

QUELLES LIMITES POUR L'ÉMANCIPATION ?

Note de lecture sur Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation de F. Fischbach
Frank Burbage

CNDP | *Cahiers philosophiques*

2010/1 - N° 121
pages 123 à 134

ISSN 0241-2799

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2010-1-page-123.htm>

Pour citer cet article :

Burbage Frank, « Quelles limites pour l'émancipation ? » Note de lecture sur Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation de F. Fischbach,
Cahiers philosophiques, 2010/1 N° 121, p. 123-134. DOI : 10.3917/caph.121.0123

Distribution électronique Cairn.info pour CNDP.

© CNDP. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

QUELLES LIMITES POUR L'ÉMANCIPATION ?

Note de lecture sur *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation* de F. Fischbach¹

Que sommes-nous d'autres que les spectateurs impuissants d'un monde déchiré par des injustices patentes, très mal assuré de ses perspectives d'avenir, qu'il s'agisse de la paix entre les nations, les continents, les civilisations, ou des conditions les plus élémentaires de la survie collective, mais néanmoins capable de s'imposer à tous sur le mode d'une quasi nécessité ? Que pouvons-nous faire sinon assister, mi-accablés, mi-sceptiques, à la promotion insistante des nouvelles phases de ce développement post-trumanien² que l'on veut désormais « durable » et qui semble constituer l'horizon exclusif, croissance verte aidant, de toutes les entreprises et toutes les performances – unique reliquat des grands récits progressistes du temps jadis ? Comment comprendre cette difficulté d'agir, l'apparent épuisement des voies révolutionnaires ou même réformistes, l'éloignement difficilement réversible des niveaux de la réflexion pratique et de la décision ?

De telles questions sont évidemment trop générales, approximatives, et d'une certaine manière irrecevables : il faudrait différencier les lieux, les temps, les dimensions et les agents d'une efficacité dont la définition et la mise en œuvre requièrent des contextes et des moyens toujours particuliers. On s'apercevrait peut-être alors que l'entrée en crise des grandes utopies transformatrices (la libérale ou la socialiste), celle aussi des hétérotopies et des subversions spectaculaires susceptibles de les remplacer, ont laissé place à une multitude d'engagements, comme autant de petites appétitions et perceptions en cours d'agrégation, susceptibles de faire progressivement émerger les évolutions variées d'un monde en perpétuel devenir. Du local au mondial, du mondial au local, c'est sur le « foisonnement » et la « diversité » des « mouvements sociaux », sur leur hypothétique « solidarité » que comptent désormais ceux qui inscrivent encore leurs engagements dans la perspective d'un autre monde³. Que cette perspective même vacille, qu'elle appelle examen et discussion dans le cadre d'une compréhension renouvelée de l'aliénation, c'est l'un des motifs des travaux rassemblés par Franck Fischbach dans un livre récent : *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*.

- 1. Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009. Les éléments de lecture que nous retenons dans le cadre de cette note ne constituent pas un compte rendu de lecture exhaustif.
- 2. Rappelons que c'est dans le discours fondateur de sa seconde investiture que Truman (le 20 janvier 1949) a donné existence publique et mondiale à la notion de « sous-développement » et à ses corrélats programmatiques.
- 3. Cf. le *Manifeste de Porto Alegre* (en date de 2005) – ce texte synthétise les propositions caractéristiques de l'altermondialisme contemporain, et entend définir les (douze) conditions d'une « réappropriation citoyenne de l'avenir ».

F. Fischbach soutient dans une perspective qu'on pourrait dire « néo-arendtienne », et qui se revendique aussi de Marx, cette idée que nous sommes en mal d'action parce que nous sommes privés de l'usage effectif et commun d'un monde d'objets par nous appropriés ; et privés de ces objets parce que pris dans les filets d'une liberté simplement subjective, repliée dans sa propre vacuité, étrangère au poids comme à la richesse des relations susceptibles d'ancrer un sujet, ou plutôt un « individu social », dans ses véritables besoins et dans une pratique objective de soi.

La rhétorique « altermondialiste », ou plus généralement réformiste, court le risque de réitérer l'appel à des transformations sociales profondes de manière un peu naïve, ou hâtive, sans prendre la mesure du fait que c'est désormais la possibilité même du monde, d'un engagement et d'une croyance dans le monde, qui sont devenus problématiques. Il ne suffit pas en effet de se constituer à nouveau en hommes révoltés, désireux de « changer le monde », pour en être effectivement capables. Et le problème, malgré sa représentation habituelle, ne tient pas seulement à la relative faiblesse des moyens de l'action individuelle ou collective, à la persistance (indéniable) de rapports de force peu propices aux intérêts des plus démunis – il faut se garder de considérer seulement les obstacles extérieurs, les empêchements ou, comme dit Sartre, le « coefficient d'adversité » sur lequel nos projets viennent buter. Le problème tient plus radicalement, si l'on suit F. Fischbach, à l'identité même de *sujets* réputés souverains, que leur nature même, et pas seulement la situation qui leur est faite, pourrait empêcher d'être des *agents*. Et dont l'affirmation, jusque dans les droits venant consolider et garantir leur existence, éloigne paradoxalement des ressorts de l'action.

