'autre part, aux E. U. depuis 1963 se développe un puissant mouvement prolétarien noir qui déclare, actuellement, que le but du mouvement n'est pas l'émancipation du noir, mais celle de l'Homme, que la société qu'il désire se "rapproche" de ce que Marx décrit sous le nom de société sans classes. C'est pourquoi Mai-Juin 1968 est pour nous le débordement international d'un phénomène d'abord limité aux E. U. où le mouvement a déjà atteint un niveau théorique qui le place à l'avant-scène et qui fait qu'il sera un élément déterminant de la réunification de la classe à l'échelle mondiale.

L'onde de choc dont nous avons parlé s'est propagée en s'amplifiant en Amérique latine où elle rencontre un milieu éminemment "éruptif" elle aura obligatoirement une répercussion formidable sur le pays d'où elle est partie: les E. U. Le mouvement prolétarien y puisera des forces nouvelles.

L'analyse du mouvement de Mai-Juin en tant que rupture de la phase de contre-révolution et en même temps début de la phase révolutionnaire qui culminera dans les années 1975-80 — à la suite d'une crise que nous escomptons, à cette date, depuis déjà 10 ans — son intégration dans tout le mouvement mondial dont il dépend et qui lui donne précisément ce caractère de discontinuité, tout cela ne peut-être situé avec toute l'ampleur désirable qu'en reprenant point par point tout le corps de doctrine et en le situant par rapport à la donnée mouvante de la réalité. Ceci sera fait dans un prochain n. d'*Invariance*⁶. Il nous suffit, pour l'heure, d'affirmer que la phase de réunification de la classe est désormais enclenchée. Sur ce mouvement peuvent se plaquer, pendant un certain temps, diverses fausses théories, le devenir du mouvement les rejettera inévitablement et le prolétariat retrouvera son programme impersonnel défini depuis 1848. Ce qu'est en train de faire le prolétariat noir des USA.

En conclusion et en réponse aux théorisations superficielles sur la société de consommation, l'homme unidimensionnel etc... nous reproduirons une page de Marx qui définit de façon rigoureuse l'abjection de la société actuelle et la splendeur lumineuse de la société communiste.

"Mais, au fait, que sera la richesse une fois dépouillée de sa forme bourgeoise encore limitée? Ce sera l'universalité des besoins, des capacités, des jouissances, des forces productives, etc. des individus, universalité produite dans l'échange universel. Ce sera la domination pleinement développée de l'homme sur les forces naturelles, sur la nature proprement dite aussi bien que sur sa nature à lui. Ce sera l'épanouissement entier de ses capacités créatrices, sans autre présupposition que le cours historique antérieur qui fait de cette totalité du développement un but en soi; en d'autres termes, développement de toutes les forces humaines en tant que telles, sans qu'elles soient mesurées d'après un étalon préétabli. L'homme ne se reproduira pas comme unilatéralité (l'homme unidimensionnel de Marcuse), mais comme totalité. Il ne cherchera pas à demeurer quelque chose qui a déjà été, mais s'insérera dans le mouvement absolu du devenir.

Dans l'économie bourgeoise et l'époque correspondante, au lieu de l'épanouissement entier de l'intériorité humaine, c'est le dépouillement complet; cette objectivation universelle apparaît comme totale, et le renversement de toutes les entraves unilatérales comme sacrifice du but en soi à un but tout à fait extérieur. C'est pourquoi, le juvénile monde antique apparaît comme un monde supérieur. Et il l'est effectivement, partout où l'on cherche une figure achevée, une forme et des contours bien définis. Il est satisfaction à une échelle limitée, alors que le monde moderne laisse insatisfait, ou bien, s'il est satisfait, il est *trivial*" (*Fondements de la critique de l'économie politique*, Ed. Anthropos, t. I, p. 450).

NOTES

¹ Il s'agit de *Origine et fonction de la forme parti* qui a été republié en 1974 avec une post-face *Du parti communauté à la communauté humaine*. En ce qui concerne *Faux recours à l'activité et Théorie et action* ce sont des chapitres de *Le programme révolutionnaire immédiat* que Bordiga écrivit en 1952 (Note de 1977).

² Cf. *Leçons des contre-révolutions — révolutions doubles — Nature capitaliste révolutionnaire de l'économie russe*, Bordiga, 1951, texte qui fut publié dans *Invariance*, série I, n. 4, 1968 (Note de 1977).

³ Dans ce cas il vaudrait mieux parler — comme ce fut expliqué ultérieurement — de révolution capitaliste (Note de 1977).

⁴ James Boggs: *Notes sur le pouvoir politique noir*. Passage tiré du recueil en langue italienne: *Lotta di classe e razzismo*.

⁵ Le centralisme organique — revendication de Bordiga — fut l'abord exposé dans *Le principe démocratique* (Cf. *Invariance*, série I, n. 7, 1970) puis dans divers articles surtout après 1945. J'ai également cette question dans *Origine et fonction de la forme parti*, 1961 (Note de 1977).

⁶ Ce fut en fait abordé dans *Invariance*, série I, n. 6: *La révolution communiste. Thèses de travail*, 1969 (Note de 1977).

PROLETARIAT ET GEMEINWESEN (COMMUNAUTE)

La publication de *Pour la question juive* et de *Pour la critique de la philosophie du droit de Hegel*¹ répond non seulement à une nécessité de fait: ces textes sont introuvables à l'heure actuelle, mais à une nécessité théorique profonde: la critique de la démocratie et le dépassement définitif de celle-ci par le prolétariat: le communisme.

Cependant si l'aspect anti-démocratique de ces textes a été souvent mis en évidence, la question essentielle, celle de la Gemeinwesen (communauté) n'a jamais été soulevée. Or dans *Pour la question juive* comme dans *Gloses critiques marginales à l'article: "Le roi de Prusse et la réforme sociale"*², Marx aborde cette question en montrant que l'éloignement de l'homme de sa Gemeinwesen rend inévitable la révolution — laquelle n'est possible, comme cela sera précisé ultérieurement, qu'à la suite d'une crise économique qui affaiblit la puissance de répression de la classe dominante et fournit l'énergie nécessaire à la classe opprimée pour tenter l'assaut insurrectionnel. On y trouve de plus l'affirmation que seul l'être humain est la véritable Gemeinwesen (communauté) de l'homme. Or, qui dans cette société peut représenter cette Gemeinwesen? Quelle est la classe qui dans cette société se soulève à un titre humain? Le prolétariat. Cette réponse donnée dans *Pour la critique de la philosophie du droit de Hegel* montre à quel point il y a unité profonde entre tous ces textes. Il y a une unité parce que: "La question de la communauté est la question centrale du mouvement prolétarien. De façon synthétique, elle se présente comme suit:

- a — Communauté humaine primitive.
- b -- Destruction de celle-ci avec développement de deux mouvements, celui de la valeur et celui de l'expropriation des hommes.
- c — Formation de la communauté matérielle lors de la fusion des deux mouvements précédemment séparés: le capital-valeur en procès.
- d — Le communisme scientifique, la communauté humaine retrouvée, intégrant toutes les acquis des périodes antérieures".

Invariance, n. 2, série I, p. 231³.

D'autre part, Marx montre que la société bourgeoise dérivant d'une révolution sociale à âme politique détruit la politique. Cela pourrait être contradictoire si l'on ne tenait pas compte du fait que l'essentiel dans la société capitaliste c'est de trouver le moyen politique de dominer les hommes esclaves du capital. La politique n'y est plus la question du rapport des hommes entre eux, mais uniquement celle du rapport des hommes à la communauté matérielle, le capital dont l'État est le représentant.

Au capital être matériel oppresseur des hommes, ne peut s'opposer que le prolétariat en tant qu'être — quand il s'est constitué en classe et donc en parti — qui lutte pour faire triompher l'être humain enfin trouvé: l'homme social de la société communiste.

La philosophie était à la recherche de cet être, elle fut interprétation, accommodation continue des exigences d'un être dont elle sentait la nécessité et les données aliénantes de ce monde. Avec le surgissement du prolétariat cette recherche théorique est résolue dans la pratique. Le prolétariat réalise alors la philosophie en se supprimant.

L'émancipation radicale, telle était la seule émancipation possible en Allemagne; pourtant ce fut la révolution par le haut qui triompha. Mais l'Allemagne est toujours malade de cette victoire, de cette victoire qui la fait participer à un stade social au-dessus de celui qu'elle possède en elle-même: le communisme.

L'émancipation radicale était aussi la solution pour la société russe. Les russes aussi furent les contemporains théoriques des peuples modernes; le prolétariat russe fut le contemporain théorique du mouvement ouvrier européen mais il ne pouvait devenir contemporain réel que si, en occident, le prolétariat devenait lui-même contemporain effectif de la réalité voilée de la société: le communisme.

Le roman de la révolution russe était écrit avant son histoire⁴. Malheureusement, le prolétariat russe dut accomplir la tâche romantique de réaliser le capitalisme que la bourgeoisie, escamotée en Russie, ne pouvait faire.

A la suite de ce détour, comme à la suite de celui passant par la Chine et par les divers pays ayant accédé à l'indépendance après la seconde guerre mondiale, réapparaît encore plus puissante la nécessité d'une révolution radicale, d'une révolution à titre humain. La société humaine ne peut survivre que si elle se transforme en Gemeinwesen (communauté) humaine. Le prolétariat n'a plus à accomplir de tâche romantique, mais son œuvre humaine⁵.

14 novembre 1968

NOTES

¹ Ces deux textes de Marx furent publiés dans le n. spécial d'*Invariance*, novembre 1968.

² Cet article de Marx fut publié dans *Invariance*, série I, n. 5, Janvier-Mars 1969. Il fut republié, ainsi que les deux premiers, dans le *Cahier Spartacus* n. 33 B.

³ Il s'agit de *Le VI^e Chapitre inédit du Capital et l'œuvre économique de Marx* qui a été republié dans le *Cahier Spartacus* n. 98, 1978, sous le titre *Capital et Gemeinwesen* (cf. p. 256).

⁴ Expression de Bordiga; cf. à ce sujet ses articles: *Capitalisme classique, socialisme romantique; L'ours et son grand roman; Printemps fleuri du capital; Malenkov-Staline, rafistolage et non étape*, in: «Il programma comunista», n.2,3,4, et 6 de 1953.

⁵ Article publié dans le n. spécial d'*Invariance*, Novembre 1968.

PERSPECTIVES

“Un long passé, c'est un long souvenir du passé”.

St. Augustin. *Les Confessions*

Mai-Juin, ce fut une rupture, une discontinuité. Toute époque qui commence ainsi que Hegel, Marx l'ont fait remarquer, doit non seulement jeter les oripeaux qui la masquent, mais surmonter sa propre timidité à s'affirmer en tant que monde nouveau. Jeter la vieille peau est acte nécessaire, impérieux. D'où, de la part de certains, après la rage de l'action, la rage de la critique qui veut mordre et tout mettre bas, pour instaurer le nouveau. On a alors la coexistence de ceux qui défendent le passé et n'arrivent pas à se libérer du cauchemar des actes révolus et ceux qui sont possédés de la frénésie, de l'enthousiasme du nouveau. Cependant, paradoxe apparent, ces partisans de la modernité ou ceux, plus sérieux, soucieux de dévoiler le réel avenir du passé apparent, sont amenés à revenir aux sources. D'où la vogue de Hegel, des œuvres de jeunesse de Marx, de Bakounine, du K.A.P.D., de Lukacs, Marcuse et Reich, etc... Un tel mouvement est salutaire et prouve que l'on commence à s'affranchir de la terreur du révisionnisme et de celle de l'enrichissement engluant, sclérosant tout. Le mouvement ne peut repartir qu'en se libérant de ses antiques anathèmes.

En clair, à l'heure actuelle, débat, juxtaposition entre les partisans d'une vision qui ne coupe pas son cordon ombilical avec la révolution russe qu'ils n'ont pas intégrée et pensent devoir décalquer sur elle le schéma de la révolution future. D'où l'impératif: il faut un parti bolschévik (il s'agit de toutes les variantes du trotskysme et du parti communiste international) et puis ceux qui, interprètes lyriques de l'immédiat, refusent cela, dénoncent l'inertie des organisations qui se justifient avant-gardes, proclament que vie et révolution sont liées; que cette dernière est affaire de tous les hommes et non de quelques uns à qui sont délégués action révolutionnaire, charge révolutionnaire, responsabilité, auréole et martyr révolutionnaires. Ceux-là sont classés anarchistes. Tout de suite apparaît la discordance ironique entre des groupes qui ont proclamé tout haut leur volonté de faire la révolution, de la préparer, et qui, le jour où le phénomène révolutionnaire est là, sont happés par lui, et, ceux qui spontanément sont produits par le mouvement et vivent au cœur de celui-ci, sont aptes à le traduire, mais s'épuisent avec lui. Ils n'apportent rien, ils puisent; les autres essaient de calquer leur vie sur la vie réelle.

On en revient toujours à la même question (aujourd'hui on parle de probléma-

tique): celle des rapports de la révolution à la contre-révolution. Nous avons dit que le marxisme était surtout une théorie de la contre-révolution. Nous avons constaté, comme tous, dans l'histoire du mouvement ouvrier, l'apparition et la disparition d'organisations révolutionnaires. Nous y avons vu une continuité entre elles. Celle-ci est due à la défense d'un programme: la mission historique de la classe, c'est ce que nous appelons le parti dans sa large acceptation historique. Le mouvement marxiste se caractérise par sa capacité à avoir une vision médiante, non limitée à une situation contingente mais apte à voir tout l'arc historique d'émancipation de la classe, intégré dans celui plus ample de l'émancipation de l'espèce humaine. L'anarchisme est le saisissement immédiat de la situation, son exaltation, mais est incapable à résister dans la période contre-révolutionnaire. Cependant le mouvement marxiste — ou se réclamant de lui — a parfois sombré à cause même de sa compréhension de la non-proximité de la phase de libération. Ainsi il y eut compréhension de la nécessité de faire de la politique, d'utiliser la démocratie; mais la constitution d'un mouvement secrète son inertie et l'affaiblissement du heurt de classe favorise l'intégration. De telle sorte que le parti devenait inapte à percevoir les frémissements révolutionnaires parcourant la classe parce qu'il s'était autonomisé. De là à théoriser cette autonomie, à se percevoir comme guide absolu, comme éducateur exclusif de la masse devenue son objet, il n'y avait qu'un pas...

Le mouvement anarchiste est souvent l'expression du refus de l'intégration. C'est la base qui ne se sent plus auprès de la communauté qu'elle a elle-même secrétée: elle la refuse et passe à l'action directe. L'anarchisme en ce sens est un signe de réveil. C'est pourquoi on doit compléter la caractérisation de Lénine si souvent rappelée: l'anarchisme est un tribut payé par le prolétariat à la défaite par ce qui vient d'être précédemment expliqué.

Alors faut-il concilier les inconciliables? La perception intégrative qui se fige et est donc finalement niée par le mouvement réel et celle immédiate qui vit du feu de la vie et meurt avec la flambée? En d'autres termes, pour certains se serait conciliation entre marxisme et anarchisme, entre autorité et liberté, direction autoritaire et spontanéité, organisation et absence d'organisation?

Coincé entre le passé et le futur, ce présent n'a pas de réalité propre; il est mesquin et veule parce qu'il n'a, en fait de grandeur, du passé que sa parodie, du futur la vision naïve, l'aspiration enthousiaste. D'où encore la rage de la critique qui veut tout fouiller pour trouver enfin un référentiel sûr. Aux deux extrêmes on est consommé; il ne reste plus, pour certains, que l'action: du plastique et tous vole en éclats... Mais cette société se défend et quelques décharges ne peuvent pas la faire trembler.

Dans les années 1840, un drame d'une ampleur encore plus considérable se produisait en Europe Occidentale. Il fallait en finir une fois pour toutes avec le passé, avec la philosophie, avec la théorie organisationnelle, institutionnelle. Le dénouement apparut avec l'affirmation que le triomphe de la prochaine révolution serait celui d'un nouvel être: l'homme social; que la mission du prolétariat était d'émanciper l'humanité. Quelle forme immédiate pourrait prendre ce mouvement? C'est à partir de ce moment-là que s'est posée la question de la forme parti, forme contradictoire et dont la vie est de détruire la contradiction.

En effet:

- il est un parti politique dont le but est la destruction de la politique;
- c'est un parti de classe dont le but est la société sans classes;
- il utilisera la violence pour la détruire;
- il doit détruire l'Etat bourgeois pour édifier un Etat qui s'éteindra avec le dé-

- développement de la société communiste;
- son programme est celui d'une classe et en même temps il est celui de l'espèce, étant donné qu'il est l'énigme résolue de l'histoire. En ce sens on peut dire qu'on a affaire à une idéologie classiste et aclassiste simultanément;
- Il est une minorité de la classe et tend à devenir dans la dynamique révolutionnaire, et, après le triomphe de la révolution communiste surtout, par suite de la généralisation de son mode d'être, la société toute entière;
- Il exprime l'opposition au capitalisme et la solution de l'antagonisme capitalisme-communisme.

Tous ces caractères sont d'ailleurs liés à ceux de la classe. La première caractéristique a trait à la structure: le prolétariat est une classe de la société capitaliste tout en n'étant pas de la société capitaliste. Une autre dérive se sa tâche immédiate: le prolétariat doit généraliser sa condition de prolétaire pour détruire toutes les classes.

La solution de ces contradictions ne peut s'opérer que si l'on considère parti et classe indissolublement liés. Le parti est un organe de la classe. En expliquant le devenir de celle-ci on résoud le tout. La classe se constitue en tant que classe et donc en parti (la classe devient alors un sujet de l'histoire), elle est la dernière classe de la société humaine, son émancipation est celle de l'humanité: en se constituant en Etat, elle généralise sa propre condition de prolétaire à l'ensemble de la société, par là elle permet la destruction des classes, l'extinction de l'Etat et donc la véritable émancipation humaine. C'est à ce moment-là que le parti devient "organisation sociale" et perd de ce fait sa limitation historique pour prendre son ampleur sociale.

Tout théorie qui opère une séparation entre des deux termes classe et parti (et plus généralement avec une quelconque forme d'organisation de la classe devant assurer son émancipation) se condamne d'entrée à l'impuissance.

L'étude du devenir de la classe permet de mettre en évidence qu'il y a cent ans l'enveloppe politique du parti débordait son contenu social que maintenant son contenu social débordait son enveloppe politique.

Telles sont les caractéristiques profondes du parti qui se définit avant tout comme un être et non d'après son organisation qui est un produit de la lutte de classe. Or souvent au lieu de s'affirmer en tant qu'être il s'est affirmé en tant qu'organisation. Celle-ci se transforme en son maître, le parti devient lui aussi, par là-même, une forme aliénée et aliénante.

Mais le rapport avec la spontanéité? Il est simple. Le parti est un produit spontané de la société capitaliste. La lutte de classe si elle reprend sur une vaste échelle — ce qui implique la crise pour permettre le vaste mouvement — l'organisation de la classe en tant que classe s'effectue, le parti se reforme. Seuls des groupes qui ont pu rester sur cette perspective peuvent se reconnaître et être reconnus dans et par ce mouvement. Leur fonction non d'avant-garde (terme inadéquat) mais celle d'être affirmation du futur au coeur du présent, apparaît nettement. Ils opèrent le lien historique entre deux époques révolutionnaires où le parti formel agit. Ces groupes et ces différents partis formels sont les éléments — en définitive — d'un même parti, le parti historique: la *Gemeinwesen* du prolétariat.

Malheureusement beaucoup de mouvements ne comprirent pas cela. Nous ne parlerons pas des mouvements trotskystes car la question est trop banale. Nous citerons plutôt le parti communiste international. Nous n'en retracerons pas l'histoire mais indiquerons seulement ceci: au moment de sa meilleure expression doctrinale, les militants étaient conscients qu'ils ne formaient pas un parti au sens plein du terme (un parti formel) et que le parti réel viendrait dans un avenir non immédiat. Mais le fait de ne pas être allé jusqu'à assurer qu'il pouvait y avoir éclipse totale pendant un temps

plus ou moins long, a empêché ce regroupement de porter l'œuvre à terme: la restauration de la doctrine et, pour ce faire, opérer le retour sur le passé afin d'intégrer tous les militants que la contre-révolution se plaît à opposer, à séparer. Or, il nous faut non seulement oeuvrer à la reformation du parti formel mais aussi à réunifier celui historique. La théorie bourgeoise se plaisant même à diffuser dans les rangs révolutionnaires, l'idée que Marx est double ou même multiple.

Le parti communiste international offre la meilleure illusion que l'on ne peut pas créer un parti; qu'un parti qui se crée à une trop grande distance historique de la révolution est obligatoirement réabsorbé par la société capitaliste et cela se fait justement par son organisation qui est l'élément le plus perméable à la société capitaliste parce que tendant à se figer, à s'autonomiser et donc à s'intégrer dans le corps social.

Ce mouvement en était arrivé à ne poser les question que sous l'angle de l'organisation. Il interprétait à sa manière — ésotérique, non dévoilée au public — le mouvement est tout, le but n'est rien, sous la forme: l'organisation est tout la prévision est rien. En cela il démontrait à quel point il s'était laissé pénétrer par l'idéologie ambiante: "l'idéologie" fasciste pour qui tout est question d'organisation, de mises en place de structures! D'autre part il prouvait à quel point il restait prisonnier du dualisme opéré par Bernstein dont le révisionnisme consista à dissocier un tout. Il ne peut pas y avoir un mouvement révolutionnaire en vue d'un but opportuniste, ni de mouvement opportuniste en vue d'un but révolutionnaire. Le but est déjà au coeur du mouvement et celui-ci révèle sa vraie réalité dans le but. C'est ce dualisme qu'il fallait surmonter parce que le mouvement ouvrier n'a pas encore surmonté sa crise de 1914; il n'est pas encore guéri de cette profonde maladie dont 1914 fut la phase éruptive mais qu'il incubait depuis près de vingt ans.

L'organisation n'est pas le mal. Le mal c'est de vouloir créer alors que les conditions ne sont pas réunies. Engels déconseilla la création de la II^e Internationale parce que prématurée. On sait ce qu'elle devint. Quant à lui, il disait qu'il fallait attendre la maturation des événements de Russie. Engels le souvent diffamé, avait parfois raison! . . .

La spontanéité n'est pas le bien. Elle est, elle aussi, tôt ou tard, réabsorbée par la stabilisation des rapports sociaux. Or, aucune révolution ne progresse de façon linéaire. Donc il faut, quand même, un élément stable capable de faciliter l'intégration de toutes les impulsions, de toutes les énergies, apte à résister, mais qui ne devient pas, en même temps, un phénomène qui s'autonomise et donc inhibe le mouvement lui-même.

Il faut la spontanéité et elle n'est pas suffisante; il faut une organisation qui assure une stabilité mais qui ne s'autonomise pas à cause de son caractère stable, nécessaire pour jouer le rôle de système de référence.

Contradiction! On ne peut la dépasser qu'en supposant une organisation naissant avec le mouvement révolutionnaire de la classe et qui oeuvre non pas à sa perpétuation en tant qu'organisation mais comme la classe — exprimant ainsi au mieux son être, sa mission — oeuvre à sa disparition. C'est le parti. Car pour nous le parti se nie en généralisant son mode d'être, le centralisme organique, à l'ensemble de la société. Cela découle de notre affirmation: le parti est la préfiguration de la société communiste. C'est en ce sens qu'il ne peut pas disparaître: sa généralisation est son accession à la réalité effective.

Le passé, avons-nous dit, pèse sur les vivants. Son incantation semble être le moyen de conjurer les difficultés du présent. On croit y échapper et au but d'une folle tentative on bute à nouveau sur lui. Encore une fois, nous le constatons à propos du parti. A ce sujet, le lecteur pourra nous retourner notre remarque et dire: dans

vosre n. 1, vous affirmez le parti-Gemeinwesen (communauté) et dans votre n. 4, surtout dans le compte-rendu de la réunion de Florence 1951, vous revenez à une conception plus étroite, plus bolcheviste du parti. Ce sont des faits. Cependant on ne peut nier un passé en le biffant, mais en l'intégrant. Notre but est de montrer le chemin parcouru, les difficultés, et de mettre en évidence que notre affirmation d'aujourd'hui est liée à un hier parfois incertain dont nous avons expliqué le fondement: l'ambiguïté du mouvement qui a produit ce texte. Il se disait parti en proclamant que le vrai parti ne viendrait que demain.

Incarnation d'une ambiguïté, le parti communiste international devait disparaître dès que la réalité tendrait d'elle-même à détruire celle-ci. Tant que dans la société, à l'échelle planétaire, persistait la vieille impulsion révolutionnaire qui se développa d'ailleurs sous forme bourgeoise, ce mouvement pouvait rester en suspens sur cette base: être un lien entre la double révolution russe et celle communiste future. Mais dès que se termina la série des révolutions bourgeoises faites d'abord par le prolétariat, puis seulement impulsées par lui, dès qu'elles furent freinées dans leur transcendance et que de ce fait allait se poser la question de la révolution future, il devait disparaître. Sa liaison avec le passé n'était plus une garantie de validité, une certaine sécurité contre la dégénérescence, mais un obstacle à entrevoir le futur. Mai-Juin 1968 se fit en dehors de lui qui, à son tour ne reconnut l'importance du jeune mouvement révolutionnaire que dans ses aspects révolus, ne prit en considération que les oripeaux dont il essayait de se débarrasser.

En somme, le parti communiste international est mort en tant que mouvement formel. Plus exactement en lui se finit l'histoire de la Gauche communiste d'Italie qui de 1912 à 1966 a donnée une importante contribution au mouvement ouvrier mondial. Elle est une composante essentielle du parti historique. Sur elle doit aussi se porter l'investigation de la critique. Mais la véritable critique est la critique qui fonde et ce qu'il faut fonder (restaurer ici) c'est la doctrine véritable, totale, du prolétariat. La gauche communiste d'Italie a donné au cours des 50 ans de vie des éléments irremplaçables qu'il faut intégrer, espèces de points de passage obligés pour une reconstruction de la doctrine. Mais ils ne sont pas les seuls.

Dans le n. 4, on a reporté le schéma du renversement de la praxis¹ qui est représentation explicite de cette thèse qu'on ne crée pas le parti, mise en évidence d'une part de la multiplicité des actions et interactions entre la classe et le milieu social où elle baigne et d'autre part du rôle unificateur du parti organe de la classe; affirmation enfin que le parti ne peut pas exister si la classe n'est pas révolutionnaire. C'était absolument nécessaire parce que le cycle de la contre-révolution, commencée bien plus tôt, se trouvait en un point de renforcement. Ce cycle ne devant finir qu'en 1968.

On pourra également opposer ce schéma à celui de la pyramide marxiste². Ce dernier indique un phénomène statique: la classe à un moment donné. En conséquence, il faut tenir compte que cette pyramide peut se présenter de façon plus ou moins aplatie selon la période historique. Ici nous retrouvons le mouvement réel.

La révolution communiste tarde. Le capitalisme a réussi à conjurer la crise qui se pulvérise en de nombreux pays et s'épuise dans le temps. En conséquence la fameuse reprise révolutionnaire que certains espéraient vers 1965 — reprise liée à une crise d'entre-deux guerres — ne s'est pas produite. Il n'y aura pas de reprise graduelle avec sécrétions d'organes immédiats entre le parti (qui ne sera que la résultante de tout le phénomène) et la base, la classe en sa totalité. Plus la reprise tardera, plus la pyramide produite sera une pyramide aplatie parce que la plus grande majorité de la classe entrera alors dans des organes immédiats de type soviets qui seront base même du parti. On ne peut pas ressortir les schémas du passé pour les plaquer sur

le futur. L'effort est de comprendre ce dernier afin de se comporter correctement dans le présent.

D'autre part tout l'effort, le but du parti ne sera pas d'élever la pyramide, d'accroître sa hauteur, mais de ramener le sommet dans la base (la classe en sa totalité) parce que celle-ci sera à la hauteur de sa mission historique. Autrement, affirmer que la classe prolétarienne prend le pouvoir pour se détruire elle-même est dérision pure et simple.

Evidemment le processus ne peut pas être instantané: dictature du prolétariat. Mais si on opère la coupure en théorie ou en pratique entre base et parti, entre société et parti, on tend à inhiber le mouvement d'unification de la classe puis celui de sa disparition. Il faut que la totalité de la classe tende à intervenir comme l'expliquait Lénine dans l'Etat et la Révolution.

Là encore on nous reprochera de revendiquer un Lénine anarchiste. Nous répliquerons que celui-ci était inclus dans le Lénine de 1907 parce qu'il avait décelé dans le magma russe toutes les possibilités de la révolution en particulier sa transcendance qui fait la joie des anarchistes. Cependant il fallait tenir de 1907 à 1917, de même qu'après la contre-révolution il fallut tenir jusqu'en 1968, et, maintenant que la première phase a épuisé ses plus grandes forces et que la prochaine phase n'est pas immédiate, il faut tenir. Pour cela, il faut avoir vision de la révolution communiste future.

Dans notre n. spécial nous avons rapporté la prévision émise en 1957 sur la révolution future possible dans les années 1975-80³. Nous avons donné sa variante de 1958 (dans le n. 3, dernière page)⁴. Cependant, à cette époque, le prolétariat noir des E. U. ne s'était pas encore manifesté. Il le fit à partir de 1960 avec une accélération à partir de 1963. C'est pourquoi il n'est plus possible de reprendre telle que la prévision comme si elle épuisait toutes les possibilités. Elle est valable en tant qu'affirmation de l'état initial: au cœur de la contre-révolution, et l'état final: la grande bataille dont l'épicentre sera l'Allemagne et les pays la circoncrivant. Mais le mouvement médiateur n'est pas indiqué; là n'est pas la faiblesse de la prévision, mais celle de ceux qui la reprennent croyant être sur "Le fil du temps" sans se rendre compte qu'ils ne sont qu'un entrefilet. Ils font oeuvre magique et opèrent comme l'argent dont la magie réside en ce qu'en lui tout mouvement médiateur est aboli.

L'apparition du prolétariat noir sur la scène de l'histoire est un phénomène décisif qui bouleverse les données, car il accélère considérablement le processus de reformation de la classe.

Tout le long des luttes anti-coloniales, on a d'abord affirmé: ces pays n'arriveront à leur indépendance qu'avec l'aide du prolétariat métropolitain, ensuite nous avons repris la perspective de Marx à propos de l'Irlande (émise aussi à propos de la Chine et de l'Inde), une victoire du mouvement de libération dans ces pays apportera la secousse nécessaire pour que le prolétariat retrouve sa base de classe. Ceci s'est effectivement produit mais étant donné le blocage de ces révolutions, il y a eu arrêt de radicalisation du mouvement et les différents groupuscules ont vu leur recrutement se tarir. Certains d'entre eux théorisent ce recul en l'imputant aux jaunes et aux noirs coupables d'illusionisme révolutionnaire. A la limite, pour certains, rien ne se serait passé...

A l'heure actuelle c'est le prolétariat lui-même qui appelle au réveil, qui relance le grand cri de la lutte de classe: à bas la société capitaliste, instaurons la société sans classes!

Cependant ce vaste mouvement est lié lui-même à la rupture d'équilibre aux E. U.

dont nous avons déjà parlé dans les n. 3 et 4 d'*Invariance*. Rupture d'équilibre et non crise réelle.

* * *

“Les crises ne sont jamais que des solutions violentes et momentanées des contradictions existantes, de violentes éruptions qui rétablissent pour un instant l'équilibre rompu”.

