



HAL
open science

LES BORDS DE LA VALEUR ECONOMIQUE

Mireille Bruyère

► **To cite this version:**

Mireille Bruyère. LES BORDS DE LA VALEUR ECONOMIQUE. Economies et finances. Université Toulouse Jean Jaurès, 2022. tel-04483786

HAL Id: tel-04483786

<https://hal.science/tel-04483786>

Submitted on 29 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université de Toulouse Jean Jaurès

Laboratoire CERTOP

HABILITATION A DIRIGER DES RECHERCHES

Volume 1

Les bords de la valeur économique

Mireille BRUYERE

Présentée et soutenue publiquement

Le 14 décembre 2022

JURY

Philippe ASKENAZY Professeur des universités en sciences économiques – Ecole
Normale Supérieure Cachan - Rapporteur

Aurélien BERLAN Maître de conférences en philosophie HDR – Université de Toulouse
Jean Jaurès – Rapporteur

Marie CUILLERAI Professeure des universités en philosophie – Université Paris-Diderot

Philippe LEMISTRE Ingénieur de recherches HDR – Centre d'Etudes et de Recherches
sur les Qualifications - Garant

Richard SOBEL Professeur des universités en sciences économiques – Université de Lille
- Rapporteur

Remerciements

Je remercie les membres du jury qui ont accepté d'évaluer cette HDR.

Je remercie aussi Philippe Lemistre, vieux compagnon de route universitaire, d'avoir accepté d'être mon garant dans des conditions plutôt difficiles.

Je souhaite aussi remercier profondément Jacques Prades pour toutes les discussions que nous avons eues, mais aussi ses remarques et conseils toujours incisifs et exigeants. Ils ont été pour moi une grande source d'inspiration. Je tiens aussi à remercier Geneviève Azam de m'avoir indiqué tant de lectures et qui m'a particulièrement poussée à questionner la dimension sensible du travail d'écriture.

Je remercie tous les collègues et amis du master Nouvelle Economie Sociale, du master Psychanalyse, Philosophie et Economie Politique du Sujet et du collectif des économistes atterrés avec qui j'entretiens des débats aussi riches que passionnés.

Évidemment, rien ne se passerait sans toutes les questions des étudiants et des personnes qui viennent écouter mes conférences. Qu'ils en soient tous remerciés.

Tables des matières

VOLUME 1 : LES BORDS DE LA VALEUR ECONOMIQUE.....	6
Introduction	8
PARTIE 1 : POSITIONNEMENT EPISTEMOLOGIQUE POUR UNE PENSEE EN ECONOMIE CRITIQUE	12
Section 1 : Le statut du savoir économique et du rapport savoir — politique	12
Section 2 : Institution et histoire, les conditions d'une conception de l'histoire signifiante	17
1. L'histoire en sciences sociales, l'articulation impossible ?.....	17
2. Ce qui excède de la causalité historique	20
Section 3 : La visée de l'autonomie n'est pas l'émancipation.....	23
1. La praxis comme point de départ de la pensée.....	23
a) Le fondement théologique de l'aliénation	30
b) Hétérodoxie et émancipation.....	34
c) Émancipation spinozienne : le « ce qui vaut vraiment » de F. Lordon	39
2. Qu'est-ce que l'autonomie ? Critique de la coupure marchande	41
Partie 2 : LA VALEUR ECONOMIQUE N'EST PAS UNE INSTITUTION	49
Section 1 : L'idéologie, c'est la croyance des autres	52
Section 2 : La portée théorique du concept d'imaginaire.....	53
1. L'institution n'est pas synonyme de stabilité	55
2. L'imaginaire capitaliste : une proposition	58
3. Imaginaire ne naît pas et ne subsiste pas dans le vide	59
Section 3 : L'Étayage comme rapport à l'altérité nature ou sujet : ni clôture, ni fusion...	61
1. L'Étayage sur la nature.....	61
a) Le vivant est immaîtrisable sinon il est mort.....	62
b) Le travail est-il le point d'appui de toute institution ?	64
c) Conséquences politiques et écologiques de la valeur travail.....	69
2. Le grand partage occidental homme/nature et la pensée économique.....	70
a) D'autres imaginaires non occidentaux pour « avoir de nous une image que nous ne connaissons pas »	73
b) Les ombres matérielles de notre rapport imaginaire à la nature sont le mode de production industrielle	76
3. Le sujet humain, l'autre exclu de la pensée économique.....	79
a) Le sujet est une question toujours ouverte.....	82
b) Il n'y pas de sujet en économie.....	84
4. De l'individu-institution au sujet-société	86
a) Le sujet chez Castoriadis	86
b) Les traces de l'inconscient en économie	88
Section 4 : Quelles sont les institutions qui favorisent l'autonomie du sujet ?	93
Partie 3 : LE NOUAGE INSTITUTIONNEL DU CAPITALISME	96
Section 1 : L'entreprise comme lieu productif du nouage institutionnel du capitalisme	96

Section 2 : L'expansion de l'entreprise dans le capitalisme néolibéral.....	99
Section 3 : La charpente technologique de l'institution du capitalisme.....	102
Section 4 : Contestation et transformation institutionnelle : défaire les liens	104
Section 5 : Quelques conséquences politiques et stratégiques	107
1. Articuler les lignes de front sans les faire converger	107
2. Bifurquer c'est soustraire : éloge de la décroissance à l'adresse des économistes.....	108
3. Le pire n'est pas certain et le meilleur est toujours probable	112
Section 6 : Pour ne pas conclure, enseigner encore	113

**VOLUME 1 : LES BORDS DE LA VALEUR
ECONOMIQUE**

Une critique de l'économie politique par le nouage imaginaire,
symbolique et matériel dans le capitalisme

A Merlin, pour toujours ...

Introduction

Ce travail de recherche part du questionnement de la valeur économique à l'heure des limites écologiques. Depuis la naissance de la discipline « économie » comme pensée sur les phénomènes économiques, la détermination théorique de la valeur économique est l'objet de vastes débats théoriques qui ont conduit à délimiter voire opposer les approches théoriques. Cette question théorique partage au sein de la discipline entre trois grandes approches : l'approche marginaliste de la valeur comme utilité, l'approche marxiste de la valeur travail et l'approche socio-économique de la valeur comme polarisation mimétique.

Je souhaite dans ce texte, à travers un dialogue critique parfois un peu effronté avec l'économie politique hétérodoxe actuelle, montrer la nécessité, voire l'urgence pour cette discipline à se laisser percuter, fragmenter, bousculer par les autres sciences sociales autres que la sociologie. C'est aussi l'occasion pour moi de retracer mon chemin intellectuel depuis la microéconométrie et une thèse d'économétrie au sein de l'ancêtre de la Toulouse School of Economics jusqu'à une articulation entre l'anthropologie, la psychanalyse, la philosophie dans le concept d'institution.

La complexité et la profondeur de la crise écologique et sociale invitent à questionner encore les frontières disciplinaires de l'économie politique hétérodoxe. Notons que ce texte ne cherche pas à établir un dialogue aussi impossible que vain avec la pensée néoclassique.

Plusieurs faits sociaux invitent à mettre en question à nouveau la théorie de la valeur et partant, interroger les contours de la pensée économique

D'abord, l'explosion des marchés financiers et la transformation de la finalité des entreprises, sous la pression actionnariale, ont étendu la distance entre réalisations de la valeur économique sur le marché des biens de consommation finale et le travail mis en œuvre dans la chaîne de production. En effet, les transformations des modes de production au niveau mondial opérés par les grandes entreprises ont fragmenté et divisé le travail à des échelles mondiales et l'ont éloigné des lieux où il est réellement piloté et organisé (stratégies d'investissement et de rentabilité, design et conception des processus de production en amont, marketing et distribution en aval) cette fragmentation du travail dans la chaîne de valeur a pu être interprétée comme une remise en question historique de la valeur-travail du marxisme classique. La valeur économique se trouve avoir partie liée avec les quantités d'information qui circulent le long des chaînes globales de production. Plus généralement, la financiarisation et les technologies de l'information ont-elles transformé la source de la valeur économique ?

Ensuite, les gains de productivité montrent une tendance baissière depuis plus de quatre décennies, et cela dans tous les pays dans lesquels le capitalisme est le plus ancien. C'est un fait majeur du capitalisme actuel. Le constat d'une baisse des rythmes de croissance et de productivité fait consensus, mais suscite des inquiétudes chez une très grande partie des économistes puisqu'à long terme, le rythme de croissance est déterminé par le rythme de la productivité du travail. Pour certains économistes, les plus nombreux, les gains de productivité sont censés être la conséquence de l'innovation et des progrès technoscientifiques, les débats parmi eux portent donc sur notre capacité à innover et/ou à transformer ces innovations en valeur économique, en utilité pour le consommateur et en bien-être en général. Mais même chez les économistes les plus critiques vis-à-vis de la possibilité d'une croissance future, peu sont ceux qui interrogent le niveau actuel de croissance et de productivité au-delà des questions des taux de croissance. Ces niveaux ne sont-ils pas déjà trop élevés ?

En outre, la recherche des gains de productivité et d'efficacité dans une économie déjà fortement productive et qui industrialise les services fait apparaître d'une part des formes d'aliénations nouvelles dont la perte de sens et les suicides en portent le témoignage tragique. D'autre part, il semble apparaître une généralisation des phénomènes de contre-productivité qui alimente encore la pression sur le travail comme c'est le cas avec le management du soin à l'hôpital. Cela conduit à poser la question d'une limite anthropologique à la rationalisation de l'activité humaine et donc des limites anthropologiques à la croissance de la valeur économique.

Enfin, la crise climatique renouvelle le débat sur les rapports entre niveaux de productivité et de croissance et leurs impacts sur les écosystèmes, la biodiversité et les émissions de gaz à effet de serre. L'expansion de la valeur économique c'est-à-dire la somme des valeurs ajoutées économiques produites par le rapport social de production capitaliste n'est pas compatible avec la préservation du vivant. Pour le dire encore plus directement, la croissance économique semble devoir atteindre des limites extraéconomiques. Que conclure de ce constat ? Doit-on ne plus parler du PIB ou tenter de comprendre ce que veut dire sobriété ou décroissance productive dans le champ de l'économie politique ?

Cet ensemble de questions se rapporte à la détermination historique de la valeur économique et plus précisément la manière dont l'expansion de la valorisation économique rencontre un certain réel de la nature et du vivant, mais aussi de l'être humain.

Ce manuscrit original en vue d'une HDR se propose de questionner les rapports *historiques* que la valeur économique entretient avec ces limites.

Le questionnement débute par une critique de l'attitude contemplative, comme contemplation théorique des idées, propre à une certaine idée de l'émancipation en sciences sociales et en économie hétérodoxe. Elle se poursuit par un dialogue critique avec les théories de la valeur dans le champ de la pensée hétérodoxe afin de proposer

non pas une nouvelle théorie de la valeur, mais une théorie de l'institution historique dont la valeur économique serait la dimension symbolique. Il s'agira de tenir théoriquement ensemble l'imaginaire et le symbolique des institutions du capitalisme à notre époque. Les concepts d'imaginaire social et de dimension symbolique de l'institution sont les concepts centraux de la pensée de Cornelius Castoriadis au sujet de l'institution. Ils seront présentés dans cette partie. Enfin, la troisième partie tentera de montrer que le lieu majeur de ce nouage entre imaginaire, symbolique et matériel est l'entreprise définie comme lieu germinal du capitalisme.

La première partie se donne comme tâche d'explicitier la différence entre savoirs en sciences sociales et politiques. Cette différence fonde implicitement la position de tout économiste vis-à-vis de son objet de recherche. Elle marque profondément la façon que nous articulons notre pensée, nos écrits, nos enseignements à la question politique et à la cité. Après une critique de la notion de causalité en sciences sociales, elle propose de revenir à la notion de praxis marxienne pour positionner une certaine démarche en science sociale et particulièrement en économie politique.

La deuxième partie analyse les propositions de l'économie politique concernant la valeur économique. Ces propositions partent d'une critique incontournable de la valeur-utilité telle qu'elle émerge dans l'école néoclassique et rejettent l'hypothèse d'utilités individuelles extra sociales. Au sein de l'économie politique, deux pôles coexistent, interagissent voire s'opposent. Un premier pôle considère la valeur économique comme l'émanation d'un rapport monétaire marchand. Un second, fondé sur la théorie marxiste, définit la valeur économique comme expression des rapports sociaux de production. Ces déterminations de la valeur renvoient-elles à une substance extrasociale ? Le premier corpus s'en défend en précisant que la valeur est une institution sans « valeur des valeurs ». La construction théorique la plus avancée dans ce champ est celle de F. Lordon et son spinozisme pour les sciences. Il pose que la valeur n'est que l'incarnation des désirs et plus particulièrement des désirs mimétiques. Le deuxième corpus rejette la possibilité de concevoir une valeur sans rapport avec la base matérielle de la vie, institué dans le travail. Il propose donc une articulation entre l'essence de la valeur, soit le travail comme catégorie anthropologique indépassable, et sa forme sociale et historique, soit le rapport social de production définissant la quantité de travail socialement nécessaire pour chaque marchandise. D'une substance sociale à une valeur sociale, le débat théorique au sein de l'économie politique semble tenter de dépasser l'histoire réelle de la valeur économique, alors même que pour les deux corpus, la valeur économique est pourtant bien une institution sociale donc une institution historique.