Ironique et désespérante émancipation, qui conduit un sujet libéré de ses anciennes tutelles dans l'impuissance d'une liberté sans véritable prise sur le monde, et même sur soi !

Il s'agit ainsi, pour comprendre les impasses contemporaines de la pratique, de suivre l'hypothèse arendtienne d'une perte du monde, mais aussi d'associer l'analyse de la philosophie moderne et des déplacements métaphysiques auxquels elle donne lieu à celle de l'exploitation et de la privatisation capitalistes de l'existence, particulièrement accentuées dans le contexte actuel par l'appel à l'autonomie, à la responsabilité et même à l'épanouissement des « travailleurs-entrepreneurs ». Cela pour penser ensemble la privation (de monde) et la privatisation (des propriétés et des usages).

Soit d'une part : « la figure du sujet libre, du sujet détaché de tout être, de toute substance comme de tout objet, du sujet sans substance et tout en projet⁴ ». On peut considérer que cette formule – dont F. Fischbach accentue peut-être à dessein le tour sartrien⁵ – exprime précisément la définition

■ 4. *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation, op. cit.*, p. 255.

■ 5. Le « sujet-projet », capable de ne pas être ce qu'il est et d'être ce qu'il n'est pas, est interprété par F. Fischbach, notamment dans le commentaire qu'il donne des textes de Gorz, dont on sait la proximité avec Sartre, comme l'exemple même du « sujet sans substance et impuissant, du sujet qui n'est sujet qu'à être séparé des conditions objectives de sa propre réalisation » (*cf.* notamment la note n° 3, *ibid.*, p. 260, qui expose un désaccord de principe avec Gorz, relatif à « l'importance fondamentale que [celui-ci] accorde au « sujet »).

d'un être dont l'essence indéfinissable n'est pas autre chose que la liberté de s'affranchir de toutes les dépendances, naturelles ou culturelles, pour se poser soi-même dans l'affirmation pure de son indétermination constitutive. Liberté de n'être rien (de déterminé), en quelque sorte. Et c'est d'une telle liberté que F. Fischbach affirme : « loin d'avoir jamais constitué un horizon de libération, est au contraire la figure même de l'aliénation⁶ ». Raison pour laquelle l'idée même d'émancipation, comprise comme libération et déliaison subjectives, reste prise dans cela même qu'elle entend combattre : la soumission hétéronome à des déterminations qui sont d'autant plus contraignantes qu'on n'est pas doté des dispositions, c'est-à-dire des relations objectives, qui permettraient de les combattre.

Soit d'autre part les transformations contemporaines d'un capitalisme qui se prétend libéré des tutelles paternalistes comme de la pesanteur bureaucratique de l'organisation militaro-industrielle de la production – place étant désormais faite pour et en chacun à la souplesse, à la créativité et à la responsabilité. On peut y repérer une injonction assez radicalement paradoxale : « Que découvre en effet le salarié d'aujourd'hui, constamment interpellé comme sujet libre, et appelé à se montrer à tout moment comme le sujet autonome qu'il a à être, comme le sujet supposé capable de définir par lui-même ses objectifs et de conduire par lui-même ses projets ? Il découvre, le plus souvent dans l'échec, la douleur et la souffrance, *qu'il ne possède aucun des moyens* qui lui permettraient d'affirmer son autonomie, de conduire ses projets à leur terme et d'atteindre les objectifs fixés *par lui-même* [...]. L'accès aux conditions et aux moyens objectifs qui lui permettraient [d'agir en sujet libre et autonome] lui est systématiquement soustrait et refusé⁷. »

Il y aurait là, situation caractéristique de ce début de XXI^e siècle, les deux faces d'une même pièce, le capitalisme contemporain réalisant et accentuant les traits caractéristiques de la métaphysique moderne de la subjectivité, pour mettre très concrètement en œuvre cette perte du monde dans laquelle Arendt voit le principe même de notre aliénation : l'affirmation téméraire d'un sujet qui croit pouvoir se détourner à la fois des hauteurs célestes et des pesanteurs terrestres, et que sa liberté simplement formelle conduit à la plus grande servitude. Si l'homme n'est rien par nature (ou par culture), s'il est voué à la recreation perpétuelle de soi par soi, qu'opposera-t-il à la fabrication illimitée des besoins et à la relativisation perpétuelle des valeurs échangées ? Sur quelles utilités véritables pourra-t-il prendre ou reprendre pied ? Le goût pour la déliaison, pour la projection hors des traditions et des identités déterminées, l'attire pour la flexibilité et l'incertitude de la « société du risque », la critique radicale des appartenances supposées aliénantes, sont justement les éléments valorisés par la nouvelle économie entrepreneuriale⁸. Voulant s'en tenir au simple programme « artiste » d'un

■ 6. *Ibid.*, p. 255.

■ 7. *Ibid.*, p. 255-256.