Marx. *Le Capital*, Livre 3, tome 1, p. 262

La crise à venir ne peut être abordée que si on l'étudie en fonction du cycle du mouvement capitaliste depuis 1913. A cette date, une crise économique se développe qui se résout en guerre. Les effets de cette dernière sur l'aire slave — grosse de révolutions multiples — provoquent la révolution socialiste d'octobre. A ce moment-là on pouvait espérer une jonction entre la révolution pure (communiste) d'occident et celle double de Russie, laquelle reliait les révolutions dans les aires arriérées. Le prolétariat fut battu en 1928 avec le triomphe du socialisme en un seul pays. Cependant il ne fut réellement éliminé de la scène historique qu'en 1945. Le capitalisme profita alors de la grande force juvénile des peuples entrant dans l'histoire effective du monde. Ce fut le rajeunissement du capital.

D'autre part la crise de 1913 était liée à la transformation du capital, à son passage — à l'échelle sociale — de la domination formelle à la domination réelle; la forme politique de cette dernière étant le fascisme (cf. *Invariance* n. 2). Or, le fascisme n'a réellement remporté la victoire qu'en 1945, moment à partir duquel il s'est généralisé dans le monde. Ceci conjugué avec le rajeunissement explique la renaissance du capital qui réclame encore son apologie⁵. Cette renaissance est devenue apparente depuis 1956. La période qui commence avec 1945 peut se subdiviser ainsi:

- 1 — Reconstruction de l'Europe et du Japon — après leur agression de la part des E. U.⁶ — jusque vers 1955.
- 2 — Pour répondre à ce défi, les E. U. développent l'automatisme.
- 3 — Après la récession de 1958 aux E. U. et divers réajustements historiques dans différents pays, comme la décolonisation en France, il y a une accélération du développement. Au Japon, on peut noter que le boom date réellement de cette époque. L'Europe retrouve ses vertus négrières d'il y a quatre siècles et importe des travailleurs de différents pays: sud de l'Europe, Afrique et Asie. Cela lui permet, pour un moment, de concurrencer la production américaine. Ceci atteint son maximum en 1964.
- 4 — A cette date, nouveau déséquilibre: les E. U. interviennent au Vietnam: bon moyen — comme avec la guerre de Corée — de relancer la production. Les pays européens doivent eux aussi automatiser, s'ils veulent soutenir la concurrence américaine. Ceci nous conduit à l'éclatement de la crise monétaire de 1967.
- 5 — A partir de 1966 la révolution de la valeur que le capital a subi dans son procès cyclique, au cours de la seconde partie de la décennie de 50 à 60, se manifeste

nettement.

“... mais il est clair qu'en dépit de toutes les révolutions de valeur la production capitaliste ne saurait exister et durer que pour autant que la valeur-capital se valorise, c'est-à-dire décrit son procès cyclique comme valeur arrivée à l'existence indépendante, donc pour autant que les révolutions peuvent être surmontées et aplanies d'une façon ou de l'autre”(Le *Capital*, Livre II, tome 4, p. 98).

Toute la production américaine s'est dévalorisée; il en sera de même de celle européenne dans la mesure où l'automatisme se généralisera. En théorie et en pratique, il faudrait un réajustement pour surmonter cette révolution de la valeur. Ceci évidemment devrait se traduire par une variation dans le système de mesure de la valeur, la monnaie. Or, les E. U. ne veulent pas modifier la parité dollar/or. Ainsi la crise apparaît de façon circonscrite à cette question. La crise monétaire se manifeste en fait depuis 1959 date à laquelle commencent les pertes d'or américaines (1,07 milliard de dollars), année qui suit immédiatement la récession américaine; le crédit prend dès lors une extension considérable à l'intérieur et à l'extérieur (Swap, bons Rossa, droit de tirage spéciaux etc...). A ce sujet il convient de rappeler deux remarques fondamentales de Marx:

- 1) “Ainsi se trouve résolue cette question absurde: la production capitaliste avec son volume actuel serait-elle possible sans le système du crédit (même en ne considérant ce système que de ce point de vue-ci), c'est-à-dire avec la seule circulation métallique? Evidemment non! Elle se serait au contraire heurtée aux limites mêmes de la production des métaux précieux” (*Le Capital*, Livre II, tome 4, p. 321).
- 2) “Le crédit qui est lui aussi une forme sociale de la richesse, évince l'argent et usurpe sa place. C'est la confiance dans le caractère social de la production qui fait apparaître la forme argent des produits comme quelque chose de simplement évanescant et idéal, comme une simple représentation. Mais dès que le crédit est ébranlé — et cette phase se produit toujours nécessairement dans le cycle de l'industrie moderne — toute richesse réelle doit du jour au lendemain et en réalité être convertie en numéraire, en or et argent, exigence absurde mais qui résulte nécessairement du système lui-même. (...) “Dans les effets des sorties d'or, le fait que la production n'est pas réellement soumise au contrôle de la société en tant que production sociale se manifeste d'une façon frappante”. (...) “1. Le système capitaliste est celui où l'on a aboli le plus complètement qu'il se puisse la production en vue de la création de valeurs d'usage immédiate, en vue de l'utilisation personnelle par le producteur: la richesse n'y existe plus que comme procès social s'exprimant par l'enchevêtrement de la production et de la circulation; 2. Avec le développement du système du crédit la production capitaliste cherche continuellement à lever cette barrière de métal, cette barrière à la fois matérielle et imaginaire de la richesse et du mouvement de celle-ci, mais revient toujours se buter la tête contre ce mur” (*Le Capital*, Livre II, tome 7, pp. 233-234).

Ceci explique que depuis quelques années on voit s'affronter deux positions extrêmes: démonétiser l'or, le réévaluer. En fait ces positions sont impossibles, et d'ailleurs, la tendance la plus conséquente et la plus forte est celle qui tend à une conciliation entre le système monétaire et celui de crédit: ainsi des droits de tirage spéciaux. D'autre part une solution ne semble pas possible dans le cadre des seuls pays occidentaux. Elle devra être réajustement qui englobera les économies de l'Est (il est à noter à ce sujet qu'il y a une curieuse coïncidence entre l'arrêt de vente d'or

sur le marché de Londres de la part des russes et la crise de la livre sterling!). En ce sens on ira vers la reformation d'un vrai marché mondial unitaire (que nous espérons se réaliser depuis 1958⁸) lequel est un état métastable qui précède la crise.

Marx écrit, après le passage reporté plus haut: "Dans la crise on voit se manifester cette revendication: la totalité des lettres de change, des marchandises, doit pouvoir être tout d'un coup et simultanément convertible en argent bancaire et tout cet argent à son tour en or". On constate qu'il y a à l'heure actuelle des spéculations sur le réajustement nécessaire mais qu'il n'y a pas une véritable crise. Enfin, le fétiche du métal précieux est lié à la société de classes basée sur l'appropriation du travail d'autrui. La possession de l'or est un droit universel — non lié à des variations dans l'espace ou dans le temps — à l'exploitation de la force de travail.

Nous avons surtout envisagé le phénomène apparent. Marx l'a décrit tel qu'il se manifeste aujourd'hui. Cependant il a donné une explication qui est du domaine réel, en profondeur: la contradiction entre valorisation et dévalorisation du capital. Elle est opérante à l'heure actuelle avec le développement de l'automation qui tend à réduire à zéro la valeur, d'autre part elle se voit dans la tendance qu'a le taux de profit social moyen à diminuer. La lutte contre cette tendance est le moteur puissant de l'économie et la crise monétaire en est une conséquence. Les américains ne veulent pas réévaluer l'or car cela entraînerait une augmentation du prix des matières premières, du capital constant donc. Or, les américains sont parmi les plus gros importateurs de celles-ci et d'autre part étant donnée la formule donnant le taux de profit:

$$\pi' = \frac{\pi}{c + v}$$

on conçoit qu'une augmentation de c provoquerait une diminution de π' . Le capitalisme en tant que totalité, le capitalisme à l'échelle mondiale a intérêt à limiter cette baisse. Cependant les différents pays capitalistes aimeraient que celle-ci se fasse sans léser leurs intérêts. D'où les contradictions secondaires qu'il n'est pas possible d'analyser ici.

La loi de la baisse tendancielle du taux de profit, dit Marx, "n'agit que sous forme de tendance dont l'effet n'apparaît d'une façon frappante que dans des circonstances déterminées et sur de longues périodes de temps". Tome 6, page 251. Les circonstances furent l'introduction de l'automation et sa généralisation actuelle. Mais les effets se produisent lentement étant donné que le capital a la possibilité de freiner par la création du capital fictif, d'où la crise monétaire qui remonte à 1959 et est effective depuis deux ans.

Une autre source de freinage dérive de la victoire même du capital qui a réussi à endiguer le mouvement de libération des peuples d'Asie, d'Afrique et d'Amérique du Sud, ce qui lui permet d'imposer des prix monopoles pour les produits qu'il récupère dans ces zones; c'est la victoire sur le prolétariat qui lui permet de récupérer une part plus grande de plus-value et qui, d'autre part, ne lui impose pas, pour lutter contre la montée de la force prolétarienne, de remplacer toujours plus les ouvriers par des machines, ce qui accélérerait grandement le processus de dévalorisation. Mais le vaste mouvement insurrectionnel qui parcourt la planète et qui pour le moment, secoue surtout les étudiants, va remettre en cause cet équilibre favorable au capital.

Cependant d'autres éléments viennent à son aide. La Chine tend à reprendre lien avec le monde occidental. La Chine comme la Russie subit la puissance du dollar et point n'est besoin des armes nucléaires pour l'armer à composer⁹. Ses retrouvailles avec la théorie de la coexistence pacifique désillusionneront certains. Il faut que

toute illusion soit perdue pour qu'il y ait révolution. Or, il en persiste encore beaucoup sur le devenir du capital. Les éléments de sa vraie crise s'accumulent mais elle n'est pas encore opérante. Malgré le rajeunissement, la renaissance du capital dont nous venons de parler, on continue de théoriser l'impérialisme stade suprême, l'agonie du capitalisme, sa sénilité croupissante, etc... Cela fait 50 ans qu'il crève et qu'il n'y parvient pas! Le mouvement révolutionnaire répète les données du passé et se refuse à voir le présent. Décidément: "un long passé, c'est un long souvenir du passé". Il faut en finir avec le souvenir. Pour cela il faut lui restituer sa durée réelle. C'est ici que nous retrouvons la critique.

* * *

"La critique sans l'erreur est mille fois moins nuisible que l'erreur sans la critique".
Bordiga. *Le danger d'opportunisme et l'Internationale*. 1925.

Beaucoup d'éléments ont constaté que la coupure entre le mouvement politique et celui économique, syndical était la perte de l'unité de la totalité de la lutte de classe (et donc de l'unité de celle-ci) qui avait été réelle au temps de l'A.I.T. La III^e Internationale tendit durant une courte période à reconstituer l'unité perdue. Mais elle faillit assez vite et déjà, en créant l'Internationale syndicale rouge, elle recréait au nom de la révolution, l'antique division. Sur le plan théorique plusieurs théoriciens essayèrent de surmonter l'appauvrissement consécutif à la dissociation de la classe et posèrent les éléments d'une recherche marxiste dans des domaines abandonnés, tel que la philosophie par exemple. A l'heure actuelle, la division, la fragmentation de l'Etre de la classe révolutionnaire est encore plus accusée, plus impérieuse encore la nécessité de reconstituer l'unité totale c'est-à-dire que cela implique unification à tous les niveaux de la vie de la classe et réappropriation de la dialectique. Cependant en luttant contre ceux qui ont perçu unilatéralement le phénomène (ou ceux qui le théorisent purement et simplement), nos critiques¹⁰ débouchent souvent dans une autre unilatéralité. Ainsi il ne suffit pas de reconnaître qu'au niveau du prolétariat la conscience joue un rôle capital, il faut affirmer que le prolétariat est la classe par laquelle la conscience est produite, ce qui amène à étudier son processus de vie réel.

La critique ne se rend pas compte que dans sa rage à poursuivre son objet afin de le détruire, elle le fixe, elle en fait un phénomène séparé: la société de consommation, la société du spectacle. Elle ne voit pas que celle-ci est un phénomène devenu autonome, qu'elle l'envisage uniquement dans son autonomie et qu'elle abandonne toute critique dès qu'il s'agit de savoir quelle est son origine, son procès de production. Et, là, elle fait péché structuraliste. Elle se met au cœur d'une structure, elle en explique avec mépris la réalité; elle la décortique à la façon dont on autopsierait un cadavre dont on jeterait ensuite les morceaux dans la fosse commune. Par cette démarche elle est encore prisonnière de l'autonomisation du capital qui tend à fixer les rapports sociaux, dont l'idéologie veut tout expliquer en termes de structures et, même, pour justifier sa volonté d'éternité, d'abolition du temps-devenir¹¹, va chercher refuge dans les sociétés où le temps, où l'histoire n'étaient pas encore nés.

Cette idéologie ne peut nier qu'il y ait eu différentes périodes, mais elle les considère à la façon dont Cuvier considérait les différents groupes paléontologiques, qu'il avait lui-même découverts, comme autonomes, prisonniers d'une période qui n'aurait aucun rapport avec une antériorité ou une postériorité. Il constatait des discontinuités fixes; seul Dieu pouvait les résoudre. Le structuralisme est un fixisme social.

Nous ne voulons pas être enfermés dans la structure actuelle qui est une réalité. Nous ne voulons pas nous laisser enfermer dans les schémas dépassés ni dans les extravagances du présent parce que la doctrine du prolétariat intègre les trois données du temps; on ne doit pas brûler le passé pour se jeter existentiellement dans le futur. *Invariance* affirme la validité de la doctrine entre le surgissement de la classe et sa disparition. Cela veut dire que nulle doctrine nouvelle ne peut surgir. Elle affirme l'invariance de la méthode, de la solution des énigmes opérée en 1844 par le jeune Marx, mais elle refuse toute sclérose du mouvement et proclame la nécessité de la recherche passionnée pour se réapproprier le passé et décrire avec joie le futur.

Nous retrouvons le rapport conscience-spontanéité. Ce ne sont absolument pas deux termes qui s'excluent. Notre vision est une vision de la production parce que nous saisissons tout dans son mouvement. Pour que la classe puisse reprendre la lutte, il faut une rupture profonde dans l'ordre social. Alors se manifestera spontanément une conscience immédiate fort évoluée par rapport à celle qui se manifesta en 17 ou en 19, parce que les rapports de production se sont purifiés, les antagonismes accusés¹². Ainsi parallèlement à la lutte pour le maintien d'un certain niveau de conscience historique, la conscience immédiate est produite. La formation du parti de demain s'opérera de la rencontre de ces deux phénomènes. Étant donné que le capital lui-même nie l'individu, les classes, la démocratie, la valeur, le mouvement qui surgira se fera sur le terrain de la négation de tout cela. Autrement dit, sont déjà condamnés tous les mouvements qui parlent de, revendiquent la démocratie sous quelque forme que ce soit; qui pensent que la loi de la valeur sera opérante dans le socialisme inférieur etc... Ils sont déjà morts avant d'avoir pu essayer de montrer leur réalité. Mai-Juin en est la preuve: les groupuscules prirent vie du mouvement, ils ne la lui donnèrent pas. L'élément essentiel de la société actuelle c'est la séparation profonde, insupportable de l'homme d'avec sa *Gemeinwesen* humaine. La révolution communiste permettra à l'humanité de se constituer en *Gemeinwesen* humaine effective. L'exigence de cette dernière, telle fut la revendication profonde de Mai-Juin 1968. La réalité de la révolution future s'y est dévoilée.

Ultérieurement, au bout d'une phase qui risque d'être assez courte en regard de ce qui s'est produit aux époques passées, se fera le renversement de la praxis (cf. n. 4 d'*Invariance*): intervention agissante de la conscience, celle de la classe constituée en parti.

Encore une fois — il faut y revenir — on veut absolument penser le futur dans les termes du passé. Or, ceci n'est pas faire preuve d'anti-révisionnisme mais de sclérose. L'*Invariance* se situe au niveau des principes, de la méthode et non dans le rabâchage de formules d'où toute vie s'est échappée.

La question de la crise, abordée plus haut, en est un autre exemple. Pourquoi devrait-il y avoir obligatoirement une crise d'entre deux guerres (entre 1945 et 1975-80)? Pourquoi, par suite du renforcement du capital, n'y aurait-il pas télescopage des deux et, de ce fait, une situation extrêmement révolutionnaire pourrait se produire, situation qui verrait réellement se réaliser la catastrophe prévue par Marx?

La crise éloignée, conjurée pour quelques années, adieu le parti alors? Mais celui-ci, pourquoi devrait-il connaître un long processus de maturation, un développement

absolument graduel du point de vue quantitatif?

La troisième guerre mondiale n'a-t-elle pas déjà commencé? Ou bien ne peut-on pas envisager une, d'une part, l'impossibilité où se trouverait la classe capitaliste à la commencer, étant donnée, d'autre part, l'incapacité immédiate qu'aurait le prolétariat à abattre son adversaire, que cette guerre ne se résolve en une suite de guérillas au bout desquelles serait la victoire? Évidemment, aborder la question de cette façon serait reconnaître l'intérêt d'examiner attentivement les écrits de Lin Piao, Guevara ou F. Castro et non les rejeter en tant qu'absurdités, ou en tant que pré-marxismes... Ce dont il s'agit, c'est de questions réelles et non d'étiquettes ou de jugements de valeur.

À l'heure actuelle nous avons une situation labile. Il est nécessaire d'envisager toutes les possibilités et de les confronter avec le développement du capital. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que la révolution future ne sera pas identique à celles passées, ne serait-ce que parce qu'elle doit être la dernière. Ainsi, comme indiqué plus haut, nous devons préciser, non rejeter, notre prévision émise en 1957.

L'Inde ne pourrait-elle pas accomplir sa révolution bourgeoise, de type chinois, avant que la crise n'éclate? Le Brésil ne pourra-t-il pas reprendre son développement stoppé par l'intervention américaine (plus ou moins voilée) de 1964?

La structure réactionnaire du Kolkhoze qui enchaîne la lutte des classes à la campagne, ne pourrait-elle pas être remise en cause, sous la pression exercée par l'économie américaine? La Russie serait obligée alors, bon gré malgré, à purifier ses rapports de production pour mieux lutter contre son adversaire. Ce serait une situation très favorable qui modifierait notre perspective actuelle sur l'U.R.S.S. Nous avons assisté à un phénomène similaire dans l'aire occidentale, en France, où au cours d'un processus, très long il est vrai, les paysans parcellaires ont été finalement expropriés des campagnes françaises (le phénomène n'est d'ailleurs pas total), purifiant les rapports de production capitalistes.

Poser toutes ces questions c'est déjà mettre en évidence qu'il n'est pas obligatoire que le développement se fasse d'une façon absolument linéaire, fixé à l'avance dans un schéma fabriqué alors que toutes les possibilités d'évolution n'avaient pas été inventoriées.

Il est nécessaire de briser le carcan des stéréotypes et éliminer la peur de dévier, dès que l'on essaie d'affronter la réalité telle qu'elle est. Il faut détruire l'équation maléfique: étude des phénomènes nouveaux = antimarxisme. On n'a rien expliqué lorsqu'on a affirmé que ces phénomènes étaient déjà en germe du temps de Marx, où même avant, et que celui-ci en avait donné les grandes lignes explicatives. C'est faire ressortir, chaque fois, qu'on est fils de quelqu'un: tautologie existentielle! Mais cela veut dire aussi qu'on se comporte comme un enfant qui ne parvient pas à quitter les jupes de sa mère. On ne demande pas à l'enfant de tuer cette dernière pour parvenir à la maturité; on lui demande — à l'aide d'éléments à lui fournis par ses géniteurs et par la société — d'être capable de se comporter de façon adéquate dans le monde. Le mouvement révolutionnaire doit utiliser les données de Marx et avec cela comprendre la réalité actuelle qui dans la mesure où la variation quantitative atteint un développement considérable, est saut qualitatif. Au temps de Marx l'automation était en germe. Quelle pouvait être son action dans la société: nulle. Maintenant sa généralisation signifie que du jour au lendemain, à la suite de la révolution communiste, on détruit la loi de la valeur et, on accomplit le saut qualitatif inclus déjà dans la société actuelle.

L'ensemble de l'oeuvre de Marx (malheureusement incomplètement parue) est l'élément essentiel pour comprendre le devenir social. Il est absolument anti-dialectique.

que de nier le devenir pour affirmer la validité de l'œuvre de Marx.

Le devenir du capital a été clairement saisi par ce dernier: le capital s'est constitué en *Gemeinwesen* matérielle. Ceci était une donnée incluse dans le germe capital (dans le gland dirait Hegel) étudié par Marx. Il nous faut voir l'épanouissement de ce germe. Pour cela il ne faut pas avoir peur d'envisager le nouveau non en tant qu'extravagance du présent, en tant qu'élément isolé de tout le reste, mais comme un moment du devenir. Celui-ci implique la formation du parti-*Gemeinwesen* seul être capable de détruire le monstre capital et de faciliter la formation de la société communiste.

Celui-ci ne sera pas le triomphe de l'individu (anarchisme) ni celui de la société, entité englobant tout (déviation de la vision de la communauté) mais de l'homme social c'est-à-dire l'homme en qui l'universel, la société (l'ensemble des rapports sociaux) se manifeste, ainsi que le particulier de cet être humain. Les manifestations de ce dernier s'objectivent dans la réalité qui les intègre non en dépouillant celui-ci qui en est le support, mais on lui renvoyant autant d'images humaines, de manifestations, qu'il intègre à son tour. En un mot cela veut dire que l'antique contradiction individu-société médiatisée par l'État est résolue; en ce sens il n'y a plus de société ni d'individu, il y a la *Gemeinwesen* (communauté) humaine et l'homme social.

Notre affirmation de cette réalité du futur est passée par un moyen terme: la lutte contre l'individu bourgeois et la démonstration de la nécessité de sa destruction (cf. les trois premiers textes de *Théorie du prolétariat et individu*^{1,3}). C'était une affirmation négative; cependant la gauche communiste a abordé aussi la question sous son rapport positif (cf. le quatrième texte) et c'est cela qu'il faudra approfondir pour mieux décrire la société communiste.

* * *

“Peut-il prétendre comprendre le futur celui qui n'a pas compris et assimilé le passé? Et peut-on à un moment quelconque de la lutte, mettre de côté l'examen continu des événements passés comme nourriture quotidienne pour notre action”.

Bordiga. *Battaglia Comunista*; n. 17, 1951

L'action, dans tout cela où mettez-vous l'action? Qui ira diffuser, expliquer, coller des affiches, etc... Faire cette remarque est ne pas avoir compris que par ce travail nous participons à une action nécessaire et que, d'autre part, nous ne proposons pas une recette. Cela impliquerait alors que nous devrions remuer ciel et terre pour la faire connaître. Nous pensons que les hommes qui luttent parviendront comme nous à la vision de la société communiste. Cependant ils le feront immergés dans l'action, dans le mouvement réel. Notre rôle est, en mettant en évidence celui-ci qui, à l'heure actuelle, est unification de la classe, d'accélérer la production de la conscience. Cependant on ne peut faire cela de l'extérieur, mais à l'intérieur du mouvement. Voir l'action sous une autre forme est réintroduire un dualisme. Ce serait nous-mêmes, élément infra-corpusculaire, nous ériger au-dessus de la classe, en

nouveaux censeurs, etc... Il faut être dans le présent l'affirmation du futur afin d'en finir avec les miasmes du passé.

* * *

“Notre œuvre présente a pour but de remettre en ordre les thèses documentaires tant de fois rendues insidieuses, et de les porter à la lumière dans leur intégrité, même si cette troisième restauration — dans la phase historique actuelle — n'a pas encore trouvé le mouvement réel d'insurrection révolutionnaire qui devra dans le futur, s'en revêtir”.

Bordiga. *Commentaires des manuscrits de 1844*, 1959.

Notre recherche, notre étude sont au cœur de la doctrine. La soi-disant infirmité de la théorie prolétarienne est théorisation d'une absence. Le prolétariat battu, a été éliminé en tant que classe de la scène de l'histoire. A la place de sa théorie, on a une métaphysique du capital. Dans tous les domaines où les militants communistes avaient pénétré pour montrer validité de la théorie, il y a eu reflux. D'autre part, le renforcement de la société capitaliste — baptisé impérialisme par le chœur de la gauche corpusculaire ou continue, proclamée sénile, agonisante — a engendré des théorisations nouvelles. On tend même vers une théorie unitaire qui pillerait évidemment le marxisme, ne serait-ce que dans la tentative d'effectuer cela. En conséquence, il est nécessaire de faire œuvre théorique pour reprendre le terrain perdu dans beaucoup de domaines, pour réaffirmer de façon totale la théorie communiste. Ceci ne peut être l'œuvre d'un militant, ou d'une infime minorité mais d'un fort regroupement qui ne s'abstraie pas du mouvement d'unification de la classe. C'est dans le but de favoriser un tel regroupement qu'*Invariance* publiera son n. 6: “La révolution communiste: thèses de travail”, dont voici le sommaire:

1. Bref historique du mouvement de la classe prolétarienne dans l'aire euro-nord-américaine des origines à nos jours.
 - 1.1. Le cycle historique des origines à la III^e Internationale.
 - 1.2. Les leçons de l'histoire du mouvement prolétarien.
 - 1.3. Le mouvement prolétarien de 1928 à la fin de la deuxième guerre mondiale.
 - 1.4. Le mouvement prolétarien après la seconde guerre mondiale.
2. Les révolutions anti-coloniales: la formation de la classe prolétarienne dans les zones où prédominait le mode asiatique de production.
 - 2.1. Les luttes contre les anciennes métropoles coloniales.
 - 2.2. Les luttes contre l'impérialisme américain.
 - 2.3. Situation actuelle du mouvement: dans quelle mesure la classe prolétarienne a-t-elle été produite?

3. La question russe.
 - 3.1. Comportement de la gauche communiste d'Italie vis-à-vis de cette question.
 - 3.2. Comportement d'autres mouvements.
 - 3.3. Données essentielles mises en évidence par le phénomène révolutionnaire dans l'aire slave.
4. Le développement du capitalisme.
 - 4.1. Caractères généraux du capitalisme.
 - 4.2. La contradiction fondamentale du capital: valorisation - dévalorisation.
 - 4.3. Développement du capital et crises.
 - 4.4. Le rajeunissement du capital.
 - 4.5. La négation du capital, c'est le prolétariat.
5. La mystification démocratique.
 - 5.1. Le phénomène historique général.
 - 5.2. Divers schémas expliquant les rapports entre individu et société.
 - 5.3. Mystification démocratique et prolétariat.
 - 5.3.1. Surgissement du prolétariat et anti-démocratisme: Babeuf et le mouvement ouvrier anglais à son origine.
 - 5.3.2. La défaite du mouvement: le prolétariat prend la bourgeoisie au mot et veut réaliser la démocratie.
 - 5.3.3. Sur le plan doctrinal, de 1837 à 1844, passage de la démocratie au communisme.
 - 5.3.4. 1848: double-révolution, utilisation de la démocratie à l'extérieur de la classe; rapports avec les paysans et les mouvements nationaux.
 - 5.3.5. Rupture avec la démocratie 1851-52 (Marx et Engels).
 - 5.3.6. 1864-1871: démocratie à l'intérieur de la classe.
 - 5.3.7. 1917: révolution communiste dans la période de domination formelle du capital.
 - 5.3.8. Retour à l'utilisation de la démocratie à l'extérieur de la classe: le parlementarisme.
Non compréhension de la coupure s'opérant à la fin du siècle. Engluement de la social-démocratie dans la démocratie.
 - 5.3.9. Le parti ouvrier social-démocrate de Russie = A.I.T. de l'aire slave.
 - 5.3.10. 1917-1919: dépassement de la démocratie.
Russie: transcroissance de la révolution.
Allemagne: le rejet de la démocratie par les gauches.
Italie: la fraction abstentionniste.
 - 5.3.11. Reflux du mouvement prolétarien: front unique = utiliser à nouveau la démocratie à l'intérieur et à l'extérieur de la classe (gouvernement ouvrier et paysan).
 - 5.3.12. Tentative de dépassement réel de la démocratie en 1951 et sa faillite en 1966.
 - 5.3.13. Rapports du jeune prolétariat des pays récemment parvenus à l'indépendance et démocratie.
 - 5.3.14. Affirmation de la nécessité de dépasser la démocratie: le mouvement prolétarien (noir) des E. U.
 - 5.3.15. Affirmation non consciente lors des événements de Mai-Juin 1968.
 - 5.3.16. Le Gemeinwesen, négation positive de la démocratie.
 - 5.4. Le fascisme.
 - 5.4.1. Origines.
 - 5.4.2. Doctrine.
 - 5.4.3. Victoire et développement du fascisme après la seconde guerre mondiale.
 - 5.4.4. Fascisme, Etat et capital.
 - 5.4.5. Fascisme et réformisme.
 - 5.4.6. Fascisme, Etat et libre entreprise.
 - 5.4.7. Fascisme et bonapartisme.
 - 5.4.8. Fascisme et stalinisme.
 - 5.4.9. Fascisme = démocratie sociale; rapports fascisme et Gemeinwesen matérielle.
 6. Défense de la doctrine communiste.
 - 6.1. Révisionisme, enrichissement et sclérose de la doctrine.
 - 6.2. Les questions théoriques "plus ou moins abandonnées".
 - 6.2.1. La périodisation de la société humaine.
 - 6.2.2. La question philosophique.
 - 6.2.3. La question de l'individu.
 - 6.2.4. Science, art, religion.
 - 6.2.5. La question militaire.
 7. La société communiste.
 8. La révolution communiste.
 - 8.1. Nécessité de la prévision.
 - 8.2. Le cycle antérieur de la révolution communiste: révolution en domination réelle du capital.
 - 8.3. La révolution future: schéma stratégique mondial.
 - 8.4. Rapports entre les classes dans la prochaine révolution.
 - 8.5. La réunification de la classe, et la formation du parti-Gemeinwesen (communauté).
 9. Bibliographie.

NOTES

¹ Schéma élaboré par Bordiga. Cf. son texte *Le renversement de la praxis dans la théorie marxiste*, 1951 (note de 1977).

² Il s'agit du «schéma du centralisme marxiste» exposé et figuré par Bordiga dans *Leçons des contre-révolutions — Révolutions doubles — Nature capitaliste révolutionnaire de l'économie russe*, 1951 (Note de 1977).

³ On la trouve dans la partie conclusive de *7 novembre 1917-1957: quarante ans d'une estimation organique des événements de Russie dans le dramatique développement social et historique international*, qui fut incorporé dans le 2. *La question Russe et la théorie du prolétariat* dans le n. 6, série I, d'*Invariance*.

Elle contenait, en particulier, cette affirmation:

«Dans cette troisième vague historique de la révolution, l'Europe continentale deviendra communiste — politiquement et socialement — ou bien le dernier

marxiste aura disparu».

Il y a encore beaucoup de gens qui se disent marxistes mais quels rapports entretiennent-ils avec la «réalité sociale»? (Note de 1977).

⁴ «Il est absolument évident que nous ne sommes pas à la veille de la 3^e guerre mondiale, ni à celle de la grande crise d'entre les deux guerres qui ne pourra se développer que dans quelques années, quand le mot d'ordre de l'émulation et de la paix aura dévoilé son contenu économique: marché mondial unique. La crise n'épargnera, alors, aucun Etat.