En partant d'une contribution à la critique de la valeur économique s'appuyant sur la conception de l'institution de Cornelius Castoriadis, je tenterai de montrer qu'on ne peut pas faire de théorie de la valeur en dehors d'une théorie de l'institution historique dont la valeur n'est que sa dimension symbolique. Au-delà des coordonnées et des déterminants généraux de l'institution, cette conception de C. Castoriadis permet d'articuler une signification sociale comme caractéristique historique particulière aux

dimensions instituées que sont les règles et les normes, objets classiques de sciences sociales. Cette signification sociale instituée est façonnée par un imaginaire social, fondement de toute société humaine comme réponse sociale historique à la question « *qui sommes-nous, comme collectivité ?* » La proposition de Castoriadis est de définir la signification sociale imaginaire du capitalisme comme l'expansion illimitée de la pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle. Dans ce texte, je proposerai une autre qualification de la signification imaginaire centrale du capitalisme mieux articulée avec sa base matérielle et industrielle. En effet, l'institution du capitalisme est historiquement nouvelle, car fondée sur l'infrastructure industrielle.

La forme néolibérale et financiarisée du capitalisme actuel semble indiquer l'autonomisation accélérée de cet imaginaire par rapport à la société et à la manière dont les individus vivent réellement dans cette société. La baisse des gains de productivité n'est-elle pas le signe que cette autonomisation de la valeur économique comme quantification du monde bute sur des limites ? Mais quelles sont ces limites ? Pour le dire autrement, qu'est-ce qui résiste à cette maîtrise capitaliste du monde ? Il y a ce qui résiste dans chaque sujet et ce qui résiste dans la nature. Finalement, cette contribution propose une critique de la valeur économique en l'insérant dans un ensemble plus vaste : l'institution du capitalisme, un nouage entre l'imaginaire, le symbolique et le matériel.

PARTIE 1 : POSITIONNEMENT EPISTEMOLOGIQUE POUR UNE PENSEE EN ECONOMIE CRITIQUE

Section 1 : Le statut du savoir économique et du rapport savoir — politique

Une sorte de schizophrénie habite notre société engagée dans une direction dont nous savons qu'elle va nous conduire au désastre, au tragique, que l'issue est très probablement mortelle pour une grande partie du vivant à laquelle l'humanité appartient. D'un côté, les savoirs accumulés sur les dangers de cette trajectoire biologique et climatique sont largement et amplement documentés, étayés, connus et partagés. Ils sont l'objet d'un large consensus au niveau du constat. D'un autre côté, les décisions politiques, les réformes institutionnelles, les choix stratégiques des entreprises et des Etats restent inchangés ou presque. Pourtant, le temps n'est plus à la prise de conscience ou la diffusion de ces savoirs, il est temps de transformer radicalement les modes de production et de consommation.

Les deux symptômes les plus courants de la schizophrénie sont les hallucinations et les idées délirantes. C'est une idée délirante que de penser que la croissance illimitée de la production et son corollaire, la consommation, est compatible avec les limites biologiques et physiques de la Terre. C'est une hallucination que de voir dans les outils de la finance verte ou les technologies de géo-ingénierie ou de captage du carbone, comme des solutions pour la croissance verte. Comme les schizophrènes, il semble bien que notre société économique, capitaliste et industrielle ait un problème dans son rapport au réel. Mais, peut-être je devrais dire plutôt, il semble bien que les institutions économiques et capitalistes aient un problème avec le réel. Il y a une différence

essentielle entre institution et société. Cette différence est essentielle, car elle laisse une place au réel, justement.

Les discours autorisés, institués et officiels¹ que compte notre société, la présentent comme fondée sur la raison à la suite de périodes révolutionnaires qui ont destitué les religions comme mythe fondateur. Ils disent que la société s'appuie sur la science et la raison pour se gouverner. Dans ces discours, le rapport au réel se construit dans et par la raison et la science. Mais, peut-être cette schizophrénie se loge-t-elle dans cette conception du réel qui détermine en partie le rapport de la toute société au réel ?

Notre conception du réel est une conception historique. Elle naît avec la société moderne et surtout le capitalisme. Un des repères souvent énoncés par les historiens et les philosophes pour distinguer les sociétés modernes des sociétés anciennes ou dites primitives est la place centrale accordée à la science comme rapport au monde. Alexandre Koyré² avait relevé que la science moderne n'était pas le résultat d'une continuité progressive par accumulation des savoirs depuis les sciences anciennes. Il montre plutôt que la science moderne est le résultat d'une rupture épistémique et métaphysique avec les savoirs anciens. Pour cet auteur, ce qui caractérise la science moderne c'est qu'elle se détourne de l'empirie et des pratiques pour modéliser et concevoir le monde selon un langage idéo-mathématique comme l'avait imaginé Galilée. Il insistera sur le fait que la science moderne débute toujours par la théorie et non pas la pratique, elle est le fait, non pas d'ingénieurs ou d'artisans, mais d'hommes dont l'œuvre dépassa rarement l'ordre de la théorie. La science moderne fait prévaloir la raison spéculative sur l'expérience.

Avant Galilée, encore maintenant dans certaines sociétés dites sauvages au sens de Lévi-Strauss ou dans certains interstices de notre société moderne, le savoir est prioritairement issu des pratiques, de l'expérience quasi quotidienne. Pour se cristalliser, se stabiliser et se transmettre, il emprunte alors une multiplicité de symboles pour rendre compte des pratiques et des expériences du rapport avec la nature. Les œuvres architecturales des Égyptiens ou l'agriculture de Mésopotamie n'ont pas eu besoin d'une théorie idéo-mathématique de la nature et de ses principes biologiques et physiques pour construire les pyramides et produire de la nourriture. La science moderne a donc modifié notre rapport au réel et aux pratiques. Nous avons donc un rapport théorique au réel et à la nature. N'est-ce pas alors parce que ce rapport au réel est trop théorique que nous sommes une société schizophrène ? N'avons-nous pas besoin de retisser différemment les pratiques et leurs théorisations ?

¹ Pour poursuivre la distinction entre société et institution, les discours officiels sont le fait de ce qui est institué dans la société (médias mainstream, hommes de pouvoirs, discours officiels inscrits dans les livres d'histoires officielles).

² Alexandre KOYRE, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, coll. « Collection Tel » 92, 1985.

La montée des périls écologiques a été l'occasion pour nombre de philosophes comme Bruno Latour et bien d'autres d'identifier la cause de ces périls à une conception philosophique séparant radicalement l'homme de la nature comme un « Grand Partage ». Selon cette conception de l'histoire des idées, cette coupure radicale nous aurait fait oublier que nous sommes irrémédiablement liés à la Terre. Elle nous aurait aveuglément engagés dans une illusion, un délire qui peut nous être mortel. La notion d'Anthropocène nous permettrait une prise de conscience de notre trop forte emprise, nous réveillant collectivement de ce délire, de cette erreur. Une fois éclairés (par les sachants, experts et philosophes) et sortis de l'illusion d'une frontière étanche entre nous et la nature, nous pourrions à nouveau retrouver un rapport à la nature plus solidaire et de coappartenance. Pourtant, ce récit messianique dans lequel le savoir du philosophe ou du scientifique a le pouvoir de sauver le monde de ses illusions est prisonnier de ce rapport spéculatif au réel. Certes, une prise de conscience plus large de l'attachement irréductible et indépassable des humains à la Terre est une étape incontournable pour relever les défis écologiques actuels. Mais, elle ne suffit pas. Elle ne détermine pas, elle seule, les changements politiques nécessaires comme l'atteste parfaitement cette schizophrénie actuelle. Cet écart entre enrichissement du savoir écologique et inertie politique signifie que le rapport entre savoirs et politique n'est pas un rapport de cause à effet, et c'est fort heureux, car sinon la politique n'est qu'une technique de mise en œuvre d'un savoir et n'est plus création humaine.

La tâche d'explicitier la différence entre savoirs (scientifiques ou en sciences sociales) et politique est essentielle, mais aussi singulière. Elle marque profondément la façon que chacun de nous a, d'articuler notre pensée, nos écrits, nos enseignements à la question politique et à la cité.

Elle croise donc aussi le rapport de l'enseignant à son savoir et l'objet de cet enseignement. Que vise le fait d'enseigner ? Le savoir d'un chercheur, d'un philosophe, d'une économiste, à quoi servent-ils ? Pourquoi écrire un essai ? Faire une conférence ou enseigner ?

En tant qu'enseignante et chercheuse, je suis souvent sollicitée pour proposer des analyses, une interprétation des phénomènes socio-économiques actuels. Lorsqu'elle émane de journalistes souvent pressés et désirant « aller à l'essentiel », cette sollicitation est presque toujours une demande implicite de solution aux problèmes que rencontre la société. Les jeunes sont plus souvent au chômage que leurs aînés : que faire ? Les régimes de retraite sont annoncés déficitaires : que faire ? Des usines ferment : que faire ?... Des questions ressemblent à celles adressées à un plombier à qui on demande des diagnostics successifs pour une chaudière qui fuit de toute part³. On me demande toujours que faire ? Que proposez-vous ? Cette question lancinante s'adosse à

³ Cette métaphore n'est pas la mienne, c'est celle d'un économiste de la TSE avec qui je faisais une conférence en 2012 devant des étudiants d'une Business School sur la crise des subprimes de 2008. Il a présenté son savoir comme celui d'un plombier capable d'identifier la fuite dans une mécanique complexe.

cette conception selon laquelle la bonne marche à suivre se déduit de la théorie. Elle suppose que la société est un phénomène complètement appréhendable. Ainsi, le chercheur sait comment « fonctionne » la société, il doit donc aussi savoir ce qu'il faut faire pour la faire « fonctionner » comme l'on veut. Cette demande a toujours provoqué chez moi une sorte de malaise. Non pas que je n'aie pas une idée pour répondre à la question « que faire ? » C'est plutôt que si on me demande de le dire en tant qu'experte, je ressens comme une imposture. Le problème n'est pas résolu en distinguant une position scientifique cantonnée à l'analyse positive et une position politique engagée et normative. Posée en ces termes, la question du savoir est déjà prise dans l'imaginaire moderne qui pousse au scientisme, le mal le plus profond dont souffre nos sociétés.

Nous savons qu'il n'existe pas de position scientifique pure et ni de savoirs neutres. Mais après avoir posé ce constat, que faire ? La question est celle de *qualifier* le rapport entre savoir et politique sans rabattre l'un sur l'autre, ni déterminer l'un à partir de l'autre. D'où peut donc venir alors cette légitimité à dire ce qu'il y aurait à faire politiquement ? Cette question n'est pas anecdotique ou simplement subjective, c'est une question philosophique, lourde de conséquences, en particulier pour la question qui nous concerne, le savoir écologique.

D'abord, il est impensable que la science guide la politique et produise le programme à mettre en place, le plan. La tentation de gouverner au nom de la science est ancienne, très ancienne. Elle fait suite à la dégradation de l'idée de démocratie depuis Platon qui voulait des philosophes rois « Entre les régimes politiques, les différentes politeiai, la seule véritable et bonne politeia sera celle où les gouvernants posséderont authentiquement le juste savoir, seront des epistémones, des savants dans le domaine politique [...]. Des dirigeants doués d'une véritable sciences, qu'ils exercent [...] avec ou sans l'agrément de ceux qu'ils gouvernent » (293a-c Platon, 2014, p. 1412).

Plus près de nous, le projet cybernétique né durant la 2^e Guerre mondiale aux Etats-Unis est un approfondissement de cette tendance par les sciences et des technologies de l'information dont le projet est de créer des « machines à gouverner »⁴. On pourra voir que cette tendance est amplifiée par les formes que prennent des Etats néolibéraux qui allient autoritarisme et science. Au lieu de surenchérir par d'autres savoirs scientifiques ou philosophiques censés nous sortir des illusions passées et actuelles, il faut renouer avec d'autres traditions politiques pour sortir de cette conception de la politique comme application d'une science.

Pour ma part, la question qui fait le partage entre différentes conceptions de la politique porte sur ce que vise la politique. Pourquoi une société doit-elle avoir une activité politique ? Je commence par exclure ce que ne vise pas la politique. La politique ne vise pas *l'augmentation* du bonheur ou encore du bien-être. Car, dans ce cas, elle serait une technique permettant d'augmenter une valeur déjà là, instituée et définie dans la société.

⁴ Ce projet scientiste est né au moment où ces sociétés qui se disent modernes font preuve d'une barbarie indicible, il se fondera sur l'idée que c'est « trop de politique » qui conduit à la barbarie.

Elle ne viserait alors jamais la création de nouvelles institutions et de nouvelles valeurs. Elle ne peut pas non plus être la simple minimisation des conflits ou la maximisation de la sécurité. Là encore, elle se réduirait à maintenir l'ordre déjà établi. L'histoire montre d'ailleurs amplement que maximiser la sécurité c'est détruire la démocratie comme l'écrit si bien M. Horkheimer dans *Raison et Conservation de soi* « *La protection est l'archétype de la domination* ».

La politique est avant tout création. C'est la seule qui vaut le coup qu'on s'y engage à mon sens. Elle se déploie pour la liberté au-dessus d'un vide, un trou, une abîme sans jamais y tomber. Elle est sans garantie. En ce sens, c'est une activité qui se rapproche de celle d'enseigner. Kant avait affirmé que les deux activités les plus difficiles sont la politique et l'éducation. Freud y avait aussi rajouté la psychanalyse et les avait qualifiées d'activités impossibles⁵. C'était une provocation visant à montrer un paradoxe. Ces trois activités visent la liberté. La liberté ne peut être définie ni épuisée par aucune connaissance scientifique. Dans ces trois activités, la théorie n'est pas inutile. Elle a seulement un rapport spécifique avec l'objet de l'activité. La théorie ne dit pas comment devenir libre comme citoyen, comme adulte et comme analysant⁶. Elle n'a pas une visée normative. Elle doit être le lieu du langage où s'exerce la réflexivité, l'élucidation de ce qui se passe dans la cité, dans les institutions, pendant l'apprentissage ou dans la cure. C'est pour cette raison que personne ne peut savoir à l'avance ce que feront les citoyens qui s'emparent réellement de la parole et de l'action politique. Comme je ne sais pas ce que font les étudiants de ce que je leur transmets et le psychanalyste ne sait pas ce que l'analysant va faire de sa cure. Ne pas le savoir n'est pas un problème, c'est la condition pour que cette activité vise la liberté. C'est pour cette raison aussi que toutes les « innovations pédagogiques actuelles » et les réformes de l'Éducation nationale visant à faire rentrer tous les enseignements dans un processus de production des compétences (identification, acquisition et évaluation) et tous leurs dispositifs sont un moyen de détruire la visée d'autonomie des élèves, en le réduisant à une machine à produire des compétences comme facteurs de production.