■ 8. Dans la conclusion de son livre, F. Fischbach soumet à une critique sévère l'interprétation – trop favorable et naïve à ses yeux – que L. Boltanski et E. Chiapello proposent dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme* (Paris, Gallimard, 1999) des dynamiques entrepreneuriales qui structurent le monde actuel. Ce faisant, il néglige peut-être l'importance de leur décision théorique : redéployer la critique sociale sur les bases complexes d'une sociologie empirique.

sujet se croyant *seul* en mesure de « donner du style à son caractère⁹ », on prend le risque d'un retournement quasi immédiat de l'émancipation en son contraire, exposant la liberté à des forces et à des dispositifs d'assujettissement d'autant plus efficaces qu'ils font jusqu'à un certain point valoir cette perspective de l'autoréalisation, favorisant une liberté « qui se supprime à elle-même les conditions qui seules lui permettraient de s'affirmer dans un agir effectif¹⁰ ».

On comprend ainsi pourquoi « notre société n'a pas asséché la critique en réalisant les exigences d'une subjectivité déliée, désengagée, désimpliquée, et en même temps désincarnée et dénaturalisée, [pourquoi] elle porte l'aliénation à son comble, et [...] réarme la critique¹¹ ». Instruire philosophiquement cette critique, ce serait se dégager une fois pour toutes du concept d'un sujet réduit à la pureté – en réalité au vide – d'une création de soi par soi, pour reconquérir, dans la pensée comme dans la pratique, ce « sol sur lequel chacun [peut] exister et mener sa vie comme celle d'un être de besoins et de rapports¹² ». En d'autres termes, considérer combien sont essentiels les dispositifs permettant aux sujets de « s'objectiver », de tisser avec les objets du monde, mais aussi avec celles et ceux qui en partagent l'usage, des relations soutenues et durables, dans lesquelles s'expriment et se structurent l'affirmation d'une vie effectivement libre. Précisons que l'« objet » ou l'« objectivité » s'entendent ici en un sens élargi : on ne pense non seulement à telle ou telle chose dont on pourrait user mais, plus généralement, aux configurations et aux dispositifs matériels et intellectuels qui font les médiations par lesquelles nous devenons capables d'exercer une activité dans ou sur une partie du monde, et, par effet de retour, sur nous-mêmes. Le lexique même de la « chose », la mise en opposition des « choses » et des « personnes », expriment déjà cette perte du monde : dans le monde en effet, et lorsque celui-ci n'a pas encore disparu, il n'y a jamais seulement « une chose » ou « une personne » : il y a l'un et l'autre intimement associés dans l'intensité d'une pratique de soi.

Une fois advenues, la dépossession des objets et la perte du monde auraient deux issues possibles : la mélancolie, que l'on peut caractériser avec Freud comme un appauvrissement, non seulement du monde, mais du moi ; la révolte, dirigée non contre soi, mais contre « les conditions sociales qui font que sont perdus pour nous les objets indispensables à la vie et sans lesquels elle manque des moyens de son propre accomplissement¹³ ».

Au-delà de la critique s'esquisse ainsi la perspective d'un véritable accomplissement, associant « la sortie de la subjectivité [...] réalisée sur le mode de la désobjectivisation » à la reconquête d'« un sol sur lequel chacun puisse exister et mener sa vie comme un être de besoin et de rapports ». De là, une redéfinition de la perspective critique elle-même et de la philosophie qui doit lui être associée : elles ne visent plus « [à] ouvrir de nouveaux et

■ 9. Cf. F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Livre quatrième, § 290 : « "Donner du style" à son caractère – voilà un art grand et rare ! », in *Œuvres philosophiques complètes*, vol. V, Paris, Gallimard, 1967.

■ 10. *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation, op. cit.*, p. 256.

■ 11. *Ibid.*, p. 255.

■ 12. *Ibid.*, p. 257.

■ 13. Cf. note n° 5, *ibid.*, p. 256-257.

trop vastes horizons d'émancipation mais simplement [à] rejoindre le sol sur lequel les individus naissent et vivent comme des êtres de besoins et de rapports avec un monde dans lequel il y va toujours d'abord pour eux de la lutte pour les conditions objectives permettant la satisfaction de leurs besoins vitaux, psychiques, sociaux les plus élémentaires¹⁴ ».

L'erreur des modernes, en tout cas de ceux d'entre les modernes qui ont mis au premier plan le principe (émancipateur) de la libre subjectivité, serait d'avoir oublié que nous sommes ces « êtres de besoins », naturellement et historiquement tributaires de la relation passive aux objets vitaux, dans et par l'intermédiaire desquels nous affirmons et développons notre puissance d'exister. Et d'avoir fait le lit d'un mode de production et d'une formation sociale qui non seulement s'accommodent fort bien d'un tel oubli, mais érigent la dissociation du sujet et des objets en principe fondateur. Supposons en effet que l'on devienne ce salarié « également-libre-contraint » de vendre sa force de travail à ceux qui ont la propriété exclusive des moyens et des circuits de production : l'usage productif de cette force, les productions matérielles et financières qui en seront retirées, n'appartiennent plus au salarié, rémunéré pour le simple entretien d'une capacité productive qu'il n'est pas en mesure de mettre en œuvre par lui-même, et à qui ses propres produits ne bénéficient pas. L'utilité concrète de son effort productif est, pour lui, irrémédiablement perdue.