Une seule victoire est aujourd'hui concevable pour la classe travailleuse: celle *doctrinale* de l'économie marxiste sur l'économie mercantiliste commune aux étasuniens et aux russes.

Dans une seconde période, la tâche consistera pour le parti communiste mondial en la victoire d'organisation, en opposition aux schémas démopopulaires et démoclas-sistes.

C'est seulement dans une troisième phase historique (l'unité de temps ne pouvant pas être inférieure à un quinquennat) que la *question du pouvoir* de classe pourra être remise sur le tapis. Dans ces trois étapes, le thermomètre sera la rupture d'équilibre d'abord et surtout — que les imbéciles veuillent bien nous en excuser — au sein des USA et non au sein de l'URSS». Bordiga: *Le cours du capitalisme mondial dans l'expérience historique et dans la doctrine de Marx*.

⁵ «Nous avons dit plusieurs fois que le *Manifeste* est une apologie de la bourgeoisie. Et nous avons ajouté qu'aujourd'hui, après la seconde guerre mondiale et la réabsorption de la révolution russe, il fallait en écrire une autre, mais non en fonction des *philosophies des valeurs* qui projettent dans l'idéologie bourgeoise l'implacable économisme et l'esprit boutiquier propres à la classe et à l'époque. Nous avons besoin d'effectuer l'apologie de l'accusé pour conclure qu'il est temps de le condamner à la peine maximum». Bordiga *Le marxisme des bêtes*.

⁶ Cf. Bordiga: «Agression à l'Europe» *Prometeo* n. 13, août 1949; et «Prophètes de l'économie démentielle» *Battaglia Comunista* n. 21, 1950.

⁷ Nous n'analysons pas ici toutes les données de la crise en cours; nous voulons simplement indiquer les lignes générales. Son étude systématique sera abordée ultérieurement.

⁸ Il s'agit de la citation reportée dans la note 4. (Note de 1977).

⁹ Cette absorption de la Chine à l'aide du dollar fut prévue dès les premières années d'existence de la république populaire chinoise. Cf. Bordiga «L'épée et Vendredi, l'atome et Mao» et «Préparez le Xangourou» *Battaglia comunista* n. 24 1950 et n. 10, 1951.

¹⁰ Les «critiques» sont tous les courants se rattachant plus ou moins à *Socialisme ou Barbarie*, de l'Internationale Situationniste à la J.A.C.

¹¹ Le capital ne connaît que le temps-quantité, puisqu'il est valeur (temps de travail mort, accumulé) en procès.

¹² Je pensais à l'époque que l'activité théorique consiste à prévoir la conscience immédiate de demain parce que c'est le seul moyen de ne pas être dépassé et, par là, il est possible d'accélérer quelque chose; sinon on est rejeté et, surtout, on devient un frein (Note de 1977).

¹³ Cf. la note concernant *Conclusion transitoire*... (Note de 1977).

CONCLUSION TRANSITOIRE

... parce qu'elle est affirmation d'un acquis et transition à des travaux futurs. En effet, les textes¹ qui précèdent ne forment pas un tout achevé auquel il n'y aurait rien à adjoindre. Il faudrait, en particulier, affronter la critique de la théorie anarchiste, de sa conception de l'individu, depuis Stirner, Proudhon, Bakounine, etc. Il serait nécessaire d'étudier le rapport entre individu, conscience de soi, égalité, utilité privée, etc., celui entre individu et connaissance; et tant d'autres questions.

Pour faciliter la transition, laissons parler un adepte du capital.

«L'individu sert le système industriel non pas en lui apportant ses économies et en lui fournissant son capital, mais en consommant ses produits. Il n'y a d'ailleurs aucune autre activité religieuse, politique ou morale à laquelle on le prépare de manière aussi complète, aussi savante et aussi coûteuse».

Ainsi s'exprime J. K. Gailbrath dans: *Le nouvel Etat industriel*, (Ed. Gallimard, pag. 49). Tout son ouvrage explique la disparition de l'individu, soit devenu esclave consommant, soit fondu dans des unités supérieures.

«Ce n'est pas à des individus, mais à des organisations qu'est transféré le pouvoir dans la grande entreprise et dans la société. Et l'on ne peut comprendre notre société industrielle moderne que comme effort couronné de succès pour synthétiser, grâce à l'organisation, une personnalité de groupe qui est de loin supérieure, quant aux objectifs qu'elle poursuit, à une personne physique et qui présente l'avantage supplémentaire de l'immortalité» (p. 72).

Gailbrath expose clairement le contenu de la doctrine fasciste, celle qui est l'expression de la transformation du capital en communauté matérielle.

«La planification exige que l'on soit maître du comportement du consommateur, mais la planification elle-même est imposée par l'utilisation extensive de capital et du progrès technologique, comme par la dimension et la complexité de l'organisation qu'ils impliquent. Tous ces facteurs concourent à l'efficacité de la production, donc à un volume de production considérable» (p. 208).

Ce système laisse en dehors de lui des portions d'humanité (les noirs en particulier) mais ce n'est pas sa faute:

«Ils sont pauvres parce qu'ils ne sont pas à son service ou qu'ils n'y sont pas aptes. Non seulement le système industriel (rappelons-nous ses frontières telles que nous les avons définies) a mis le point final à la pauvreté pour ce qui est des individus qu'il a attirés dans son orbite, mais encore il a considérablement allégé le

fardeau du labeur physique" (p. 321).

Cet économiste du XX^e siècle trouve la source du paupérisme dans les mêmes éléments que les théoriciens anglais du début de l'autre siècle que Marx critiqua (cf. l'article que nous publions, à la suite²). D'autre part, le phénomène des groupes marginaux a été mis en évidence, aussi, par Marcuse. Cependant pour ces deux auteurs, cela semble soit accessoire, soit transitoire. Pour Gailbrath, cela ne pose pas de problème. Ce qui est important c'est l'adaptation de l'homme au système industriel.

"Mais comme nous l'avons abondamment constaté, le système, s'il s'adapte aux besoins de l'homme, adapte aussi et de plus en plus les hommes à ses propres exigences. C'est d'ailleurs pour lui une nécessité. Cette dernière adaptation ne relève pas de la pratique banale de la vente. Elle est profondément organique (Hilferding parlait déjà de capitalisme organisé en 1927; continuité de la théorie fasciste!). La technologie avancée et l'utilisation massive de capital ne sauraient être soumises au flux et au reflux de la demande de marché. Elles appellent la planification, et il est de l'essence même de la planification que le comportement du public puisse être non seulement prévu mais dirigé".

"... La mise en condition à laquelle nous sommes soumis n'est pas pesante. Elle agit, non sur le corps mais sur l'esprit" (pp. 322-323).

Ainsi toute la théorie selon laquelle le communisme est déshumanisation totale et assujettissement absolu de l'individu à la société, se trouve exposée ici — non dans l'abstrait — mais dans la réalité: le capitalisme. Dire, cependant, que ce qui est reproché au communisme c'est ce qui est fait à l'heure actuelle par le capitalisme, n'est pas suffisant. Il faut tenir compte aussi du mouvement qui a permis l'identification: le stalinisme.

Le stalinisme est bien apparu, à l'origine, comme un opportunisme, un mouvement qui voulait emprunter la voie la plus rapide (et qui l'emprunta): construire le socialisme en un pays donné, puis l'étendre (avec l'illusion originelle de pouvoir conserver un Etat prolétarien), au lieu d'attendre la révolution mondiale. Cependant derrière cette théorie, il y eut la réalité toujours plus terrifiante de la contre-révolution vis-à-vis du prolétariat. Le stalinisme fut progressif dans son rôle de destruction de l'antique société, facilitant le surgissement du capital dans l'aire slave et dans l'immense Asie. Il est vite devenu le serviteur exclusif du capital et pour ce faire il a détruit tout le mouvement ouvrier pratiquement et théoriquement. Dans le domaine théorique il a créé un no man's land d'où émergent les icônes inoffensives de Marx, Engels, Lénine.

Avant aidé vigoureusement à l'élimination du prolétariat, le stalinisme a favorisé le rajeunissement du capital. Rajeunissement parce qu'au lieu d'avoir la n+1 révolution (les n-1 révolutions étant celles qui ont précédé la révolution bourgeoise) on n'a eu que la nième révolution: la révolution capitaliste. Elle s'est faite sur une aire immense et, après 1928, y espérer une transcroissance communiste, était pure illusion. L'humanité dut et doit encore parcourir un cycle qu'elle avait déjà effectué en Occident. L'espoir de tuer le capital et de passer à la société communiste a été détruit momentanément. La révolution communiste a été escamotée, d'où le rajeunissement du capital.

Le stalinisme et le fascisme ont été les deux éléments de ces dernières années qui ont broyé toute opposition au capital. Expriment de celui-ci deux phases de sa vie: le surgissement et la pleine maturité, ils ont pourchassé les révolutionnaires. En conséquence, il était inévitable que la lutte contre ces deux idéologies asphyxiantes prenne le chemin d'une revendication individuelle qui, par bien des aspects, est

réactionnaire en ce sens qu'elle veut nous faire revenir, en définitive, à une période totalement révolue et inférieure sur le plan des possibilités d'épanouissement des hommes, de la société humaine. Voilà pourquoi la question de l'individu doit être examinée. Nous avons dit l'individu simplement pour mieux nous faire comprendre, en fait, il faudrait parler de l'homme en tant qu'unité (l'homme social de demain) et l'homme en tant que Gemeinwesen.

Il a fallu combattre la théorie des grands hommes (= nullité de la masse des hommes), celle des grands chefs conducteurs de partis (= passivité des militants de base), démontrer que l'individu se "désintègre" à l'heure actuelle en différents éléments ou bien est nié dans des processus de "massification", mais que d'autre part la socialisation de la production et des hommes (cf. *Invariance* n. 2) était la base de la société communiste. Mais qu'est-ce cette socialisation? Une négation de l'être particulier, qui se fond dans un univers social indifférencié! Non, c'est le point de départ pour un développement harmonieux entre l'homme social et la Gemeinwesen.

Cependant ceci n'est pas encore suffisant. La critique marxiste doit mettre en évidence "in actu" l'aliénation de l'homme, sa destruction et cela dans sa vie quotidienne, dont parle H. Lefebvre, exaltée à juste titre par les situationnistes. Marx l'a faite aussi. Il s'agit de la reprendre.

"L'homme paraît un secret pour l'homme, on ne sait que le critiquer et on ne le connaît pas".

"... En effet, qu'est-ce que cette société où l'on trouve la solitude la plus profonde au milieu de plusieurs millions où l'on peut être submergé d'un désir irrépressible de se tuer, sans que quiconque ne le devine? Cette société n'est pas une société, elle est, comme le dit Rousseau, un désert habité de bêtes sauvages... Les rapports entre les intérêts et les tempéraments, les véritables relations entre les individus sont encore à créer de fond en comble, et le suicide n'est qu'un des mille et un symptômes du combat social général et se développant sans cesse, d'où beaucoup de combattants se retirent parce qu'ils sont fatigués de compter parmi les victimes ou parce qu'ils se révoltent contre l'idée de prendre une place d'honneur parmi les bourreaux" Marx³.

Ce grand développement du capital que nous décrit Gailbrath — et c'est vers quoi tendent tous les pays avancés — est inclus dans ce qu'est le capital dès l'origine: la valeur d'échange parvenue à l'autonomie et, pour ce faire, en procès. Son autonomie idéale c'est le rejet de l'homme de la production. L'homme n'est intéressant qu'en tant que surface d'échange, support de valorisation d'une parcelle de capital. De ce fait de plus en plus les hommes seront hors du système; ils deviendront des êtres marginaux. La crise ne fera que dévoiler la réalité profonde: la négation de l'homme. La révolution communiste sera sa conquête, la réappropriation de la nature humaine. Alors, toutes les machines, tout les instruments qui sont, à l'heure actuelle, capital, seront autant d'organes de l'homme — Gemeinwesen et, de ce fait, "dans l'appropriation prolétarienne une masse d'instruments de production" sera "subordonnée à chaque individu...". Autrement dit, tout ce que l'homme produira ne représentera plus cette extériorisation qui le dépouille mais sera englobé dans son être qui prendra alors une ampleur insoupçonnée.

Le révolutionnaire qui adopte la théorie communiste — vaste épure de la société future — ne peut en même temps, partager la conception plus ou moins classique du militant esclave de la cause, sacrifié, martyr, ou... du militant super-sélectionné, etc. Le mouvement de mai 1968, de même que la critique des situationnistes ont tourné en dérision cette conception "judéo-chrétienne". En 1961, nous faisons

remarquer (*Invariance* n. 1, p. 36) que pour leur comportement les militants devaient s'inspirer des notes de Marx au livre de James Mill. En un mot, le révolutionnaire se caractérise pas sa joie de lutter pour la révolution future (actuellement), actuelle (domain).

NOTES

¹ Les textes dont il s'agit ici, publiés dans *Invariance* n. 5, série I, 1969, sont de Bordiga et avaient été groupés sous un titre général: *L'individu et la théorie du prolétariat*. Il s'agissait de: *Il batilocchio dans l'histoire* (1953), *Dégonfle-toi surhomme* (1953), *Fantômes carlyliens* (1953), *Playdoier pour Staline* (1956), *Clefs des changements de scène entre les «grand acteurs» de l'histoire* (1964), des extraits de *Le contenu original du programme communiste est l'ancêtrement de la personne singulière en tant que sujet économique, titulaire de droits et actrice de l'histoire humaine* (1968). On peut trouver une version complète de ce dernier texte dans *Bordiga et la passion du communisme*, Cahier Spartacus n. 58, Octobre 1974.

La non republication de tous ces travaux gêne un peu la compréhension exhaustive de cette note. Toutefois le lecteur pourra remarquer la préoccupation essentielle: l'étude des rapports entre l'individualité humaine et la communauté ainsi que le rejet de la démocratie sous toutes ses formes, comme ce fut explicité dans *La mystification démocratique*, dans *Invariance* n. 6, série I, 1969: préoccupation qu'on retrouvera, sous une autre forme dans le texte qui suit: *Transition* (Note de 1977).

² Il s'agit de *Gloses critique marginales à un article. Le roi de prusse et la réforme sociale. Par un Prussien* (1844).

³ C'est en fait une citation de Peuchet. Cf. *Marx Peuchet au sujet du suicide* dans *Invariance* n. 6, série II, 1975.

TRANSITION

Le point de départ de la critique de la société du capital actuelle doit être la réaffirmation des concepts de domination formelle et de domination réelle comme phases historiques du développement capitaliste. Toute autre périodisation du processus d'autonomisation de la valeur, tel capitalisme concurrentiel, monopoliste, d'Etat, bureaucratique, etc... sort du domaine de la théorie du prolétariat, c'est-à-dire de la critique de l'économie politique, pour faire partie du vocabulaire de la praxis de la social-démocratie ou de l'idéologie léniniste codifiée par le stalinisme. En réalité, toute cette phraséologie avec laquelle on a prétendu expliquer des phénomènes "nouveaux" n'a fait autre que mystifier le passage de la valeur à son autonomie complète, c'est-à-dire l'objectivation de la quantité abstraite en procès dans la communauté matérielle. Le capital comme mode social de production réalise sa domination réelle quand il parvient à remplacer toutes les présuppositions sociales ou naturelles préexistantes par des formes d'organisation propres qui médient la soumission de toute la vie physique et sociale à ses propres besoins de valorisation. L'essence de la Gemeinschaft (communauté) du capital est l'organisation. Dans la phase de domination réelle la politique en tant qu'instrument de médiation du despotisme du capital disparaît. Après l'avoir amplement utilisée dans la phase de domination formelle, il peut s'en passer quand il parvient en tant qu'être total à organiser rigide la vie et l'expérience de ses subordonnés. L'Etat de gestionnaire rigide et autoritaire de la forme équivalent dans les rapports sociaux (version primitive) devient un instrument élastique de médiation dans la sphère des affaires. En conséquence, moins que jamais l'Etat ou la politique sont sujets de l'économie et, par là, "patrons" du capital: aujourd'hui plus que jamais le capital trouve sa force réelle dans l'inertie du procès qui produit et reproduit ses besoins spécifiques de valorisation comme besoins humains en général. (La défaite du mouvement révolutionnaire de mai 1968 a été la manifestation patente de cette force "occulte" de la société du capital). L'économie réduit la politique (antique art d'organiser) à être un pur et simple épiphénomène de son propre procès. Il la laisse survivre dans cette espèce de musée des horreurs qu'est le parlement ou les partis et les groupes. Identique est le destin des autres instruments de médiation ou idéologies qui, à l'époque de la domination formelle, jouissaient encore, en tant que survivance des époques antérieures, d'une certaine autonomie apparente: philosophie, art, etc. Toute distance entre idéologie et mode social de production a été comblée et, aujourd'hui, la valeur parvenue à l'autonomie est idéologie d'elle-même. Cela s'exprime très clairement chez ceux qui se défendent l'idéologiser, prétendent atteindre la scientificité et,

pour ce faire, fondent l'épistémologie. Celle-ci n'est en fait qu'un discours au second degré sur la valeur. La science ayant été incorporée au procès de production, tout discours sur les limites et possibilités de la science est en fait un discours sur la rentabilité des concepts et leur efficacité dans la procès de production de la connaissance qui n'est qu'un aspect de celui du capital.

Les théories du mouvement ouvrier ont saisi ce processus social pour le mystifier. Ces théories pour lesquelles par exemple la subordination absolue et l'insertion de l'Etat comme moment particulier du procès de valorisation devient le juste contraire c'est-à-dire un capitalisme d'Etat, puisque le capital n'est plus saisi comme mode social de production et *de vie* mais comme mode de gestion: bureaucratique, démocratique, etc. Arrivé à ce point, il faut absolument que la révolution devienne non plus le renversement d'un être et l'affirmation d'un autre, mais un processus politico-étatique, et l'organisation est le vrai problème. On ne peut pas expliquer autrement la prépondérance au sein du mouvement ouvrier des catégories indiquées plus haut: capitalisme d'Etat, bureaucratique, etc... qui ne font que mettre entre parenthèses l'être réel du capital comme valeur en procès pour affirmer la centralité de quelques uns de ses épiphénomènes théorisés comme phase suprême, nouvelle phase, etc. Il faut au contraire demeurer dans le domaine de la critique de l'économie politique (la critique de l'être du capital comme affirmation du communisme) pour comprendre la totalité de la vie sociale dans la période de sa réduction à un *moyen* du procès de production. En effet, la société du capital se présente à la superficie scindée en des domaines apparemment opposés d'où naissent des descriptions séparées de celle-ci: sociologie, économie, psychologie, etc... l'existence de tous ces 'secteurs de recherche' ne fait qu'exprimer en la mystifiant la réalité unitaire, *totalitaire*, réalisée par la valeur qui en s'autonomisant échappe absolument aux instruments quotidiens de perception et de critique. C'est pourquoi toute "théorie critique" qui veut se fonder en privilégiant tel ou tel secteur finit par se réduire à être sans sujet et sans objet. Sans sujet, dans la mesure où le prolétariat dans les aires de grand développement du capital, diminue en pourcentage, relativement et de façon absolue; ses traits caractéristiques se dissolvent dans la mer générique de la "population travailleuse", catégorie qui exprime la prépondérance quantitative des nouvelles classes moyennes. C'est donc logique que s'évanouisse la centralité du prolétariat dans le processus révolutionnaire. Sans objet dans la mesure où la valeur d'échange en tant qu'être abstrait objectivé en un être matériel (Fondements) échappe à toute détermination immédiate d'elle-même. On doit dire à propos de cette insaisissabilité des traits réels du capital à l'époque de la domination réelle que la manifestation la plus apparente et aveuglante de son fétichisme nous est offert par le concept accepté par toutes les théories innovatrices, critiques ou apologétiques, de société industrielle et son appendice celui de société de consommation. Ce concept devient possible dans la mesure où le procès de valorisation (donc les besoins de vie du capital) domine de façon croissante et de façon toujours plus exclusive le procès de travail que Marx définissait comme échange organique entre l'homme et la nature, ou activité en vue d'une fin tournée vers la création de valeurs d'usage. Dans la mesure où se produit une identité toujours plus immédiate entre ces deux procès le capital tend à présenter ses propres besoins généraux comme exclusivement et immédiatement identiques aux besoins de l'espèce humaine. En effet étant donnée la domination réelle de son propre être cette mystification apparaît rationnellement fondée du moment que *sociabilité*, convivance, moeurs, langage, désirs ou besoins, en un mot l'être social des hommes, ne sont autres que les nécessités de valorisation du capital, composante interne de sa propre reproduction élargie. Si le capital domine tout au point de pouvoir s'identifier avec

l'être social, il semble, sur cette base, disparaître. Tel est le fétichisme le plus aveuglant jamais produit par la valeur d'échange dans l'histoire de sa propre autonomisation. Sur cette base en effet peut surgir une catégorie "neutre" comme celle de société industrielle, et son rejeton la société de consommation. Alors peut disparaître et disparaît dans les faits toute distinction possible entre le travail abstrait qui valorise le capital (le prolétariat), ou qui rend possible la vie totale de son être (nouvelles classes moyennes) et l'activité humaine en général telle qu'elle se déroulait aux époques pré-capitalistes.

On a dit auparavant comment le capital peut arriver à se présenter en tant que "système rationnel" ou pour le moins inéluctable. Il est nécessaire de voir maintenant comment il réussit à freiner ou à fixer la révolte du prolétariat, cet être qui constitue depuis toujours sa négation potentielle. Dans les métropoles du capital, étant donné le caractère minoritaire du prolétariat, le capital opère cela en isolant et en circonscrivant dans un ghetto la violence prolétarienne là où elle prend forme. On doit tout de suite dire que l'être du prolétariat quand il arrive à se manifester en tant que classe, constitue dans sa dimension immédiatement destructive, la négation positive de la communauté matérielle et de toutes ses formes d'organisation. Elle se présente donc comme affirmation concrète du communisme et réalisation de la théorie. Dans les actions du prolétariat noir des USA nous pouvons voir à l'oeuvre cette communauté d'action constituée sur la base d'une nécessité vitale de destruction et de la conscience de l'identité d'objectifs, que Marx voyait comme le parti authentique du prolétariat, produit historique nécessaire des contradictions de la société du capital. Le moment le plus important de cette manifestation du communisme dans la praxis est constitué par la négation positive de la démocratie, c'est-à-dire par le refus du prolétariat — quand il arrive à mettre au premier plan ses propres nécessités matérielles — d'accepter une quelconque division entre décision et action, donc la scission entre être et pensée sur laquelle s'est érigée, dans le passé, la possibilité de créer une direction politique basée sur le mécanisme de la démocratie directe (cf. soviets ou conseils) ou plus généralement sur lequel s'est fondé le mécanisme de la représentation démocratico-despotique au sein du vieil art d'organiser la société de l'extérieur, c'est-à-dire la politique. Le prolétariat qui a mis le feu aux métropoles du "capitalisme avancé" a commencé concrètement à réaliser la philosophie. Des luttes semblables commencent à se vérifier en Europe (mai '68) et en Italie, telles les dernières actions exemplaires du prolétariat turinois. La tentative de la part des *rackets* politiques les plus variés d'organiser (c'est-à-dire de se substituer dans les fonctions déjà assumées par le capital) semble vouée à l'échec, comme cela fut le cas pour les efforts analogues fournis aux USA après chaque révolte d'une certaine importance. Le motif est simple; ces rackets veulent diriger politiquement, ce qui dans les faits se manifeste comme la négation la plus complète de leur être et de leur idéologie: la forme du rackets est la politique. Ces mouvements ne sont jamais utilisables ou "encadrables" étant données leurs raisons profondes; tels qu'ils sont apparus, ils disparaissent et, s'ils doivent réapparaître, c'est seulement pour se généraliser sur un mode toujours plus catastrophique pour le capital.

La contradiction qui affecte beaucoup de ces rackets politiques dérive du fait qu'ils théorisent en même temps l'autonomie du prolétariat (vu, dans certains cas, comme l'ouvrier collectif). Or, réclamer l'autonomie, c'est-à-dire la séparation vis-à-vis du capital — sinon cela ne veut rien dire — c'est réclamer une abstraction, puisque le prolétariat ne peut exister que si le capital est posé en même temps. L'autonomisation ne peut être envisagée qu'en tant que phase initiale du processus de négation du prolétariat, donc destruction du capital. Constatant son rôle toujours moindre dans

le procès de valorisation, le prolétariat en tire la conclusion de l'inutilité de son esclavage salarié et brise les liens qui l'unissent au capital. Il pousse sa propre négation — déjà opérante sous le règne du capital, mais sous forme mystifiée avec la généralisation de la forme salariale — dans toute la réalité sociale et sa disparition est la disparition des classes. La séparation d'avec le capital implique que le prolétariat se constitue en parti personnifiant sa propre négation, car elle implique la formation de la Gemeinwesen (communauté) qui dominera l'ensemble automatisé et le fera fonctionner pour la satisfaction des besoins humains.

La théorie du parti — théorie du prolétariat — ne peut être saisie uniquement dans les textes dits politiques de Marx et d'Engels, tel le Manifeste, les résolutions de l'A.I.T., etc, parce que ces œuvres considèrent le prolétariat surtout dans sa réalité immédiate et envisagent le parti formel, à l'époque, possible. Alors, le prolétariat devait encore généraliser son existence, pousser au développement du capital et, s'il prenait le pouvoir se constituait en classe dominante, il avait à réaliser des tâches qui le furent par la suite de la part du capital. Aujourd'hui seul le parti historique est possible. Tout parti formel n'est qu'une organisation rapidement résorbée sous forme de rackets; il en est d'ailleurs de même pour tout groupe structuré ou non qui pense œuvrer à la reformation du parti ou à la création des conseils. Le parti historique ne peut être réalisé que par le mouvement de prolétariat se constituant en classe. On ne peut comprendre un tel mouvement que par l'étude des œuvres de Marx (*Le Capital*, les *Fondements*) où celui-ci examine de façon approfondie le mode de production capitaliste. C'est là qu'est expliqué intégralement ce qu'est le prolétariat et son devenir en liaison avec celui du capital.

Toute autre conception de la formation du parti, telle celle fondée sur la théorie de la conscience venant de l'extérieur repose sur la négation implicite de la proposition: le prolétariat sera le réalisateur de la théorie.

La tâche d'une revue n'est donc pas d'être l'organe d'un groupe formel ou informel mais de lutter contre toutes les "théories" erronées produits d'époques révolues et de mettre simultanément en évidence le devenir du communisme*.

1969

* Cet article fut publié dans *Invariance* n. 8, série I, 1969. Il fut rédigé conjointement par J. Camatte et G. Collu. Sa compréhension sera facilitée si on lit contemporanément *De l'organisation* qui est, en réalité, une lettre écrite par J. Camatte et G. Collu le 4.9.1969 et qui fut publiée dans *Invariance* n. 2, série III, 1976 (note de 1977).

MARX ET LA GEMEINWESEN

C'est dans le *Fragment et la Version Primitive*, l'*Urtext* (1858) et dans les *Grundrisse*, œuvres inachevées ou brouillons de Marx, qu'on trouve le plus de possibles, que le système est ouvert¹. C'est un moment de liaison essentiel avec les œuvres dites philosophiques, de jeunesse. Non pas que Marx ait ultérieurement abandonné tout contact avec la philosophie, au contraire. Le livre premier du *Capital* n'est pleinement compréhensible que si on connaît, au moins, ce que dans sa *Métaphysique* Aristote a écrit au sujet de la forme et de la matière et la logique de Hegel. Il y a en outre une résonance spinozienne indéniable dans beaucoup de pages du *Capital*. Dans l'*Urtext* c'est à un Hegel jeune que Marx se rattache, un Hegel qui lui était inconnu; celui qui s'interrogea profondément sur la Gemeinwesen en particulier celle grecque, et, par de là Hegel, il se relie souterrainement à une foule d'hommes comme Joachim da Fiore, N. de Cuses, etc.²

Autonomisation de la valeur d'échange, communauté, rapport Etat-équivalent général, définition du capital comme valeur en procès, tels sont les points essentiels affrontés dans l'*Urtext*. Ils ne lui sont pas particuliers car on les retrouve dans les *Grundrisse* et dans le *Capital*. Cependant dans ce texte l'étude est plus synthétique et les divers éléments sont abordés simultanément; ils sont saillants, surtout en ce qui concerne l'autonomisation et la communauté. Dans le Livre Premier l'exposé est plus analytique.

Globalement au sujet de la communauté, Marx fait, dans les œuvres publiées de son vivant, le raisonnement suivant: la destruction de la vieille communauté à cause de l'autonomisation de la valeur d'échange, destruction qui permet également l'autonomisation des divers éléments constitutifs: individu, politique, religion, Etat, constitue le point de départ d'un vaste mouvement dont la bourgeoisie profite pour se développer; mais il ne semble pas que, pour Marx, elle puisse vraiment fonder une autre communauté. La question est encore moins abordée en ce qui concerne le capital. Seul le prolétariat peut, en détruisant ce dernier — ultime moment du mouvement-devenir de la valeur, de la société de classe — fonder une nouvelle communauté, la communauté humaine.

Dans les œuvres posthumes telles que l'*Urtext*, les *Grundrisse* (et en tenant compte, que toutes ne sont pas encore publiées), en revanche, on constate que Marx pose la possibilité de formation d'une communauté soit grâce à l'or, soit grâce au capital. Tel est l'intérêt fondamental de ces textes. A partir d'eux, on peut mettre en évidence l'impossibilité où fut l'or d'être le fondement d'une communauté et l'accession, au contraire, du capital à la communauté matérielle.

Dans l'œuvre totale de Marx, il y a donc juxtaposition entre l'individualisation d'un

mouvement du capital se constituant en communauté matérielle et l'affirmation de son impossibilité liée au fol espoir que le prolétariat se rebellera à temps et détruira le mode de production capitaliste (MPC). Or la communauté capital existe; cela implique un abandon de toute théorie classiste et la compréhension qu'une immense phase historique est terminée.

Les travaux de Marx sur la communauté ont été laissés de côté³. En Allemagne ses théoriciens comme Weber, Tönnies ne se réfèrent pas du tout aux divers ouvrages que nous nous venons de citer. En constatant cela nous ne nous proposons pas de recomposer un Marx nouveau, mais de faire simplement noter à quel point la réflexion marxienne sur la communauté est un axe fondamental de toute son œuvre.

Pour comprendre l'importance, la signification de cette approche marxienne du devenir social, il faut relier l'*Urtext* au chapitre des *Grundrisse* "Die Formen, die der kapitalistischen Produktion vorgehen" (Les formes qui précèdent la production capitaliste). Marx y étudie les différents périodes historique précédant le développement du capital, à partir des formes de communauté; travail immense comme l'attestent les diverses études qu'il fit sur l'ethnologie et la période préhistorique. Il ne s'agit pas, là encore, de vouloir organiser autrement ce qui nous est donné: essayer de placer un chapitre par rapport à un autre. On doit simplement aborder les différentes approches de l'étude et saisir, en dépit des manques, vers où tendait l'effort réflexif de Marx. C'est alors qu'on se rend compte que l'*Urtext* est un point d'articulation privilégié pour cette compréhension.

Se pose alors la question de savoir comment aurait pu se présenter le chapitre sur l'Etat, un des six que devait contenir la *Critique de l'économie politique*. Il semble que, comme pour le capital, Marx se soit rendu compte de la difficulté de le traiter de façon isolée puisque l'Etat ne peut se concevoir qu'à partir de la communauté et, en outre, le devenir de l'Etat se mêle intimement à celui de la valeur puisqu'à deux moments historiques celle-ci tend à se constituer en tant que communauté: avec l'or où elle ne parvient pas, avec le capital où elle réussit.