Freud comme Castoriadis insisteront pour qualifier ces activités comme pratico-poétiques c'est à dire activité pratique dont l'objet est la création d'un nouveau. Cette praxis comme « activité lucide dont l'objet est l'autonomie humaine et pour laquelle le seul moyen d'atteindre cette fin est l'autonomie elle même. »⁷

Cette capacité du citoyen, de l'analysant ou de l'étudiant n'a rien à voir avec l'indépendance ou la liberté définie comme volonté individuelle souveraine ou conatus. Pour que l'étudiant acquière une capacité d'autonomie dans l'apprentissage, il faut des

⁵ Ces activités (politique, analyse, éducation) sont impossibles dans un sens logique : elles visent un objet (la liberté) en s'appuyant sur l'autonomie des sujets, c'est à dire leur capacité de création qui est la définition de l'autonomie. Cette impossibilité logique devient un paradoxe dialectique lorsqu'on s'appuie sur les catégories opposées d'institué - d'instituant ou imagination radicale- imaginaire social, voir « Psychanalyse et politique » Cornelius CASTORIADIS, *Domaines de l'homme - Les carrefours du labyrinthe*, vol. II, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 181-182.

⁶ L'analysant est celui qui suit une cure psychanalytique.

⁷ Cornelius CASTORIADIS, *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 179.

matières et leurs disciplines; des savoirs déjà institués pour le faire et pour expérimenter l'apprentissage. Mais le but ultime de l'apprentissage n'est pas la maîtrise de ces savoirs, mais l'autonomie du sujet. Identiquement, pour que les citoyens deviennent autonomes et capables de remettre en question les institutions pour en créer d'autres, il faut des institutions déjà là pour qu'ils exercent cette capacité à les contester et les transformer en d'autres institutions.

L'enseignement en science sociale, mais aussi le savoir transmis par les essais et les textes ainsi que celui qu'on trouve dans ce texte que je suis en train d'écrire, tous ces savoirs ne déterminent donc pas l'agir politique, ni l'autonomie des étudiants et des citoyens. Tout au plus, ils peuvent l'inspirer. Plus encore, ils devraient le plus possible féconder l'imagination radicale des sujets, afin qu'ils transforment et créent d'autres catégories d'analyse pour penser et agir ensemble.

Toutes ces réflexions anciennes, certaines remontent à Aristote, m'ont semblé nécessaire à rappeler dans cette période où le scientisme est l'idéologie la plus répandue, la plus insidieuse; elle devient dangereuse lorsqu'elle se couple avec l'idéologie de la liberté individuelle infinie permise par le marché. Ces réflexions nous rappellent que ce n'est pas parce que nous savons rationnellement les effets catastrophiques de la continuation à l'identique de la trajectoire productive actuelle que cela va déterminer une réponse rationnelle de la société à ce péril. Ce n'est pas en racontant le récit d'un Anthropocène comme dévoilement à l'Humanité de l'impact de ses productions que tout d'un coup, par un effet mécanique de la logique, les élites politiques rationnelles vont changer de trajectoire.

Si nous prenons au sérieux que ce phénomène est politique, la bifurcation ne sera pas la mise en œuvre d'un plan rationnel, mais le résultat d'une praxis instituante nécessairement conflictuelle.

Pour permettre d'instituer du nouveau, il faut partir de ce qui est déjà là, l'ordre établi, ses institutions et ses dispositifs. Il nous faut donc penser les institutions de manière à rendre possible et imaginable leur fin.

Section 2 : Institution et histoire, les conditions d'une conception de l'histoire signifiante

1. L'histoire en sciences sociales, l'articulation impossible ?

Le projet n'est pas de construire ou de contribuer à fonder une nouvelle théorie de l'institution qui serait plus vraie et plus universelle. Le projet est celui d'une tentative d'élucidation des conditions sociales-historiques et écologiques dans lesquelles se déploient les institutions du capitalisme.

La pensée économique critique et hétérodoxe se définit comme une science sociale en faisant appel aux concepts sociologiques et aux connaissances historiques pour expliquer les phénomènes économiques. Cet encastrement de la pensée économique dans la science sociale a, on le sait, des enjeux politiques considérables puisqu'elle fait rentrer les phénomènes économiques dans le monde de la puissance sociale. Une puissance sociale qui échappe aux individus isolés, mais qui est proprement et uniquement humaine. Une puissance sociale susceptible d'être intelligible et donc de faire l'objet de délibérations politiques (quel est le sens de cette puissance sociale ?) alors que le monde des intérêts individuels propres à la pensée néoclassique ne peut logiquement faire l'objet que d'ajustements techniques (quels dispositifs pour l'expression pleine de ces intérêts ?) débouchant inexorablement sur des régulations techniques voire technologiques de la société.

Pourtant, qualifier de « science » sociale l'ensemble plus vaste dans lequel la pensée économique est encadrée détermine profondément non seulement la visée, mais aussi les méthodes de l'analyse des phénomènes économiques. Cet ensemble de connaissances des phénomènes sociaux est-il une science ? Question banale et pourtant essentielle puisque ce départage attribue des places sociales et de pouvoir bien différents dans notre société qui se dit fondée sur le savoir scientifique, mesure ultime de notre raison comme capacité de maîtriser le monde. Un syndicaliste ou un gilet jaune qui témoigne de phénomènes économiques et en propose une interprétation sera toujours plus douteux et regardé de biais par le journaliste qu'un économiste « patenté » qui se livre à une analyse réputée scientifique du même phénomène. Le premier ne pourrait être que sous le coup de l'aveuglement, de l'ignorance ou de l'idéologie, car le phénomène en question ne livre pas immédiatement ses principes et ses déterminants que connaît le deuxième. La science tout court ou spécifiquement sociale suppose donc que les phénomènes sont déterminés en dernière analyse par des principes et des causes non immédiatement identifiables, mais opérantes. Cette détermination ne peut que diviser la société entre les phénomènes importants et les autres⁸.

Je n'oppose pas d'un côté connaissance sans causalité comme expérience pure des contingences de la vie⁹ et science comme connaissance des causalités profondes d'un autre côté. Il est évident que nous ne pouvons penser la société et son histoire « *sans la catégorie de la causalité* »¹⁰.

⁸ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, p. 41.

⁹ Comme pourrait le faire une forme de roman contemporain apparu après la Révolution Française et voulant faire apparaître la vie de ceux qui étaient auparavant invisibles, Jacques RANCIERE, *Les bords de la fiction*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle », 2017.

¹⁰ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 59.

Constatons d'abord que la société qui est l'objet des « sciences sociales » ne se donne à voir que dans ses formes historiques qui se suivent les unes après les autres et pour nous ici dans la forme de ses institutions économiques. Comment qualifier le passage de l'une à l'autre ?

Je pourrais définir la démarche de la science comme celle qui suppose que les phénomènes observés sont toujours déterminés en dernier ressort et c'est la connaissance de ce déterminisme premier qui fait que la connaissance devient une science. Faire science sociale, c'est donc supposer que le passage d'une institution à une autre peut se lire comme une relation de cause à effet qu'il faut dévoiler. La science sociale, quelle que soit son approche, fonde donc l'histoire sur des principes premiers, des causes toujours présentes qui permettent de rendre compte de l'histoire dans ses grandes évolutions. Faire science, c'est donc mettre en lumière des principes généraux qui déterminent la société et l'économie. N'est-ce pas là, l'occultation de toute possibilité de nouveau ? Finalement, faire science sur la société consiste à nier essentiellement l'histoire comme création **ex nihilo**.

C'est ce que fait pourtant Emile Durkheim lorsqu'il estime qu'une science sociale doit « *discerner les causes toujours présentes dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique* »¹¹ et qu'il est donc inutile de penser l'histoire qui ne peut que nous faire remonter d'effet en cause vers l'abîme ou le chaos originel. Car faire « *la genèse historique des institutions historiques est la certitude du fourvoisement* »¹². Le résultat de cette épistémologie commune aux sciences sociales et à la pensée néoclassique, que Castoriadis qualifie de « pensée héritée » est que l'application du principe causal aux états historiques revient à faire régression vers l'origine, « *vers l'infini* »¹³, ce qui est un non-sens. La seule option pour la science sociale est alors de séparer l'histoire comme création et son ontologie, sa puissance sociale première, son principe. La pensée économique hétérodoxe se construit à l'intérieur de cette épistémologie. En son sein, elle se structure par rapport à la définition de ce principe premier : d'un côté la puissance de la multitude et de l'autre le travail vivant et/ou les forces productives¹⁴.

La société se définit hors ou avant son histoire comme une causalité a-historique. Cette causalité première est nécessairement une *ontologie* sociale. La majorité de notre héritage philosophique définit l'ontologie comme **être déterminé par une cause**¹⁵.

¹¹ Émile DURKHEIM, Jean-Paul WILLAIME, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.

¹² Frédéric LORDON, *La condition anarchique: affects et institutions de la valeur*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2018, p. 25.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Il n'est pas lieu ici de commenter les oppositions et articulations à l'intérieur du champ marxiste entre ces deux principes premiers de l'histoire - les forces productives et le travail vivant - mais le travail vivant ouvre des possibilités très fécondes pour lier le social et l'écologique. Jean-Marie HARRIBÉY, *Le trou noir du capitalisme: pour ne pas y être aspiré, réhabiliter le travail, instituer les communs et socialiser la monnaie*, 2020, p. 177-190.

¹⁵ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 235.

L'histoire devient ainsi une série de perturbations informationnelle pour l'école néoclassique américaine; un développement évolutionniste de l'innovation pour les théories évolutionnistes de la croissance endogène; une suite d'affects communs différents ou une dialectique entre l'ontologie humaine (les forces productives ou l'animal laborens) et l'histoire (la superstructure) pour le marxisme. Respecter cette séparation sans définir une ontologie déterminante ou un *télos*, c'est risquer la platitude d'une description des états successifs sans leur donner aucune signification historique. Tenter de trouver une relation générique ou encore une loi qui lie les états successifs de l'histoire c'est offrir une pensée duale soumise à l'ambiguïté, voire la contradiction de ces catégories. C'est le signe des grands penseurs, mais c'est aussi le signe de « *l'impossibilité, pour la pensée héritée de prendre en compte le social-historique comme mode d'être non réductible à ce qui est connu par ailleurs* »¹⁶. Malgré la richesse de ces penseurs dont Marx, cela revient à nier l'histoire comme création d'institutions nouvelles non déductibles des institutions passées et aussi nier la possibilité que toutes les ontologies sont potentiellement périssables.

2. Ce qui excède de la causalité historique

Les sciences sociales, et en particulier la pensée économique, s'appuient sur une causalité générique physicaliste. En dernière analyse, le déterminant qui articule les étapes historiques est naturel, qu'il soit physique, biologique ou rationnel. C'est la mise en œuvre d'une essence naturelle de l'homme : la raison ou le conatus définie comme *phusis*.

La pensée économique standard fait dériver l'histoire du développement de la rationalité économique, incarnation de la raison humaine. Les institutions et les marchés sont bien les produits de l'activité humaine, mais derrière ces productions se trouvent toujours le déploiement de la rationalité économique. Le temps n'est qu'un réceptacle d'un procès technico-rationnel, Schumpeter ou Philippe Aghion diraient un procès de destruction créatrice qui fait se succéder les étapes historiques. Dans ce cas, finalement l'histoire a une fin déjà présente comme *télos* dans l'origine du monde.

Le cadre spinoziste sur lequel s'appuie la théorie de la valeur-institution de Frédéric Lordon relève aussi de la causalité générique. L'institution est la cristallisation de l'affect commun issu des conatus. La cause est une nature humaine, les conatus agrégés en affect commun et incarnés dans l'institution de la valeur économique. Ce physicalisme spinoziste émane aussi de l'hypothèse de l'unité corps et esprit dans la pensée de Spinoza comme le montre Henri Atlan¹⁷.

¹⁶Cornelius CASTORIADIS, *Domaines de l'homme - Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 411.

¹⁷Henri ATLAN, *Cours de philosophie biologique et cognitive: Spinoza et la biologie actuelle*, Paris, Odile Jacob, 2018.

Certes, il y a bien à l'œuvre dans l'histoire sociale des *déterminations* rationnelles, affectives ou biologiques, mais toute l'histoire sociale ne peut se réduire à ces *déterminations*, les plus diverses soient-elles. Non pas parce qu'il manquerait une détermination non encore dévoilée, mais parce que tout n'est pas déterminé, ni déterminable dans l'histoire. Quelque chose excède qui ne relève ni de la causalité, ni d'une causalité à découvrir par le savoir. Ce qui excède relève de la création de l'imaginaire social. La **cause produit un effet** alors que la **création crée une forme**, un monde pour une société et sa signification sociale.

« Dans l'être/étant surgissent des formes autres — se posent de nouvelles déterminations. Ce qui à chaque fois (à chaque "moment") est, n'est pas pleinement déterminé — pas au point d'exclure le surgissement de déterminations autres »¹⁸.