Au rebours de cette aliénation, il s'agirait de composer de nouvelles connexions, ou reconnexion, avec cette difficulté, insiste Franck Fischbach, que la dénaturation est désormais poussée à un tel point que nous avons à imaginer, à inventer, des dispositifs d'objectivation qui ne sont même plus donnés, et dont les modes de repérage au niveau d'un simple bon sens – qu'est-ce qui est vraiment utile ? qu'est-ce qui est indispensable ? qu'est-ce qui est suffisant ? – sont purement et simplement indisponibles. Raison pour laquelle la production et la consommation illimitées, et en elles la logique exclusive de valorisation du capital, sont devenus des leurres si puissants. Se savoir vivant, mais sans savoir ce qui est nécessaire à cette vie et de quel monde elle aurait besoin pour se déployer, tel est le principe d'une errance qui ne tient pas à une hypothétique « nature humaine », mais aux conditions structurelles qu'impose la formule capitaliste d'un travail et d'une existence abstraits, coupés de toutes les valeurs d'usage. La production se révèle ainsi destruction, emportant les rêves téméraires des modernes émancipateurs, ou plutôt révélant leur caractère illusoire : car celui qui se conçoit et se vit comme un sujet est toujours-déjà un homme aliéné, qui n'affirme ou ne revendique son émancipation qu'à partir du moment où il a perdu cet ancrage dans le monde qui lui donnerait l'expérience et la mesure des utilités véritables, nécessaires et suffisantes à la fois. Autant d'éléments constitutifs d'une sagesse que le capitalisme défait et que la métaphysique du sujet libre tient pour une préjudiciable passivité.

■ 14. *Ibid.*, p. 258.

Cette analyse mérite attention. Elle est fort intéressante, d'autant qu'à travers la question de l'aliénation, elle participe au projet d'une réactualisation de la philosophie ou de la critique *sociales*¹⁵. Elle comporte des éléments, des séquences et un horizon final assez problématiques, qui comme tels appellent réflexion.

On s'accorde sans difficulté sur la nécessité d'une critique non seulement continuée, mais aussi renouvelée, des aliénations contemporaines, adossée à la réélaboration précise d'une telle notion¹⁶. Parce que la ou les « nouvelles cultures du capitalisme », pour dire à la manière de Richard Sennett¹⁷, s'alimentent effectivement, et paradoxalement, à un idéal d'autonomie et de responsabilité individuelle, il importe de mesurer la part de leurre, de déception et parfois de misère, qui peut se loger dans cette nouvelle formule d'un apparent progressisme. Mais il n'est pas acquis qu'il faille pour cela contester le principe même de la visée émancipatrice, la reconduire à la seule métaphysique de la liberté subjective et aux illusions que celle-ci autorise. Et s'installer dans un clivage opposant la « philosophie politique » et la « critique sociale ».

Autrement dit : on peut très bien considérer, avec Deleuze, que la tâche la plus difficile consiste désormais pour nous « à croire en ce monde », dès lors que celui-ci n'est plus articulé à la perspective d'un au-delà, qu'il s'agisse d'une garantie en vérité ou en réalité qui serait donnée par un principe supérieur, ou d'une radieuse utopie ; que c'est l'enjeu principal d'une espèce de « conversion empiriste¹⁸ » opérant dans la théorie comme dans la pratique. Et considérer que l'interprétation que F. Fischbach construit de cette difficulté, parce qu'elle subordonne d'emblée Marx à Heidegger, et concède immédiatement à ce dernier la nécessité de principe d'une destruction de la métaphysique (moderne) de la subjectivité, verrouille l'analyse et la déporte vers une description unilatérale, principalement négative, de la situation contemporaine et de ses potentialités transformatrices.

Le point problématique est d'abord de méthode. Loin en effet de s'engager dans la description variée de l'expérience, ou plutôt des expériences, qui pourraient appeler et justifier le recours à la notion d'aliénation, l'auteur nous conduit immédiatement vers ce qui est tenu pour essentiel : un doublon empirico-transcendantal, qui rapporte l'un à l'autre la condition faite aux travailleurs salariés du capitalisme contemporain et le principe métaphy-

- 15. Cf. aussi : F. Fischbach, *Manifeste pour une critique sociale*, Paris, Vrin, 2009. Nous n'examinons pas ici la mise en opposition que contient ce livre, opposition très problématique, entre la philosophie « sociale » et la philosophie « politique ».
- 16. Et notamment au sein des traditions marxistes elles-mêmes. Il est devenu habituel à partir de certaines lectures althusseriennes, de considérer que Marx, s'engageant dans l'écriture du *Capital* ou des textes préparant le *Capital*, a progressivement abandonné la problématique de l'aliénation qui avait d'abord été la sienne, dans les *Manuscrits de 44*, pour lui substituer une problématique de l'exploitation. F. Fischbach consacre un chapitre important de *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, à rétablir la continuité, proprement conceptuelle à ses yeux, entre la définition de l'aliénation qui se trouve au cœur des *Manuscrits de 44* et l'analyse de l'exploitation présente dans le *Capital* et dans les travaux préparatoires, à commencer par les *Grundrisse* (*op. cit.*, p. 151-210).
- 17. Cf. la note de lecture que P. Lauret a consacrée à l'ouvrage de R. Sennett, in *Cahiers philosophiques*, n° 110, juin 2007, consultable en ligne : <http://www.cndp.fr/archivage/valid/91543/91543-14858-18748.pdf>
- 18. G. Deleuze et F. Guattari utilisent effectivement cette formule, dans un passage important de *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Paris, Minuit, 1991, p. 72). F. Fischbach cite ce passage, mais il n'emprunte qu'une partie de la proposition, sans en restituer justement l'orientation explicitement *empiriste*.