La question de l'Etat ne se pose pas dans les mêmes termes que dans les œuvres politiques. On a en conséquence coexistence de deux discours: 1° la valeur d'échange parvient à l'autonomie et dans son mouvement crée la communauté, pour ce faire elle s'assujettit l'Etat, 2° l'Etat produit de la lutte des classes; la classe dominante s'érigeant en Etat pour dominer la classe adverse et la société.

Dans l'*Urtext*, il y a tendance à une synthèse des deux discours. Toutefois Marx n'affronte pas réellement le moment et le lieu de la naissance des classes. Cela l'aurait conduit à relativiser encore plus son schéma de l'évolution sociale qu'il ne le fit lors de sa discussion avec les populistes russes. Les classes ne se manifestent effectivement qu'en Occident car il n'y a que là que se produit l'autonomisation de l'individu. Mais le phénomène Etat ne lui est pas particulier. C'est là que l'analyse marxienne est insuffisante. Dans "Die Formen..." Marx a intuitionné certaines réalités quand il a abordé la société inca au sujet de laquelle il parle d'un Etat au sein d'une société communiste, mais il ne met pas assez en évidence que l'Etat est une abstraction de la Communauté, qu'il est plus ou moins autonomisé, séparé de l'antique corps social lié à la nature.

Les recherches postérieures à Marx ont parfois révélé et surtout précisé l'existence d'Etats non encore séparés de la communauté et de la nature. Ainsi chez les Sumériens, on a, comme le dit Thorkild Jacobsen, "Le cosmos en tant qu'Etat"⁴. L'organisation du cosmos dicte celle de la communauté, définit la hiérarchie et donc l'Etat. C'est un moment où la séparation entre intériorité et extériorité ne s'est pas encore accomplie, n'est pas encore révolue. A posteriori, nous pouvons dire que c'est un

type donné de communauté qui impliquait un tel rapport au cosmos attribuant à celui-ci une fonction déterminante, mais il est clair qu'un semblable raisonnement, juste, ne vaut absolument pas pour le moment où hommes et femmes de cette communauté vivaient. Pour eux, il y avait un-tout communautaire.

Les hommes et les femmes n'avaient pas encore abandonné la vieille représentation-conception du monde des peuples qui ne sont pas sédentarisés. L'éclatement du tout qu'ils forment avec le morceau de terre où ils vivent ne s'est pas avéré. On ne peut donc pas parler d'Etat, de classes, de religion, d'art, etc... C'est nous qui, en fonction de ce qui est advenu au cours des derniers siècles; abstrayons ces éléments en ces communautés.

Avec des déterminations différentes, on constate une semblable absence de séparation dans l'antique Egypte. Cependant, l'Etat y présente une certaine autonomisation.

Dans le cas de la Chine la séparation tout en étant ébauchée ne s'est pas effectuée. Ce que les européens ont appelé Empereur était en fait le "fils du ciel" qui recevait son mandat de ce dernier. Certaines manifestations naturelles peuvent parfois signifier ce que son mandat doit lui être retiré; ce qui indique bien le rapport de l'"empereur" au cosmos et sa fonction en son sein. En particulier, en garantissant un ordre social, il garantit simultanément un acquis fondamental: la séparation de l'homme de l'animalité. Lorsque le désordre règne il y a retour à cette dernière. Ainsi il régit le rapport entre le cosmos et le milieu social.

Divers autres exemples pourraient être cités apparaissant comme des cas particuliers qu'on ne peut pas disposer de façon unilinéaire car le procès d'autonomisation n'a pas opéré de façon identique dans les diverses communautés. L'étude des sociétés africaines et amérindiennes révélerait tous les possibles. Dans *La société contre l'Etat* Clastres a mis en évidence les mécanismes qui empêchaient l'autonomisation du pouvoir, de la hiérarchie, de l'Etat⁵.

C'est en Grèce que nous avons la séparation, l'autonomisation et qu'on a un Etat, des individus, des classes en même temps que la séparation vis-à-vis de la pensée "mythique", naissance de la science, de la logique et, nous y reviendrons plus amplement en d'autres travaux, de la thérapeutique. L'Etat y est encore expression sensible de la Gemeinwesen antique; le mouvement de la valeur n'a pas encore atteint un trop grand développement. Avec l'empire romain se fait jour la nécessité d'un Etat qui doit dominer, se trouver au-dessus, contrôler une foule de communautés, d'où la tentative de résolution par dissolution de toutes les communautés en la romanité, avec perte de la diversité (phénomène déjà tenté avec les grecs, l'hellénisation des barbares). Ici, le christianisme joua un grand rôle. C'est lui qui parviendra à réaliser l'homogénéisation ou destruction, domestication de groupes humains, après que la force aura été mise en échec; c'est ce qui advint aux sardes par exemple.

A la renaissance se fait jour, de façon plus nette, l'Etat équivalent général (cf. Marx dans l'*Urtext*); accentuation du phénomène de passage de la verticalité du mouvement de la valeur à son horizontalité. Le point d'aboutissement n'est plus un dieu et donc un temple mais, par suite de la disparition de la thésaurisation sacrée, les mouvements se font dans tous les sens horizontaux; il y a dès lors nécessité d'un élément de régulation et de contrôle.

Avec le développement de la société bourgeoise la lutte de classes va devenir déterminante, ne serait-ce que parce que les protagonistes du drame ne raisonnent plus en fonction d'une communauté ou, si l'on veut, celle-ci va se réduire aux limites d'une classe. C'est à ce moment-là qu'elles seront réellement déterminantes, opérationnelles. On aura les diverses révolutions qui, du XVI^e siècle à nos jours,

marquent les étapes de l'instauration du MPC et, maintenant, de la communauté capital.

L'Etat est considéré comme un "artifice", une institution nécessaire pour unir les divers éléments sociaux; d'où son importance, son autonomisation possible et le fait qu'il puisse devenir plus fort que la société (Marx). Maintenant son importance reste toujours considérable mais il tend à être absorbé dans la communauté-capital.

J'ai indiqué ailleurs⁶ le mouvement de formation de la communauté matérielle et ses caractères fondamentaux; communauté matérielle parce que c'est un élément mort, cristallisé, l'œuvre de millions d'êtres humains extériorisée sous forme de capital fixe qui fonde la communauté. C'est le moment essentiel où le capital remplace ses présuppositions par ses conditions de développement, celui de l'accession à la communauté; mais cela n'indique pas tout ce qu'est la communauté capital. J'ai montré l'importance qu'avait également le capital circulant dans la réalisation de celle-ci. Toutefois elle n'aurait pas pu s'instaurer à plus forte raison se reproduire — si la mentalité des hommes et des femmes n'avait pas été modifiée afin qu'elle corresponde aux nouvelles exigences du mode de vie déterminé par le capital. Dans un premier temps ce sont les idéologies de classe qui permettent aux différents acteurs de se représenter avec plus ou moins d'adéquation leur rôle dans le procès de vie du capital, même lorsqu'ils s'opposent à lui (cas de la limitation de la journée de travail), puis c'est le mouvement du capital lui-même — le capital se posant en tant que représentation — qui fonde les représentations des êtres humains et les guide dans leur praxis. A ce niveau, vouloir définir ce qui est premier ou second revient à discuter du fameux problème de la poule et de l'œuf. Ce qui est indéniable c'est la force apparemment indestructible de la représentation. Le devenir de ce qui est en place apparaît éternel.

L'ironie veut que ce soit justement à ce moment-ci que le matérialisme historique triomphe, se posant comme représentation adéquate du monde capitaliste qui en est à un stade très éloigné de celui qui l'a engendré!!

La réalisation de la communauté capital et la fin de la phase historique commençant avec le surgissement de la valeur d'échange se traduit dans l'apparition de nouvelles disciplines: théorie des systèmes (Bertalanffy) sémantique générale (Korzybski), une "théorie d'une très haute complexité" (Morin) et dans l'importance de certains termes: structure, totalité, organisation, système, code, etc... D'où la prépondérance de la sémiotique: il faut connaître la signification d'un système, celle de ses différentes parties; il faut percevoir ses signifiants où l'homme n'a plus aucune signification.

Dans un monde perdant de plus en plus ses référentiels, ses contraintes (tout est possible; il faut noter à ce propos qu'on a une certaine contradiction entre une évanescence de l'Etat central comme point de référence, siège de l'équivalent général et la nécessité d'un organisme de répression plus ou moins centralisé) s'impose l'exigence d'une science de la signification, de l'information. Tout a été extériorisé, autonomisé. Hommes et femmes ont devant eux la communauté de leur dépouillement. Il faut bien un code pour comprendre ce qui se passe et le code est la réduction de la communication. Il n'est plus possible de parler en termes d'antipathie ou de sympathie; les êtres sont des particules neutres d'enregistrement d'information et de renvoi de cette information. L'antique foi qui était si importante aux époques antérieures a été remplacée par le crédit qui est la foi en un système où l'homme est encore un référentiel, puis par l'inflation qui est la foi du capital en lui-même⁷. Son acceptation achemine l'humanité vers une vie de plus en plus absurde. Tout être humain ne sera plus qu'un existant "jeté" dans la communauté capital et mis en mouvement par le devenir de celui-ci.

Il n'est plus question de raisonner en terme de mode de production pour affronter la réalité actuelle. Il n'y a plus de mode de production capitaliste, mais la communauté capital en laquelle l'Etat est toujours plus immergé.

Plus généralement on peut affirmer qu'il y a un mode de production défini lorsque la production fait réellement problème tant à cause de difficultés matérielles, techniques que sociales. Le capital produit tout, même ce qui semblait être en dehors de la sphère de la production industrielle, en série, et réduit les êtres humains à la même situation de dépendance vis-à-vis lui-même. C'est l'aliénation accomplie. Les êtres humains sont totalement devenus autres ou, ce qui revient au même, les esclaves ont tellement accepté le pouvoir du maître qu'ils sont devenus ses simulacres. Ce faisant toute dialectique des concepts de forces productives et des rapports de production dont parlait Marx dans l'*Introduction* de 1857 est terminée; d'autre part, la production n'est plus simplement production pour la production, elle est production pour la reproduction du capital. Elle retrouve un sujet et, par là, perd son caractère d'objet.

Tous les concepts de la dialectique des forces productives deviennent évanescents et opèrent tout au plus comme moments de saisissement du mouvement du capital. Déjà, Marx écrivait:

"Le résultat auquel nous parvenons n'est pas que production, distribution, échange, consommation sont identiques mais qu'ils constituent les membres d'une totalité" (*Introduction*, 1857).

Tout particulièrement ceux qui étaient centrés, articulés autour de l'activité humaine: travail-loisir, temps de travail-temps libre, valeur-plus-value et même ceux qui se sont affranchis d'elle: profit-perte, etc... perdent toute opérationnalité. Et c'est évidemment le couple pénurie-richesse sous-tendu par le concept de besoin qui s'évanouit le plus nettement. Quand les êtres humains sont arrachés à leur communauté, surgissent les réalités fondant les concepts de besoin, de pénurie, de temps de travail, etc... mais dans la mesure où une communauté est reconstituée tous les éléments qui s'étaient individualisés, autonomisés sont résorbés et l'on constate qu'ils ne sont plus que les moments d'articulation d'un devenir à la communauté capital. Ce sont les déterminations du comportement humain une fois qu'hommes et femmes sont détachés de leur communauté.

Plus généralement c'est la fin de l'économie politique surtout si l'on se réfère à cette affirmation de Marx:

"La véritable économie — épargne — consiste en épargne de temps de travail..." (*Grundrisse*, p. 599).

Or le capital a accaparé durée et temps humains⁸.

L'économie au sens d'épargne n'est possible que lorsque le temps est autonomisé, qu'il est compté; d'ailleurs Marx insiste bien, dans le *Capital*, sur le rapport entre la mesure du temps et le développement de l'économie, développement du capital fixe; économiser, épargner peut conduire à une situation telle que l'individu fera même l'économie de sa vie dès lors qu'il aura contracté une assurance sur la vie et se sera acheté un tombeau. Ceci est un mode grotesque pour indiquer une réalité: l'économie est l'escamotage de notre vie.

Pour Marx l'économie de temps de travail est en définitive le point essentiel et il en fait presque la déterminante de l'évolution humaine. Or, comme il le montre lui-même c'est avec le développement du capital au XV^e siècle que va vraiment apparaître cet impératif engendrant une lutte séculaire entre capitalistes et ouvriers qui atteindra un paroxysme en Angleterre au XIX^e siècle lors de la lutte pour la réglementation de la journée de travail qui fut une véritable guerre civile qui dura

50 ans (Marx). Dans d'autres pays, elle se produit plus tard, surtout elle se poursuit encore mais sous d'autres formes. Le résultat en est la structuration de la communauté capital, l'assujettissement des êtres humains au temps quantifié, l'acceptation d'accomplir sa vie dans un cadre rigide. On a abouti à l'organisation du temps pour le capital et c'est à partir de là que ce dernier peut mettre au point la programmation de tous les moments de la vie humaine. Elle est débitée en tranches de temps au cours desquelles nous devons accomplir certaines fonctions, effectuer certains procès vitaux. Mieux, maintenant en vertu de ce découpage il y a, pour hommes et femmes crucifiés sur ces quantités de temps, une production qui leur est appropriée, pour la jeunesse avec ses nombreuses subdivisions, pour les adultes, les gens du troisième âge (le quart-âge est envisagé), pour les morts (la thanatologie; pour le capital la mort est la capitalisation absolue du temps, c'est le temps homogène n'incluant aucune opposition).

Le capital est accumulation de temps; il le résorbe, l'absorbe (on peut avoir les deux modalités) et, de ce fait, il se pose en éternité. Marx aborde cette question de l'éternité du côté formel. Il parle d'Unvergänglichkeit qui exprime l'idée de quelque chose d'impérissable, ainsi que l'idée qu'on ne peut pas passer à autre chose.

"L'éternité — durée de la valeur sous sa forme capital — est seulement posée par la production qui elle-même est double: reproduction en tant que marchandise, reproduction en tant qu'argent et unité de ces deux procès de reproduction" (*Grundrisse*, p. 339).

Développé du point de vue de la substance, l'éternité du capital implique aussi l'évanescence des hommes, c'est-à-dire aussi bien leur faible durabilité que leur insignifiance. Le capital enlève le temps à l'homme — l'élément de son développement selon Marx. Il crée un vide où le temps s'abolit; l'homme perd une référence importante; il ne peut plus se reconnaître, se percevoir. Et le temps congelé lui fait face.

Fin de l'économie en tant que science de la richesse qui est soit accumulation de valeurs d'usage, soit accumulation thésaurisation de valeurs d'échange (argent capital). Or on a montré qu'avec le capital ce ne sont plus les valeurs d'usage pour l'homme qui sont essentielles, mais le mouvement de valorisation-capitalisation au sein duquel toute différence entre valeur d'usage et valeur d'échange s'abolit. La recherche de la richesse est devenue recherche d'une position privilégiée au sein du procès de vie du capital afin de pouvoir profiter de sa communauté matérielle.

Cette recherche de la richesse était couplée avec la lutte contre la pénurie⁹. Or celle-ci ne commence réellement qu'avec l'autonomisation de la valeur d'échange. Les "communautés primitives" ne la connaissaient pas de même qu'elles ne connaissaient pas la hantise du temps libre. En outre la pénurie actuelle porterait sur la vie elle-même, les êtres humains en étant de plus en plus privés... lorsqu'ils s'en rendent compte c'est-à-dire lorsqu'ils mettent en question le diktat du capital, sinon ce dernier semble les combler immédiatement ou tout au moins dans un avenir non lointain.

L'économie en tant que science des échanges s'évanouit elle aussi. J'ai montré ailleurs comment le capital tendait à dépasser l'échange et y parvenait (cf. Marx: *Grundrisse*, pp. 456 et 491). Il n'y a plus d'échange mais attribution. Fait significatif: les économistes modernes parlent de flux économiques.

Il est un fondement de l'économie qui perd également de son opérationnalité: la division du travail. Celle-ci a été souvent mise en parallèle avec les différents modes de production. Or avec le capital elle devient une simple différenciation entre moments du capital, un rapport entre moyens de production et moyens de consommation. Enfin l'économie dans le sens de gestion (comme déjà l'employait

Xenophon) tant privée que publique, disparaît également; car la gestion implique un sujet gérant et un objet à gérer. Cela est valable tant que les hommes ont encore une force d'intervention, or c'est la rationalité du capital qui s'impose. Les hommes qui veulent gérer doivent simplement reconnaître le mouvement du capital. Dans la mesure où ils veulent intervenir ils peuvent seulement contrarier transitoirement le mouvement. Ils ne gèrent plus, ils enregistrent.

Certains ont voulu étendre les catégories de l'économie politique à des domaines qui lui étaient auparavant étrangers, d'où les théories sur l'économie libidinale (Lyotard), sur les machines désirantes où le désir remplace le besoin (Deleuze-Guattari). Or comment, à partir du moment où se vérifie l'incapacité de la théorie marxiste (son aporie! selon les nouveaux théoriciens) à saisir les phénomènes sociaux, peut-on la transposer dans la psychologie par exemple et, à partir de là, bâtir une théorie globale? On peut faire un reproche similaire aux auteurs de *Apocalypse et révolution* lorsqu'ils parlent de "l'économie de l'intériorité"¹⁰.

Dans la mesure où un concept tend à envahir des domaines qui, à l'origine, lui sont étrangers cela signifie l'extension du phénomène qu'il représente et la perte de limites strictes, de déterminations rigides qui permettraient de le caractériser, de le définir. Économie en vient à signifier organisation de quelque chose d'un tout, un processus fonctionnel; le mode selon lequel sont organisées des propositions, des affirmations pour parvenir à établir un certain sens. Ainsi dans cette phrase de Fesquet: "Telle est l'économie de l'Évangile: Jésus a libéré l'homme de son péché. L'humanité a été rachetée par son amour" ("Sens et défense du péché" in *Le Monde* du 6.3.1976).

L'économie comme science d'organisation d'un certain domaine géographique tend à être supplantée par l'écologie étant donné les problèmes de la pollution et la raréfaction des matières premières (mais ce n'est pas une pénurie pour les êtres humains et puis se profile toujours la possibilité d'ersatz!). Le domaine de l'économie se dilate jusqu'à ne plus avoir de consistance réelle, le concept se dilue de plus en plus. La terre est envisagée comme un écosystème total que le capital doit exploiter dans une mesure toujours moindre par l'intermédiaire des hommes.

On en trouve une très bonne expression dans la définition que certains économistes donnent de la science économique (on ne parle plus d'économie politique): une science de l'adaptation. Cette conception intègre les vieilles catégories: richesse, échange, prix, utilité, etc... Ce qui lui permet également de tenir compte de ce qu'est la "nature humaine". L'être humain a un "besoin d'infini" qui bute sur le "fini de la création" (H. Guitton in article *Science économique* de l'Encyclopedia Universalis), d'où les besoins sont innombrables et les moyens pour les satisfaire sont limités; d'autre part ceux-ci peuvent ne pas se trouver au bon moment et au bon endroit. Cependant le développement économique a accru les disponibilités d'où se pose à tous les niveaux le problème de savoir choisir des produits, des moyens de production etc... L'acte économique serait l'acte de choisir. D'où l'importance du calcul qui remplace le simple jugement qui était lié au concept de valeur; et cet acte de choisir implique évidemment l'adaptation des êtres humains au système économique. Savoir choisir, c'est savoir s'adapter. N'est-ce pas simultanément le credo de tous les futurologues: il faut s'adapter au choc du futur qui est celui du capital s'échappant de toute contrainte, de toute référence, se déployant pour son propre compte et heurtant de plein fouet le mode de vie plus lent de l'espèce qui l'a engendré¹¹.

Nous retrouvons la convergence avec l'écologie qu'on peut définir simplement comme la science des conditions d'existence et des interactions entre les êtres vivants

et les conditions ambiantales qui est fondamentalement une science de l'adaptation de l'individu et de l'espèce à son milieu. La science économique est la science de l'adaptation à un milieu précis, celui du capital¹².

L'économie politique fut la science du devenir du capital à sa totalité; pour ce faire elle a non seulement inventorié les phénomènes purement économiques concernant la valeur d'échange, l'utilité, le capital, etc... mais elle a décrit de façon plus ou moins explicite comment les hommes intériorisaient les phénomènes, leur devenant toujours plus compatibles... à la suite de heurts, de luttes qui leur faisaient abandonner leurs antiques conceptions. Avec la réalisation de la communauté matérielle le capital existe en tant que monde. Il ne reste plus qu'à étudier comment les êtres humains qui ont intériorisé le capital s'adaptent à son procès de vie: c'est la tâche de la science économique.

Le capital s'empare de la dimension du cosmos et redécouvre l'espace qu'il avait tendance à détruire ("la destruction de l'espace grâce au temps" Marx, *Grundrisse*, p. 423) mais cela toujours selon son mode d'être: après que par extériorisation ils étaient ravis aux êtres humains.

L'économie fut réflexion sur les phénomènes qui se déroulèrent à partir de l'autonomisation de la valeur d'échange et une tentative d'intervenir au sein de ceux-ci afin de les concilier avec les rapports sociaux en place; elle a toujours plus ou moins été imprégnée d'idéaux humanitaires.

Avec l'instauration du mode de production capitaliste le mouvement social et le mouvement économique confluent. La lutte du prolétariat au sein de ce mode de production a permis de structurer cette unité-unification. Dès lors l'économie ne peut plus être qu'un discours du capital lequel, en accédant à la communauté matérielle, rend caduc tout le contenu de l'économie politique.

L'économie traduit un certain comportement d'une partie de l'espèce sur la terre. Au moment où elle perd de sa réalité cela signifie que ce comportement tend à s'abolir: se multiplier indéfiniment (on constate une baisse de la natalité dans tous les pays les plus capitalisés), se poser toujours plus différent du reste du monde vivant, considérer la terre comme objet d'exploitation, s'abandonner à la technique et à l'exaltation des forces productives, au progrès.

Une voie de l'évolution de l'espèce a été totalement parcourue. Il en découle que doit finir l'auto-perception du comportement adopté ainsi que la réflexion sur celui-ci; donc fin de la philosophie puisque celle-ci est, entre autre, réflexion sur les valeurs, sur la valeur. Comportement théorique qui hiérarchise le monde des êtres et des choses dans la dichotomie extériorité-intériorité.

Pour Marx l'économie était la science qui permettait de décrire comment les "communautés primitives" avaient été détruites, de révéler le déterminisme de l'évolution des différentes sociétés humaines, d'en expliquer les révolutions et, dans la mesure où il faisait une critique de l'économie politique, il pouvait individualiser les contradictions du MPC qui devaient conduire à la révolution prolétarienne permettant l'émancipation-libération de toute une classe d'hommes et celle de l'humanité. Or, nous l'avons vu, la dynamique de l'émancipation-libération est celle du capital. C'est lui le grand révolutionneur et toutes les révolutions lui ont profité. La série des révolutions est donc finie et se conclut avec la réalisation de la communauté capital. Le devenir humain ne peut être lié à la révolution.

Ainsi se termine le mouvement d'extériorisation autonomisation et de libération émancipation que nous avons analysé à partir de la dissolution des "communautés primitives" dans l'aire occidentale et s'abolit la dialectique, représentation de ce mouvement, et celle du maître et de l'esclave par disparition des classes et, de ce

fait, c'est la disparition du mouvement de l'aliénation car, dans la communauté capital, on a juxtaposition de l'être qui a été dépouillé avec ce dont il a été dépouillé; ils peuvent être réunis mais en tant que deux réalités séparées; la communauté thérapeutique vient tenter de cicatiser au mieux. La religion elle-même perd de sa fonctionnalité car ce n'est plus elle qui relie les êtres (son caractère communautaire s'estompe de plus en plus) mais le capital-représentation. Celui-ci en détruisant de plus en plus les racines humaines détruit le souvenir de quelque chose que la religion conservait et qui la conservait. Toutes les religions du salut sont fondées sur le souvenir. Et comment, encore une fois, peut-il y avoir aliénation quand il n'y a plus souvenir d'un état autre. La limite absurde du mouvement du capital c'est une communauté humaine sans hommes réalisant ainsi, de façon exacerbée le sujet automate dont parlait Marx, après Ure et Owen, dans le *Capital*.

En conséquence l'étude historique du développement de l'espèce au cours de temps depuis son surgissement permet de conserver ou de retrouver un souvenir d'un état autre, non pour restaurer cet état, mais pour signifier que l'éternisation du capital se réalise seulement dans la mesure où notre mémoire est abolie. Sans mémoire pas de communauté humaine.

On pourrait croire que le passage d'une communauté à une autre s'il pose des problèmes pratiques et cause de multiples déchirements puisse être au moins saisi, compris par les hommes et les femmes. Or, et c'est un apport essentiel de l'*Urtext*, Marx montre à quel point le mouvement de la valeur d'échange qui dissout les vieilles communautés et tend à se poser elle-même en tant que communauté fausse toute compréhension aux êtres humains. Ce qu'ils croient déterminant ce sont leurs rapports entre eux, ou les institutions qu'ils se sont données sur la base de rapports économiques qu'ils n'ont pas compris. Marx dévoile la fausse conscience historique. Ainsi les bourgeois français pensaient limiter, égaliser la richesse et ne se rendaient pas compte que par leur intervention ils enlevaient tous les obstacles à son libre développement sous forme de capital.

Dans la Sainte-Famille, Marx avait déjà abordé cette "illusion" sans lui donner son réel fondement économique:

"Cette illusion se manifeste tragiquement quand Saint-Just le jour de son exécution montrant le grand tableau des droits de l'homme accroché dans la salle de la Conciergerie déclara: "C'est pourtant moi qui ait fait cela". Ce tableau proclamait justement le *droit* d'un *homme* qui ne peut pas être l'homme de la *Gemeinwesen* (communauté) antique, pas plus que les rapports industriels, économiques actuels ne peuvent être ceux de la société antique".

Ils n'avaient pas perçu que l'activité extériorisée des hommes parvenait à une autonomie propre sur laquelle ils n'avaient pas de prise. Cette fausse conscience bourgeoise fonde la démocratie représentative, parlementaire, la croyance qu'avec des institutions on va constituer la nation (nouvelle communauté qui va ensermer tous les procès économiques et sociaux; elle fonde également le fascisme (les nazis voulaient la *Volksgemeinschaft*, la communauté du peuple!) qui est pourtant un mouvement qui par son action permet à la communauté capital de s'implanter.

En ce qui concerne la démocratie politique, il est vrai qu'elle a eu le mérite de limiter les débordements de la violence. En effet — et c'est l'argument important auquel se raccrochent tous les démocrates actuels et tout ceux qui, horrifiés par le nazisme et le stalinisme, la considèrent comme un moindre mal — on doit noter que dans les pays où les vieilles communautés se sont effondrées et où la démocratie n'a pu s'implanter, il n'y eut aucune règle, aucune institution pour endiguer le phénomène

social, il n'y eut aucun frein à la violence. Ce qui était humain, défini par la communauté venait de s'effondrer, dès lors où trouver un point de référence? Ainsi une foule d'atrocités ont été commises en URSS par suite de l'impossibilité de l'instauration d'une démocratie parlementaire, et par suite de l'échec de la révolution prolétarienne mondiale. C'est de ce déchainement qu'avaient peur divers révolutionnaires russes, Dostoïevsky — ce qui lui faisait haïr la révolution comme Berdaïev le rappelle à plusieurs reprises, surtout dans son livre consacré à cet auteur — Lénine lui-même puisque, selon Victor Serge, il craignait l'éclatement généralisé de la lutte des classes ce qui devait se produire à la suite de la mutinerie des tchécoslovaques (cf. *L'an I de la révolution*).

Les mêmes horreurs se répètent avec des variantes folkloriques en Asie, en Amérique latine, en Afrique. Dans les pays africains le traumatisme de la destruction des communautés est encore plus profond; le heurt avec le monde du capital est à lui seul générateur de folie, au sens de perte absolue de référence et d'impossibilité aiguë de se retrouver dans une communauté.

Ceci ne signifie aucunement que les démocrates occidentaux n'ont commis aucune violence, aucune torture, aucun crime... Certes non. Mais ils ont opéré d'abord hors d'Europe, dans les pays où ils n'étaient pas "entravés" par les lois démocratiques. C'est pourquoi la guerre de 1914-1918 et surtout le fascisme en apportant à l'Europe les méthodes qui avaient été réservées aux autres pays signent l'arrêt de mort de la démocratie politique.

La disparition toujours plus accentuée de tous les idéaux et de toutes les règles démocratiques fait que, dans un monde en décomposition, surtout quand la communauté capital vient à être refusée, la violence n'a plus aucune entrave. D'où l'invocation répétée et vaine d'un retour à la démocratie politique et les diverses propositions de rafistolage, revigoration. Comme si, après l'immense faillite de 1914 et de 1933, elle pouvait être un rempart quelconque contre la marée de violence qui s'enfle et commence à déferler sur le monde... d'autant plus que déjà, lors de son origine, elle fut qu'une accommodation¹³.

Nous retrouvons la même fausse conscience chez les socialistes français¹⁴.

"De la découle l'erreur de ces socialistes, notamment des socialistes français, qui voulaient prouver que le socialisme était la réalisation des idées bourgeoises (...) et qui s'efforçaient de démontrer que la valeur d'échange (...) était un système de liberté et d'égalité pour tous; mais qui aurait été faussé par l'argent, le capital, etc..." (*Urtext*).

Le mouvement socialiste mondial a connu la même fin que la démocratie politique. Ceci était d'autant plus inévitable qu'il s'est posé souvent comme étant la véritable réalisation de celle-ci.

Mais Marx lui-même ne considère-t-il pas en définitive que le développement des forces productives (données neutres) est faussé par le mouvement du capital? N'y a-t-il pas une fausse conscience historique à vouloir fonder le communisme sur la base d'un développement des forces productives qui a permis l'instauration du capital? D'où évidemment pour aller à l'encontre de ce dévoiement des forces productives la nécessité d'une intervention qui permettra de régénérer un cours, d'assainir, de guérir! Simultanément le communisme serait la vraie conscience du mouvement de la production en acte depuis des millénaires et attendrait un moment favorable pour manifester.

La même erreur se retrouve dans le fait d'avoir, pensé que le communisme pouvait se développer sur la base de la réduction de la journée de travail. Ce faisant on

conservait encore une présupposition du capital: la quantification du temps, et on voulait utiliser ce que le capital avait apporté; ce qui veut dire qu'avec le développement des forces productives un phénomène était en cours mais dont le capital empêchait le plein épanouissement et même le faussait. De là la nécessité d'une intervention dont j'ai déjà parlé. La fausse conscience est prise au piège du phénomène immédiat liée à la volonté d'intervenir pour faire agir ce phénomène dans le sens des intérêts humains. La communauté humaine ne peut pas s'édifier uniquement sur le temps, elle n'est possible qu'avec l'union retrouvée humanité-nature englobant espace et temps.

Enfin lorsque Marx écrit: toute forme sociale ne disparaît pas tant qu'elle n'a pas épuisé les possibilités qu'elle renferme (cf. préface à *La Contribution de l'économie politique*, 1859) il a créé un terrain fertile pour l'engendrement des illusions dont celle qui consiste à croire qu'il y a décadence du capital à partir du moment où un certain nombre de possibles, qui lui ont été reconnus au départ, ont été effectués et qu'ainsi une intervention — celle du prolétariat — est toujours prévisible dans un avenir jamais éloigné. En réalité s'il y a décadence c'est celle de l'humanité!