La grande majorité des sciences sociales ou historiques (ce qui est la même chose) relève en fin de compte de l'hypothèse déterministe. Que ce déterminisme ne saisisse pas tous les événements et tous les faits, mais seulement ce qui est structurel ne change rien à l'affaire. Car l'essentiel de l'histoire et donc l'essentiel de ce qu'il y a à en dire et ce que dit la science sociale est causal, est essentiellement causal. Or, pour Castoriadis et c'est l'hypothèse que je reprendrais, l'essentiel ou ce qui fait sens dans l'histoire n'est pas le causal. L'essentiel est le non-déterminé, l'essentiel au sens politique. L'essentiel de l'histoire et de la société est le non-causal comme création¹⁹, « le social (ou l'historique) contient le non social comme moment essentiel »²⁰. Aucune théorisation de l'histoire, qu'elle soit orthodoxe ou hétérodoxe, ne peut rendre compte du non causal comme création d'institutions nouvelles.

Alors comment nommer ce qui excède ? Castoriadis le nomme imaginaire social. Il n'est pas un autre déterminant qui remplacerait le conatus ou la rationalité économique, il est création indéterminable. Il fait advenir du sens commun, là où il n'y avait qu'informe. L'affect commun spinoziste cause, mais ne dit rien du sens, de la signification sociale qui soutient l'institution. La signification sociale « doit prendre ensemble, lier dans une forme, représentations, désir et affects »²¹

Le principal intérêt de l'imaginaire est donc de replacer au centre de la pensée en sciences sociales la question du sens c'est-à-dire la question politique. La question politique excède fondamentalement la rationalité sans la dépasser. Elle est création de significations sociales et non pas dévoilement d'enchaînements de cause et d'effet

¹⁸ Cornelius CASTORIADIS, *Domaines de l'homme - Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 8.

¹⁹ Le non causal n'est pas le contingent, l'écart à la tendance, la conjoncture ou l'irrationnel mais essentiellement le non déterminé.

²⁰ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 60.

²¹ *Ibid.*, p. 199.

jusque là invisibles. C'est peut-être pour cela que les plus grands penseurs sont ceux qui créent du sens en excès²² par rapport aux déterminismes sociaux qu'ils tentent d'éclairer. Lorsque le sujet qui énonce la théorie se cache entièrement derrière la cause première de sa théorie, il bouche la possibilité de création politique. Ce type d'énonciation est propre à la science, même sociale. Lorsque les questions portent sur les déterminations sociales premières, il ne peut y avoir d'espace pour la politique au sens de création institutionnelle. Seules les questions portant sur les conditions de l'action autonome sont politiques, elles excèdent celles ayant trait aux déterminismes sociaux.

Certes, les évolutions actuelles du capitalisme sont causées par les affects communs, catégorie qui englobe la rationalité économique au sens strict. En ce sens, la proposition de F. Lordon est une étape de déconstruction essentielle. Mais les évolutions historiques ne peuvent s'y réduire. Elles sont aussi l'incarnation, l'institutionnalisation des significations sociales que créé l'imaginaire social en bute, en lutte continue avec le réel. Sans la création du sens, nous ne pouvons pas répondre à la question : pourquoi le capitalisme s'est-il financiarisé ? Mais seulement à celle de savoir comment s'est-il financiarisé. Or, pour que la pensée économique soit une pensée pour la pratique politique elle ne peut se limiter au domaine de la causalité et de la détermination, elle doit s'articuler, ou se laisser excéder par le sens. Mais alors elle ne peut plus être une pensée uniquement économique puisque l'économique est déjà institué dans le rapport monétaire. Pour le dire encore plus brutalement, l'économie politique est impossible.

L'imaginaire social est ce qui permet de **trouer** la causalité physicaliste ou l'ontologie de l'être comme détermination, sans la supprimer. L'imaginaire social, c'est l'autre de la raison ou du conatus. La science sociale ne pourra donc jamais dans son périmètre énoncer les conditions de la bonne société. Le corollaire est la politique comme création qui ne peut s'appuyer sur aucune garantie de sens. Comme la démocratie²³ est le régime de la création politique, alors elle est un régime tragique. « *Dans une démocratie, le peuple peut faire n'importe quoi — et doit savoir qu'il ne doit pas faire n'importe quoi. La démocratie est le régime d'autolimitation ; elle est donc aussi le régime du risque historique — autre manière de dire qu'elle est le régime de la liberté — et un régime tragique [...]. Personne ne peut protéger l'humanité contre la folie ou le suicide* »²⁴.

Sous cette conception de la société, ce que nous devons faire urgemment n'est pas seulement faire science, mais projet d'élucidation des significations sociales qui fondent les institutions du capitalisme actuel, de ses enjeux sans s'appuyer uniquement sur une théorisation fondée sur un *télos* de la société ou une détermination dernière. Ce projet d'élucidation n'est pas un renoncement, une réduction de la raison comme signe

²² Cet excès, cet être sauvage qui excède notre tentative continue à catégoriser le monde comme disait Merleau-Ponty qui a beaucoup inspiré Castoriadis

²³ Définie ici rapidement comme régime d'égalité.

²⁴ Cornelius CASTORIADIS, *Domaines de l'homme - Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 370.

d'impuissance. C'est la conséquence d'un renoncement à l'idée d'un possible savoir total. Ce renoncement est la condition de la liberté. Le rôle d'une pensée politique en sciences sociales serait d'élucider ce que signifient les institutions du capitalisme, sur quelles idées, représentations et affects elles reposent et sur quels organisations et dispositifs matériels elles fonctionnent.

Section 3 : La visée de l'autonomie n'est pas l'émancipation

J'ai écrit plus haut que seules les questions portant sur les conditions de l'action autonome sont politiques. C'est un point important qu'il faut exposer plus précisément ici. Je vais soutenir que l'enjeu d'une action politique instituante n'est pas l'émancipation, mais l'autonomie. C'est pour moi, la seule manière de laisser la place à la création.

Je dois d'abord revenir sur la notion de praxis. Il me semble qu'elle est centrale dans la pensée de Castoriadis dans le sens où elle ordonne et conditionne beaucoup d'autres concepts comme celui plus connu d'imaginaire.

1. La praxis comme point de départ de la pensée

La praxis se définit dans le sens commun comme une activité de transformation de soi et du monde. Marx développera ce concept à partir de la célèbre phrase « Les philosophes jusqu'ici n'ont fait qu'interpréter le monde, il s'agit désormais de le transformer ». Il ne s'agit pas seulement de renverser la hiérarchie entre théorie et pratique, de remettre la philosophie sur ses pieds pour paraphraser Marx, ni donc de choisir entre une position théorique et une position pragmatique. Ce choix n'a pas de sens. La praxis est une articulation particulière entre savoirs et pratiques.

La praxis pourrait d'abord se définir comme une tentative d'explicitation, d'élucidation du rapport entre savoirs théoriques et pratiques. On doit à Aristote les premières réflexions sur la praxis. C'est lorsque « le fait de bien agir est le but même de l'action ». Il distingue la praxis de la poïésis où la finalité est l'objet alors que pour la praxis la finalité est l'humain lui-même. Aristote lie dans la praxis valeur et pratique. Dans Métaphysique, il la définit comme une activité « qui n'a de fin qu'elle-même, perfectionné l'agent et ne tend pas à la réalisation d'une œuvre en dehors de cet agent ; sa fin dernière n'est autre que l'usage et l'exercice même ». La praxis est liée à la politique, à l'éthique et au commun. Kant a défini la praxis comme une activité de moralisation des rapports humains. Mais c'est chez Marx qu'elle prend une orientation plus actuelle et politique.

Elle devient « l'expression même de l'action émancipatrice de l'humanité »²⁵. Marx définira alors l'aliénation à partir de cette définition de la praxis, concept central de la vision politique de l'histoire. Pour lui, la praxis est la transformation du monde par des travailleurs non aliénés. Lorsque le travail n'est pas une praxis, c'est-à-dire lorsqu'il se fait pour le compte d'un autre et donc lorsqu'une partie du produit est perdue dans la plus-value, alors l'homme, *dont l'essence est le travail pour Marx*, est aliéné. Le rapport incarné dans la praxis entre théorie et pratique est donc déterminé par ce qu'on entend par aliénation et son corolaire l'émancipation. Pour ce qui est du marxisme, on voit apparaître une liaison forte entre transformation du monde par le travail et émancipation. Dans tous les cas, la praxis est fondée implicitement ou explicitement sur un projet politique, sur une vision d'une société émancipée ou de l'homme émancipé. Marx imaginait cette société émancipée comme une société de travailleurs associés, tous maîtres de leur travail et du produit de celui-ci. L'émancipation chez Marx est fondée sur l'absence de séparation entre l'homme et son travail, ses actes. L'homme émancipé est celui qui maîtrise ses conditions de vie et de travail sans dépendre d'autrui. Ses relations avec autrui ne sont que la conséquence de la libre association avec les autres. La praxis révolutionnaire du marxisme postule la possibilité d'une transformation radicale de la société. Il postule que « nous ne sommes pas au monde pour le regarder ou pour le subir ; notre destin n'est pas la servitude ; il y a une action *qui peut prendre appui sur ce qui est* »²⁶ pour faire exister ce que nous voulons être »²⁷. C'est bien là que se situe ce que le marxisme a apporté « de plus profond et de plus durable ». Il a voulu voir dans les luttes en cours dans le capitalisme la possibilité d'une « transformation consciente de la société par l'activité autonome des hommes que leur situation réelle amène à lutter contre elle. [...] Une activité consciente qui reste lucide sur son propre compte et ne s'aliène pas à une nouvelle "idéologie" »²⁸.

Pourtant, malgré cette vision originelle du marxisme, l'histoire a montré sous de très nombreux aspects que le projet marxiste s'est historiquement dégradé en idéologie close et stérile et même dans certains cas dangereuse lorsqu'elle a été invoquée par les régimes totalitaires ou tyranniques.

Cette dégradation ne peut s'expliquer par un défaut de conception théorique, quelque chose que Marx n'aurait pas vu ou pas compris. Un défaut qu'il suffirait d'identifier pour remettre le projet révolutionnaire sur les rails de l'histoire. Le supposer ce serait mettre la théorie en place de déterminant central de la transformation historique et l'action politique, une simple technique de mise en œuvre d'un plan théorique préétabli.

²⁵ Emmanuelle ROZIER, « La praxis, une théorie de la pratique » [en ligne], dans *La clinique de La Borde ou les relations qui soignent*, Toulouse, ERES, coll. « Études, recherches, actions en santé mentale en Europe », 2014, p. 235-255, URL : <https://www.cairn.info/la-clinique-de-la-borde--9782749240022-p-237.htm>.

²⁶ Je souligne. Cette partie de la phrase est essentielle pour distinguer l'émancipation de l'autonomie. Je développerai dans la suite de cette section.

²⁷ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 77.

²⁸ *Ibid.*, p. 85.

Si on veut rester fidèle à l'idée que ce sont les luttes qui font l'histoire, il faut dire que la première cause de la dégradation du projet révolutionnaire marxiste, ce sont les échecs des luttes du mouvement ouvrier du début du 19^e siècle. En particulier, l'échec de la révolution française de 1848 et de sa république sociale et aussi de la Commune de 1871. C'est là que vient se fracasser une dimension essentielle de la visée du mouvement ouvrier : la question de l'égalité des travailleurs dans le travail comme synonyme de liberté réelle. Cette dimension s'est incarnée dans le projet de l'associationnisme ouvrier de la première moitié du 19^e s. Mais, le marxisme théorique va interpréter ces défaites comme des conséquences de défaut théorique qui conduit à des erreurs stratégiques des luttes ouvrières. En particulier, celles de revendiquer immédiatement l'association ouvrière au lieu d'accélérer le développement des forces productives qui, comme forces matérielles implacables, seraient les seules capables de faire s'effondrer le capitalisme par ses propres contradictions. Cette interprétation à posteriori de l'échec de 1848 va faire basculer le marxisme vers sa variante scientifique. Marx écrivait que cet échec n'était pas celui de la révolution, mais celui des « traditionnels appendices prérévolutionnaires, résultats des rapports sociaux qui ne s'étaient pas encore aiguisés jusqu'à devenir des contradictions de classes violentes »²⁹.

L'échec de la révolution de 1848 a contribué à accentuer la recherche d'un fondement scientifique à la théorie marxiste, par la tentative de fonder scientifiquement les lois de l'histoire et en particulier fonder les lois de l'histoire sur les évolutions des rapports sociaux de production. Un deuxième mouvement s'appuiera sur cette focalisation théorique pour orienter les luttes ouvrières vers des revendications économiques c'est-à-dire concernant la répartition de la valeur ajoutée par le travail. Il est vrai que le « césarisme social » du Second Empire canalisera amplement les revendications ouvrières vers la dimension économique dans le but de leur contrôle³⁰.

Enfin, la deuxième moitié du 19^e siècle sera de plus en plus marquée de l'application des avancées de la science moderne à l'industrie comme le prophétisera Marx. Le matérialisme qui visait la critique de l'attitude spéculative et métaphysique de la philosophie bourgeoise se fondera de plus en plus sur un discours qui se légitime de la science. Ce rapprochement voire cette fusion entre théorie matérialiste de l'histoire et évolutions des sciences va profondément marquer la théorie marxiste et les mouvements qui s'en réclament.³¹

²⁹ Karl MARX, « La lutte des classes en France 1848-1850 » [en ligne], 1850, p. 22, URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/luttes_de_classes_france/luttes_classes_france.pdf.

³⁰ Par exemple, par le décret de u 26 mars 1852 qui autorise les caisses de secours mutuel (qui existaient auparavant de façon illégale), le pouvoir cherche à insérer les sociétés de secours mutuels dans le cadre communal sous la surveillance de l'administration centrale impériale.