sique de la liberté du sujet tel qu'il est formulé par Schelling, redéployé par Sartre et ses héritiers autogestionnaires, Gorz notamment. Se trouve ainsi révélé un *principe* tenu pour fondateur, très régulièrement réaffirmé et décliné. Le propos ne progresse pas à la manière classiquement empiriste d'une enquête, qui mettrait en jeu ses propres catégories, mais selon celle – plutôt rationaliste – du système : il s'agit d'un discours qui expose sinon la raison dernière, en tout cas une *grande raison* des choses, à laquelle l'ensemble du réel – ce monde qui n'en est plus vraiment un – se trouve ordonné. Sur la base de ce principe de l'objectivité perdue, il est possible en effet de proposer une caractérisation générale de la condition salariale, et de mettre en discussion des interprétations concurrentes, partiellement éclairantes, mais dont on fait petit à petit apparaître qu'elles ne vont pas à l'essentiel¹⁹.

Car l'essentiel, en fait, a déjà été pensé : par Marx *et* par Heidegger, l'un et l'autre se trouvant en situation, si l'on en croit F. Fischbach, de complémentarité. Ils pensent au fond le même, à savoir cette aliénation constitutive de l'homme moderne : ce que Marx nomme aliénation, à partir des *Manuscrits de 44*, Heidegger le conçoit dans *Être et Temps* (notamment à partir du § 27) comme perte d'une quotidienneté authentique, effectivement dotée de son caractère de monde. « Ce qui est aliénant, dit F. Fischbach commentant Heidegger, ce n'est pas de tomber dans la quotidienneté [...] mais c'est d'occulter ou d'esquiver ou de se laisser dérober la quotidienneté *en tant que monde*²⁰. » Heidegger serait « l'un des très rares à avoir pénétré le sens du concept marxien d'aliénation », saisi comme « absence de patrie », « exil du sujet hors de tout monde » susceptible d'être le sien²¹. On tient avec ce combiné Marx-Heidegger cette vérité principale : « La subjectivité des modernes, en tant qu'abstraite, non substantielle, sans contenu, en tant que subjectivité "libre" résulte d'une séparation, d'une déliaison et d'une épuration en quoi consiste précisément l'aliénation elle-même²². » Et aussi cette perspective pratique, philosophiquement justifiée :

■ 19. Pour ne retenir que deux exemples : Luckacs théorisant la « réification » prend pour origine ce qui n'est qu'une conséquence, ou plutôt un symptôme : que les choses soit constituées comme choses, c'est l'effet d'une « mondanéité » qui s'est déjà défaite (cf. *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation, op. cit.*, p. 63 et p. 65-95). J. Butler esquisse dans *La Vie psychique du pouvoir* (Paris, Léo Scheer, 2002) une forme de résistance à l'interpellation subjectivante qui n'est pas satisfaisante : « Dire que la subjectivité est plus vaste que l'identité du sujet résultant de l'interpellation idéologique assujettissante [c'est reconduire] à la subjectivité comme réserve de possibles. » À quoi F. Fischbach oppose ce qui pourrait être la formule bien ajustée de la véritable désaliénation : « Résister à l'interpellation assujettissante, ne serait-ce pas plutôt résister à la déréalisation et à la désubstantialisation qu'elle fait subir aux vivants que nous sommes toujours d'abord ? »

■ 20. *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation, op. cit.*, p. 60.

■ 21. *Ibid.*, p. 61. F. Fischbach insiste sur le fait que la notion heideggerienne de « patrie », telle qu'elle figure dans la *Lettre sur l'humanisme* (qui date, rappelons-le, de 1946), ne reconduit pas, selon lui, vers un « quelconque nationalisme ». Celui-ci représente au contraire la formule d'un subjectivisme généralisé. Différence, nous dit-il, que Heidegger aurait comprise « trop tard ». C'est faire l'impasse sur l'hypothèse d'un cryptage au sein des textes de Heidegger, particulièrement ceux qui sont composés à partir de 1945 et toujours adressés à la communauté des « vrais » allemands – « nous », qui nous tenons envers et contre tout dans l'éclaircie de l'être. Cf. notamment, s'agissant de ce « nous » des « patriotes », la conférence de 1945, *Die Armut*, et le commentaire qu'en donne Lacoue-Labarthe (Presses universitaires de Strasbourg, 2004). Mais surtout, c'est négliger le fait que Heidegger se donne ainsi les moyens d'attribuer la « faute » du nationalisme et du pangermanisme nazis aux Lumières modernes, donnant la première place à l'affirmation du sujet réputé autonome.

■ 22. *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation, op. cit.*, p. 62.

une « résistance » opposable aux processus sociaux et historiques qui nous dérobent le monde.