Fausse conscience et récupération sont en étroite liaison. La seconde étant comme la réduction de la première. Si on est récupéré c'est qu'on a produit une conscience erronée. On a envisagé un phénomène comme pouvant être effectivement antagonique au capital. Or il s'avère par la suite que celui-ci réalise ce qui devait en fait le détruire. Et là nous rencontrons d'une autre façon son anthropomorphose. C'est à partir de représentations inadéquates du mouvement réel, à partir de fausses consciences que le capital parvient à parachever chaque fois sa domination. On peut penser que ce mouvement puisse arriver jusqu'au moment où le capital se gonflera d'une substance qui lui est étrangère et qu'ainsi il éclate, ou s'épuise. Si cela est vrai pour diverses institutions ce qui les rend ensuite inadéquates et inopérantes de telle sorte qu'au moindre choc elles s'effondrent (et la révolution fut réellement ce moment-là où tout s'écroule et où tout le monde s'échappe des diverses institutions, rôles, etc...), mais le capital, lui, s'empare de tout et, en s'anthropomorphosant, s'accroît toujours plus en puissance parce qu'à la limite elle peut apparaître humaine. Aussi ce mouvement de récupération peut être seulement la cause d'un déséquilibre qui pourrait introduire une faille dans la communauté capital. Cependant un grave danger accompagne cette possibilité, c'est la perte totale, c'est l'extériorisation complète et donc la vacuité réalisée des êtres humains aboutissant à une communauté sans hommes. A plus forte raison on ne peut pas venir sur le terrain du capital, en forçant son devenir, comme le pense Baudrillard:

"Le défi que nous lance le capital dans son délire, liquidant sans vergogne la loi du profit, la plus-value, les finalités productives, les structures de pouvoir, et retrouvant au terme de son processus l'immoralité profonde (mais aussi la séduction) des rituels primitifs de destruction, ce défi-là, il faut le relever dans une surenchère insensée".

Relever le défi serait s'abandonner à l'échappement intégral du capital, pour ne plus nous retrouver: réalisation de la folie. Baudrillard indique là de façon percutante le mouvement de l'inflation¹⁵.

C'est au moment de la destruction de la communauté en place que la fausse conscience affleure le plus nettement; c'est alors que se font les recherches effrénées pour sa reconstitution sous une forme plus ou moins fantastique. Certains essaient de le faire en collectionnant du même, en se lançant dans une sexualité effrénée, d'autres en s'adonnant au mysticisme, à la drogue, ou à la musique (phénomène de la

musique pop).

Au II^e et au III^e siècle de notre ère un immense désarroi s'empara de beaucoup d'hommes et de femmes, à la suite de l'effondrement des anciennes cités (polis) où ils avaient un rôle reconnu et concret, puis à la suite de la faillite d'un cosmopolitisme que l'empire romain avait engendré mais qu'il ne pouvait effectuer par suite même des extraordinaires tensions qui le traversaient et des rapports ignobles qui régnaient alors. D'où pour les gnostiques et les manichéens la problématique de la sortie non seulement du monde constitué par l'empire romain, mais du cosmos. Chez les grecs société humaine et cosmos étaient encore en continuité¹⁶, chez les romains ceci se survivait de façon schématique, d'où la thématique gnostique sur le cosmos pervers.

La voie "gnostique" fut, en particulier, empruntée — comme l'affirme R. M. Grant dans *Gnosticisme et christianisme primitif* — à la suite de l'échec des tentatives de libération du peuple juif (Jésus-Christ ayant été lui-même un émancipateur qui aurait échoué) donc celui des prophéties ayant annoncé le moment de cette libération. Elle surgit à la suite de la faillite des espérances apocalyptiques.

Beaucoup plus près de nous la guerre de 1914-1918 fut vécue comme une apocalypse qui n'avait pas été prophétisée. D'où la fascination qu'elle exerça, du moins à ses débuts, sur un grand nombre d'esprits, surtout en Allemagne où, dans ce cas, elle tendit à persister jusqu'à l'avènement du nazisme (qui eut un caractère profondément religieux), et on ne peut pas dire exactement dans quelle mesure elle n'imprègne pas toute l'époque de la domination de celui-ci. Elle fut vécue comme la manifestation d'un moindre mal, comme la résolution enfin de certaines tensions qui ne pouvaient plus être supportées et comme une déchirure à partir de laquelle pourrait s'entrevoir une autre voie¹⁷.

De nos jours, de façon palpable, fascinante et tragique s'impose à tous la faillite de la prophétie apocalyptique de Marx: l'émancipation de l'humanité gâce à l'assaut des prolétaires aux citadelles du capital qui, soit à fait faillite, soit ne s'est pas présenté au rendez-vous de l'histoire. Il en est de même de celle de Bordiga qui, réordonnant l'ensemble de la prévision de Marx en y intégrant le devenir de tous les peuples de couleur, mis en mouvement par les secousses des deux guerres mondiales, prévoyait l'apocalypse-révolution pour nos années actuelles.

La faillite de la révolution communiste, c'est la fin de la communauté-parti et du parti-communauté.

A partir de là on comprend mieux le vaste désarroi de notre époque lié à la perte de référentiel, de la permissivité totale et à la fin des communautés nées avec la révolution bourgeoise; les nations et leurs États. Il y a certes une unité supérieure: l'ONU, mais tout comme sous l'empire romain tout cosmopolitisme est irréalisable, d'autant plus que l'idée de cosmos a été perdue. L'internationalisme a, au XIX^e siècle et surtout durant la moitié du XX^e, joué le rôle du cosmopolitisme antique et de celui du XVIII^e siècle. Dans les trois cas on a effectivement des moments de désagrégation de communautés. Si l'internationalisme prolétarien a failli cela est dû en grande partie aussi au fait qu'il fut incapable d'englober la diversité, infesté qu'il fut très rapidement d'eurocentrisme et miné par un nationalisme chauvin mal déguisé. Aussi est-ce logique si, de nouveau en Occident, prévaut la mode de l'orientalisme et que les thèmes et les pratiques mis en honneur par les gnostiques et les divers courants religieux du début de notre ère retrouvent un écho¹⁸.

Ce moment que nous vivons est la fin-épuiement de toute une évolution des êtres humains. La période pré-gnostique connaît un mouvement où sacré et profane sont en connexion et c'est en vertu de ces deux éléments que les hommes et les femmes se

soulèvent. Avec le triomphe du christianisme il y a sécularisation et séparation de l'élément sacré de celui profane: rends à César ce qui est à César et à dieu ce qui est à dieu. Cette sécularisation-profanation s'accuse avec le mouvement révolutionnaire bourgeois, tout d'abord avec la Réforme, puis avec les diverses révolutions jusqu'à 1789 où l'on a la profanation réalisée. Sur ce plan le mouvement prolétarien ne fait aucune discontinuité; l'élément "sacré" est définitivement mis de côté; il est seulement postulé que les êtres humains doivent se créer une autre communauté. L'impossibilité d'un mouvement profane à assurer la libération des êtres humains a renforcé l'idée que le "salut" de l'humanité ne pouvait être assuré que par des mouvements religieux, sacrés. Mais tous les courants réactionnaires qui ont tenté de conserver l'élément sacré qu'ont-ils fait sinon participer à la tragédie de ce qui s'est déroulé en pactisant le plus souvent avec le pouvoir en place. La solution n'est donc ni du côté du sacré, ni du côté du profane. La communauté humaine est en dehors de ce monde.

On peut relier à la thématique communautaire le problème de savoir qu'est-ce qui est déterminant dans l'évolution des hommes. En effet à l'heure actuelle tend à prévaloir une théorie marginaliste. Ce seraient les marginaux qui inventeraient les conduites nouvelles et les imposeraient progressivement au reste de la communauté. Comme la théorie économique du même nom elle privilégie certains éléments: ici, l'élite! Elle effectue de façon plus nette encore la coupure qu'interprétait la théorie du rapport parti-masse. Dans les deux cas il y a non-contemporanéité des hommes vivant à un moment donné. Les bouleversements qui affectent la communauté ne seraient perçus totalement que par certains éléments. Ces privilégiés feraient part de leurs afférences aux autres. Une telle théorisation est la reconnaissance de la destruction de toute Gemeinwesen car on n'a plus que des êtres particularisés les uns par rapport aux autres et disposés côte à côte. Or, dans la mesure où la dimension Gemeinwesen persiste un tant soit peu chez les êtres humains, ils peuvent très réellement coexister même si leur seuil de perception des phénomènes est différent.

Enfin pour conclure sur cet aspect de la communauté en tant que groupement humain signalons qu'il y a dans le monde deux modalités déterminantes du rapport être individuel-communauté: celle de l'Occident où l'individu s'est autonomisé, l'Etat de même; celle de l'Orient où la communauté est despotique et l'individu ne parvient pas à l'autonomie. On a des variantes en Afrique et dans les deux Amériques. Cependant, maintenant, avec l'accession du capital à la communauté matérielle nous avons convergence se réalisant entre Occident et Orient. Le premier a en définitive présenté un mouvement intermédiaire pour arriver à un résultat identique mais beaucoup plus puissant. Ainsi il relaie, en la remplaçant, l'antique communauté despotique asiatique.

On ne peut pas se contenter d'opposer la communauté à l'individu et à l'Etat comme solution aux maux actuels. Le communisme n'est pas une simple affirmation communautaire; il ne peut plus être caractérisé par la propriété commune ou collective car ce serait garder les présuppositions du capital lui-même: la propriété et la séparation (dans la mesure où divers théoriciens socialistes ricardiens réclamèrent une répartition égalitaire). En un mot il ne doit pas être envisagé en opposition à quelque chose, car il s'agit de sortir de toute dialectique qui ramènerait tôt ou tard l'antagoniste un instant refoulé. Ce dont il est question c'est de l'être des hommes et des femmes et de leur rapport à la totalité du monde vivant implanté sur notre planète qu'on ne peut pas concevoir comme appropriation comme le pensait Marx mais comme jouissance. Aussi mieux vaut-il remplacer communisme par communauté humaine.

De même que l'ensemble humain ne doit plus être divisé pour devenir communauté,

de même l'individu ne doit plus être divisé pour devenir individualité, donc fin de la coupure Etat-individus, parti-masse, esprit (cerveau)-corps. Pour sortir de ce monde il faut acquérir un corps en tendant à une communauté donc en ne s'enfermant pas dans un phénomène individuel, mais en retrouvant la dimension de la Gemeinwesen.

C'est ici que nous retrouvons le thème fondamental des œuvres philosophiques de Marx: expliciter le rapport individu-société et comment abolir leur antagonisme. Plus qu'un être social l'homme est un être qui a la dimension de la Gemeinwesen, c'est-à-dire que tout être humain porte en lui, subjectivée, la Gemeinwesen. Ce qui est exprimé de façon très réductrice quand on affirme le caractère universel de la pensée de tout être humain.

Le capital a réalisé la communauté non seulement en tant qu'ensemble social mais aussi dans la dimension de la Gemeinwesen car ce qui fait le fondement de la pensée et la conduite (éthique), etc... c'est le capital, grâce à son devenir à représentation exclusive de toutes autres.

Dans la communauté capital les hommes sont unis pas l'entremise de techniques, les fameuses mass-media qui sont d'autant plus nécessaires que les êtres humains sont plus nombreux. Elles ne parviennent pas à les rendre coexistants, contemporains car elles les enferment dans leurs limites sociales, nationales? etc...

Tous les éléments signifiant la détermination fondamentale de la Gemeinwesen ont été détruits: les potentialités dites parapsychologiques comme la télépathie, divers types de langage comme celui du corps tandis que le langage verbal est de plus en plus appauvri, perdant la dimension universelle; il est réduit à un code qui traduit la communauté capital.

Pour qu'il y ait communauté humaine, il faut une réduction de la population. Le trop grand nombre dilue la dimension Gemeinwesen; elle ne peut plus s'effectuer en l'être individuel. En outre la communauté sera l'intégrale d'une foule de petites communautés vivant uniquement dans les zones aptes à un épanouissement humain. Notre espèce abandonnera de ce fait toute une série de régions qui ont été conquises mais où les êtres humains se sont perdus parce qu'ils ont dû dépenser trop d'énergie pour pouvoir subsister ou parce qu'ils sont devenus trop dépendants de la technique.

Communauté unitaire comme communauté intégrale ne peuvent pas vivre simplement en tant que collection d'êtres humains. Il faut qu'entre toutes il y ait trame commune, substance commune, du fait qu'elles réalisent l'être humain et ceci n'est accessible que si chaque être réalise en lui la Gemeinwesen en étant un élément irréductible et simultanément le mode qu'à la communauté de se réaliser en lui, le mode qu'il a, lui, de la percevoir dans toute sa durée. C'est là que surgit la difficulté qui s'est imposée durant des millénaires: les hommes et les femmes ne sachant pas qui ils sont, ne connaissant pas leurs possibles, se sont enfermés dans des ghettos qu'ils disaient être des groupements humains, des humanités, définis par des distinctions qui permettaient d'exclure les autres. Ainsi, pour les anciens égyptiens les étrangers n'étaient pas des hommes. On pouvait les sacrifier aux dieux. Ils étaient étrangers parce qu'ils ne vivaient pas comme eux, déterminés qu'ils étaient par une autre géographie, une autre histoire, parce qu'ils avaient développé d'autres possibles. L'accession à la communauté implique donc une connaissance-reconnaissance de tous les autres, leur acceptation dans leur diversité. Non pas une gnose intellectuelle ou spirituelle mais une gnose totale; la connaissance doit se faire par tout l'être grâce à la réunification de chaque être.

Il ne s'agit pas d'escamoter le mal! L'espèce humaine a également développé les possibles du mal, souvent le plus affreux le plus ignoble justifiable par aucune eschatologie historique. Concrètement cela signifie qu'on ne peut accepter ceux qui

tuent, tortuent, veulent dominer les autres, etc... Ce refus de "la voie du mal" ne peut s'atteindre qu'à partir du moment où, comme le disait Marx dans sa terminologie encore imprégnée d'économie: la plus grande richesse pour l'homme est l'autre homme.

La dimension Gemeinwesen se perçoit également dans ce que ce dernier a appelé le travail universel, le cerveau social (expression reprise par Bordiga), cerveau social qu'on trouve théorisé sous une autre forme par Leroi-Gourhan dans *Le geste et la parole*. Nous pensons avec notre propre cerveau mais aussi avec celui de l'espèce en tant que sommation de tous les êtres qui nous entourent et nous précèdent. C'est pourquoi le sentiment de l'espèce que dévoile Bordiga est une autre affirmation de la Gemeinwesen.

Enfin l'être présent au monde de chacun d'entre nous s'affirme dans une espèce de conscience d'être individualisé de l'espèce et dans l'espèce. Avec l'accession à la communauté les êtres humains auront enfin trouvé leur monde. En effet à l'encontre des autres espèces qui ont une relation immédiate être-monde parce qu'ils ont une portion du globe qui leur est impartie (la fameuse niche écologique), l'homme n'en a pas. Depuis que s'est effectuée la mutation qui a "jeté" l'être bipède devenant homme hors de la forêt, cet être cherche de façon angoissée un monde où il puisse être sûr de son existence, de sa réalité. Au bout de millénaires cette quête doit finir en réalisant enfin ce qu'il est dans sa diversité intraspécifique et dans sa liaison au monde vivant; ainsi il trouvera sa place dans le continuum de la vie. Son monde c'est l'être humain défini dans la continuité avec elle.

Je dis que la quête doit finir et non pas qu'elle va finir parce qu'il n'y a pas un déterminisme rigoureux qui présiderait à sa fin ce qui amènerait à justifier le mouvement intermédiaire entre communauté immédiate et communauté humaine à venir. Non l'histoire en tant qu'ensemble d'expériences vécues par les hommes et les femmes ne peut être qu'une donnée de fait; on peut expliquer divers devenirs par exemple celui du capital et ce de façon déterministe mais on ne peut pas de là en inférer un déterminisme plus global qui nous concernerait tous, celui de notre réalisation, enfin, en tant qu'être humain. A posteriori, à phénomène humain advenu, il sera possible de trouver dans les événements antérieurs un déterminisme qui y menait implacablement. Mais cela niera les divers possibles qui se sont manifestés et le fait que l'espèce, actuellement démente, n'aura fait le saut que contrainte et forcée. Il n'est pas dit que ceci se vérifie; la disparition sous diverses formes la guettent dans un avenir non lointain. Voilà pourquoi il y a un devoir-être.

On a reproché à divers philosophes de l'histoire, et à Marx en particulier, d'avoir une conception eschatologique et sotériologique de l'histoire (le prolétariat étant le sauveur qui se sauve non en tant que prolétariat mais en devenant humanité) corrélativement on peut ajouter que pour ce dernier le "cosmos social" avait un sens (Engels y adjoignit sa "philosophie de la nature" qui était une tentative de donner un sens au cosmos dans sa totalité). En revanche de nos jours le "cosmos social" est envisagé comme neutre, il n'a en lui-même aucune signification, aucun sens, par exemple celui d'un devenir au communisme. D'où la perte de perspective et de toute certitude. La peur de l'histoire dont parle Mircea Eliade ne peut être compensée par la perception d'une donnée sotériologique enfouie dans le cosmos social. En réalité on peut individualiser un sens à la communauté despotique du capital: un devenir à l'absurde, à la destruction des hommes. Ceci ne peut en rien conforter les êtres humains et leur donner énergie pour supporter leur situation, si ce n'est une énergie suicidaire. De là l'injonction: il faut abandonner cette communauté et tout ce qui la présuppose. C'est le refus d'une errance millénaire...

Depuis les années '60 la communauté capital est devenue de plus en plus intolérable

à un grand nombre d'hommes et de femmes, les jeunes essentiellement. On a eu un vaste soulèvement de la jeunesse qui est recherche de la communauté humaine. Il s'est accompagné d'une foule de phénomènes qu'on ne peut envisager ici, mais qui témoignent de ruptures souvent parcellaires, de ruptures tout de même avec la communauté capital. Ainsi il a manifesté une nouvelle sensibilité en étant apte à percevoir différentes aliénations, injustices qui avaient été soigneusement camouflées par les divers rackets politiques. Ce mouvement est maintenant masqué par une certaine revitalisation de la politique, mais il mûrit en profondeur. Les hommes et les femmes doivent réaliser à quel point ils ne peuvent tendre à fonder la communauté humaine qu'en rompant totalement avec la dynamique de ce monde et avec la dialectique révolution contre-révolution; dès lors sautera le verrou qui empêche toute créativité et qui inhibe le création d'un nouveau mode de vie. La peur qui nous tenaille sera abolie et nous entrerons dans notre devenir.

octobre 1976

NOTES

¹ J'ai étudié la question de la Gemeinwesen dans *Origine et fonction de la forme parti; Les caractères du mouvement ouvrier français; Le VI^e Chapitre inédit du Capital et l'œuvre économique de Marx* qui doit paraître sous le titre *Capital et Gemeinwesen* (augmenté de notes), *Proletariat et Gemeinwesen* ainsi que dans divers articles d'*Invariance* de la série n. II, tout particulièrement dans le n.4.

² Il est certain qu'une étude serait à faire pour montrer tous ces liens. On se rendrait compte alors que le fameux schéma dialectique qui se déroule en trois temps fut déjà exposé par les gnostiques et les manichéens. 1^o temps: séparation des deux «royaumes» de la lumière et des ténèbres; 2^o temps: à la suite d'une catastrophe cosmique il y a mélange de la lumière et des ténèbres; 3^o temps: c'est celui de la rédemption où il y a une séparation définitive de la lumière et des ténèbres; les hommes sont sauvés, mais le dieu caché l'est aussi par l'intermédiaire des hommes puisque ceux-ci sont des particules divines de lumière. Pour les manichéens seuls ceux qui auront perdu tout *souvenir* du fait qu'ils sont lumière et dont personne ne pourra se souvenir, seront irrémédiablement perdus.

³ En France, à ma connaissance, une seule approche intéressante de la question de la communauté a été faite par Raoul Brémond qui fit partie du «groupe de Marseille» de la Gauche Communiste internationale formée des fractions belge, italienne, française provenant toutes en fait de la gauche italienne qui s'était délimitée dès l'opposition à l'orientation léniniste au sein de l'Internationale communiste, et qui publia sous forme ronéotypée en 1938: *La communauté*. Ce texte a été imprimé en 1975 aux éditions de l'Oubli (2 rue Wurtz, 75013 Paris).

Son mérite fut d'affirmer la «communauté marxiste» au moment même où les nazis faisaient triompher leur idéologie de la Volksgemeinschaft (communauté du peuple). Il se fonde sur les textes de jeunesse de Marx; il tend à une vision aclassiste tout en conservant le schéma explicatif classiste. Ceci découle des difficultés qu'il rencontre lorsqu'il essaie de cerner ce qu'est exactement le prolétariat de son époque.

Il semble bien que c'est justement parce qu'il ne peut plus proposer une théorie purement classiste qu'il en arrive à affirmer la communauté. D'ailleurs, il s'adresse non pas aux ouvriers ou aux prolétaires, mais aux producteurs.

⁴ Cf. *La filosofia prima dei greci. Concezione del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto, presso gli ebrei*; H. et H.A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, William A. Irwin. Ed. Piccola biblioteca Einaudi 1963, traduction de *The intellectual Adventure of ancient Man. An Essay on speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago. 1946.

⁵ Je reviendrai ultérieurement sur l'importance de cet ouvrage qui, négativement, met en saillie le problème de la Gemeinwesen et aborde celui de l'«individuation», ainsi que sur la validité de l'axiome de Lévi-Strauss: la société se fonde sur un triple échange de biens, de femmes, de mots, avec toutes les conséquences que cela implique.

⁶ Cf. note 1.

⁷ Cf. «C'est ici qu'est la peur, c'est ici qu'il faut sauter!» *Invariance* n. 6, série II, 1975.

⁸ Tout le développement qui suit constitue en grande partie la réponse à une lettre de Bernard Tournoud du 24.2.1976, dont voici un passage essentiel:

«Toute économie porte sur le temps. Marx je crois l'a dit, qui n'était pas stupide, et ne savait pas toujours la profondeur de ses formulations. On doit aujourd'hui ajouter ceci: le capital est le dernier stade de l'économie, qui recueille et condense en lui toutes ses formes passées. Il n'y a aucun avenir pour une économie autre, parce que le capital est, radicalement, une économie de l'avenir (cf. crédit et inflation).

Si l'économie dans sa première forme, est constitution de réserves pour lutter contre le temps de la destruction et de la perte (les catastrophes naturelles, l'hostilité du milieu, etc...), elle est (l'économie) dans sa dernière forme (le capital), une tendance à la destruction et à la perte du temps.

L'économie commence, lorsque l'humain prend le temps d'économiser. L'économie est à son terme quand la forme crédit s'empare du temps global de l'humain.

Si les humains organisèrent d'abord leur monde en prévision du temps de la disette et de la famine, le monde du capital est l'organisation — qu'aucune conscience ne dirige — de la disette et de la famine du temps.

La tendance à l'abolition de la temporalité et la tendance à l'abolition de l'humain sont une seule et même chose.

Le temps, c'est l'humain même.

Dans la dernière forme de l'économie, il ne s'agit plus comme dans les époques antérieures, d'économiser *du* temps, mais d'économiser *le* temps même.

Le capital est une tendance à la fixité et à la constance absolues, une tendance à la permanence, une tendance à l'immobile qui vise à faire l'économie globale du devenir, du passager. Une tendance à l'éternité.

Dans le monde du capital, le seul devenir est le Retour éternel du Même, le retour du quantitatif qui, s'il est transformé dans sa quantité, demeure identique à lui-même pour ce qui concerne sa qualité: la qualité du non-humain.

La doctrine nietzschéenne de l'éternel retour du Même est cette parole délirante qui raconte — sans le savoir, et dans les masques — la vérité du capital.

De là vient l'actualité de Nietzsche.

Je suis loin d'être d'accord avec l'ensemble de ce qui précède, en particulier en ce qui concerne l'approche unilatérale du temps séparé de l'espace. Je pense toutefois qu'il est bon de faire connaître la provenance de certaines de nos impulsions. En outre, à leur tour, les lecteurs pourront en recevoir d'autres, et ainsi de suite...

⁹ Celle-ci joue un rôle-clé dans la justification de l'existence du capital. En définitive, ce serait seulement avec son développement que l'humanité serait sortie

de la pénurie. Maintenant, le capital n'est plus justifié par ce moment originel devenu trop lointain, mais par quelque chose de plus proche; la catastrophe. Selon divers théoriciens, ce serait grâce à lui que l'humanité pourrait éviter cette dernière. Il est essentiel de noter que c'est le capital qui engendre pénurie et catastrophe en tant que réalités et qu'éléments mythiques. A tour de rôle chacun est nécessaire pour maintenir une certaine tension de vie chez les êtres humains. Il ne peut pas y avoir de repos. A peine la «vraie vie» est-elle apparue qu'elle est menacée par le gouffre qui se profile à notre proche horizon. C'est seulement en éliminant ce dernier qu'on pourra alors... trouver un autre obstacle à la vie que le devenir du capital parviendra à lever... D'élément mythico-réel en élément mythico-réel le capital assure sa pérennité. Notre vie nous échappe toujours plus. Ne reste que l'angoisse qu'il a engendrée en nous et qu'il doit toujours conjurer. En cela il est profondément religieux.

¹⁰ On doit ajouter que dans un premier temps il s'est agi de compléter Marx grâce à l'apport de la psychologie et de la sociologie (Cf. O. Rühle, par exemple *Zur Psychologie der proletarischen Kinder*; K. Marx; *Perspektiven einer Revolution in hoch industrialisierten Ländern*), puis on s'est préoccupé d'extraire une méthode de son œuvre et de la transposer dans d'autres domaines. Il peut y avoir un mélange des deux comme avec le mouvement de la Kapitallogik né en Allemagne et se développant surtout au Danemark.

¹¹ La lecture de *Le choc du futur* d'Alvin Tofler ou celle de *Der Jahrtausend Mensch* («L'homme du millénaire») de Robert Jungk permet de se rendre compte de la fin de l'utopie.

¹² Envisager une autre dynamique du devenir humain implique une évaluation approfondie de ce que représente la science durant la période qui va de son surgissement en Ionie jusqu'à nos jours. C'est à ce moment-là qu'on pourra expliciter jusqu'à quel point le concept d'adaptation est tautologique et justificatif. Il sera possible de mettre en évidence que le développement scientifique a surtout pour objectif de transformer les rapports entre les hommes eux-mêmes, ce qui facilite leur intégration dans la communauté capital. L'influence sur l'«intérieur» des êtres humains consiste essentiellement à vider celui-ci de tout contenu. De là effectivement le scandale pour tous les scientifiques qui pensent que la science doit donner une solution aux problèmes actuels et qui constatent que les nouvelles conceptions du monde en physique, en chimie, en biologie, etc... effleurent à peine la vie sociale et politique.

¹³ J'ai déjà abordé en différents endroits une étude de la démocratie, particulièrement dans «La révolution communiste. Thèses de travail» dans le n. 6, série I d'*Invariance*: «La mystification démocratique». J'ajouterai ceci: la démocratie est la réalisation de la séparation totale et de la non-communication. Le droit qui la fonde résulte de la destruction des données immédiates de la vie. Ainsi de nos jours on parle d'un droit à la procréation, d'un droit à l'air pur, quand la procréation devient impossible (voir les Indes, la Chine, cas exacerbés), quand l'air est devenu méphitique par suite de l'envahissement de la planète par le capital. Tout droit est une mutilation; la sanction de cette dernière. Et, ce qu'il y a de plus ignoble, c'est qu'on impose le devoir de reconnaître cette mutilation, de la sanctionner et de la recréer indéfiniment.

Ultérieurement j'étudierai comment cela fonde les idéaux de tolérance et de relativisme!

¹⁴ J'ai examiné cela dans «Les caractères du mouvement ouvrier français», *Invariance* n. 10, série I.

¹⁵ Dès 1957, G. Debord rêvait déjà d'un semblable défi:

«Le défi situationniste au passage des émotions et du temps serait le parti de gagner toujours sur le changement, en allant toujours plus loin dans le jeu de la multiplication des périodes émouvantes».

(Rapport sur la constitution des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale).

Mais le défi n'est-il pas, déjà, le projet du doux marquis de Sade qui explose au moment où disparaît la vieille communauté?

¹⁶ A propos de cette question voir H. Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist*; traduction italienne: *Il gnosticismo*.

¹⁷ On doit absolument tenir compte de cet état d'âme (Gesinnung) pour comprendre l'histoire de l'Allemagne de 1913 à 1945. Il n'est pas difficile de la comprendre dans la mesure où il n'est pas totalement étranger aux préoccupations actuelles. Il se manifeste, par exemple, dans l'aphorisme situationniste: «Mieux vaut une fin épouvantable qu'une épouvante sans fin». A quoi cela peut aboutir sinon à une justification d'une quelconque apocalypse?

¹⁸ Les livres de Jacques Lacarrière en témoignent amplement: *Les gnostiques*, Ed. Gallimard, 1973; *Les hommes ivres de Dieu*, Ed. Fayard, 1975. Ainsi que le livre de deux ex-maoïstes: *L'Ange* de Guy Lardreau et Christian Jambet, Grasset, Paris 1976.

BEAUBOURG : LE CANCER DU FUTUR

Que ce soit un canular, un détournement ou une œuvre sérieuse profondément liée à un projet bien établi, le centre culturel de Beaubourg se trouve à un point de convergence d'une foule de phénomènes; son existence est significative de la transformation de la communauté capital. Il n'est pas question ici d'envisager tout cela. Je me contenterai d'indiquer quelques déterminations fondamentales de l'art mises en parallèle avec celles du capital¹.

L'art se développe au moment de la séparation des êtres humains de leur communauté. Avant, durant la fameuse préhistoire, il n'y a pas d'art. Ce qu'on isole sous ce vocable, c'est la matérialisation d'une faculté cognitive où l'homme représente son monde (il n'y a pas d'autonomisation de la représentation) dont il n'est pas séparé. C'est un élément de la connaissance non abstraïsée, c'est à dire non posée uniquement sur le mode de l'abstraction comme cela s'opérera par la suite; une connaissance dérivant comme le dit Leroy-Gourhan² d'une pensée rayonnante, multidirectionnelle, dialogant avec ce qui l'entoure, car la coupure ne s'est pas encore avérée. Ainsi en termes actuels, cet art est simultanément langage, science, magie, rites, etc., en même temps qu'il fait partie d'un tout duquel il reçoit et auquel il donne signification.

La coupure advenue, l'art va être le moyen de recréer l'ancienne communauté, "Totalité perdue"; la liaison immédiate n'opérant plus, l'art est la médiation qui rétablit la communication. Avec le théâtre grec, l'opéra, le cinéma, avec les tentatives de réaliser l'art total (on peut le voir encore avec les happening), s'affirme cette quête de la communauté perdue, même si ce n'est plus dans ces termes que cela peut se manifester pour ceux qui opèrent. Ce n'est pas seulement l'art, en tant qu'ensemble de conduites artistiques qui veut réaffirmer un tout, c'est chaque art particulier qui se lance dans cette tentative, comme si chacun essayait de réordonner l'ensemble et de façonner le tout à partir de lui, ce qui implique une reconstitution à partir d'un certain point de vue, d'une certaine appréhension; car dès que le "phénomène rayonnant" est détruit, à cause de la coupure il y a obligatoirement linéarisation par suite de l'autonomisation des éléments constituant l'ensemble initial. Ce qui n'est pas mis en échec lors de l'essai de reconstitution puisque c'est à partir d'un élément séparé que s'effectue la tentative. On ne peut pas se catapulte purement et simplement dans une autre communauté. Or ce n'est qu'à partir d'elle qu'on peut retrouver la pensée rayonnante.