³¹ L'économie classique, elle aussi, connaîtra une pénétration du discours de la science au fondement de ces catégories théoriques. En particulier, elle deviendra néoclassique par la tentative de fonder plus « scientifiquement » la valeur. Elle le fera par le moyen des mathématiques et du formalisme et fondera la valeur des biens économiques par les capacités de calcul marginal des être humains.

Le matérialisme glisse d'une définition fondée sur la lutte des classes au sein des rapports de production à une définition fondée sur l'avancée des sciences et des techniques pour déterminer *en dernier ressort* l'évolution des rapports entre forces productives et rapports sociaux de production. La découverte de l'évolution des espèces, de la notion d'énergie avec électricité, et de la cellule en biologie sont « les trois grandes découvertes » dira Marx qui, de manière indirecte, vont largement influencer les théories sociales de la fin du XIXe siècle. Pour Fredreich Engels, la science apporte la preuve enfin du matérialisme en même temps qu'il le renouvelle complètement.³².

Chaque découverte scientifique est alors l'occasion d'une nouvelle interprétation des problèmes économiques et sociaux que ce soit pour le marxisme ou pour l'économie classique et néoclassique.

Puisque la science devient la source du savoir, le rapport entre technique et sciences va ainsi s'inverser. « Lorsque la société a un besoin technique, cela impulse plus la science que ne le ferait dix universités » écrira Engels à Borgius le 25 janvier 1894³³. Intégrer la science à la technique industrielle naissante va tenir de preuve scientifique du matérialisme historique. « La technologie met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature, le procès de production de sa vie matérielle et par conséquent l'origine des rapports sociaux et des conceptions intellectuelles qui en découlent [...]. C'est là la seule méthode *matérialiste, par conséquent scientifique*³⁴. Pour le matérialisme abstrait des sciences de la nature, qui ne fait aucun cas du développement historique, ses défauts éclatent dans la manière de voir abstraite et idéologique de ses porte-parole, dès qu'ils se hasardent à faire un pas hors de leur spécialité ».³⁵ L'œuvre de Marx qui pourtant oscillait entre deux positions opposées (l'histoire est l'histoire de la lutte des classes ou l'histoire est l'histoire de la science appliquée à l'industrie) va se déverser dans un marxisme classique imprégné du discours eschatologique de la science propre à la modernité. La science au service de l'industrie apporterait enfin la preuve d'un matérialisme historique. « L'industrie est le rapport historique réel de la nature, et par suite des sciences de la nature, avec l'homme [...]. L'histoire elle-même est une partie réelle de l'histoire de la nature, de la transformation de la nature en homme. Les sciences de la nature comprendront plus tard aussi bien la science de l'homme, que la science de l'homme englobera les sciences de la nature : il y aura une seule science »³⁶. Le marxisme comme mouvement politique confronté aux échecs des mouvements

³² Fredrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* [en ligne], 1888, URL : https://www.marxists.org/francais/engels/works/1888/02/fe_18880221.htm.

³³ Entrée « sciences » Gérard BENSUSSAN, Georges LABICA, *Dictionnaire critique du marxisme*, 1. éd. "Quadrige", Paris, PUF, coll. « Quadrige Référence » 284, 1999, p. 1032.

³⁴ Je souligne

³⁵ Karl MARX, *Oeuvres, Economie I*, Paris, Gallimard, coll. « Œuvres » Karl Marx. Édition établie par Maximilien Rubel; 1, 1994.

³⁶ Karl MARX, *Manuscrits de 1844* [en ligne], 1844, p. 85, URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/manuscrits_1844/manuscrits_1844.html.

ouvriers dans le capitalisme industriel s'aliène à des concepts théoriques invariables au lieu de ne retenir pour l'avenir qu'une seule chose : ce sont les hommes, par leurs luttes qui font leur histoire.

Les critiques de cette évolution scientiste du matérialisme historique ont été nombreuses même au sein du marxisme. Je pense en particulier à Rosa Luxembourg et Georg Lukács. Ce dernier tente de penser l'indétermination du social avec le concept « d'ontologie de l'être social ». Mais, il me semble qu'il reste pris dans l'idée que quelque chose doit croître dans l'histoire, ce qui connote la possibilité de penser le nouveau dans l'histoire. Chez Georg Lukács, le concept d'ontologie de l'être social articule trois dimensions : l'inorganique, l'organique, le social. Ces trois dimensions sont irréductibles et inséparables. Ainsi, ce sont les hommes qui font l'histoire, mais sans que les effets de leurs actions ne soient explicitement voulus. L'histoire est un processus dont la source, l'acteur opérant, est l'activité laborale de l'homme définie comme essence humaine. Lukács définit alors l'histoire donc comme une évolution sans finalité, sans but ultime nécessaire, une suite non voulue de cause et d'effet. L'activité laborale est au centre de ce processus sans finalité. L'histoire sans finalité montre alors une socialisation croissante de la société et un recul des « barrières de la nature », résultat de l'activité laborale. Mais la non-finalité n'est pas une indétermination. Y a-t-il ou non un déterminant ultime pour penser l'histoire ? L'activité laborale, même prise dans le jeu de la lutte des classes, reste ce dernier ressort à l'aune duquel on peut et doit toujours donner une signification aux faits historiques.

Georg Lukács va relier la notion d'aliénation à la réification dans un chapitre central de son livre « *Histoire et conscience de classe* ». Cette articulation nouvelle ouvre la voie à tout un ensemble d'analyses critiques du capitalisme et permet de sortir du marxisme scientifique en questionnant la subjectivité et le sujet comme éléments de l'histoire. Toute l'école de Francfort sera largement influencée par les analyses de Lukács sur la réification, mais aussi Merleau-Ponty en France et surtout Sartre qui va donner naissance à l'existentialisme et enfin le renouveau de la psychanalyse avec Jacques Lacan.

La tentative de Merleau-Ponty de penser l'histoire à partir du marxisme se soldera par sa prise de distance avec le marxisme scientifique pour rester fidèle à une conception de l'histoire ouverte et créatrice qui « livre moins les clés de l'histoire qu'elle ne la restitue comme interrogation permanente, elle ne donne pas tant une vérité, cachée derrière l'histoire empirique, qu'elle présente l'histoire empirique comme généalogie de la vérité »³⁷. Une conception de l'histoire qui restera toujours menacée par les germes scientistes et totalisant de la pensée philosophique classique qui cherche des causes ultimes, des facteurs déterminants, car « la pensée réaliste et causale finit toujours par éliminer toute référence à un intérieur de l'histoire,[...] il faut qu'il n'y ait qu'une (seule)

³⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, coll. « Collection Folio Essais » 364, 2000, p. 42. Cité dans John BORG, « Le marxisme dans la philosophie socio-politique de Merleau-Ponty », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 73, n° 19, 1975.

instance (véritable et invariable) »³⁸. Cette menace ne concerne pas que ceux qui auraient mal lu, mal pensé ou qui sont encore aliénés à une conception religieuse de la théorie. Non, cette menace nous concerne tous sans cesse. Elle est l'effet de la fuite du sujet devant l'idée, la vue, que ses propres conceptions, ses catégories qui lui servent à donner un sens à sa vie et à la société dans lequel il vit, sont ontologiquement périssables. Il est très difficile, voire insupportable de se rendre à l'idée que ce à quoi nous croyons comme entités indépassables et déterminantes (la puissance de la multitude, le conatus, le manque à être du sujet, le travail vivant, la dialectique de la lutte des classes, les esprits animaux, l'homo economicus) ne soient pas des catégories impérissables ou des catégories toujours vraies derrière les apparences. Elles peuvent avoir un forme de réalité dans le monde qui est le nôtre, mais rien ne peut nous garantir qu'elles soient impérissables. Il ne faut pas en désespérer et verser dans le néantisme³⁹, c'est-à-dire la volonté de sortir du monde vu comme pure négativité. Ce savoir est peut-être la seule condition pour espérer être traversé et fécondé par le nouveau, l'autre, le réel. Ce néantisme qui dévoile le vide, mais en reste là vise surtout à nier la création. « La mort est mort des formes, des figures et des essences — non pas simplement leurs exemplaires concrets »⁴⁰. Mais ce refus de penser le périssable des concepts, derrière les apparences, rend impossible de penser la création d'une nouveauté radicale,⁴¹ car « impossible d'accepter la disparition [...], car il faudrait alors accepter la création ».⁴² Cette remarque philosophique profonde, sous-tend le rapport entre sciences et histoire et aussi conditionne la façon dont nous pensons l'agir politique.

Occulter le caractère périssable des entités premières et déterminantes d'une théorie se matérialise par exemple par la trop grande cohérence des concepts. Ces théories ressemblent alors à des religions qui prétendent pouvoir tout expliquer et recouvre ainsi le réel comme altérité radicale. À ce jeu là, le corpus néoclassique est assez fort. Il est très formalisé et donc cohérent, ses postulats ont vocation à saisir tous les phénomènes sociaux. Il occulte donc par construction le réel. Mais les autres sciences sociales peuvent aussi être tentées par ce savoir totalisant et annihile la question de la création.

La seule façon de faire une place au réel comme condition de la liberté est de construire un savoir qui se veut et se sait fragmentaire. Le fragmentaire n'est pas le signe d'un manque, d'une insuffisance, mais le signe d'un savoir vivant et politique. Son objectif est

³⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 97. Cité dans John BORG, « Le marxisme dans la philosophie socio-politique de Merleau-Ponty », *Revue Philosophique de Louvain*, op. cit., p. 506. Les mots entre parenthèse sont rajoutés par moi.

³⁹ Mot que j'emprunte à Nancy Huston, « Professeurs de désespoir »

⁴⁰ Cornelius CASTORIADIS, *Domaines de l'homme - Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 467.

⁴¹ Tout le long de son œuvre Castoriadis attribuera ce refus à ce qu'il appelle la tradition de la pensée ou philosophie héritée depuis le Parménide et Platon. Il y a bien sur d'autres traditions qui font une autre place à la mort et à la natalité mais elle reste minoritaire en occident.

⁴² Cornelius CASTORIADIS, *Domaines de l'homme - Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 469.

justement de laisser des béances dans le savoir théorique. Un savoir théorique fragmentaire est le résultat de la praxis, car c'est la praxis qui fait surgir sans cesse un nouveau savoir, car « elle fait parler le monde dans un langage à la fois singulier et universel »⁴³.

La praxis est « ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie. La vraie politique, la vraie pédagogie, la vraie médecine, pour autant qu'elles aient jamais existé, appartiennent à la praxis »⁴⁴. L'autonomie de l'autre est la seule visée possible de la révolution et non pas son émancipation selon des critères pré-établis. La praxis suppose que le sujet et la société doivent devenir autonomes et que ce devenir n'est pas prescriptible à l'avance, car le sujet comme la société contiennent une part non maîtrisable, une part réelle.

Pourquoi viser l'autonomie au lieu de l'émancipation du sujet et de la société ?

L'émancipation se définit comme la sortie des anciennes dominations par la destitution de ce qui est institué, par la déconstruction des savoirs établis, mais, à elle seule, elle ne dit rien du projet politique, d'un autre projet institué à partir duquel contester les institutions actuelles. De même, le concept d'autonomie en soi ne dit rien du projet politique vers lequel une praxis devrait conduire, mais elle vise la création d'institution nouvelle *de manière lucide* et pour cela, il faut de l'ancien, de l'institué à transformer. Ce n'est pas seulement le fait de changer d'institutions qui garantit l'autonomie, il faut en outre que ces changements soient conduits de manière lucide et consciente de ce qu'ils signifient puis mises en œuvre par tous les membres de la société.

Pour sortir des impasses sociales et écologiques actuelles, il est nécessaire de changer radicalement les institutions du capitalisme et en particulier celles ayant traits aux rapports de production. Mais, cette radicalité au sens de ce qui concerne les principes premiers et fondamentaux d'une société, ne peut donc avoir de feuille de route, ni de programme à mettre en œuvre, ni de planification. La radicalité n'est pas l'extrémisme, mais la profondeur du changement. Un changement radical traverse toutes les strates qui constituent les institutions. Le réchauffement climatique, les périls écologiques actuels demandent un changement des institutions centrales des sociétés capitalistes modernes. C'est dans ce sens que ce changement doit être radical, car il doit concerner une transformation des institutions centrales du capitalisme. Il ne s'agit pas d'un changement dans les institutions, mais d'un changement des institutions.

C'est pour cela qu'il n'y a pas de feuille de route. Il n'est pas possible de connaître par avance une création institutionnelle puisque par définition la création est création de choses nouvelles. Je crois que comme aujourd'hui nous avons besoin d'un changement radical et démocratique, le concept d'autonomie est incontournable. Face à ces enjeux historiques, le concept d'émancipation présente un risque de surplomb et d'impuissance.

⁴³ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 104.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 103.