Point n'est dès lors besoin de se confronter à d'éventuelles complications et rebroussements de l'expérience, ou aux éléments de savoir composés et proposés par les sciences sociales. On pourrait notamment demander si la condition salariale est *pour tous* aussi aliénante? S'il ne serait pas judicieux de distinguer entre le « précaire », comme dit R. Castel, et des situations professionnelles et sociales heureusement moins négatives? Si la déconnexion entre le sujet et l'objet, dans le processus productif ou plus généralement, dans la conduite de l'existence est *à ce point* consommée? Mais de telles questions ne peuvent qu'apparaître naïves à celui qui pense le *principe* du dispositif qui déconnecte *systématiquement* la production et l'échange marchand des besoins humains, et qui ne laisse aucune place pour des variations autres que contingentes, n'atteignant jamais la nécessité de l'ensemble. Mais du coup, ce qui n'est pas interrogé, ce sont les modalités mêmes du savoir (philosophie? science? pensée?) sur la base duquel cette vérité fondamentale se trouve recueillie et formulée. Comme si la chose – l'aptitude de la philosophie et du philosophe à dire le vrai, mais aussi à fonder une pratique politique – était d'emblée acquise. C'est un peu paradoxal étant donné la référence centrale à deux auteurs – Marx et Heidegger – qui dans des contextes et pour des raisons fort différentes, ont tissé avec la philosophie, et avec ses prétentions systématiques et normatives, une relation plus que critique. Le mariage heideggeriano-marxiste qui nous est proposé apparaît assez déséquilibré: ce qui l'emporte, c'est plutôt la partie heideggerienne, dans sa fascinante et grandiose reconstitution d'une loi générale de l'être, permettant de *tout* comprendre, en comprenant le *principe* du tout²³: ce qui ne va pas, à l'identification de quoi peut et doit se consacrer une philosophie sociale consciente de ses responsabilités, c'est l'illusion du sujet souverain; ce qui va, ou plutôt ce qui pourrait aller mieux, c'est le processus d'une réappropriation authentique de soi.

L'un des moments cruciaux de l'analyse qui nous est proposée concerne le droit, et le statut accordé aux dispositions juridiques par lesquelles les illusions de la libre subjectivité se trouvent à la fois formalisées et entretenues. On se souvient qu'Arendt, qui analyse effectivement la privation de monde caractéristique de la modernité, tient aussi la rupture des médiations juridiques, et notamment contractuelles, pour un facteur d'anéantissement des libertés civiles et politiques, qui ramène l'individu à l'immanence de son inscription sociale, et le place dans la dépendance directe des instances de

■ 23. Le lexique du « principe » est explicite dans le texte de F. Fischbach. Par exemple: « Telle est bien la grande rupture opérée par le capitalisme: pour la première fois dans l'histoire, voilà un mode de production qui met au principe de son fonctionnement le fait de déconnecter la production des besoins humains, et qui produit d'autant mieux, d'autant plus et d'autant plus efficacement qu'il échoue à satisfaire les besoins les plus élémentaires du plus grand nombre d'hommes – échec inévitable et nécessaire dès lors que ce mode de production a pour condition de faire abstraction du caractère d'être de besoins propres aux hommes en tant qu'ils sont des vivants » (p. 260). Par exemple aussi: « *notre* [je souligne] désobjectivation a cependant atteint des proportions telles qu'il nous est devenu difficile de déterminer ce qui est nécessaire à nos [je souligne] vies, et plus encore ce qui pourrait être suffisant pour vivre et bien vivre. » (p. 260). La connaissance se déploie ici comme intelligence de la nécessité: science de l'inévitable. Ici aussi, on est loin de la « conversion empiriste », et du scepticisme tempéré qui la caractérise.

pouvoir susceptibles d'avoir prise sur lui²⁴. Or il est clair que du point de vue défendu par F. Fischbach, les dispositions juridiques réalisant le principe de la liberté subjective – car le droit lui aussi est pris dans le *système* – se réduisent à n'être qu'une « réalité structurelle propre au capitalisme²⁵ ». Il faut comprendre que l'institution et la déclaration juridique des sujets comme sujets libres supposent « une production des hommes comme sujets qui est intimement liée au mode de production capitaliste ». Le contrat de travail, et plus généralement la contractualisation des relations sociales, ne sont dotés d'aucune autonomie, fût-elle seulement relative, par rapport aux structures et à la fonctionnalité capitalistes. Très logiquement, on en vient alors à penser qu'un éventuel dépassement du capitalisme requiert que les individus « en finissent avec la conception d'eux-mêmes comme "sujets libres" ». Leur « libre développement », leur « épanouissement », leur « libération », impliquent la négation de cette apparence trompeuse que constitue la liberté subjective, mais aussi du droit qui s'en inspire. On se demande alors à quelles conditions, juridiques ou extra-juridiques, ces libertés véritables pourraient être garanties. Et si les risques d'assujettissement encourus lors d'une (éventuelle) déconstruction des relations contractuelles ne seraient pas plus importantes encore que celles qui prévalent dans le cadre formel de l'éga-liberté. Surtout si la « libération » que l'on a en vue donne le premier rôle à la réalisation et à la valorisation pour chacun de son statut d'« individu social », objectivé dans tel ou tel usage exercé en commun. Comment se garantirait la coexistence de nos usages, et la privauté d'une existence qui ne se réduit pas, heureusement, à son inscription sociale ? On voit ici réapparaître le caractère assez déséquilibré d'une certaine critique marxienne des droits de l'homme et du citoyen – celle qui figure par exemple dans *La Question juive* ou (d'une autre manière) dans la *Critique du programme de Gotha* : en identifiant le droit à un droit « bourgeois », en le ramenant à la simple expression de l'individualisme possessif et de la privatisation aliénante, on néglige son potentiel proprement communicationnel (la contractualité civile déborde le champ du strict échange salarial, pour garantir le tissage des relations des utilités interpersonnelles). On néglige aussi la complexité caractéristique de l'appropriation privée : car sauf à s'en remettre à une « grande loi de l'être » nous permettant de voir par-delà les apparences, il n'est pas évident, au regard des données empiriques, que la privatisation rime *toujours* et *systématiquement* avec la privation. Il est effectivement décisif de distinguer, en bonne justice, entre ce qui est appropriable de manière privée et ce qui ne l'est pas, restant ou redevenant disponible pour des usages communs (et non privés). Il est souhaitable d'instruire une critique vigoureuse de l'appropriation inégalitaire des éléments et des richesses de ce monde, des effets de dépossession et de paupérisation qui lui sont corrélés, de redonner force pratique au monde