Cette nostalgie de la communauté perdue se manifeste surtout lors du surgissement de l'art dérivant d'une opposition entre deux moments de vie de l'espèce dans une

région bien déterminée: opposition matriarcat-patriarcat³ dans la tragédie grecque, celle entre féodalisme et société bourgeoise naissante qui repropose le modèle antique (Renaissance), avec cette particularité que, dans bien des cas, ce sont les éléments vaincus qui sont réellement aptes à produire de l'art: les provençaux, les sudistes étasuniens, par exemple: comme si l'art s'exhaltait d'autant plus qu'il s'attache à quelque chose d'irremédiablement perdu. Pour certains l'art serait alors une conduite d'échec, oubliant de noter que ce qui s'affirme en lui ce n'est pas l'échec en lui-même mais la création ou la maintenance d'un possible, ce qui est un refus du diktat du réalisme, du principe de réalité.

Parallèlement s'effectue la désacralisation. La perte du sacré conduit l'art à prendre la nature pour modèle. Il est également en réaction, le lieu de sa conservation. Grâce à l'art les hérésies ont pu survivre.

Lors de la domination formelle du capital sur la société l'art peut rester en dehors du mouvement de celui-ci et accomplir sa fonction anti-bourgeoise. En réalité, elle fut plutôt anti-capitaliste, car la bourgeoisie, historiquement, a besoin de l'art pour s'imposer au monde; ce fut une classe qui l'exalta.

Cette opposition se maintendra jusqu'au mouvement DADA qui essaiera de se lier à la révolution en acte en Allemagne; ce sera en même temps, l'aveu que toute activité séparée ne peut pas réorganiser une totalité, ne peut pas être le point de départ d'une autre communauté. Toutefois les artistes de cette époque intuitionnèrent beaucoup mieux que les révolutionnaires⁴ ce qui était en train de se produire parce que leur proclamation de la mort de l'art était liée à leur perception de la fin d'un monde; celui de la vieille société bourgeoise, à cause du passage de la domination formelle du capital à sa domination réelle qui, pour pleinement se réaliser, réclama plusieurs années (1914-1915: années repère). Déjà les peintres de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e avaient anticipé le devenir du capital en rompant toute référence à la nature et en découvrant que tout est possible.

"Les futuristes furent les premiers à refuser en bloc et avec méthode l'hégémonie des stéréotypes culturels. Les barrières sociales une fois abolies, les masses — dont l'idéologie quantitative allait apparaître comme la nouveauté déterminante du XX^e siècle — devaient organiser le monde d'une façon différente. Le nouveau dynamisme et son être collectif lui faisaient transgresser les anciennes catégories sociales et imposaient une logique — active — des transformations que Karl Marx avait déjà prévue. Le monde ne se présentait plus alors comme une fatalité mais comme un ensemble de possibilités. Dans l'euphorie de cette nouvelle liberté, acquise dans plusieurs domaines de l'actualité intellectuelle, les classes et les sujets nobles disparaissent de l'ensemble des relations sociales (c'est par cette brèche que passera entre autres la pratique totalitaire)".

Or le tout est possible est ce qui caractérise fondamentalement le capital qui, par essence, est révolutionnaire parce qu'il détruit les obstacles à un développement, élimine les tabous, les mimésis figées; qu'il remet tout en question et en mouvement (les tabous qu'on ne peut lever sont extériorisés et consommés dans la représentation; ainsi de l'inceste avec la psychanalyse). Si donc le capital sous sa forme moderne — par opposition aux formes anté-diluviennes — s'affirma en s'emparant du procès immédiat de production, il le dut à la confluence entre mouvement d'autonomisation de la valeur d'échange et mouvement d'expropriation des hommes, à un autre moment il ne peut réussir le passage à sa domination réelle sur la société que parce qu'il y eut confluence entre son mode d'être et le désir profond des êtres humains séparés de leur communauté, dépouillés des référentiels divin et naturel:

tout réaliser, faire en sorte que tout soit possible et ce en oubliant même les conséquences que cela implique; desir d'autant plus grand, d'autant plus impérieux que les êtres humains avaient été desubstantialisés, aliénés. L'homme réduit, séparé de tout, veut tout recomposer, à partir de potentialités que lui ouvre le dévoilement du champ d'application de la science. Pendant un certain temps le référentiel peut encore être l'être humain individuel jusqu'au moment où le capital anthropomorphisé, réalisant sa domination réelle sur la société, se pose lui-même en tant que représentation et donc en tant que référentiel. C'est lui qui recompose l'homme éclaté qui devient toujours plus esclave. Ainsi ce que dit M. Eliade dans *Aspects du mythe* (1962) ne peut concerner que le moment initial.

“Dans l'art moderne, le nihilisme et le pessimisme des premiers révolutionnaires et démolisseurs représentent des attitudes déjà dépassés. De nos jours, aucun grand artiste ne croit à la dégénération et à l'imminente disparition de son art. De ce point de vue, leur attitude ressemble à celle des “primitifs”; ils ont contribué à la destruction du Monde — c'est-à-dire la destruction de leur Monde, de leur Univers artistique — afin d'en créer un autre”, (Ed. Idés, pp. 93-94).

Il n'y a pas eu simplement destruction du référentiel nature et création d'un autre monde, il y a eu, surtout avec Picasso destruction des formes elles-mêmes qui avaient surgi du vaste mouvement destructeur antérieur⁵. Ce qui est encore un mouvement similaire à celui du capital qui est inhibé s'il y a substantialisation, qui doit fuir toute fixation. La suite de la remarque de M. Eliade est également éclairante:

“Il est significatif que la destruction des langages artistiques a coïncidé avec l'essor de la psychanalyse, la psychologie des profondeurs a valorisé l'intérêt pour les origines, intérêt qui caractérise si bien l'homme des sociétés archaïques. Il serait passionnant d'étudier de près les processus de revalorisation du mythe de la fin du monde dans l'art contemporain. On constatera que les artistes, loin d'être les névrosés dont on nous parle parfois, sont, au contraire, plus sains psychologiquement que beaucoup d'hommes modernes⁶. Ils ont compris qu'un vrai commencement ne peut avoir lieu qu'après une véritable FIN. Et, les premiers parmi les modernes, les artistes se sont appliqués à détruire réellement leur Monde⁷, afin de recréer un Univers artistique dans lequel l'homme puisse à la fois exister contempler et rêver⁸”.

En réalité, le monde qui s'est créé depuis les années '20 est un monde où l'homme a de moins en moins d'importance, de signification parce qu'il a été éliminé après avoir subi un dépouillement dont la psychanalyse est responsable: les diverses déterminations de sa psyché ont été extériorisées et transformées en représentations⁹. L'univers artistique créé est celui du capital figuré. Tel est Beaubourg, l'usine idéalisée, l'usine idéale, la manifestation industrielle, le capital, qui se pose en tant qu'art. Le sujet devient art lui-même, le réalisant totalement, ce qui va au delà de la réconciliation de celui-ci avec la vie.

En Beaubourg est résorbée la dimension de l'art en tant que nostalgie du passé puisqu'il est musée¹⁰, un lieu de thésaurisation, antique modalité du comportement de la valeur d'échange devenue capital. Il est aussi le lieu où s'affirme le crédit puisque s'y déroulent des expositions de peintres contemporains. Or, comme l'a justement remarqué R. Cailloix¹¹, le crédit envahit l'art:

“Lorsque l'exécution est remplacée par le crédit, par un blanc-seing, l'art se trouve réduit à une dérision ponctuelle, et à l'extrême, disparaît. Il disparaît en devenant idée quasi son contraire”.

Ce que est évident car, dans la mesure où il n'y a plus de représentations concrètes et de référentiel en qui tous peuvent se retrouver, il est clair que c'est le crédit, qu'on accorde à un individu, soit spontanément soit sous l'influence de la publicité (élément devenant essentiel dans l'art)¹², qui va être déterminant. Or le crédit est le mode d'apprécier, de se comporter dans la communauté matérielle du capital instaurée en partie à l'aide de la généralisation de ce dernier qui, avec l'inflation, devient la foi du capital en lui-même. Le même processus régit toutes les approches humaines. Les hommes déconnectés de leurs antiques rapports, référentiels, sentiments ne peuvent se recomposer dans leur “unité” et dans leurs relations sociales (il n'est pas possible de parler de communauté, dans tous les cas c'est celle du capital) qu'au travers de mécanismes extérieurs tel que la publicité, la critique, etc. . .

Le développement de l'abstraction est lié à la perte de référentiel général (équivalent général), ce qui implique qu'il y a non seulement abstraction mais autonomisation de celle-ci. Dès lors elle devient plus ou moins synonyme de l'arbitraire: “L'arbitraire est essentiellement ici l'absence de toute justification” (R. Cailloix). En quelque sorte un acte gratuit (la théorisation gidienne n'est donc pas un fait isolé, privé de signification historique). Paradoxalement ce qui est gratuit ne peut avoir de réalité reconnue par les autres que si se manifeste le crédit qui redonne signification justifiée ou une justification significative. Evidemment ceci peut être clairement mis en liaison avec le fait qu'à la fin du siècle dernier le marché pictural est saturé et qu'il faut donc trouver des débouchés. La décomposition du tableau qui peut aller jusqu'à poser la toile brute comme œuvre, livre de multiples possibilités; mais ce n'est qu'une donnée du phénomène puisque cela devait aussi conduire à l'exigence de la mort de l'art.

Cette mort est bien advenue. Pourtant on a encore de l'art. Celui-ci n'a plus rien à voir avec ce qu'autrefois on désignait sous ce terme. Aussi, ceux qui veulent réactualiser le projet de Dada ne peuvent qu'opérer un “Homicide des morts”¹³. L'art du capital est connaissance du capital. Il est une conduite pour accéder à la connaissance du monde nouveau créé par lui où le sacré, la nature, l'homme n'existent que sous le masque de la mort.

Le dérisoire accompagne fort bien l'arbitraire comme le souligne R. Cailloix. Il ne peut pas se réaliser complètement sinon la capitalisation des tableaux produits serait enrayée ce qui détruirait la thésaurisation entraînant la ruine d'un grand nombre de gens mais aussi l'effondrement des institutions muséographiques. Le dérisoire correspond à l'évanescence, à l'éphémère, déterminations qui affectent la production capitaliste actuelle. Ici on retrouve bien les mêmes modalités: le capital lui aussi n'arrive pas réellement à éliminer la thésaurisation, l'or, le passé, et, donc, à se recréer pour ainsi dire ex nihilo. Au fond pour conjurer le passé il ne lui reste que la fuite en avant: l'inflation.

Avec celle-ci nous rencontrons le “projet” essentiel du capital: dominer le futur, sinon son pouvoir peut être remis en cause et sa domination ne peut pas être réelle; ceci est déjà inclus dans le concept de capital, mais ce n'est qu'à un moment donné de sa “vie” qu'il peut le réaliser¹⁴.

Ce faisant, il ne peut plus y avoir d'anticipation particulière, d'abstraction du sein d'un tout — une abstraction sensible — afin de percevoir des éléments distinctifs et signifiants; d'entrée il y a production du futur; plus d'imagination possible; réalité et représentation sont collées¹⁵; dans la mesure où elle n'est pas encore produite avec sa réalité, la représentation imposée envahit tout. En effet, le capital a eu besoin de sa propre représentation pour pouvoir s'implanter dans l'ensemble économique-social et le dominer; puis il doit englober toutes les représentations et, pour assurer sa

domination, il doit les déraciner de leurs présuppositions et les remplacer par les siennes. S'impose alors l'usine — art qui doit produire de l'art et des hommes-art, en adéquation avec le capital. Car ce qui importe c'est de toucher la masse des êtres humains — sinon il n'y aurait pas réalisation de l'art¹⁶ — qui n'ont pas encore intégré le mode d'être du capital, qui sont encore plus ou moins liés à certains rythmes, à certaines pratiques, superstitions, etc, ou qui, même s'ils sont pris dans le vertige du rythme de vie du capital, n'ont pas obligatoirement sa représentation et vivent donc une contradiction, un heurt et sont constamment exposés au "choc du futur". La représentation capital doit s'emparer de tous; telle est la fonction de Beaubourg: carcinome, néoplasie qui doit faire dévier le flux esthétique dans le sens de la domination du futur. Il va créer des fonctions à cette fin. Ce carcinome va tout envahir et sécréter partout des métastases. Tout individu qui passera à travers Beaubourg ne pourra plus être le même: sa représentation sera réorientée, réordonnée ou transformée complètement — d'autant plus qu'il sera pris dans une totalité — parce qu'il sera exposé à vivre l'anticipation.

Beaubourg est le cancer du futur. Il organise la destruction de l'art prônée par Dada et, dans la mesure où la culture se pose en tant que nature, il enlèvera toute possibilité de fuite aux êtres humains. Il le faut d'autant plus que depuis 1968 un besoin de nature s'est puissamment affirmé; il doit être détourné vers une nature toute faite, dominée, programmée, qui engluera merveilleusement toute révolte.

Beaubourg n'a pas pour fonction — du moins dans l'immédiat — d'annihiler toute révolte car, on l'a dit, une des sources de l'art dérive du heurt entre deux moments historiques. L'intégration-réalisation de l'art par le capital implique qu'il intègre la révolte. On aura son absorption. Mieux, la révolte sera posée comme insignifiante et on proposera à l'individu une rébellion plus globale qui le noyera dans les possibles révolutionnaires parce qu'il n'a plus de repère et que lui-même est nié. La révolte ne peut plus partir de lui, du possible qu'il a dévoilé; l'être ne peut plus structurer sa révolte car celle-ci est posée sur le mode de la jouissance: toujours promise, jamais atteinte car toujours différée . . .

Ainsi, même si des peintres, des musiciens ou des poètes parvenaient à intuitionner des éléments de la communauté humaine, ils ne pourraient, dans la mesure où ils accepteraient d'opérer dans un centre comme celui de Beaubourg, que fournir des possibles pour une revivification de la représentation du capital qui englobe tout, même si c'est pour le pervertir, car il est le grand "détourneur".

Le futur du capital, c'est le déracinement complet des hommes de telle sorte qu'ils seront pleinement libérés et pourront être mûs dans n'importe quelle direction, effectuer n'importe quel possible qui leur sera imposé. On aura la vie humaine sans êtres humains, comme le cancer — maximum d'aliénation — est la vie excluant la vie propre de l'être où il s'est développé. Mais en même temps il est l'ultime réaction vitale du corps affligé par une vie démente tant sur le plan nutritionnel qu'affectif et intellectuel car il n'y a aucun microbe, virus ou une quelconque particule agent pathogène du cancer. Il n'est qu'à cause de l'errance des hommes et est la maladie caractéristique de la vie humaine sous la domination du capital qui, lui aussi, est un produit de la vaste errance. L'espèce humaine ne peut pas s'en guérir en recourant à une quelconque thérapeutique: réformisme ou révolution, mais en abandonnant la dynamique folle qui l'a conduite jusqu'ici.

Evidemment, je le sais, beaucoup diront que je fais du capital une entité, un être mystérieux en dehors des êtres humains . . . alors que je montre simplement — ne serait-ce que par le procès d'anthropomorphose — qu'il réalise un projet humain: la domination de la nature. Ils diront aussi qu'il n'est pas vrai que le devenir est tel que je le décris et ils reprendront, par exemple, ce que dit M. Eliade sur la création d'

un univers artistique, que les hommes pourront infléchir un mouvement, qu'ils peuvent diriger dans une autre voie ce qui maintenant va vers la destruction, la réification etc . . . En fait ils ne se rendent pas compte qu'ils seront réduits à dire, tôt ou tard: "Je n'avais pas voulu cela" comme les intellectuels qui, au début, appuyèrent le fascisme. Le malheur est que si la vérité est un dévoilement, elle ne l'est pour beaucoup qu'a posteriori. Pourtant, même cet a posteriori présente déjà plusieurs facettes qui indiquent toujours une même réalité, cela devrait conduire les plus aveugles à reconnaître qu'il faut abandonner ce monde où se propage le cancer du futur, inéluctable promesse de tourments abominables.

Mars 1977

NOTES

¹ Il est clair, par exemple, qu'il serait nécessaire d'étudier l'importance de Beaubourg en ce qui concerne l'organisation de l'espace et l'urbanisation, c'est-à-dire la minéralisation de la nature organique. Je n'envisage pas non plus des phénomènes semblables déjà advenus en d'autres pays, surtout aux U.S.A.

² Cf. *Le geste et la parole* Ed. Albin Michel 1964. Je ne cite aucun passage particulier parce que le livre entier doit être non seulement lu mais étudié.

³ J'emploie ici ces termes dans un but de simplification et afin d'éviter de longues digressions théoriques sur le genre de groupement humain existant en Grèce à l'époque d'Eschyle ou d'Euripide.

⁴ On doit nuancer cette affirmation en tenant compte du mouvement anarchiste de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle qui dans sa manifestation terroriste et négationnelle posait voulaient accélérer cette fin, éviter une décomposition et tirer les masses de l'amorphisme où la démocratie les avait plongées afin de pouvoir édifier quelque chose de nouveau.

⁵ Cf. R. Cailloix: *Picasso le liquidateur* dans *Le Monde* du 28.11.1975 et la polémique qu'engendra cet article.

⁶ Toutefois ne peut-on pas aussi dire qu'ils sont plus sensibles à la pathologie humaine en ce sens qu'ils ont entrevu de façon percutante ce à quoi l'errance conduisait?

⁷ M. Eliade expose longtemps à l'avance une découverte que J. Attali nous livre dans *Bruits*: la musique anticipe le devenir social. Or ce qui vaut pour la musique, vaut pour tous les arts. C'est une banalité. Ce qui est intéressant dans cet ouvrage c'est qu'Attali s'y fait le théoricien de la récupération des «bruits», et qu'il se pose en médiateur du capital. En effet que nous annonce-t-il?

«Une nouvelle théorie du pouvoir et une nouvelle politique sont nécessaires: l'une et l'autre exigent l'élaboration d'une politique du bruit et, plus subtilement, une explosion de la capacité de création d'ordre à partir du bruit de tous les individus, hors de la canalisation de la jouissance dans la norme». (Cité dans *Le Monde* du 13.1.1977).

Il s'agit, pour lui, de se mettre à l'écoute — comme c'est le cas à l'heure actuelle pour les revendications écologiques — afin de récupérer les divers «bruits» pour que se maintiennent théorie, pouvoir, politique...

Il est ennuyeux que pour des raisons de comparaison scientifique on veuille encore nous réduire... à des bruits!

⁸ Il ne faut pas oublier que l'art occidental put accomplir cette destruction-création en allant piller des forces juvéniles chez les peuples dits «primitifs» amérindiens ou africains. Ceci est un autre aspect du «rajeunissement» du capital que j'ai exposé dans *Invariance* n. 6, série I: «La révolution communiste: thèses de travail».

⁹ Ajoutons que par l'entremise de la pédagogie et de l'ethnologie cela concerne aussi le monde de l'enfance et des moments antérieurs de notre vie en tant qu'espèce. En particulier, en ce qui concerne l'enfance, cela a permis la création d'une industrie du jouet et de produits «spécifiques» aux enfants qui furent exclus de leur vie, de la création. Le moment où l'on découvre l'«Homo ludens» (Huzinga) est celui où l'homme est de plus en plus dépouillé du jeu.

¹⁰ En abritant à la fois un musée et des centres expérimentaux Beaubourg réalise un projet de Toffler: instaurer des communautés du passé pour permettre à ceux qui ne peuvent pas suivre le rythme de pouvoir se récupérer et des communautés du futur pour ceux qui ne vivent que dans la projection (Cf. *Le choc du futur*).

En lui annexant un centre d'archéologie contemporaine, on a réalisé le plagiat de l'«Institut de préhistoire contemporaine» de Voyer. Enfin, faire des centres expérimentaux implique la volonté d'unifier science et art. Plus exactement, on assiste ici au renforcement d'une tendance déjà nette en ce qui concerne la philosophie; la perte d'autonomie. L'art et la philosophie se mettent à la remorque de la science pour pouvoir produire quelque chose. Ils deviennent des commentaires de la science, des hermétiques.

¹¹ Cf. *Picasso le liquidateur*, article auquel je fais encore allusion par la suite.

¹² Il faudra revenir ultérieurement sur la mode et la publicité en tant que modalités de création et de représentation du monde capital.

¹³ Titre d'un article de Bordiga (*Battaglia Comunista* n. 24, 1965) où il montra que le capital doit, pour se régénérer, détruire tout le travail mort, accumulé, qui inhibe son procès de valorisation-capitalisation.

¹⁴ Cf. *Invariance* n. 6, série II, «C'est ici qu'est la peur, c'est ici qu'il faut sauter».

¹⁵ On va donc au-delà de l'art abstrait qui fut le moment d'intuition des éléments fondamentaux de la communauté capital qui surgissait à peine. Maintenant il est possible de représenter cette dernière en sa totalité, d'où possibilité de réalisme. Ceci montre à quel point le réalisme soviétique est lié à une perspective idéologique et non à un mouvement de la société. Les dirigeants soviétiques ne comprennent pas à quel point, aussi bien l'art abstrait que l'art récent de l'Occident, représentent parfaitement une réalité. Leur peur de ce type d'art est en fait peur de ce qu'il y a de subversif dans le capital, du tout est possible qui, dans une société où le MPC rencontre d'immenses difficultés à s'implanter, pourrait être facilement détourné. C'est pourquoi les soviétiques sont condamnés à ne connaître du capital que son despotisme sans jamais «jouir» de son aspect révolutionnaire-libérateur. Ce qui explique les positions pro-occidentales d'un certain nombre d'éléments de l'«Intellectuals» actuelle en URSS.

Ce que dit Leroi-Gourhan à propos de la revendication du figuralisme, très nette en URSS, est aussi essentiel. Je le signale et me propose d'y revenir ultérieurement car cela concerne tout le phénomène humain dans sa spécificité et, en particulier, celui de la folie biologique qui affecte l'humanité.

«La crise du figuralisme est le corollaire de l'emprise du machinisme (...). Il est assez frappant de voir que dans les sociétés où la science et le travail sont des

valeurs qui excluent le plan métaphysique, les plus grands efforts sont faits pour sauver le figuralisme (...). Il semble en effet qu'un équilibre aussi constant que celui qui coordonne depuis les origines le rôle de la figuration et celui de la technique ne puisse être rompu sans mettre en cause le sens même de l'aventure humaine».

Une simple remarque: comme je l'ai suggéré plus haut, le capital peut très bien réintroduire le figuralisme. Mais encore une fois, il ne s'agit plus, depuis déjà un certain laps de temps, d'art à référentiel humain, mais de l'art du capital.

Avec Beaubourg la réalité a phagocyté son apparence. Cette absorption de l'apparence par la réalité, plus exactement l'impossibilité de la dichotomie, peut aller très loin et l'on peut penser que l'œil humain deviendra lui-même un objet artistique. Le despotisme sera collé à l'être humain.

¹⁶ A ce propos, je ne puis qu'évoquer une question d'une vaste ampleur théorique et historique: celle de la dégradation continue, de la réification-extranéisation, liée à la massification-démocratisation qui s'opère depuis des millénaires. On a souvent justifié le progrès en disant qu'il consistait dans le fait de donner à un nombre toujours plus considérable d'hommes et de femmes ce qui avait été réservé auparavant à un cercle restreint d'individus. Or, ce faisant, on oublie le phénomène complémentaire de la perte du sacré, de la nature, d'humanité (au sens par exemple d'un art de vie en société comme au XVIII^e siècle) qui aboutit à la désubstantialisation des êtres humains, à leur réduction à des êtres évanescents, insignifiants. C'est l'existence indéniable de ce phénomène qui explique la prégnance de la critique aristocratique et aussi, une certaine forme d'art, ainsi que les élucubrations nazies.

Ajoutons aussi que l'espoir que «les masses devaient organiser le monde d'une façon différente» fut largement déçu et que ceci nous ramène à la question de la mission historique du prolétariat et à l'illusion que cette classe pourrait infléchir dans un sens humain le développement des forces productives. Ces masses n'ont pas pu organiser; le capital le fait à leur place et les organise par la même occasion. La solution ne peut donc être plus être cherchée soit chez élites, soit chez les masses!

¹⁷ Le capital doit susciter, inventer la révolte et la représenter, donc l'organiser, réalisant ainsi, de façon parfaite, le spectacle tel que l'«Internationale Situationniste» l'a exposé. Il y a tendance à la disparition de la séparation acteurs spectateurs parce que le spectacle doit être mis en œuvre par l'ensemble des êtres humains mis en mouvement par quelques «maîtres illusionnistes» (Leroi-Gourhan: *Le geste et la parole*), médiateurs du capital.

AMOUR OU COMBINATOIRE SEXUELLE

Le point de départ des quelques réflexions qui suivent est la lecture du livre de Mario Mieli *Elementi di critica omosessuale*, Einaudi, Torino, 1977¹. Cet ouvrage présente un grand intérêt parce qu'il exprime avec netteté et sans dogmatisme un certain nombre de thèses sur la sexualité, ce qui permet en les affrontant d'opérer une approche de cette question, en ajoutant tout de suite que pour moi la question essentielle ce n'est pas la sexualité mais l'amour. L'autonomisation de la première exprime de façon percutante la déchéance à laquelle est parvenue l'humanité occidentale.

Comme le soulève M. Mieli il est difficile de dire ce que sont vraiment homme et femme, leur nature, surtout du point de vue de la sexualité du fait même de l'antique répression sexuelle que nous avons en nous et derrière nous. Comment parler sérieusement de la sexualité et en décider de façon assez "absolue" quand la femme a été esclavagisée depuis si longtemps et que la société n'a pu se fonder et se développer que sur sa domestication-réduction? Kate Millet dans *La politique du mâle* a montré, par exemple, à quel point était absurde l'idée d'une appétence sexuelle moins grande chez la femme. Ainsi il semble qu'il soit difficile d'affirmer que l'homosexualité est inhérente à l'homme et à la femme. Je préfère me réserver sur l'avenir pour en décider d'une façon plus "absolue".

Je pense qu'il est difficile de trouver une enracinement de l'homosexualité chez les animaux. Il ne semble pas qu'il y ait chez eux de véritable acte sexuel entre éléments du même sexe. L'intromission est rarement signalée. Les ébauches d'accouplement peuvent être diversement interprétés. Chez les primates, les ethologues ont mis en évidence que "les manifestations stéréotypées de puissance d'un mâle dominant provoquent fréquemment chez le mâle dominé une position de sollicitation de caractère homosexuel, qu'il y ait ou non intromission" (Luc de Heusch *Introduction à une ritologie générale* in *L'Unité de l'homme*, Le seuil, pp. 684-685). Dans ce cas ce qui serait déterminant ce n'est pas l'homosexualité mais la relation de dominance, dans la mesure où l'on accorde une valeur réelle à cette représentation des rapports entre animaux. Il en est de même de l'homosexualité humaine: "Or, Devereux a avancé à propos de l'échange des femmes une hypothèse qui mérite attention. Il y aurait dans l'acte d'échange des sœurs une forte composante homosexuelle. L'alliance matrimoniale est "avant tout transaction entre hommes à propos des femmes". Dès lors, l'alliance entre les mâles et les femelles ne serait-elle pas tout bonnement la transformation adaptative (utile à l'espèce) de relations homosexuelles déjà "ritualisées" (au sens ethologique)..." (pag. 685).

Ainsi on "enracine l'acte fondateur de l'ordre culturel dans un ordre naturel déjà fortement cérémoniel. A cet égard la socialisation authentiquement humaine ne serait plus qu'une question d'accentuation: un nouveau cérémonial, le don de la sœur, se substituant au don de soi. Mais cette fois, et pour des raisons obscures étroitement liées à cette autre obscurité qu'est l'émergence du langage, la communication devient *réciproque*, alors que les gestes-signaux des primates semblent bien être à *sens unique*. Bien que cette différence soit capitale, il n'y a pas loin de l'affrontement cérémoniel des mâles chez les primates à l'alliance matrimoniale des hommes, si l'on veut bien considérer que celle-ci transforme un ennemi ou rival en partenaire maintenu à distance comme s'il s'agissait d'un dangereux empoisonneur" (p. 685).

Ceci implique que les anciens hommes et femmes ne connurent en guise de sentiment que la domination, dans son effectuation de dominant-dominé; ce qui me semble excessif. L'amour devait donc s'affirmer contre cette relation sociale. Il s'agit alors de comprendre comment il né, dans la mesure où il n'est pas une donnée innée, absolument naturelle, l'amour en tant que choix d'une autre ou d'un autre. Dans "L'émergence de l'homme" Pfeiffer part de la constatation suivante: "L'homme est le seul mammifère chez lequel le rut a entièrement disparu. Ce changement se produisit probablement il y a un demi-million d'années parmi les bandes de chasseurs de l'espèce *Homo erectus*". Il en déduit que "la réceptivité sexuelle prolongée de la part des femelles servit aussi à augmenter leur attrait pour les mâles et à contrebalancer le nouvel attrait des associations mâle-mâle" (Ed. Denoël, p. 135). D'où "L'extension de la possibilité du choix au moment des relations sexuelles amena ce que Campbell appelle" l'individualisation des relations sexuelles. Le rut, même tel qu'il est modifié chez les primates non humains est absolument hors du contrôle de l'individu" (p. 135).

"Quand les désirs sexuels passèrent dans une certaine mesure sous contrôle volontaire... il devient possible de choisir le moment et le lieu des rapports et, d'une certaine façon, la partenaire. La préférence personnelle prit son sens pour la première fois et les rapports mâle-femelle se firent plus durables. C'étaient là les premières phases de la préhistoire de l'amour, du moins de l'amour au sens humain. Il se peut que l'amour homosexuel ait fait son apparition à peu près en même temps que l'amour hétéro-sexuel comme conséquence des associations mâle-mâle des bandes de chasseurs, et naturellement comme conséquence du remplacement du contrôle hormonal automatique du comportement sexuel par un choix libre, dans une certaine mesure, des partenaires" (p. 136).

L'amour naîtrait au moment où s'ouvre un vaste éventail de possibles. Ce qui a pour conséquence aussi l'émergence de règles pour les limiter de peur de la dissolution; de là les tabous (certains auteurs signalent l'existence du tabou de l'inceste chez les primates). Autrement dit même si l'on affirme l'existence d'un sentiment préalable d'amour, l'instauration du mariage va entraîner comme conséquence que les êtres humains devront acquérir l'amour contre celui-ci, contre les règles sociales. A partir de là on a le lancement d'un double mouvement: réaliser toutes les possibles et les limiter.

C'est du fait que l'homosexualité fut parfois considérée comme tabou que M. Mieli tire l'affirmation du caractère fondamental, essentiel de l'homosexualité. Toutefois ce n'est pas absolument sûr, elle peut être un phénomène dérivé.

Dans *L'homme et le sacré* Caillois fait les remarques suivantes à propos de ce qu'il nomme "l'inceste acte d'homosexualité mystique": La violation de la loi d'exogamie ne représente donc pas seulement, comme la définit Thurnwald, "une

infraction à l'organisation sur laquelle repose la vie en commun; c'est en même temps l'équivalent exact, sur le plan mystique, de l'homosexualité. Elle offense à la fois le *jus* en lésant la phratrie antagoniste et le *fas* en constituant un acte contre nature" (Ed. Gallimard, coll. Idées, p. 100).