Il y avait un partage de la pensée entre celle qui produit un savoir théorique qui se fonde sur le concept d'autonomie et qui se construit en conséquence comme fragmentaire et issu de la praxis, et celle qui produit un savoir théorique, vise sa propre cohérence et sa prétention à appréhender la totalité du monde. Je vais tenter de soutenir que la deuxième position vis-à-vis du savoir théorique a un fondement théologique.

a) Le fondement théologique de l'aliénation

Je vais tenter de montrer que définir l'aliénation comme un fait intrinsèque à la vie humaine en société est une position théologique. Nancy Huston a écrit un essai littéraire qui tente d'une autre manière de dénoncer aussi cette position qu'elle nomme position « néantiste » et qu'elle attribue à des grands noms de la littérature comme Samuel Beckett, Michel Houellebecq, Milan Kundera, Cioran et d'autres, qu'elle qualifie de « professeurs de désespoir »⁴⁵. Le néantiste trouve l'origine de la souffrance, du mal, de l'aliénation non pas dans une situation historique, mais dans le fait d'être un être humain en vie. « Ma naissance fut ma perte » écrivait Samuel Beckett⁴⁶, tandis que Michel Houellebecq dénonce l'individualisme de nos sociétés libérales à partir d'une négation radicale du désir comme acte de création. La souffrance et la frustration sont les conséquences uniques et indépassables du désir, même si l'auteur estime que la société libérale est devenue une machine à frustration des désirs, produit sur le mode industriel. Il écrit « N'ayez pas peur du bonheur, il n'existe pas »⁴⁷. Cet essai littéraire fait aussi un partage entre auteurs littéraires qui ont une connotation négative de la vie humaine, du monde et de la société. Je propose de définir cette connotation négative par l'idée qu'être en vie est en premier lieu un manque à être, une perte originelle irrémédiable, l'entrée⁴⁸ dans un corps de chair mortel, limité et manquant alors que son désir est infini. La naissance est alors une tragédie, une perte de l'être plein, de l'infini, l'objet perdu par l'entrée dans le langage disait Lacan. Ce très vieux fond théologique irrigue la conception de l'aliénation et donc de l'émancipation. L'aliénation est un état de séparation d'une partie de son être, c'est un état de perte qui a une existence historique, mais qui se définit fondamentalement par la séparation.

Marx définit l'aliénation par la séparation entre le travailleur et son outil de production et les produits de son travail. C'est un état où le travailleur est l'objet d'un autre, il devient étranger à lui-même. Jean Paul Sartre définit le pouvoir de la liberté comme pouvoir de « néantissement », de négation de la société, de l'autre, comme arrachement des liens aux autres et à la société. La vie organique de l'être humain est toujours une expérience de la rareté. Le corps expérimente toujours la rareté. « Il convient d'observer

⁴⁵ Nancy HUSTON, *Professeurs de désespoir*, Arles, Actes Sud, 2006.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 279.

⁴⁸ La formulation est caractéristique de cette position théologique : entrer dans un corps suppose d'être ailleurs avant, d'être un être sans corps qui s'incarne dans un corps, il n'y a pas de naissance-crédation mais seulement incarnation d'un être permanent.

toutefois que ce rapport univoque de la matérialité environnante aux individus se manifeste dans notre Histoire sous une forme particulière et contingente puisque toute l'aventure humaine — au moins jusqu'ici — est une lutte acharnée contre la rareté »⁴⁹.

On retrouve un fond commun aussi dans les théories économiques, marxistes, néoclassiques et keynésiennes, pour lesquelles l'état de nature est état de rareté. Le destin de l'homme est alors d'en sortir par l'abondance. Chez Marx ce destin universel n'est pas un arrachement total de la rareté liée à l'état de nature : « Tout comme l'homme primitif, l'homme civilisé est forcé de se mesurer avec la nature pour satisfaire ses besoins, conserver et reproduire sa vie [...]. Avec son développement, cet empire de la nécessité naturelle s'élargit parce que les besoins se multiplient ; mais en même temps se développe le processus productif pour les satisfaire. Dans ce domaine, la liberté ne peut consister qu'en ceci : les producteurs associés — l'homme socialisé — règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques avec la nature et les soumettent à leur contrôle commun au lieu d'être dominés par la puissance aveugle de ces échanges [...]. Mais l'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. C'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui cependant ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération »⁵⁰. Le règne de la liberté est au-delà de la rareté. Même si le développement des forces productives permis par le rapport de production capitaliste est recyclé en baisse de la durée du travail dans une société communiste. Il n'en reste pas moins que la condition de la liberté des travailleurs et la réduction de la journée de travail est de maintenir les hauts niveaux de productivité qu'à permis le rapport de production capitaliste. Chez Keynes aussi il y a ce fond négatif de l'état de nature marqué par la rareté et ce destin universel de l'humanité qui pourrait l'anéantir par l'abondance productive. Dans un texte célèbre « Lettre à nos petits enfants »⁵¹, il soutient l'idée que les mauvaises valeurs de notre société capitaliste comme l'amour de l'argent ou les pratiques capitalistes guerrières « détestables et injustes » sont la conséquence de la lutte du capitalisme contre la rareté matérielle. Là encore, le capitalisme, sa monnaie, ses institutions sont un mal historique et nécessaire de l'humanité sur le chemin de l'abondance. Le destin de l'homme est de s'arracher à la nature-rareté, à l'expérience organique de la rareté, conséquence d'une naissance dans un corps limité et dans une nature avare. L'émancipation sartrienne est la négation de cet état de nature, ce qu'il appelle le néantissement. Mais à la différence de Marx et Keynes, il n'y a pas d'émancipation permanente ni d'état émancipé : l'émancipation, le néantissement, le refus de cet état, mais aussi le refus pour le sujet de la société qui porte les marques de cette limite dans ses organisations sérielles ; ce refus ne peut être que temporaire. La vie organique

⁴⁹ Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique ; précédé de, Questions de méthode*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1985, p. 201.

⁵⁰ Karl MARX, *Oeuvres, Economie II*, Paris, Gallimard, 1963, p. 1487 Le Capital, Livre 3.

⁵¹ John Maynard KEYNES, *Lettre à nos petits-enfants*, Paris, Editions Les Liens qui libèrent, 2017.

attache toujours la vie sociale à l'expérience de rareté et de finitude indépassable. L'histoire est toujours tragique pour Sartre, car elle est fondamentalement une aliénation à une rareté indépassable. La liberté ne crée donc rien de nouveau, elle ne fait que renouveler la tragédie de la vie.

La conséquence de ces conceptions négatives de la vie, du corps et de la nature est que l'on ne peut penser l'émancipation que de deux façons intenable du point de vue politique :

- Soit l'émancipation est un arrachement complet à la vie, le corps, la nature et leur finitude par la maîtrise technologique capitaliste ou socialiste ;
- Soit l'émancipation est impossible et les révolutions ne sont que des répétitions de la même pièce tragique de la vie humaine (Sartre).

Dans les deux cas, l'aliénation a un caractère métaphysique et non historique.

Certes, l'homme en tant qu'être vivant est limité et le réel est inappropriable comme tel. Mais que faire de cette affirmation ? Si c'est le point de départ de la définition de l'aliénation humaine alors l'émancipation ne peut être qu'une épopée métaphysique. Ce fond est celui de la très grande majorité de la philosophie occidentale au moins depuis Descartes. C'est l'héritage métaphysique de la « pensée philosophique héritée »⁵² et les économistes qui ont érigé la rareté comme condition indépassable de l'économie, en sont les héritiers les plus fidèles. Lorsque le fond de la pensée de l'émancipation est un absolu, une idée absolue, alors le réel, l'humain ou la nature ne peuvent apparaître que comme un manque, un vide, un néant ou une limite, bref être connoté négativement. « Plus au fond, ce qui est ici une fois de plus en cause, c'est la tentative de *constituer* l'homme (dans les cas dégénérés, de le dériver causalement) à partir d'un concept quelconque — l'être, le manque, le sens, etc.. C'est toujours l'illusion de la colombe⁵³ imaginant qu'elle volerait mieux dans le vide, l'illusion d'une attitude spéculative qui veut soumettre *tout* à ses normes, à sa visée, *restless*, sans résidu. »⁵⁴. Merleau-Ponty se demandait s'il « n'y avait pas un maléfice de l'existence à plusieurs ». Mais le négatif a comme condition d'existence et de sens, le positif. On ne peut garder le second et rejeter le premier pour penser l'universel. La position pessimiste d'une tragédie indépassable de l'existence portée par les « professeurs de désespoirs » et la position optimiste de

⁵² Pour reprendre une expression de Castoriadis pour désigner ce fond métaphysique de la philosophie occidentale.

⁵³ Illusion à la métaphore kantienne « la colombe légère, lorsque, dans son vol libre, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait bien s'imaginer qu'elle réussirait mieux encore dans le vide. C'est justement ainsi que Platon quitta le monde sensible parce que ce monde oppose à l'entendement trop d'obstacles divers, et ce risque au-delà de ce monde, sur les ailes des idées, dans le vide de l'entendement pur. Il ne remarqua pas que ses efforts ne lui faisaient point gagner de chemin, car il n'eut point, pour ainsi dire, d'endroit où se poser et de support sur lequel il pût se fixer et appliquer ses forces pour changer son entendement de place » Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 36.

⁵⁴ Cornelius CASTORIADIS, *Histoire et création: textes philosophiques inédits, 1945-1967*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2009, p. 163.

l'avenir humain radieux arrachée au monde et à la terre par la raison et la technique portées par « les professeurs en émancipation » sont les deux faces d'une même attitude métaphysique. Merleau-Ponty avait montré que cela n'a pas de sens de distinguer dans la perception, ce qui nous cloue à un monde, à un corps, à la terre puisque c'est tout cela qui nous ouvre le monde et la capacité d'agir et de créer. Il n'y a pas de pensée pure, il n'y a que pensée incarnée, gestes incarnés, théories incarnées institutions incarnées. « Le corps, qui n'est pas aliéné — cela ne voudrait rien dire — mais participation au monde et au sens, attachement et mobilité, préconstitution d'un univers de signification avant toute pensée réfléchie »⁵⁵.

Les conséquences politiques de ce fond métaphysique sont lourdes. Concevoir l'origine ou le destin de l'humain comme un concept absolu et pur, construit le fond sur lequel devrait toujours se projeter la société réelle et ses institutions historiques. L'émancipation se constitue dans le vide, elle est le comblement de l'écart entre la réalité sociale et l'absolu, la transparence, la fin des limites, la fin des conflits. Et même si on s'empresse de rajouter que cet absolu, on n'y arrive jamais, que c'est seulement un concept pour penser le chemin, la métaphysique est déjà là dans ce chemin, car il est un parcours théologique. L'humain comme concept n'est ni fini ni infini. Il est un être vivant et sa particularité au sein du monde vivant est sa capacité d'imagination radicale.

L'humain est le surgissement simultané de l'imagination, du manque, du désir et la tentative de constituer dans le monde une réponse à ce désir et de faire que **ce manque et son objet aient un sens**. Ce lien entre le manque et l'objet est ici fondamental, il est le lieu de la politique et de l'histoire. Ce lien, c'est l'essence même de l'imagination. L'imagination n'est pas l'instrument, la conséquence du manque à être. L'imagination est l'essence du manque et de l'objet du manque. C'est alors que l'aliénation c'est l'incapacité d'assumer ce manque et l'imaginaire qui le soutient. « L'aliénation n'est pas la temporalité, et n'est pas la mort; ce sont les masques posés devant la temporalité, devant la mort, le refus cherché dans un imaginaire intemporel et immortel. L'aliénation n'est pas la mortalité, c'est le phantasme d'immortalité sous n'importe quelle forme »⁵⁶. L'aliénation c'est lorsqu'une société se donne un besoin et des institutions capables d'y répondre *et s'y aliène, c'est à dire lui attribue une essence universelle indépassable*. En lui attribuant cette essence universelle, la dimension imaginaire de ce besoin lui échappe. « L'aliénation, c'est l'autonomisation et la dominance du moment imaginaire dans l'institution, qui entraîne l'autonomisation et la dominance de l'institution relativement à la société. Cette autonomisation de l'institution s'exprime et s'incarne dans la matérialité de la vie sociale, mais suppose toujours aussi que la société vit ses rapports avec ses institutions sur le mode de l'imaginaire, autrement dit, ne reconnaît pas dans

⁵⁵ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 145.

⁵⁶ Cornelius CASTORIADIS, *Histoire et création: textes philosophiques inédits, 1945-1967*, op. cit., p. 160.

l'imaginaire des institutions son propre produit »⁵⁷. Le contraire de l'aliénation n'est pas l'émancipation définie comme suppression ou occultation du manque, de la mort, de l'autre et de la finitude. Non le contraire de l'aliénation c'est **l'autonomie**. C'est la possibilité à chaque fois d'élucider notre rapport à l'institué, aux institutions comme matérialisation de notre imaginaire. C'est notre capacité de questionner les axiomes et catégories dernières, leurs significations sociales comme créations imaginaires.

b) Hétérodoxie et émancipation

Chez la grande majorité des économistes, hétérodoxes compris, le diptyque aliénation-émancipation va s'incarner dans le diptyque pénurie-abondance. Marx savait parfaitement que les créations humaines découlaient de cette dimension imaginaire comme il le démontra dans le célèbre chapitre sur le fétichisme de la marchandise. Mais comme la très grande majorité des philosophes et des économistes, cette dimension constitue l'aliénation et l'émancipation est donc la suppression de l'imaginaire par la raison et l'abondance matérielle : « la vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social. Mais cela exige, dans la société, un ensemble de conditions d'existence matérielle qui ne peuvent être elles-mêmes le produit que d'un long et douloureux développement. »⁵⁸ Dans ce diptyque aliénation-rareté/émancipation-abondance que nous héritons de la tradition métaphysique occidentale l'aliénation est le manque. Dans l'histoire, elle est la part encore non comblée par la raison entre ce que nous offre la nature et la société, et notre désir d'abondance et de toute-puissance. L'émancipation est alors un état des forces productives telles que rien ne manque plus au désir de l'homme, en mettant fin à son impatience vis-à-vis de l'insuffisance insupportable de ses créations. Ce désir d'abondance et de toute-puissance, Gunther Anders le qualifie de pathologie de la liberté⁵⁹. Les choses ne sont pas bien différentes chez Keynes pour qui le problème « le plus absorbant de la race humaine est la lutte pour la subsistance ». Il est vrai que Keynes avait aussi une certaine inquiétude de voir advenir l'état d'abondance tant les siècles de pénurie passés avaient profondément façonné les hommes qui risqueraient de perdre leurs repères. Mais, chez les deux auteurs majeurs de la pensée économique hétérodoxes, l'aliénation est le passage nécessaire sur le chemin de l'abondance matérielle que l'on peut caractériser par le niveau de développement des forces productives ou encore le niveau de la demande globale. L'avarice, l'usure et la méfiance

⁵⁷ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 184.