■ 24. Cf. sur ce point, H. Arendt, *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, coll. « Points Essais », p. 203-232.

■ 25. Cf. note n° 3, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, op. cit., p. 175. Cette note fait état d'une divergence avec J. Bidet défendant dans sa *Théorie générale* (Paris, PUF, 1999, p. 363) l'idée que le moment du travail contractuel n'est pas par essence et structurellement attaché au mode de production capitaliste et à l'échange (inégal) des forces de travail qui s'y pratique.

commun. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'on en ait fini avec le projet d'une légitime et partielle appropriation personnelle: « à chacun selon son travail! ». Ou que la délimitation du non-privatisable puisse se passer des ressorts de la contractualité juridique. Or justement, le propos même de F. Fischbach comporte parfois des équivoques qui expriment assez précisément cette difficulté. Ainsi par exemple lorsqu'il est dit: « [les objets permettant l'affirmation de nos vies] s'inventeront dans des luttes menées contre les formes de privation d'objets qui sont toujours en même temps des formes de *privatisation*: c'est donc l'usage commun que nous pourrions faire de ces objets qui décidera de leur qualité d'objets vitaux pour nous, c'est-à-dire d'objets nécessaires à l'affirmation de nos vies²⁶. » Veut-on dire qu'il y a *des* modes de privatisation qui sont des modes de privation, y compris pour soi-même, ou que *tout* mode de privatisation est un mode de privation? Qu'il y a *des* objets vitaux qui sont des objets communs, ou qu'il n'y a d'objet vital *que* celui qui est susceptible d'un usage commun? On aimerait connaître plus précisément les raisons qui permettent de trancher en faveur des interprétations les plus systématiques.

On l'a compris: la perspective philosophique qui nous est proposée s'adosse régulièrement aux analyses d'Arendt – particulièrement, à celles qui concernent la condition de l'homme moderne. Or ce qui pose problème, étant donné cette référence, c'est le primat accordé, pour caractériser positivement *ce dont il y a aliénation*, à la notion de *vie*. C'est en effet au nom de *la vie*, ou plutôt de *nos vies*, que l'on produit une critique radicale de ce monde-qui-n'en-est-plus-vraiment-un. D'une part, c'est en remontant à l'identité naturelle-et-fondamentale de l'homme vivant, ou plutôt de l'homme *comme* vivant, que l'on prend la mesure d'une passivité essentielle, et même d'une « inter-passivité » constitutive de notre être au monde: nous sommes et nous restons, malgré toutes les sophistications de la culture, des êtres de besoin, et il faut tous les ressorts de l'idéalisme subjectif pour forger la fiction d'un moi purement actif, qui se développerait en niant cette dépendance essentielle. D'autre part, c'est dans la continuité même de cette vie que la réappropriation et la revalorisation utilitaire des objets, mais aussi de notre propre individualité pourraient s'esquisser, sur la base d'une relation à nouveau substantielle au monde alentour, et d'un travail revivifié. Trois difficultés importantes sont contenues dans un tel vitalisme:

– Comment se tenir en cohérence, sur de telles bases, avec la définition de l'aliénation empruntée à Arendt? On peut en effet distinguer avec elle entre le processus vital strictement conservatoire, auquel correspond la dynamique laborieuse de la production et de la consommation, et la vie, ou plutôt l'existence publique, associée à la fréquentation des ouvrages et des œuvres, ou à l'espace ouvert de l'action. Selon elle, le problème posé par la mise en place d'un concept moderne de la société politique ne tient pas tant à la montée en puissance des logiques contractuelles – qui marquent plutôt l'avènement d'un concept non despotique de l'autorité politique – qu'à l'hégémonie grandissante du principe de conservation vitale, envahissant

■ 26. *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation, op. cit.*, p. 258.

et rabaisant jusqu'aux fins mêmes de la politique : ni la peur de mourir, ni l'affirmation des « forces vives » ne suffisent à composer une relation proprement et authentiquement politique. Un espace reconquis des besoins, des intérêts et des objets vitaux, resterait un espace restreint, insuffisant pour donner le fond et même le ton à une communauté pleinement politique. C'est comme si, dans le propos de F. Fischbach, l'exception, à savoir la résistance aux extrêmes de l'oppression ou de l'exploitation, qui repoussent une partie de l'humanité aux limites de la survie, devait devenir la règle d'une politique en charge des besoins vitaux et des « objets nécessaires à l'affirmation de nos vies ». Or c'est là la limite même qu'Arendt assigne à la politique des modernes, ou qu'elle réserve aux « sombres temps ».