"L'inceste n'est pas qu'une transgression particulière de l'*ordo rerum*. Il consiste dans l'union impie et forcément stérile de deux principes de même signe. A ce point de vue la violation de l'interdit alimentaire lui correspond exactement" (pp. 101-102).

"En Nouvelle-Bretagne, un vieillard Gunatuma, explique à un missionnaire que l'interdiction de la consommation du totem signifie «purement et simplement» celle des relations sexuelles entre les gens de ce totem, car le commerce charnel est symbolisé par l'ingestion de nourriture. Indépendamment de ce témoignage il y a de nombreuses raisons de penser qu'en effet l'acte sexuel est contamé à une manifestation de voracité" (p. 102).

Tout cela peut s'expliquer sur la base de la théorie de Levi-Strauss ou sur celle des Makarius qui me semble plus convaincante: le tabou alimentaire déterminant le tabou sexuel. Or par glissement, il est bien compréhensible que l'interdiction de la rencontre de semblables aille jusqu'à l'interdiction de rapports homosexuels. Dans tous les cas, au départ, ce n'est pas l'homosexualité qui préoccupe les hommes.

Sur la base même de la théorie de Levi-Strauss, il est possible de comprendre une origine possible de l'homosexualité: une rébellion contre les contraintes de la communauté, contre ses règles qui enserrant l'individu dans une suite d'échanges dont il lui semble impossible de sortir. En ce cas l'homosexualité serait une affirmation de l'individualisation; or à travers le devenir historique, on constate souvent cette détermination. Elle manifeste une composante asociale, un certain refus des rôles.

En faisant un bond jusqu'à nos jours, cela ne signifie-t-il pas aussi que l'homme, la femme doivent détruire leur être social? Ce qui se vérifie à plusieurs reprises dans l'histoire au travers de la vaste insurrection plusieurs fois revoulée contre le mariage.

M. Mieli fonde ensuite l'homosexualité sur la bisexualité des hommes et des femmes. Selon lui, reprenant sous une autre forme la théorie de Platon à propos de l'androgyné, chaque être serait bisexuel. C'est d'ailleurs une théorie déjà affirmée par Freud, Ferenzi, etc. Ce qu'il y a de particulièrement intéressant, c'est que ce qui fut un mythe (car l'idée d'un être bisexuel originel est très ancienne) longtemps considéré comme inconsistent et irrationnel se retrouve à l'heure actuelle exposé de façon plus ou moins scientifique. Or biologiquement il a été démontré qu'il n'y avait pas une séparation absolue entre les sexes; psychologiquement il en est de même. De ce dernier point de vue on peut dire que l'on peut avoir des hommes plus réellement femmes que des femmes et réciproquement (n'y a-t-il pas là une autre raison de l'homosexualité). Toutefois je pense qu'il faille aborder cette question d'un point de vue plus ample en liaison avec la bilatéralité, la binarité, le couple. Autrement dit dans une première approche, je puis dire qu'il est certain que nous sommes à la fois homme et femme, ce qui nous permet d'ailleurs la perméabilité de l'autre et fonde l'intuition, puisque nous avons un substrat communautaire, mais il ne faut pas que cela soit posé comme deux éléments juxtaposés, comme c'est le cas dans la binarité et dans le couple. D'autre part, je pense que l'ensemble des éléments féminins-masculins s'ordonnent ensuite en chacun de nous selon la prépondérance d'un pôle.

En élargissant le champ d'investigation je pense que grâce à l'amour profond nous pouvons réellement vivre l'autre dans sa diversité et, plus encore, vivre d'autres relations et récapituler en nous les êtres qui nous ont précédé dans la phylogénèse. Leboyer (*Naissance sans violence*) met bien en évidence un procès de régression dans l'amour. A mon avis, pleinement vécu, l'amour doit nous faire "retourner" plus que

regresser dans les autres modalités d'être que nous ne pouvons plus effectivement actualiser.

Ferenzi de son côté s'éleva à une cosmogonie amoureuse en supposant, dans *Thalassa*, que l'on pourrait parvenir jusqu'à percevoir les premiers moments de la sexualité: lorsque deux cellules se conjuguèrent pour la première fois. Or il suppose que cette rencontre fut peut-être un acte de nutrition incomplet. L'amour serait un phénomène d'assimilation tendant à assurer la permanence de l'être et se réalise finalement à travers un procès où deux êtres différents en engendrent un semblable et divers d'eux. Ceci expliquerait à quel point, depuis toujours, nutrition et reproduction sont proches dans le déroulement de la vie des hommes et des femmes et dans leurs représentations. Je dis bien reproduction et non sexualité car il y a un phénomène nutritionnel fondamental dans l'établissement de la viviparité chez les mammifères, de même en ce qui concerne le lien si étroit entre la mère et ses enfants chez les primates. A partir de là il ne s'agit pas de ramener l'amour à la nutrition, mais d'être à même de vivre les différents moments du procès amour dans sa dimension paléontologique ainsi que sa pleine accession à un mode divers d'être tel qu'il doit actuellement s'imposer.

Ainsi ce n'est pas l'ouverture au-delà du couple homme-femme et par là sa destruction qui me gêne. Ce que j'appréhende et qui me trouble, c'est que la théorisation de M. Mieli peut être un élément pour fonder l'indifférenciation que le capital nous réserve en l'actualisant déjà, ce qui aboutirait à la négation de l'espèce humaine.

Celle-ci, au cours des milliers d'années qui nous précèdent, a connu de graves dangers la menaçant de destruction. Dans cette investigation historique j'envisage l'espèce en tant que phylum parce qu'en tant que point d'arrivée actuel du mouvement de la vie, elle renferme des possibles anciens du fait même de sa non spécialisation, de sa non dépendance écologique étroite.

En effet l'espèce-phylum a risqué la cladogénèse. La dispersion des divers Homo aurait pu provoquer une séparation d'ordre écologique et biologique entraînant une spéciation différentielle. Ainsi le stock génétique se serait fragmenté; on aurait eu perte d'énormes potentialités. En réalité, l'interfécondité est demeurée et on a eu une série d'espèces englobées dans ce que nous nomme espèce-phylum, en quelque sorte la syngameion dont parlait Bordiga.

Un autre danger a été la fragmentation en ethnies tellement différentes d'un point de vue culturel que chacune pouvait se poser comme réalisant l'espèce humaine. D'où d'ailleurs le fait que chaque ethnie se définissait homme et surtout ne pouvait pas en accepter une autre comme réalisant l'espèce, une des causes des heurts sanglants entre ethnies, et la justification du meurtre d'autres hommes. Cet écueil a été évité mais on doit dire que la solution, ethnocide et génocide, réalisée au travers de la constitution de nations qui reproduisaient au travers de leur antagonisme le danger des ethnies séparées, ne peut pas être considéré comme humaine et que l'homogénéisation, dont je parlerai ensuite, ne l'est pas non plus.

Un troisième danger fut la séparation des sexes qui peut être très grave et risqua de faire éclater l'espèce. Ceci se produisit surtout au moment où les hommes deviennent des chasseurs qui, à cause de leur activité se séparent des femmes, principalement au paléolithique supérieur, au magdalénien (pour certains déjà à une époque plus reculée, il y a près d'un million d'années, au moment de l'*Homo erectus*).

Avec l'invention de l'agriculture, on a d'une façon assez durable issue de l'impasse. A ce moment-là la femme reprend une importance essentielle.

Cependant avec la fragmentation des communautés, avec le déploiement de l'Etat, le développement des classes, tous éléments réalisables seulement à la suite et

de façon concomitante à la domestication de la femme (l'invention de la cuisine a dû également jouer un grand rôle là-dedans), la séparation des sexes reprend. Le "mythe" des amazones est extrêmement révélateur à ce sujet.

Si nous nous reportons à notre présent, ne peut-on pas poser qu'à la fin de l'arc historique que nous vivons actuellement ne devons-nous pas avoir une autre manifestation des amazones? C'est bien ce qui se produit avec certaines groupes du mouvement de libération de la femme. L'humanité court donc le risque d'une fragmentation. Cela apparaît nettement sous une autre forme moins militante au sein d'une importante fraction de la population étasunienne où, à la suite de la caducité des rôles, hommes et femmes ont perdu tout axe de référence et ne sont plus capables que d'une haine sexuelle; chacun voulant à tout prix préserver son identité et ne pas se perdre dans l'union sexuelle. On peut se demander si là il ne se vérifie pas la régression absolue (perte de toutes les déterminations successives): l'amour vécu comme un art de cannibalisme!!

Il y eut ensuite une séparation moins violence qui a miné la vie de groupes entiers d'êtres humains. Ainsi la Chine qui à partir du moment où elle fut unifiée et devient ce qu'on a appelé empire (environ 200 ans av. J. C.) connut une séparation rigide des sexes comme le montre Robert Van Gulik dans *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Gallimard, 1971, qui pense que la continuité chinoise est due au fait que "... les chinois ont prudemment maintenu l'équilibre des éléments masculins et féminins et cela se constate par l'étude dès le début de notre ère" (p. 414). N'est-ce pas la force de la communauté qui, en dépit de réglementations sexuelles étatiques, a permis aux chinois de subsister en tant qu'ethnie cohérente au cours de quatre millénaires! Van Gulik met bien en évidence à quel point l'antique matriarcat a subsisté derrière le patriarcat et comment les anciens manuels sexuels se maintiennent même après l'instauration de la séparation des sexes; en particulier, il montre que ces manuels — qui indiquaient le moyen d'accéder à l'immortalité grâce à l'amour (anticipant le tantrisme hindou), disparurent très difficilement et que, même lorsqu'ils ne furent plus connus, leur contenu était en fait conservé. La répression sexuelle ne parvint pas à détruire un certain comportement qui découlait de l'antique rapport communautaire. D'ailleurs comment concevoir que la séparation des sexes ait pu réellement transformer les chinois et les chinoises quand selon leur représentation le yin (principe femelle) peut se transformer en yang (principe mâle), chacun des deux possédant à l'état embryonnaire l'élément complémentaire. De nos jours, on assiste en Chine à une autre séparation des sexes que l'on veut justifier par la nécessité de réduire la population ce qui est simultanément une tentative d'éradiquer le confucianisme qui avait prêché une telle séparation. Elle se heurte à la même donnée communautaire (il y aura obligatoirement, de ce fait, une entente avec la vieille représentation que Mao voulait éliminer) et il est certain que de ce heurt peut jaillir une autre solution pour le devenir de la Chine.

Plus près de nous et actuellement encore, on peut constater une ségrégation des sexes dans la société italienne méridionale.

En dépit de son maléfice, la séparation avait un petit avantage: maintenir la diversité, ce qui n'est pas le cas maintenant où nous abordons le danger le plus grave de destruction de l'espèce par homogénéisation, c'est-à-dire par la perte de toute diversité. Auparavant je voudrais encore insister sur la dimension-détermination paléontologique-cosmique des femmes et des hommes à laquelle je tiens beaucoup et qui me préoccupa déjà bien avant que Teilhard de Chardin ne devint à la mode. L'espèce humaine est une espèce-phylum parce qu'elle englobe un multiple et n'est donc pas un simple unipole (il est aberrant d'opposer unique ou unitaire). Mieux elle

est multiple et unipole.

On pourrait penser que l'espèce en tant que multiple a souvenir d'autres formes vivantes et voudrait les vivre, les actualiser; notre phylogénèse nous serait présente. Je pense que grâce à l'amour, à la dimension esthétique des hommes et des femmes nous pouvons retrouver des possibles que nous avons perdus et qui ont été effectués par d'autres groupes d'êtres vivants. Ainsi nous sommes des êtres à symétrie bilatérale mais il est certain que nous rêvons d'une symétrie qui peut être perçue comme plus épanouissante: la symétrie rayonnée, florissante chez les coelentérés et les échinodermes ainsi que chez les plantes. Qui n'a pas rêvé d'être arbre ou fleur? Qui ne s'est pas extasié devant la puissance de vie d'un arbre, car l'arbre est vie exaltée.

L'amour et la dimension esthétique sont dans ce cas des anti-depossessions, dépouillements (Enttäusserung); grâce à eux nous n'avons rien perdu. On pourrait vivre tous les possibles réalisés dans l'univers tout en restant nous-mêmes. Cela implique que l'art de nos sociétés infestées du mythe de la domination de la nature ne peut pas correspondre à cet immense désir humain.

Je ne m'éloigne pas du propos de M. Mieli puisque celui-ci écrit page 150:

"Dans les ténèbres de notre intérieur profond git réprimée l'espèce qui est transsexuelle ainsi que le désir de transsexualité-communauté; l'intersubjectivité communiste sera transsexuelle".

Je suis d'accord sur le polymorphisme englobé en nous, mais je ne suis pas d'accord sur le mode de l'effectuer.

Avant de poursuivre: l'espèce n'aurait-elle pas peur de faire le saut pour accéder à la réalisation de ce qu'elle est virtuellement: la réflexion du phénomène vie et l'englobement de tous les possibles de ce phénomène? Alors elle regresse et cherche à réaliser des possibles anciens et s'y fixe. Ainsi il y aurait sous forme amplifiée le phénomène indiqué dans "C'est ici qu'est la peur c'est ici qu'il faut sauter" (*Invariance* n. 6, série II). Ce faisant elle risque de sombrer dans une destruction qui est déjà en acte: la réduction des hommes et des femmes à des particules asexuées, à des particules neutres que ne se sexualisent qu'en prenant à l'extérieur un sexe... avec l'avantage, qui fascine les gens immédiats, de la combinatoire réalisable!

Le danger en acte le plus grave est la mise en place d'une combinatoire sexuelle. Nous ne sommes plus que des supports (ou bien on nous force à le devenir) aptes à prendre en charge quelque chose. Nos réalités, nos diversités, nos potentialités ne sont plus incluses en nous, parties de nous-mêmes, mais hors de nous. A l'heure actuelle les êtres sont des plus en plus asexués et c'est le moment où la sexualité triomphe, et que se pavane la pornographie que je vomis.

Les sexes sont en dehors des êtres, les modalités de les unir, de même. Il ne s'agit d'ailleurs pas uniquement de ceux des hommes, mais également de ceux des animaux. Sexes et modes d'emploi avec leur variations multiples sont à la disposition des femmes et des hommes à l'hypermarché de l'amour que réalise le capital. Alors l'acheteur ou l'acheteuse n'a plus qu'à programmer sa combinatoire.

Or, ce qui me fait peur encore une fois dans la théorisation de M. Mieli c'est qu'elle risque de participer du mouvement d'émancipation-libération qui permet au capital l'extériorisation de nos déterminations, de nos capacités, potentialités, de nos rêves et de nous en dépouiller permettant la réduction de nos êtres à particules neutres du capital qui accèdent à une réalisation grâce à une médiation-capital...

Déjà la lecture de la page 56 où sont exposés les divers désirs homosexuels avoués ou cachés et la volonté de les extérioriser me fait penser que la combinatoire n'est possible que s'il y a expropriation de nos désirs dont le point de départ est d'abord

leur extériorisation. Alors ce n'est plus nous mais eux qui ont des relations. Cette peur se précise à la lecture du passage suivant de la page 236:

"L'antithèse hétérosexualité-homosexualité sera ainsi dépassée et il lui sera substituée une synthèse *transsexuelle*: Il n'existera plus d'hétéro ni d'homosexuels, mais des êtres humains *polysexuels*, transexuels; mieux: il n'existera plus des hétéro ou des homosexuels, mais des êtres humains. L'espèce se sera retrouvée".

Il est évident que la visée de M. Mieli est l'affirmation humano-féminine complète où il y aura enfin réconciliation être particulier espèce, plus précisément où pour la première fois l'homme, la femme pourront vivre sans déchirure les déterminations de leur être. C'est pourquoi je dois expliciter ma crainte.

Pourquoi, à partir du moment où l'on remet en cause l'hétérosexualité, limiter la sexualité à un rapport homme-femme, femme-femme, homme-homme et ce à divers âges (donc pédérastie et pédophilie), il peut y avoir aussi zoophilie, nécrophilie, coprophilie etc. Si on considère logique que des homosexuels se marient entre eux (niant par là la rupture avec le social que leur liaison originellement implique) et qu'il y ait des églises pour homosexuels comme l'indique M. Mieli page 87 de son livre, pourquoi n'y aurait-il pas mariage entre hommes ou femmes et animaux, ce serait une modalité de dépassement de l'antithèse nature-culture sur le terrain de cette dernière! Il y a déjà des films qui exaltent l'amour pour les animaux, ainsi de "Vases de noces" de Zeno et Garnier exposant une histoire d'amour entre un homme et une truie. Ce qui est extériorisé peut-être ensuite mis à la portée de tous. C'est d'ailleurs une constante: il y a, par le truchement de l'art, de la littérature, de la religion, de la science, extériorisation d'un possible à la portée, d'abord, d'un nombre réduit d'individus, puis il y a une sorte de démocratisation ou massification et un nombre considérable d'hommes et de femmes peuvent effectuer le même possible. Or le plus grand producteur de possibles c'est le capital lui-même dont la devise distinguo pourrait être: tout est possible! Mais avant d'analyser cela, je voudrais revenir sur le phénomène de dépossession.

Avec juste raison, M. Mieli dit qu'on ne peut pas réduire l'amour à la procréation (cf. pp. 40 et 210), mais je ne suis pas d'accord sur le mode même de raisonner: il ne faut pas accepter la dissociation; et c'est là le reproche que l'on peut faire à tous les révolutionnaires actuels: ils acceptent le procès de fragmentation de l'être comme un acquis et raisonnent à partir de lui, sur sa base pour opérer une libération qui n'est autre en réalité que la réalisation complète, achevée de la séparation. Ceci n'est pas le cas chez M. Mieli parce qu'il y a chez lui la préoccupation passionnée de la communauté humaine.

Ce disant je ne considère pas que chaque fois qu'on fait l'amour on doit penser à la procréation, mais celle-ci doit être un possible qui ne sera effectué que lorsque nous le voulons. Si on dissocie, il sera difficile de vivre, le moment voulu, toute la dimension spécifique, paléontologique et cosmique de l'acte sexuel s'épanouissant dans son déboucher-ouverture procréatif. En maintenant la totalité de l'acte d'amour, on reste en contact avec le moment paléontologique où l'amour n'était pas encore séparable de l'acte procréatif, sans nier que les êtres vivants recherchent avec intensité la jouissance puisqu'elle est perception immédiate et transcendante de leur vie, de même que l'on peut ressentir le moment où l'acte reproducteur était un simple acte d'assimilation et par là nos êtres peuvent se dilater dans une perception assimilatrice du monde qui nous environne.

Le danger de réduction à particule neutre est bien réel puisque de divers horizons on propose en définitive de supprimer la procréation qui permettrait une libération

complète de la femme et de l'amour. M. Mieli lui-même y fait allusion:

"Il n'est pas utile de parler de fécondation artificielle, etc... parce qu'il est très difficile d'imaginer quelles conséquences grandioses en dériveront à la suite de la libération de la femme et de l'éros".

Mais en quoi ne plus procréer, accoucher, allaiter, peut-il être une manifestation positive? Cette libération-émancipation est un dépouillement, une réduction de l'être humain à un support de diverses fonctions qu'on peut lui greffer ou qu'il peut manipuler en dehors de lui. C'est ce que M. Mieli cite souvent l'avait bien compris!

Emancipation-libération est un procès au sein du mouvement du capital. Les hommes et les femmes ont cru emboîter la voie du "salut" en voulant s'émanciper (cf. la problématique fondamentale chez Marx avec sa théorie du prolétariat). En fait ils se sont fait mystifier et le concept de libération est au cœur de la fausse conscience historique².

La dynamique de la libération est celle de la fragmentation; la libération sexuelle c'est la pulvérisation de l'amour procès total de vie humano-féminine. De telle sorte qu'en libérant, autonomisant les possibles on perd le plus essentiel, celui de la totalité et de la plénitude. C'est une démarche générale: être contre la procréation c'est comme être contre le travail; c'est vouloir finalement être dépossédé de la vie et de l'activité; le capital tendant finalement à réaliser une communauté sans êtres biologiques humains et sans activité biologique humaine!

Cette dissociation touche profondément les êtres puisqu'elle les écartèle en différentes fonctions. De plus, en vertu d'un hédonisme immédiat, réducteur et débile, il y a tendance à éliminer tout ce qui engendre une difficulté ou une douleur. Dans cette perspective, la souffrance ne devrait-elle pas être abolie, ne devrait-on pas revendiquer la suppression des sens qui nous accèdent à cette souffrance. Ne devrait-on pas supprimer l'amour, surtout celui pour une seule femme, puisqu'on peut être malheureux ou devenir fou.

En effet, l'amour avant que de cimenter l'être en lui-même, d'en faire un tout qui rayonne, a aussi l'effet de le dissocier. Il naît alors une angoisse de sa propre identité. Qui suis-je? Où puis-je me retrouver? Est-ce fragment-ci ou celui-là de l'être que je fus, il y a si peu de temps, qui peut témoigner de ce que je ressens être moi. C'est alors qu'il faut la chercher dans les plus lancinantes impulsions, dans les voies les plus obsédantes, et même dans ce que les autres nous refusent en nous inhibant.

L'amour qui dissocie, permet ensuite de se retrouver auprès de soi comme après une folle course vagabonde, heureux, irradié d'une vie insoupçonnée. L'amour profond cotoie la folie et s'il ne s'épanouit pas il y conduit parce qu'il nous met hors de nous et nous pose autre; un autre par rapport à l'immédiat que nous vivons car en fait c'est encore nous mais dans des déterminations que n'avons pas prévues. Il n'en demeure pas moins que nous vivons cette altérité qui, si nous ne retrouvons pas notre identité parce que l'amour ne se réalise pas, se transforme en aliénation qui est bien un devenir autre où l'on n'est pas capable de se retrouver.

Mais si l'on supprime la souffrance que deviendront masochisme et sadisme? D'autant plus que diverses personnes dont M. Mieli veulent les redimensionner et justifier en quelque sorte leur réalité. A mon avis ils dérivent du profond doute organique d'aimer ou, si l'on veut, c'est l'amour qui ne permet pas d'enraciner une réalité d'être, une certitude d'exister, une vérification ample de l'existence. D'où un appel lancinant aux sens pour qu'ils témoignent dans un éclatement de douleur, d'une vérité d'être. Dans le procès d'amour l'autre n'est plus apte à signifier immédiatement dans la jouissance la réalité de l'aimant, d'où une intense réflexivité en souffrant ou en faisant souffrir. C'est la réification complète: l'autre est une chose permettant une

jouissance, d'où la nécessité de tout un arsenal d'amour, d'où également le glissement à toutes sortes de substituts de l'objet devant générer l'amour-jouissance . . . ainsi que la parenté avec l'expérimentation scientifique!

Il est probable que l'extériorisation de tout permette également de pouvoir brancher sur la particule neutre au moment voulu la sensibilité nécessaire pour qu'elle accède à une jouissance programmée selon la combinatoire recherchée.

L'espèce humaine, espèce-phylum, est aussi l'espèce de la non-immédiateté et ceci qu'elle le veuille ou non, c'est-à-dire que ce soit déterminé par un procès interne ou que ce soit causé par une impulsion du monde extérieur. Elle ne peut pas se contenter de réaliser le possible qui s'offre immédiatement. Elle en imagine d'autres et veut les réaliser. C'est ainsi qu'elle ne peut se satisfaire de la vie immédiate et qu'elle essaye de conquérir une vie au-delà: la conquête de la mort et de l'immortalité! Peut-être que, d'ailleurs, l'espèce a commencé son développement par une réflexion à partir de cette conquête et que c'est pour cette raison qu'elle est envahie — maintenant, que nous sommes parvenus à la fin de l'arc historique — par la mort, ne parvenant plus à vivre et à situer la vie. L'espèce mourrait parce qu'elle n'aurait pas conquis la mort!

Au départ cette conquête de la mort était comme une réponse à l'insécurité au monde, la non-certitude de l'existence découlant de la coupure de la communauté et de la nature qui fit révéler d'amples phénomènes qui auparavant étaient simplement vécus. En même temps c'était une prise d'assurance vis-à-vis de tous les possibles.

Ceci étant et pour abrégé tout le développement historique je dirai que le capital est le grand réalisateur des possibles. C'est ainsi que Marx le perçoit et qu'il l'exalte en tant que phénomène révolutionnaire et c'est en tant que tel qu'il est posé chaque fois qu'un être humain veut refaire son apologie. Mais le capital — et cela Marx le savait tout de même — est un réalisateur de possibles sans égard aux conséquences et aux hommes. Cela nous impose une réflexion profonde sur cette impulsion cognitive dans son ample manifestation qui caractérise notre espèce. Elle est liée au fait que nous sommes une espèce-phylum et que cette invention-réalisation de possible est comme une immense introspection spécifique. Mais ce n'est pas suffisant, il faut situer ce qu'est le domaine humain-féminin, notre véritable substance et les modes que nous devons utiliser pour réaliser les possibles sans mettre en cause notre substance humaine. Comment être sans mesêtre, c'est-à-dire sans perpétuellement errer; comment assurer les divers possibles sans s'y fixer: espèce de folie historique et même cosmique dans la mesure où la fixation se fait en un point de l'univers et qu'on ne parvient plus à s'en détacher, empêchant tout retour auprès de soi.

Il s'ensuit que je pense que le capital peut très bien arriver à accepter l'homosexualité.

En vertu de ce qui précède on comprendra à quel point je puisse trouver dangereuses toutes les sciences qui ont extériorisé l'être humain, qui ont permis une séparation dépouillement. Je pense à la psychologie et tout particulièrement à la psychanalyse, à la psychologie de l'enfant; dangereuses aussi la littérature et l'art . . . Le danger le plus grave vient des révolutionnaires comme Deleuze, Guattari ou Lyotard avec leurs machines désirantes et leurs économies libidinales.

D'où une question: doit-on connaître le multiple uniquement à partir d'un vivre avec de multiples êtres, en ayant de multiples relations, ou peut-on y accéder à partir de l'unique? Dans le premier cas, je pense qu'on a un reflourissement de l'immédiateté et même de l'immédiatisme dans son concrétisme le plus abject. Dans le second cas, on a obligatoirement maintien de modes d'êtres de plus en plus éliminés: la contemplation, l'intuition. D'autre part, il semblerait que la connaissance dans le premier cas ne puisse être que par exhibition; il n'y aurait plus le fameux dévoilement de l'être

qui parvint sous forme réduite à signifier uniquement vérité. C'est-à-dire que notre identité nous serait fournie en prime lorsque nous aurions programmé notre combinatoire et que nous l'aurions acquise, achetée; il n'y aurait plus le moment de vie faisant accéder à l'identité de notre être par dévoilement de nous dans notre unicité ou duplicité (femme et homme, ce que l'on réduit à l'heure actuelle au couple) et dans celui des autres avec qui nous n'avons pas besoin d'avoir un rapport absolument concret pour les saisir dans leur humanité-féminité.

Dans le phénomène de réduction à un être asexué, il y a perte simultanée de toutes sortes de modes d'être, d'approches du monde et des êtres. A cette réduction asexuelle de l'être correspond un envahissement de la sexualité. En effet, à la question pourquoi n'y aurait-il pas des rapports sexuels entre hommes ou entre femmes pour signifier, réaliser un amour, peut correspondre celle-ci: pourquoi l'amour entre hommes ou entre femmes devrait se modeler sur celui entre hommes et femmes? Pourquoi de ce fait identifier tout orifice à un point de concentration sexuelle où un organe doit s'y fourrer? On peut alors se demander si dans ces cas hommes et femmes ne manifestent pas la déficience d'un imaginaire organique. Je ne puis en conséquence qu'être assez sceptique quant à la nécessité que pose M. Mieli qu'un homme et une femme doivent avoir des relations de type homosexuel. En outre dans l'idée que n'importe quel orifice peut être orifice d'amour, il y a un échappement possible du fait sexuel qui tend à tout englober; ainsi même un orifice non organique peut devenir sexe, de même qu'à l'heure actuelle tout devient aliment même les produits chimiques!

Je suis bien d'accord avec M. Mieli que l'amour est la fin de l'égoïsme mais il est également l'affirmation profonde de l'être en tant qu'individualité. Je suis persuadé que le développement de celle-ci, dont le surgissement coïncide avec celui d'une foule de possibles, ne peut se faire sans l'exaltation concomitante de l'amour. Il faut en finir avec l'amour de soi exclusif, prépondérant; amour de soi qui est une nécessité absolue pour la combinatoire de l'amour, car il est la réflexivité et donc la relation la plus simple (comme dans un groupe de déplacements le plus simple c'est celui effectué sur place, par tout élément constituant l'ensemble envisagé).

Je serai assez d'accord avec Groddek pour voir dans l'homosexualité une affirmation de l'amour de soi. Aussi je ne pense pas qu'à travers l'homosexualité on puisse atteindre au multiple; j'ai peur que le multiple vécu, désiré ne soit encore que le vivre le même. Car il y a ce procès à envisager et à éviter: rechercher le multiple mais chaque fois en tant que support d'un élément compatible strictement avec notre être, c'est-à-dire qu'on le réduit à ce que l'on se perçoit, ressent et donc on se retrouve dans le même. On ne s'éclate pas et on ne se diversifie pas. Simultanément il est impossible que l'identité profonde se dévoile puisque l'amour de soi est un procès avorté de l'amour-plénitude qui implique, comme dirait Hegel, l'aller à l'autre, l'y demeurer et le retour auprès de soi.

Si l'homosexualité dérive de l'amour de soi, il est clair que son émancipation est déterminante pour que la combinatoire d'amour puisse librement se développer; c'est une autre raison pour penser que le capital peut libérer l'homosexualité.

On a le procès d'amour éclaté où sexualité, affectivité sont séparées. On a les possibles autonomisés suivants: le narcissisme ou amour de soi: réflexivité unicitaire s'accompagnant d'onanisme; l'amour de soi qui se réalise dans le même, l'homosexualité dans toutes ses variantes; l'hétérosexualité intraspecificque, l'hétérosexualité interspecificque (peut-il y avoir une homosexualité interspecificque?) et puis les variantes de la nécrophilie où l'objet sexuel est une médiation pour atteindre la mort; les diverses formes réifiées de l'amour et sa fétichisation: sadisme, masochisme, coprophilie . . .

La présupposition fondamentale de cette combinatoire est la réduction de toute

sensibilité humano-féminine à la sexualité, plus précisément: la sensibilité ne pouvant plus se manifester à l'aide des autres sens, se fixe sur le sexe, puisqu'à l'époque où ceci se produisit le capital ne pouvait pas encore se passer des êtres humains, donc enrayer leur reproduction. C'est cette sexualisation de la sensibilité que Freud a analysée: sa théorie a donc une base réelle, effective; son tort est d'avoir généralisé pour tous les temps, pour tous les humanités.

Pour échapper à cette combinatoire il faut déployer l'amour, lui donner son maximum d'extension et de profondeur tout en maintenant le divers; cela veut dire qu'on ne peut aimer tout le monde avec la même intensité ce qui est en liaison avec la donnée du choix, de l'esthétisme donc de la sensibilité et en définitive avec le phénomène de saisie de notre identité; surtout il faut une autre perception plus globale, moins fragmentaire qui implique l'utilisation de tous les sens, leur réconciliation ainsi que celle entre les sens et le cerveau.