⁵⁸ Karl MARX, *Oeuvres, Economie I*, op. cit., p. 614 Le Capital.

⁵⁹ Günther ANDERS, *L'artifice humain: pour une anthropologie négative*, 2020.

sont des maux nécessaires tant que l'abondance n'est pas atteinte. Certes, Keynes se gardait bien de dire que l'abondance conduirait mécaniquement à supprimer ces valeurs malsaines, elle est seulement une condition, mais pas un déterminant unique. Pourtant, là encore, ce chemin est celui de la raison, du savoir scientifique qui devait être mis en œuvre par des experts, « tels des dentistes », le temps de sortir de la pénurie. Mais si ce sont des compétents qui doivent nous conduire vers une société d'abondance alors il n'y a pas création de nouvelles institutions, mais seulement application de la raison économique sur le monde. Tout le raisonnement de Keynes dans ce texte repose sur l'idée métaphysique que l'on pourrait définir des besoins économiques absolus et universels dont la satisfaction serait la condition de l'émancipation de toutes les sociétés.

Les choses se présentent de manières moins caricaturales chez André Orléan mais elles relèvent, à mon sens, de la même métaphysique du savoir. Ses recherches sur l'institution monétaire et le rapport marchand ne reposent pas sur un concept d'émancipation explicite. Sa proposition est de produire un savoir théorique dont la qualité se mesure à sa capacité de construire « un cadre d'intelligibilité général est possible, un cadre apte à saisir l'économie marchande dans la *totalité*⁶⁰ de ses déterminations, y compris l'approche néoclassique à la manière d'un cas particulier associé à un régime institutionnel spécifique »⁶¹. Cette proposition de l'auteur sous-entend que le cadre institutionnel proposé est universel, car il saisit la totalité des déterminations. Cette saisie totale est la garantie que « les sociétés accèdent à une *meilleure* connaissance d'elles-mêmes »⁶². Pour cet auteur, la meilleure connaissance est une connaissance plus totale, plus globale (et au passage englobant la pensée néoclassique). C'est une position spéculative, certes plaisante quand elle critique la pensée néoclassique, mais elle n'est pas, et ne peut pas être politique comme capacité d'agir. Ce n'est pas que la proposition théorique qui consiste à insérer l'économie dans l'analyse institutionnelle soit problématique, c'est que cette proposition ne laisse pas plus de place au réel **dans** le savoir que les propositions néoclassiques. En ce sens, elle reste une position spéculative. Il ne s'agit pas de construire un savoir théorique plus réaliste, il s'agit de construire par le savoir et la pensée un autre rapport à la dimension imaginaire de nos institutions économiques profondément imprégné de l'imaginaire de la science. Cet autre rapport doit contester l'imaginaire de la science s'il se veut politique et créateur. C'est parce que la proposition d'André Orléan, de construire une théorie de l'institution marchande, est plus réaliste et plus globale qu'elle est meilleure pour la société. Mais on ne peut répondre à la question de ce qui est meilleur pour la société par l'adéquation avec le réel. Ce que *veut* la société ne dépend pas en premier de

⁶⁰ Je souligne en italique les expressions dans les deux citations de André Orléan de cette page

⁶¹ André ORLEAN, *L'empire de la valeur: refonder l'économie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Couleur des idées », 2011, p. 11.

⁶² *Ibid.*, p. 16.

l'adéquation des institutions au réel. Ce que veut la société dépend de sa réponse, chaque fois historique, à un certain nombre de questions premières que toute société se pose : qui sommes-nous ? Que voulons-nous ? Qui sont les autres qui ne sont pas nous ? Et ni ces questions, ni leur réponse ne découlent premièrement d'une adéquation avec le réel. Bien-sûr, les réponses tiennent toujours compte d'un rapport institué avec la matérialité de la vie, de la nature que les Grecs nommaient la *phusis*⁶³. Mais ce rapport n'est ni logique, ni rationnel. Il est une création historique.

Dans la conclusion générale de « L'empire de la valeur » André Orléan raconte et commente la rencontre entre Maurice Allais et Léonard Savage afin de démontrer que les néoclassiques confondent ce qui est, avec ce qui devrait être, en réduisant la réalité aux seuls effets de l'action rationnelle des individus. Mais sa critique des néoclassiques ne porte pas sur l'irréalité de l'action rationnelle. L'action rationnelle des individus existe bien pour l'auteur. Ce qu'il critique, c'est que les néoclassiques réduisent le réel aux seuls phénomènes mus par l'action rationnelle. La différence entre son approche et celles des néoclassiques est la définition de ce qu'est la réalité ou le réel. Les deux mots sont des synonymes dans ce passage. D'abord, il pose que le réel est l'objet de toute science qu'elle soit physique ou sociale. Pour la science, le réel est « tout ce que les forces dans le monde sont susceptibles de produire »⁶⁴.

Pour André Orléan, le réel, c'est-à-dire les faits sociaux, est déterminé non seulement par l'action individuelle rationnelle, mais aussi par un autre type de force : la puissance de la multitude. Une puissance qui détermine à la fois les valeurs des individus (les utilités et les intérêts) et, en s'agréant, les valeurs sociales. Et de conclure, que sa proposition théorique englobe la théorie néoclassique en considérant que les intérêts individuels sont institués par une puissance sociale qui est au fondement de toute vie sociale. Cette puissance sociale échappant au contrôle et à la maîtrise de l'économiste. Celui-ci ne peut la transformer, mais seulement « en percer les mystères par l'observation scientifique »⁶⁵. Cette proposition répond principalement à l'hégémonie de la pensée néoclassique, mais elle le fait en reprenant la même posture épistémologique issue de l'imaginaire de l'institution de la science qu'elle dénonce. La confusion entre réel et réalité conduit à considérer que tous les faits sociaux sont déterminables puisqu'il n'y a pas de réel au sens de ce qui échappe à la pensée toujours instituée. La proposition d'André Orléan occulte, de la même manière que la pensée néoclassique, que le savoir est toujours une pensée au moyen du langage qui est une institution. C'est l'institution qui définit, à partir du réel, sur le réel, en rapport avec le réel, ce qu'est la réalité, c'est-à-dire que par le langage, on dit ce qui est vrai en le définissant toujours à partir d'autre chose que lui-même. Comme je l'ai écrit plus haut, le langage et la pensée sont plus que de simple moyen de définir, classer et hiérarchiser, relier les choses dans le monde. Ce

⁶³ *Phusis* que l'on peut traduire par monde physique ou matériel et qui s'oppose à *nomos* comme monde social (langage et lois)

⁶⁴ André ORLEAN, *L'empire de la valeur: refonder l'économie*, op. cit., p. 324.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 327.

qui excède c'est cette dimension du langage qui permet de créer et d'instituer des significations sociales nouvelles. La dimension qui identifie, classe, hiérarchise et relie c'est la logique ensembliste et identitaire du langage que Castoriadis nomme le *leigen*⁶⁶. Cette fonction du langage occulte nécessairement le réel. Il construit toujours des ensembles fermés qui englobent l'ensemble du monde ou du phénomène étudié « La totalité des déterminations marchandes ». Mais, si l'on veut donner un sens, une signification à cette construction théorique, alors il faut passer du *leigen* au *logos*, afin que ce le *leigen* devienne lacunaire, fragmenté et non cohérent ouvrant les espaces à la signification créative. Le *logos* ne dépasse pas, ni n'englobe le *leigen*. La création du sens dans le *logos* est toujours en même temps destruction en partie de la cohérence du *leigen* et s'appuie sur lui pour dire le sens. Alors, une théorie de la valeur sociale fondée sur la puissance de la multitude comme entité universelle et déterminante, sur laquelle s'appuie André Orléan, est cohérente et globalisante, mais devient fragmentaire, lacunaire dès qu'on cherche à lui donner un sens historique, une signification sociale historique : valeur marchande pour quoi ? que signifie cette valeur pour la société capitaliste actuelle ? Tenter de maintenir la cohérence et la capacité englobante d'un concept, c'est occulter le *logos* et réduire le concept à une notion totale, mais vide de sens.

La valeur sociale marchande est donc signifiante dans et par la société marchande dans laquelle ce concept est pensé. Elle a une signification dans le capitalisme et en elle-même. Une valeur marchande conçue théoriquement pour toute société marchande non située, c'est-à-dire pour la société marchande comme entité théorique formelle, est toujours vide de sens. Ce choix me semble parfaitement assumé par André Orléan puisqu'il soutient que sa volonté c'est de fonder une théorie de la valeur marchande pour toute société : « je reste fidèle à la distinction établie par Marx entre rapport marchand et rapport salarial, entre production marchande et production capitaliste. [...] la production marchande est [...] vide de rapports de production »⁶⁷. Cette théorisation renvoie « à ce qu'il y a de commun à toutes les formations sociales historiques qui connaissent la production de marchandises, quelles que soient les modalités spécifiques de cette production. C'est bien ce que nous dit Marx lorsqu'il déclare : "peu importe que les marchandises soient le produit d'un système fondé sur l'esclavage, ou le produit de paysans [...] ou de communauté [...] ou d'une production d'État [...], ou de peuples chasseurs demi-sauvages, etc. : c'est comme marchandise et argent qu'elles affrontent

⁶⁶ Le concept de *leigen* est développé dans « L'institution imaginaire de la société » chapitre V « L'institution social-historique ». Je le définirais rapidement comme le code dans le langage qui permet la communication univoque. L'articulation de ce concept avec la question de la science et en particulier la science sociale est l'objet du texte « science moderne et interrogation philosophique » Cornelius CASTORIADIS, *Les carrefours du labyrinthe 1*, 1998, p. 191-285.

⁶⁷ André ORLEAN, Pierre ALARY, Ludovic DESMEDT, « Vers une « théorie générale de la monnaie marchande » : Entretien avec André Orléan, conduit par Pierre Alary et Ludovic Desmedt » [en ligne], *Revue de la régulation*, n° 26, 2019, p. 2-3, URL : <http://journals.openedition.org/regulation/15665>, consulté le 18 décembre 2020.

l'argent et les marchandises représentant le capital industriel" »⁶⁸. Cette coupure épistémologique ne peut être pensée que dans une société marchande comme la nôtre. Dans une autre société, cette coupure épistémologique serait impossible à penser.

Les conséquences politiques, pour notre temps, de cette coupure épistémologique, sont lourdes et j'en proposerai une interprétation dans la deuxième partie. Ce que je voudrais ici mettre en évidence est que cette coupure permet de construire des concepts comme la monnaie et la marchandise, concepts transhistoriques, c'est-à-dire indépendant des institutions historiques centrales des sociétés qui connaissent la marchandise. Cette essentialisation de la monnaie et de la marchandise se fait au nom d'une recherche de scientificité et de rigueur des concepts et au prix de la signification sociale et politique. En ce sens, cette proposition se situe exactement au même point que la proposition théorique néoclassique, car elle s'appuie sur la même épistémologie : une même occultation du logos et de la signification. Elles en sont toutes les deux victimes, ainsi que la proposition marxiste de la valeur travail. Cette épistémologie soutenue par l'imaginaire institué de la science fait comme si elle avait un accès direct aux objets sans considérer qu'elle le fait avec le langage et sa dimension *leigen*. Elle suppose que cette dimension peut être neutre, transparente et rectifiable pour être adéquat au réel. Elle bouche ainsi le réel par une réalité implicite construite théoriquement.

Mais cela est inévitable pour toute pensée profonde ou théorisation qui cherche une fondation d'un phénomène social. C'est inévitable pour la proposition d'André Orléan, comme pour celle de Frédéric Lordon qui tente de construire une unification des sciences sociales à partir du concept originel du conatus. C'est inévitable aussi pour la théorie de la valeur travail de Marx. Car ces propositions sont toujours « une recherche d'une origine qui exhiberait sa propre nécessité comme à la fois intelligible et dicible, par rapport à laquelle donc l'institution du dire⁶⁹ est extérieure et différente ».⁷⁰ Ces théorisations comme la grande majorité des philosophies de la fondation⁷¹ ne peuvent alors « que faire comme si elle pouvait avoir directement accès à ce dont elle parle — que ce soit les choses, les idées ou un sujet — c'est-à-dire comme si elle pouvait soit éliminer totalement le *leigen*, soit le traiter comme milieu optique totalement transparent ou instrument parfaitement neutre, soit le "rectifier" sans reste ou le résorber pleinement dans une logique épurée qui ne lui devrait rien ».⁷²

L'argument principal d'André Orléan est d'avoir établi une théorie qui permet de penser la marchandise comme création humaine, convention et institution, mais en soi cela n'en fait pas une meilleure théorie **pour** la société. Elle n'est pas, du point de vue de sa plus

⁶⁸ André ORLEAN, « Une conception matérialiste des prix ne suppose nullement d'adhérer à la théorie de la valeur travail: Nouvelle Réponse à Jean-Marie Harribey » [en ligne], *Économie et Institutions*, n° 26, 2017, p. 6-7, URL : <http://journals.openedition.org/ei/6092>, consulté le 18 décembre 2020.

⁶⁹ C'est à dire l'institution du *leigen*

⁷⁰ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 352.

⁷¹ Que Cornélius Castoriadis nomme « philosophie héritée ».