– La critique de l'échange marchand, en particulier de l'échange salarial, utilise la distinction classique de la valeur d'échange et de la valeur d'usage, mais elle met aussi en œuvre cette idée que l'aliénation consiste en un éloignement destructeur : perdant le contact avec ses produits, mais aussi avec sa propre capacité de travail concret-vivant, le salarié se retrouve étranger aux objets qui ont perdu leur fonction d'expression personnelle, étranger aussi, finalement, à lui-même. Au contraire et dans la perspective d'un retournement positif, on doit considérer la proximité et l'immédiateté associant un sujet, ou plutôt un individu vivant, et ces « objets vitaux » dans lesquels il est capable de se réaliser, et qui sont partie prenante d'une véritable pratique de soi. Cette considération est renforcée *via* Heidegger par l'attention portée au phénomène de l'enracinement : le travailleur aliéné manque d'une « patrie », ou d'un « sol », et c'est ce manque qui caractérise pour lui « ce qui ne va pas ». Comment, dès lors que l'on veut s'affranchir de sa détermination nationale-identitaire, définir un tel sol ? Par une triple *proximité* aux choses, à soi-même, à ceux aussi avec qui se partage un certain usage du monde. C'est comme si on ne pouvait accorder valeur à ce qui n'aurait pas, directement ou indirectement, rapport à un usage, à une projection ou expression personnels. Et s'il n'y avait pas aussi intérêt, et peut-être nécessité, pour les individus que nous sommes, à devenir partie prenante des processus de production et d'échanges qui, effectivement, nous dépassent et dans lesquels nous ne nous retrouvons pas : imagine-t-on un monde dans lequel on serait toujours reconduit à « soi », à « sa vie », à « ses usages » ou à ceux de « ses proches » ? Ne serait-ce pas un monde, à sa manière aussi, bien vite rétréci ?

– De Marx, ou plutôt de la relation critique que Marx entretient avec Feuerbach, F. Fischbach retient le principe d'un « tournant anthropologique et naturaliste décisivement imprimé à la philosophie²⁷ » : cette anthropologie, à condition qu'elle se tienne à bonne distance critique des fictions d'une essence éternelle de l'homme en donnant aux rapports sociaux un rôle déterminant, devient l'horizon ultime d'une critique qui ne va jamais au-delà de la valorisation des « vies humaines ». Le vitalisme qui sert de fondement à la définition et à la critique de l'aliénation reste ainsi très précisément inscrit dans une interprétation humaniste, dont les présuppositions ontologiques

■ 27. *Ibid.*, p. 153.

et axiologiques ne sont jamais mises en question. « Nos vies » : voilà ce qui appelle considération et affirmation, et c'est à partir d'elles, de la mise en commun de *nos* objets et de *nos* usages, que l'on peut imaginer une désaliénation du monde. Que l'usage et l'appropriation humaine du monde puissent constituer non pas une solution mais un problème, que « la vie » ne soit pas seulement considérable *en l'homme* mais dans *d'autres formes* et milieux vivants, c'est une question tout simplement absente. Le livre de F. Fischbach se clôt sur la description (arendtienne) de la « reconstruction-destruction » de l'Allemagne. Aux ravages de la guerre aurait succédé, avec la société de consommation, la dépréciation perpétuelle des produits et des valeurs qu'elle met en circulation : une nouvelle figure, faussement pacifiée de la destruction. Cette inquiétude ultime va bien vers l'homme mais ne va qu'à l'homme : jamais aux vivants, jamais à la Terre, qui semblent voués – vieil héritage théologique ? – aux seuls usages humains.

On touche peut-être le point le plus discutable de ce travail. Car dans la continuité de Marx et dans le contexte d'une interprétation résolument progressiste de l'histoire universelle, il nous est en effet proposé de faire nôtre une histoire à trois temps : la ruine des anciens idéaux et des déterminations bornées ; l'avènement d'une modernité imparfaitement libératrice, n'émancipant l'homme que pour l'enfermer dans les limites d'une liberté abstraite ; la recherche des voies permettant de « faire sauter cette borne », pour rendre enfin les hommes à eux-mêmes et leur permettre d'accéder au déploiement de leurs forces productives. Une belle téléologie en quelque sorte : humaine sans doute, mais peut-être trop humaine, et qui ne met jamais en question la valeur toute positive attribuée à ce déploiement final des « forces productives humaines ».

La conversion empiriste, pour en revenir aux considérations initiales, suggère, dans le même plan assumé de l'immanence, d'autres devenir : moins productivistes, moins anthropocentrés, tout aussi « vivants ». ■

Frank Burbage