Autrement dit, l'amour ne peut pas être une thérapeutique, comme W. Reich a un peu tendance à le considérer et comme l'envisagent et le vivent les membres de la communauté AA qui le réduisent d'ailleurs à l'acte sexuel "libéré". Hommes et femmes doivent réacquiescer le geste, la parole, l'imagination mais aussi la sensibilité, donc restructurer leur procès de vie total qui englobe le procès amour qui a besoin de tous ces éléments pour se réaliser.

F. Leboyer dans l'ouvrage déjà cité fait remarquer l'importance primordiale du toucher dans la relation d'amour. Le toucher est vraiment, selon moi, le sens du continuum. D'ailleurs on arrive à l'extase qui est saisissement de ce dernier, par le toucher direct et par le regard qui est toucher du monde. A notre époque la vision n'est plus que vue et a perdu son autre détermination.

Le sens du toucher est le sens primordial duquel tous les autres dérivent. C'est en particulier grâce à ce sens que Leboyer peut écrire: "Faire l'amour, c'est la grande régression". Par le toucher de l'autre on remonte vraiment les millions d'années: s'engouffre sous nos mains, nos caresses, non baisers, l'immense durée et nous avons extase de l'être-là dilaté et pourtant en son corps demeuré et lié au nôtre qui n'est plus séparé.

"Faire l'amour . . . c'est replonger dans le vieil océan. C'est le remède souverain de l'angoisse". Oui parce qu'on retrouve le certitude de l'existence au monde. La coupure s'abolit, l'individualité n'est pas niée mais intégrée dans la suite indéfinie des générations humaines et animales, parce qu'affleure la perception de la vibration fondamentale du rythme qui parcourt le cosmos. L'amour c'est la durée reconquise; c'est la sûreté de la plénitude. Il ne peut prendre son ampleur que s'il n'est pas comprimé dans l'espace. Il veut donc la nature épanouie. Pas de Gemeinwesen sans amour puisqu'il est le continuum total, dans l'extase qui est soi dans la globalité.

Ainsi le sens profond souvent signalé du verbe connaître pour désigner l'acte d'amour réacquiesce son ampleur car se connaître n'est pas uniquement se percevoir en tant qu'individualité, mais en tant que gemeinwesen. Ainsi on ne se limite pas, on est d'entrée à l'écoute des autres; on ne se pose pas comme un intérieur par rapport à un extérieur: les autres. C'est donc sentir la vie intense des êtres qui nous entourent. Vivre au cœur des autres et se laisser pénétrer par eux. L'individualité est émergence du sein des autres, non séparation des autres, de ce fait il n'y a pas coupure, déchirure.

Le point central à partir duquel on devrait aborder de façon exhaustive l'ensemble des thèmes effleurés ici est la réalisation de l'individualité-gemeinwesen qui permet de résoudre le problème que certains savants découvrent maintenant: le rapport individu-société-espèce. En nous posant individualité-gemeinwesen nous nous affirmons en tant qu'être individuel, en tant que communauté considérée comme un certain

ensemble d'hommes et de femmes d'un moment donné et en tant qu'espèce (être commun en devenir). Par là j'intègre les données paléontologiques et cosmiques. Dit autrement, à chaque moment de notre vie nous sommes présents à notre ontogénèse et à notre phylogénèse. Ainsi dans l'acte d'amour (réel, plein c'est-à-dire pour d'aucuns démesuré) nous revivons nous l'avons vu, réactualisons les formes possibles de vie jusqu'à l'origine de celle-ci et nous vivons une modalité de temps, le temps cyclique. Mais alors ne sommes nous pas aussi capables de ce possible que nous avons nous mêmes découverts: l'éternité! mais l'éternité ici-bas!

Du point de vue de la phénoménologie de la vie, chaque être doit vivre d'une façon telle qu'il lui soit possible d'accéder à la particularité en revivant l'histoire de l'espèce, en l'intégrant, en éliminant toutes les scories horribles, toutes les horreurs qui ne sont pas de simples scories. On peut donc considérer en une première approche un déroulement de vie comme suit. Dans la première phase les enfants restent en contact le plus fréquent possible avec les parents biologiques. En effet de l'aveu de tous, éthologues, psychologues comme de la part de tous les gens qui ont tant soit peu porté attention aux jeunes enfants, le contact est essentiel pour le développement de ces derniers. Nous revivons là la phase nettement primate de notre évolution et simultanément celle originelle de la sensibilité par le toucher. Ensuite à un âge dont il est vain de donner une limite fixe, les enfants vivent en communautés liées aux adultes (c'est-à-dire non séparées) de tous les âges, c'est la phase de la communauté où les adultes sont pères et mères de tous les enfants. C'est de son sein que se fera l'accession à l'individualité grâce aux références aux divers adultes, ce qui implique que ceux-ci ne soient plus les êtres vides et creux qu'ils sont actuellement, qu'ils aient donc une substance et soient aptes à s'affirmer sans devoir réprimer. C'est la phase de la médiation de la communauté à travers l'être particulier. Il n'y a pas de coupure d'avec cette dernière, ni sa négation, mais affirmation de ce à quoi tend tout le devenir de l'espèce depuis des milliers d'années: le posé de l'être individuel en tant qu'individualité et gemeinwesen indissolublement liées. Ce n'est qu'ainsi que la communauté peut se réaliser dans un devenir non despotique. Cela veut dire que les adultes ne vivront pas obligatoirement en une communauté stricte c'est-à-dire dans la plus grande promiscuité avec amour indifférencié se réalisant grâce à une programmation affichée à un panneau ou grâce à un lancer de fléchettes. Non la femme ou l'homme vivra elle, lui, les autres dans une ou plus plusieurs relations d'amour; car on ne peut en aucun cas être programmé; de même qu'il est impossible de dire qu'à chaque instant il faudra être dans la communauté en tant que réunion d'êtres, car celle-ci est fondamentalement union. Enfin c'est à ce moment-là qu'on pourra vraiment vérifier s'il n'y a pas une relation obligée entre surgissement l'individualité, étalement des possibles et accession à l'amour unique, l'amour d'un homme et d'une femme. L'étalement des possibles implique justement la possibilité de choisir ce qui fait ressortir la réalité diversifiée des autres.

Très souvent on présente un tel amour comme une mutilation et certains disent aimer une seule femme (un seul homme pour une femme) est hier toutes ou tous les autres. Mais n'est-ce pas là encore une affirmation immédiate? Dans tous les cas on ne pourra jamais les aimer toutes, alors qui déterminera le nombre qu'il faudra tout de même atteindre. Mais une telle affirmation implique aussi que chaque être ne serait la réalisation que d'un possible, qu'il serait donc atrocement déterminé dans une dimension absolument réduite. En revanche on peut penser qu'il est peut être réalisable de vivre tous les possibles avec un seul être. D'autre part peut-on, désire-t-on réellement tout le monde, à moins que ce ne soit une affirmation superficielle?

Un autre argument découle de la négation immédiate de la société en place:

“La plus absurde de toutes les lois, est celle qui ose dire; tu ne connaîtras pas la femme de ton prochain” car c’est nier la communauté et se résoudre à la séparation “Epiphane cité par J. Lacarrière dans *Les gnostiques* p. 84. Mais dans la communauté réalisée il ne peut pas y avoir de séparation, il peut y avoir seulement non adéquation, c’est-à-dire qu’un amour soit incapable d’éveiller un amour en retour. Dans ce cas comme dit Marx, c’est le malheur. La souffrance ne peut pas être abolie. C’est là que la communauté est déterminante pour permettre à celui ou celle qui en est affectée de pouvoir surmonter la phase douloureuse car ce qu’il y a de pire en elle c’est la solitude. De même, on peut penser que des hommes, des femmes aillent à l’encontre de ce qu’est la vie femino-humaine. Dans ce cas selon Marx, la faute ne sera pas purement et simplement attribuée à celui qui l’a commise, provoquant ainsi la séparation de la communauté, mais cette dernière la prendra en charge afin d’aider le “fautif” à se retrouver en elle.

Le passage d’une phase à l’autre de la vie se fera sans saut brusque, sans violence — et cela dès la naissance (cf. Leboyer, This) — parce que tous les éléments de chacune préexistent et coexistent dans la totalité communauté, de même que la respiration pulmonaire coexiste à un moment donné avec celle par le cordon ombilical permettant au bébé de passer insensiblement de la seconde à la première. Ainsi tous les troubles psychiques patûre des divers psychologues et psychiatres seront abolis: la dépendance totale de l’être (infantilisme, l’inaccession à une certaine autonomie) dérive du manque profond de contacts, l’autisme n’est que la réaction inverse; le gréganisme ou l’individualisme forcené et même la schizophrénie découlent de l’impossibilité des êtres à atteindre une identité et à ne pas subir une identification, une mémification. Ces troubles sont d’autant plus exaltés que la fragmentation du procès de vie est accentuée.

Même si on accepte la thèse de Freud que l’interêt exclusif de l’homme pour la femme n’est pas une donnée allant de soi, que l’acquisition de la sexualité en tant qu’attrance pour un autre sexe est une donnée phylogénétique et que pour tout être elle s’acquiert au cours de l’ontogénie, il est clair que ce n’est qu’en accédant au procès vie total qu’il sera possible de vérifier les réelles pulsions hétéro et homosexuelles des femmes et des hommes ainsi que leur amplitude, surtout si les moments de transition de ce procès gardent leur entière complexité.

Enfin la coexistence des diverses générations permet à chaque être de s’affronter à chaque instant à la totalité de la vie non débitée en tranches; il en acquiert une connaissance intuitive avant d’y accéder au travers d’un vécu. C’est la rupture profonde avec la solitude de ce monde ici et maintenant et dans l’éternité humaine, c’est-à-dire dans le rapport de l’être individualité avec l’ensemble des générations femino-humaines.

Pour réaliser une telle communauté s’impose une nouvelle dynamique de vie où il n’y ait plus séparation pensée-vie qui permet les phénomènes de dépouillement dont j’ai parlé plus haut. En effet chaque connaissance, jusqu’à maintenant, s’est accompagnée d’une perte. Il ne faut pas qu’il y ait d’autonomisation, ferment fondamental du procès d’aliénation³. Une nouvelle dynamique de vie est nécessaire qui réabsorbe tous les possibles dans un devenir femino-humain.

On ne peut atteindre un tel objectif que si dès le départ nous rompons avec toutes les représentations en vigueur depuis au moins deux mille cinq cents ans. Il faut rompre avec la dichotomie décharnante de l’intériorité-extériorité (l’amour réel n’est actualisable et donc la vie possible que si l’on y parvient) point de départ de toutes les dichotomies et de la pensée binaire dont l’épanouissement s’effectue maintenant dans le capital.

D’où une autre exigence: ne plus vouloir se distinguer fondamentalement des animaux. La distinction d’avec ceux-ci apparaît en général comme la preuve absolue

de la validité d’une affirmation d’un homme ou d’une femme. Dans la mesure où une pensée ou une action vont dans le sens de nous distinguer, c’est humain, féminin. Mais l’homme, la femme est un animal divers. Cette diversité lui impose de prendre en mains son propre devenir-évolution qui est celui de la vie; c’est-à-dire réaliser vraiment le phénomène de réflexion. Comment peut-on dire qu’avec l’espèce émerge la conscience qui est conscience de la vie, c’est-à-dire que la vie parvient à la conscience et laisser passivement le procès s’effectuer? D’autant plus que, dans la situation actuelle, l’on risque non l’effectuation d’une conscience mais la destruction de toute vie. Dans cette perspective il y a un minimum de remise en cause à effectuer, celle de la théorie du prolétariat et du procès révolution.

Pour en revenir à l’homosexualité il convient d’examiner un autre argument de M. Mieli pour faire reconnaître l’homosexualité en tant que comportement essentiellement nécessaire. Il consiste à dire que l’hétérosexualité ne pourrait pas permettre une réelle compréhension de la femme. Certains homosexuels affirment qu’ils sont les seuls — dans la mesure où ils ne se figent pas dans un rôle passif ou actif — à pouvoir éprouver ce que ressent la femme lors de l’acte d’amour puisque eux aussi se font pénétrer. Nous retournons toujours sur le terrain de l’immédiatisme et sur celui de l’incommunicabilité. Il semblerait que pour eux, dans l’acte d’amour, l’homme et la femme soient condamnés à jouir de leur être particulier sans pouvoir goûter à la jouissance de l’autre et que, pour y accéder, il faut réellement devenir autre. Mais n’est-ce pas l’infirmité absolue de l’être réduit à particule autonome privée du pâtir du monde et des autres, enfermé en lui-même.

En faisant une telle affirmation M. Mieli escamote tout un courant historique qui a défendu la femme, qui l’a reconnue comme étant essentiel. Rapidement on peut signaler les gnostiques, les taoïstes, les partisans de l’amour courtois avec les variantes qu’il a engendrées, le romantisme dans son affirmation de l’éternel féminin qui, si on ne le considère pas simplement dans son immédiatité, est le posé de la communauté. Il est évident que souvent ces mouvements ne sont que des compensations et que ce sont les hommes qui affirment ce qu’est la femme et qu’ainsi on n’a pas une donnée vraiment féminine. Toutefois il faut tenir compte du rapport entre diverses femmes et ces courants, ainsi de Christine de Pisan, Louise Labbé, etc... Il est facile d’ironiser sur la féminité qui, comme le dit Adorno est le plus souvent un alibi mâle, mais alors il faut également dénoncer la virilité, d’autant plus que celle-ci a toujours été exaltée en rapport avec les valeurs dominantes et donc dominatrices, ainsi de l’exaltation de la virilité et du machinisme.

Il n’est pas question d’accepter tels que tous ces courants comme étant la preuve que les hétérosexuels ont vraiment compris la femme mais comme étant témoignage qu’il y a eu aussi une réelle tentative en ce sens ainsi que la puissance de l’idée fondamentale qu’à la base du salut de l’humanité il y a la femme. Or ceci me semble assez logique puisque tout ce qui s’est produit depuis trois mille ans environ (arc historique du capital) est dû à l’activité mâle. Une autre dynamique n’est concevable qu’à partir d’un pôle féminin prédominant.

Enfin je doute fort qu’une grève de l’amour de la part des femmes pourrait contraindre les hétérosexuels à examiner leur attitude envers elles, leur phalocratie. L’amour est tellement évanescant et la société offre tellement — étant donné le phénomène d’extériorisation indiqué plus haut — de possibilités que les hommes pourront probablement attendre. D’autre part il est difficile de transposer des données d’un certain monde (le monde ouvrier et sa lutte) à un autre (celui de la réalisation de rapports harmonieux entre les sexes).

Pour le moment, dans l’immédiat de la rédaction de cette approche du thème

amour et sexualité, ce qui m'importe ce n'est donc pas tellement de savoir si l'homosexualité est une donnée essentielle du comportement amoureux des hommes et des femmes, mais c'est la justification qui en est donnée parce qu'elle risque de déboucher dans la représentation capital du phénomène sexuel: une combinatoire sexuelle⁴. En rester là, c'est encore être piégé par la superficialité. En réalité nous l'avons vu la fragmentation du procès d'amour autonomise une foule de possibles et les hommes et les femmes sont des êtres qui veulent les réaliser tous, en même temps qu'ils en ont peur parce qu'ils sentent qu'ils peuvent se perdre et que cela peut dissoudre tous les rapports qu'ils ont entre eux. D'où depuis des milliers d'années a-t-on le débat entre l'Etat et l'anarchie, dieu et les hommes. Le discours des défenseurs de l'Etat est en relation avec une réalité humaine, une certaine inaptitude à la vie intégrée, c'est-à-dire celle où tous les possibles peuvent se manifester sans détruire la vie. Ils proclament: il faut des gardes-fous sinon les êtres humains se laissant aller à leurs penchants n'accèderaient qu'à la démence et s'attireraient les méfaits de la fatalité. Pour empêcher l'anarchie dissolvante, il faut une médiation, l'Etat, qui permette de protéger les hommes et les femmes contre eux-mêmes. L'Etat est le bienfaiteur; il est la garantie d'une non-retombée dans l'animalité, dans l'état de nature; il représente la discontinuité totale. L'oppression est donc nécessaire. A la rigueur, seuls quelques êtres d'élite peuvent accéder à un plein développement.

Dieu a joué le même rôle que l'Etat. Ainsi Dostoïevsky disait que s'il n'y a plus de dieu tout est permis. De ce point de vue croire en dieu est poser son impuissance ou celle des autres parce que cela postule la nécessité absolue d'un médiateur-référentiel pour pouvoir affirmer un comportement féminino-humain; parce que ce qui importe ce n'est pas son existence c'est sa fonction éthique.

Contre ces tenants de l'Etat, contre les partisans de ce comportement répressif et réprimé, se sont élevés ceux qui voulaient que tous accèdent aux mêmes réalisations (democratie) et qui pensaient que femmes et hommes devaient au contraire vivre tous les possibles.

Tout ce débat s'est traduit en d'autres termes: opposition entre la science et la tradition, les lumières et l'obscuratisme, le progrès et la stagnation. La science a été tout particulièrement vécue comme étant le moyen de réaliser des possibles. Les sciences humaines en dernier lieu viennent justifier ce que certains appellent aberrations, perversions ou folies.

Ce heurt entre les deux tendances a un sens tant que le capital ne s'est pas imposé. A partir du moment où il a assuré sa domination on se rend compte que son devenir ne pouvait s'effectuer qu'à travers la mise en pratique de la destruction des dogmes, des tabous, des barrières idéologiques, en postulant tout est possible, en devenant ludique.

Le jeu comme l'affirme Huzinga est caractéristique des êtres humains. Or, il ne peut y avoir jeu que s'ils y a perception de possibles et volonté de les réaliser. Avec le développement du capital il a été autonomisé; il n'est plus une pratique intégrée dans la vie des hommes et des femmes. Son expression autonomisée, séparée, se manifeste de façon percutante dans la publicité et dans la sexualité. Le jeu lui-même est réduit à un ensemble de règles plus ou moins connues des êtres humains; il est ramené à une combinatoire. De là l'élimination de la jouissance d'être en des modalités autres que celle immédiate et de la connaissance de domaines non encore explorés que le jeu, qu'il soit enfantin ou adulte, procure lorsqu'il est vécu dans sa totalité intégrée dans la vie.

Dés lors l'humanité voit se réaliser un projet qui fut sien et peut constater à quoi il a abouti. Elle est donc bien obligée de remettre en cause aussi bien le discours étatique que celui anarchique. Actuellement je l'ai déjà dit nous vivons une espèce de

jugement dernier. Ce qui fait qu'il est nécessaire en quelque sorte que toutes les modalités des vie se manifestent, s'affirment car c'est comme une immense analyse de l'être humain-féminin qui doit conduire, ne serait-ce que négativement, à une connaissance de ce qu'il est⁵.

Celle-ci n'est positivement accessible que si on rompt avec le procès de fragmentation; si on refuse la combinatoire, ou la confection d'un puzzle. On ne peut l'atteindre qu'à partir d'un vécu autre où ce qui est déterminant c'est la perception globale d'une autre réalité humaine-féminine: la Gemeinwesen.

Pour le moment, le vieux débat se renouvelle entre tous ceux qui veulent réaliser leurs désirs et les savants psychologues et psychiatres, qui disent que le maître ne peut être aboli. Il est toutefois virtuellement dépassé dans la mesure où le maître, le capital, réalise en même temps la combinatoire des désirs et des sexes. Il n'est plus question de discuter sur la normalité ou l'anormalité car cela se réfère à une même réalité qu'il faut fuir. On ne peut se découvrir et se réaliser qu'au travers d'une autre dynamique de vie visant à réaliser cette Gemeinwesen qui réunit en elle tous les possibles (étant ainsi référant immédiat et médiat de ce qui est femino-humain) et, dans la mesure où elle englobe l'histoire, elle renferme aussi le mal, autre manifestation des hommes et des femmes, qui demeurera ainsi un possible indéfiniment conjuré.

Février 1978

NOTES

¹ Je dois signaler quelques erreurs, qui ne concernent pas directement le sujet abordé ici, parce qu'elles peuvent être utilisées de façon malveillante contre le travail de Mario et qu'elles peuvent être source de confusion.

Si on accepte la clarification du devenir propre du capital, comme un devenir à la communauté, qu'il a réalisée, on ne peut pas parler de capitalisme l'Etat (cf. p. 96). L'Etat n'est qu'un élément secondaire en définitive dans la dynamique de vie du capital. On a pu parler de capitalisme d'Etat à l'origine de celui-ci, quand l'Etat est intervenu pour faciliter l'implantation du capital.

Parler de capitalisme bureaucratique en URSS et faire une note qui signale à ce propos l'œuvre de Bordiga *Structure économique et sociale de la Russie d'aujourd'hui* ne convient pas du tout. Bordiga a toujours nié une telle affirmation caractérisation, particulièrement dans l'œuvre citée où il ridiculise la thèse d'une prétendue bureaucratie-classe opérant en URSS.

Ce n'est pas Joe Fallisi (p. 159) qui a dit que la première phase du mouvement ouvrier fut la phase sectaire, c'est Marx. J'ai dans *Le KAPD et le mouvement prolétarien* repris cette caractérisation de Marx et l'ai utilisée comme point de référence pour caractériser l'état du mouvement ouvrier dans les années '20 mettant en évidence que, dès lors, commençait la phase groupusculaire du mouvement et que le parti à venir, le parti-communauté, devait se former contre tous les groupuscules. C'est en partant cette réflexion que j'ai été amené à écrire, avec G. Collu, la lettre sur les rackets du 4.9.1969 publiée sous le titre *De l'organisation*.

² Cf. «Ce monde qu'il faut quitter» *Invariance* n. 5, série II et «Marx et la Gemeinwesen».

³ Cf. la note sur l'aliénation dans «Capital et Gemeinwesen» à paraître aux Editions Spartacus.

⁴ Voilà pourquoi à la fin de ma lettre à M. Mieli du 9.10.1977—point de départ de cette ébauche d'étude — je déclarais:

Et maintenant: je plaide coupable.

Il est clair que tout ceci, qui n'est pas une critique mais une affirmation de ce que je suis et ce dans mon élan vers toi, part de mon affirmation hétérosexuelle exaltée du fait je suis follement amoureux, démesurément, anachroniquement, d'une femme qui est belle comme une éternité et qui m'a fait profondément ressentir que le temps est une invention des hommes incapables d'aimer. Et, au moment où fulgurait cette intuition devenant-devenue perception envahissante, j'ai réalisé qu'il n'était pas possible de concevoir la communauté sans comprendre que nous devons non pas vivre un autre temps, un autre espace, mais les réunir (c'est pour ne pas avoir affronté cela que toutes les communautés n'ont pu éviter le piège du despotisme) et que cela reposait l'amour et l'éternité, que sans l'amour il était impossible d'envisager la nouvelle dynamique de vie.

Oui j'aime passionnément (la passion qui est joie — or aimer n'est-ce pas la joie la plus grande? — fait accéder à une plus grande perfection dit Spinoza dans son éthique) et c'est de l'espace-temps de cette passion dont je suis envahi et que j'intègre dans ma vie et dans toutes celles qui me précèdent et qui me succéderont (la Gemeinwesen) que je te parle charnellement, à toi que j'ai aimé à partir du moment où tu m'écrivis de ton lit d'hôpital à Londres. Alors je pense que tu comprendras!

⁵ Je ne parlerai pas d'un homme «caché», comme il fut postulé l'existence d'un dieu caché, fondamentalement bon. Je ne propose pas une nouvelle gnose.

CONTRE TOUTE ATTENTE

D'aucuns attendaient quelque chose de ces dernières élections; d'autres attendent la vraie crise, la reprise révolutionnaire de la lutte de classe, la réaffirmation du prolétariat, d'autres encore la venue d'un quelconque messie ou l'arrivée d'extra-terrestres. Or d'attente en attente la vie s'écoule et s'enfle capital; on n'a plus des êtres mais des différés.

L'incapacité à être se mesure à la patience à attendre. Attente et espoir c'est ce qui reste à l'humanité vidée de tout élan profond par le vampire capital. Une variante: il y a ceux qui résistent à l'oppression, tout en n'ayant aucune perspective. Résister est une attente masquée, un espoir inavoué que le cours du monde puisse tout de même changer.

De ce monde gros de catastrophes, il n'y a rien à attendre, pas même l'éclosion d'une de celles-ci. Il faut le quitter et commencer une autre dynamique de vie. Du concret de cette dernière il ne peut encore être question ici. Je veux simplement signifier que le refus de l'attente implique la compréhension complète intellectuelle-corporelle de l'impossibilité de réaliser quoi que ce soit dans ce monde. Cela ne veut absolument pas dire que rien ne peut advenir dans ce dernier qui puisse avoir un caractère de rupture dans l'ordre de la communauté capital, ne serait-ce que parce que ce monde n'est pas homogène et où la réalité du capital n'est pas partout la même. Dans une étude antérieure au sujet de ce dernier, on a fait observer que son devenir était non de résoudre les contradictions mais de les englober, et ce, même lorsqu'il se pose sur le mode de l'échappement. De ce fait il est possible encore de raisonner en termes de plus-value relative car l'exploitation des hommes et des femmes est une réalité concrète et terriblement prégnante au sein de certaines couches de la population de la communauté capital de même qu'il est vrai qu'il y a une dynamique du profit et de son taux, que le capital fictif a une réalité, mais que tout cela est subsumé, intégré par le capital en tant que représentation. Ses diverses figures perdurent et coexistent avec la dernière produite qui tend à les intégrer et à les orienter en fonction de son épanouissement. Ceci est un autre mode d'exprimer son inégal développement dans toutes les zones du globe et dans toutes les sphères de l'activité qui fut humaine.

Ce qui est déterminant en fonction d'une prise de position par rapport à la réalité de ce monde, c'est-à-dire en liaison avec ce qu'il faut faire de concret afin de pouvoir continuer à vivre dans un devenir qu'on veut humano-féminin, c'est la figure la plus élaborée du capital car c'est elle qui structure et commande l'ensemble de sa communauté qui intègre son passé. Vouloir raisonner et se déterminer en fonction des figures archaïques du capital c'est être contemporain de ce passé et mis dans la

situation d'attendre un présent déjà réalisé, un futur qui se dessine largement. C'est en outre, opérer totalement sur le terrain de l'être capital alors qu'il faut agir comme s'il était déjà mort (Bordiga).

Il faut quitter ce monde tout en sachant quel est son devenir. Cela ne veut pas dire qu'on puisse faire des prévisions rigoureusement précises à ce sujet, mais on doit être à même d'en comprendre le sens général ce qui nous évite toute attente fixatrice d'être, inhibitrice de vie.

Concrètement, peut-on avoir un nouveau Mai 1968? Evidemment non. Il fut une émergence et nous sommes dans la maturation de ce qui surgit alors. De plus, avec la crise de 1973 on a le point de départ d'un processus latent depuis 1969 et, par certains aspects, depuis 1959, avec un éclatement-manifestation en 1975, puis un tassement-engourdissement, comme disent certains, une maturation, selon moi; aussi, 1978, pourrait être le moment de manifestation du déséquilibre latent depuis quelques années amenant quelque chose de comparable en discontinuité avec la merveilleux Mai d'il y a dix ans.

Le lieu, cette fois, pourrait être l'URSS. Dans les années '60 le mouvement de rupture au sein de la communauté capital provoqua un vaste ébranlement dans l'aire occidentale qui affecta d'abord les USA pour atteindre sa culminance généralisatrice en France. Depuis nous avons maturation d'une phase nouvelle pour le devenir du capital (cf. *C'est ici qu'est la peur, c'est ici qu'il faut sauter*) et la perception des diverses impasses de la part de ceux qui veulent sa destruction, les conduisant bon gré mal gré à une vaste remise en cause qui ne se limite pas à l'immédiat mais englobe l'arc historique qui va de la naissance de la cité grecque (moment présuppositionnel du capital) à nos jours et parfois au-delà dans le temps antérieur dans la mesure où l'antique assujettissement de la femme est réellement rejeté, et ce, même si c'est parcellaire et infesté d'incohérence. Mais l'Occident est bloqué, peut-être parce que trop en avance sur le reste du monde, ce qui le met également en porte à faux et risque de faire apparaître les solutions proposées comme encore entachées d'eurocentrisme; aussi doit-il recevoir une impulsion. C'est là que le devenir de l'URSS intervient. Celle-ci, comme la Russie naguère, intègre ce qui se produit en Occident avec un décalage dans le temps et en l'ordonnant en fonction de ses particularités historiques. Comme je l'ai dit dans *La révolution russe et la théorie du prolétariat* le phénomène révolutionnaire dont la crête fut 1917 est maintenant définitivement épuisé. Il semblerait que trois générations de vingt ans soient nécessaires pour parvenir à un tel résultat. C'est en 1848, environ 60 ans après 1789, que le monde nouveau explose et expose la dynamique d'une nouvelle révolution. Le phénomène de 1917 se termine également en ce qui concerne sa transcroissance spatiale. Les derniers événements éthiopiens, ceux de la Namibie, du Zimbabwe et quelques autres de part le monde peuvent être considérés comme étant les ultimes conséquences du congrès de Bakou de 1920 qui réclama l'émancipation de tous les peuples colonisés. En conséquence, l'URSS doit se mettre au niveau occidental, ce qui se produira à travers des cassures comme le furent en leur temps, au cours d'une autre phase historique, 1905 et 1917, qui engendreront des mouvements à la fois archaïques et extrêmement en avance du fait qu'en URSS le problème de la communauté prendra une dimension exceptionnelle à cause de la négation nécessaire et simultanée de la communauté capital et de sa mystification, le communisme russe. Le grave danger qui se présentera alors, en Occident, se sera celui de se mettre à la remorque du dernier événement soviétique, la volonté de copier ou l'attente que quelque chose de similaire se produise. Il en fut ainsi à la suite de la révolution de 1917. Bordiga fut un des rares à dire que cette révolution ne rompait en rien avec le marxisme, qu'elle n'

imposait pas une russification de la théorie et qu'il fallait opérer en fonction de ce qu'il nommait la théorie intégrale. Il n'attendait pas quelque chose d'une autre aire, comme il n'attendit jamais un signe quelconque indiquant la proximité de la révolution. Certes, on l'a dit une impulsion sera communautée à l'Occident, mais il faut qu'elle soit perçue en tant que telle et permette de réaliser ce pour quoi il est mûr. De ce fait, il serait vain d'attendre un tel événement pour faire quelque chose; au contraire, il faut d'ores et déjà commencer — dans toute la mesure du possible (au moins au niveau de la représentation) — le devenir hors du monde. Ainsi au moment où nous ressentirons l'impact de cette poussée nous n'aurons pas à chercher une solution; mieux, nous serons signification de celle-ci.

Au cas où cet événement ne pourrait être proche et au cas où cette prévision s'avérerait fautive, l'unique possibilité de vivre et de signifier une issue est de commencer l'abandon de ce monde car, lui aussi, aura un impact sur ce dernier. De toute façon. Il n'y pas à attendre car c'est se figer et perdre toute capacité à reconnaître la réalité d'un mouvement bouleversant lorsqu'il se manifeste, enfin.

Il y a donc bien une dynamique de ce monde qu'on peut déceler en fonction de l'histoire des différentes aires le composant. Si on en parle peu c'est que là n'est point l'essentiel. L'essentiel à comprendre c'est ce qui fait discontinuité et qui permet d'échapper à l'engluement de l'immédiat rendant inapte à entreprendre une quelconque dynamique. Pour être réceptif il faut rompre avec les vieilles représentations et avec le comportement attentiste-espérantiste des morts vivants de ce monde.

Mars 1978