⁷² Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 351.

grande généralité, meilleure que la proposition néoclassique. Elle est seulement meilleure pour André Orléan, les hétérodoxes, et pour moi même. Elle est meilleure de notre point de vue du fait qu'elle place le lien social au centre. C'est un choix qui n'est pas plus réel, mais « seulement » plus proche d'une certaine réalité. Ce qui est meilleur pour la société n'est pas déductible d'un raisonnement scientifique, c'est-à-dire dont l'objet premier est d'occulter la dimension de la signification sociale du langage. La proposition visant à limiter la marchandisation du monde ne peut être meilleure que du point de vue de sa signification sociale pour la société. Et cela ne peut passer que par la création d'autres significations sociales qui ne peuvent émerger que de la praxis instituante.

c) Émancipation spinozienne : le « ce qui vaut vraiment » de F. Lordon

Frédéric Lordon tente de fonder une théorie des institutions avec les concepts spinoziens en particulier le conatus. En suivant le même désir d'André Orléan de proposer une théorie qui dépasse et englobe la théorie néoclassique, il s'appuie sur « l'Éthique » de Spinoza pour construire une théorie de l'action qui dépasse celle de l'homo œconomicus. La rationalité économique est alors un affect comme un autre. L'impérium, la puissance de la multitude, agrège ces affects et est au fondement des institutions.

À nouveau, posons-nous la question de savoir quelle est la relation entre cette théorie et sa finalité d'ordre pratique. Comme André Orléan, Frédéric Lordon n'échappe pas à une position métaphysique. La portée pratique et politique de sa théorie serait induite par le fait qu'elle dévoile le réel de l'institution. Le réel est l'absence de fondement ontologique ou substantiel des valeurs, sur lesquelles reposent les institutions. Le réel se représente par ce « modèle génétique entièrement déployé de l'affect commun. Encore faut-il ne pas se méprendre quant au statut intellectuel de cette genèse : elle n'a rien *d'historique* »⁷³. Et plus loin, l'auteur explique que comme les genèses historiques qui remontent des effets historiques aux causes historiques sont « régressions à l'infini » alors, il faut faire le saut dans le vide et dévoiler plutôt les « causes toujours présentes dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique »⁷⁴. Encore une fois, c'est bien ici l'occultation de la possibilité de création institutionnelle, de nouveau, qui conduit à une essentialisation de l'évidence (les hommes qui font toujours leur histoire) teintée d'un léger nihilisme.

Mais, dans le cadre d'une praxis, la seule question qui vaille est : « cette théorisation augmente-t-elle notre propension à agir et à changer les choses, l'institué ? » Ne pouvant pas éviter cette question pratique, l'auteur tente une réponse au dernier chapitre intitulé

⁷³ Frédéric LORDON, *La condition anarchique: affects et institutions de la valeur*, op. cit., p. 24.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 25.

« Ce qui vaut vraiment ». Spinoza, tel qu'il est présenté ici par Frédéric Lordon, est traversé de part en part par cette vision négative de l'être en société, comme mal nécessaire et tragique : « De la lucidité, nous ne voyons que des figures de malheurs »⁷⁵. La condition anarchique ainsi dévoilée est un malheur insupportable et pourtant c'est l'insupportable et indépassable condition humaine. Le sens et les valeurs créées par les hommes pour recouvrir cette vacuité sont alors une conséquence toujours renouvelée de cette ontologie du vide, comme un soulagement à « boucher le trou »⁷⁶. Mais, le trou n'est jamais bouché et heureusement. Il y a toujours des trous, de l'instituant, de la création radicale dans et par l'institué et ses valeurs. De la même manière, il n'y a pas d'abord le sujet du conatus d'un côté comme essence toujours présente et la société historique et ses institutions de l'autre comme blocs institués sans trou. Il y a **simultanément et indissociablement** le sujet historique et la société historique. Ni moi, ni Frédéric Lordon et ni aucun sujet ne peut jamais saisir ou appréhender quoi que ce soit comme phénomène (la nature, la valeur économique, la société) en dehors du symbolique, c'est-à-dire en dehors de **son** langage. Et ne pas tirer les conséquences du langage comme institution première, c'est osciller entre la vacuité des énoncés théoriques et l'essentialisation de certaines catégories historiques et instituées⁷⁷.

Alors, comment faire à partir d'un corpus théorique si vide de sens historique ? Dans le dernier chapitre Frédéric Lordon cite Spinoza et sa méta-valeur, celle de « la vie sous la conduite de la raison ». Cette proposition n'en reste pas moins superbement métaphysique, même réinventée sous la plume de Frédéric Lordon comme une autre rive que l'on n'atteint jamais. C'est le destin logique de toute une théorisation fondée sur la critique de l'institution en tant que telle. Car on ne peut définir comme scandale insupportable ou catastrophique le rapport du sujet au langage ou à la société en général. Je peux par contre trouver insupportable un type de langage historique comme la novlangue ou une institution particulière comme l'entreprise financiarisée. Cette théorisation aboutit à des impasses politiques ou, au mieux, à rester totalement déconnecté de toutes pratiques sociales et politiques. Ainsi, à suivre ce fil, si la visée politique c'est « vivre selon la raison », mais alors la raison de quoi ? En vue de quoi ? La raison ici ne pouvant pas être création historique puisqu'elle est sur l'autre rive jamais atteinte, elle ne peut être définie dans ce cadre théorique que par le sujet-conatus, lui-même vide de sens et hors du monde et du langage. « J'ai dit qu'est libre celui que conduit la raison : qui donc naît libre et demeure libre, n'a que des idées adéquates, et partant n'a aucun concept de mal et par conséquent de bien non plus »⁷⁸. La raison est sans finalité, sans signification et sans contenu, un signifiant sans signifié. « L'idée du bien et du mal n'a aucun sens », confirme Frédéric Lordon. L'émancipation est hors du monde, dans le vide et c'est pour cela que ces auteurs s'empressent de dire qu'elle est

⁷⁵ *Ibid.*, p. 217.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 207.

⁷⁷ C'est cette deuxième posture que FL, comme AO critique sous le terme de « valeur-substance ».

⁷⁸ Frédéric LORDON, *La condition anarchique: affects et institutions de la valeur*, op. cit., p. 223.

hors d'atteinte. Mais quel est ce chemin dont la direction est hors du monde ? N'est-ce pas, là aussi, la marque d'une démarche transcendantale, voire vide de sens ? « L'idée du mal n'a aucun sens »⁷⁹, seuls les affects non signifiants comptent. La question politique se réduit alors à une mesure de l'écart entre les sujets vivants dans la société actuelle et les sujets vivants « sous la conduite de la Raison », soit sans causes extérieures. Elle rejoint ainsi la même épistémologie de la pensée qu'elle est censée dépasser : l'école néoclassique qui qualifie les phénomènes sociaux par une mesure de l'écart à l'idéaltype de la concurrence pure et parfaite. « On en revient à récuser ce qui est (la société, l'institué, les causes extérieures) en fonction de ce qui n'est pas [et ne peut pas être : la vie sous la conduite de la raison] et finalement risque de ne rien récuser du tout ou tout récuser, ce qui est la même chose ».⁸⁰

2. Qu'est-ce que l'autonomie ? Critique de la coupure marchande

Il y a pourtant une nécessité impérieuse à définir, expliciter le projet d'autonomie au lieu de laisser dans le vague la notion d'émancipation, gisant dans le champ de la métaphysique, car on ne peut pas séparer à la manière de la physique le positif du normatif. En sciences sociales, en philosophie politique, penser la société ne peut se faire qu'adossé à des postulats épistémologiques et politiques explicites qui sélectionnent les catégories d'analyses et orientent l'interprétation des faits.

Il me semble que l'on peut voir un lien intime et logique entre le Marx actuellement fréquentable par l'hétérodoxie, celui qui nous dévoile le fétiche de la marchandise et le Marx moins fréquentable, celui qui verse dans la transcendance et prédit l'inévitable effondrement du capitalisme sous le poids de ses contradictions. Dans les deux cas, la démarche est celle du dévoilement de l'essence de l'homme et de son histoire comme abolition de la pénurie matérielle. Lorsque Marx écrit que « Le reflex religieux du monde réel ne peut disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature. La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée, dépouillée du nuage mystique qui en *voile* l'aspect que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social. Mais cela exige, dans la société, un ensemble de conditions d'existence matérielles de la vie qui ne peuvent être elles-mêmes le produit que d'un long et douloureux chemin »⁸¹.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 224.

⁸⁰ Cornelius CASTORIADIS, *Histoire et création: textes philosophiques inédits, 1945-1967*, op. cit., p. 156

⁸¹ Karl MARX, *Oeuvres, Economie I*, op. cit., p. 614. Dans le *Capital*, Chapitre I - La marchandise. Voile souligné par moi ; dans une traduction précédente, le produit du long et douloureux développement est dit « naturel ».

Dans une analyse du procédé de la fiction à l'âge moderne, envahi par le discours de la science, Jacques Rancière montre comment Marx construit une fiction rationnelle « de la marchandise » afin que son histoire du capitalisme qui débute par le feu, le meurtre et le sang de l'accumulation primitive puisse rentrer dans une dynamique naturelle de la révolution : c'est à « ce prix [que] la violence nue du premier moteur peut être transformée en accoucheuse statutaire de l'histoire et le drame shakespearien [de l'accumulation primitive] devenir l'épisode d'une science naturelle »⁸². Il y a bien une relation intime entre le dévoilement du fétiche du Marx fréquentable et la conception déterministe de l'histoire sans sujet du Marx non fréquentable.

Je vais aller encore plus loin et tenter une mise en perspective de quelques propositions théoriques de la valeur économique, selon leur conception sous-jacente de l'aliénation.

Une grande partie de l'hétérodoxie se construit principalement sur une critique de la marchandisation du monde. Le point central est que la marchandisation, lorsqu'elle est un fait social total, est une forme aliénante, car on lui attribue, à tort, les caractéristiques de l'optimalité et de la rationalité. La critique hétérodoxe est fondée sur une démythification de la marchandise et des marchés. Cela passe par le « réencastrement » du marché dans une théorie générale de l'institution. Dans ce cadre, à l'aliénation comme voile mystique répond l'émancipation comme dévoilement et limitation de la marchandise, une dé-marchandisation du monde, une régulation politique des marchés, un développement de la sphère non marchande, des services publics. Cette centralité de l'objet « marchandise » et de l'institution « marché » a plusieurs significations.

En premier lieu, elle peut répondre à un désir de construire une critique scientifique de l'école néo-classique au sein d'un champ disciplinaire trop hégémonique. Sa vue de l'aliénation est alors plutôt réduite et se déduit comme un décalque à partir de l'idée fautive que le marché serait rationnel. Cette vue réduite reste fondée sur l'idée que l'aliénation est un manque à savoir.

Cette centralité peut aussi s'expliquer par une position épistémologique qui « cherche des invariants propres à la structure marchande que le capitalisme n'est pas en mesure de dominer et qui s'imposent à lui »⁸³. Cette recherche tente de trouver la butée sociale au capitalisme par la découverte des fondements universels (les invariants) des institutions monétaires. Elle interprète la démarche de Marx, qui part des concepts universels de la marchandise (chapitre I du Capital) pour toute société, puis ensuite aborde l'analyse des rapports de production capitalistes, comme une coupure méthodologique qui sépare les rapports sociaux marchands invariants et l'histoire réelle des rapports de production capitalistes. Mais, cette coupure, cette séparation est création imaginaire et comme telle a des effets politiques. Elle essentialise nécessairement l'institution monétaire et marchande. C'est ce que dit Suzanne de Burnoff lorsqu'elle pose que la « production ne comporte pas de rapports de production

⁸² Jacques RANCIÈRE, *Les bords de la fiction*, op. cit., p. 81.

⁸³ André ORLEAN, *L'empire de la valeur: refonder l'économie*, op. cit.

déterminables »⁸⁴. Cette coupure suppose la possibilité de faire buter, de baser une institution historique, les rapports de production capitalistes, sur un invariant : la communauté monétaire qui fonde le marché. Mais sur quoi se fonde cette communauté si ce n'est pas une institution historique ? Cette coupure induit une conception implicite de la société émancipée comme société consciente de ses rapports marchands démystifiés. La strate historique se rajoute ensuite avec ses rapports de production capitalistes, mais cela ne change rien, car c'est toujours « la base » qu'il faut émanciper d'abord sous peine d'inconséquence politique. Les propositions politiques sont alors logiquement une définanciarisation et une dé-marchandisation.

Ce que je cherche à montrer c'est qu'au bout du compte, on ne peut, chacun, échapper à sa conception singulière et intime de l'aliénation et de son corolaire l'émancipation. Or, si cette conception ne détermine pas directement chaque raisonnement, elle les connote nécessairement. Elle implique non seulement une position épistémologique de son rapport au savoir, mais aussi un choix dans les concepts centraux du raisonnement et finalement la visée politique et normative. « Au théoricien même, rien ne permet de parler d'aliénation concernant la société présente ou passée, — rien, si ce n'est la nature non théorique de sa visée ultime, l'enracinement pratique de son projet théorique »⁸⁵. Cette coupure entre rapport marchand et rapports, a donc à voir avec « ce qui fait sens » dans une société émancipée pour celui qui parle.

Cette société émancipée, selon cette épistémologie, aurait dévoilé le mythe d'une monnaie comme voile pour la faire apparaître sous son vrai jour : une institution sociale qu'il faut réguler politiquement. Ce dévoilement n'est-il pas l'éradication de la dimension imaginaire de l'institution ? L'institution monétaire est sociale, c'est une évidence, mais le plus important, l'essentiel ici, c'est qu'elle renvoie à une signification imaginaire historique. Son éradication ou son occultation sous prétexte de dévoilement de la nature sociale de la monnaie, c'est implicitement viser la sortie de l'institution, de la société. Il y a un risque que cette démarche de dévoilement du social, conçue comme seul acte du savoir hétérodoxe, participe à l'imaginaire moderne qui définit toujours l'aliénation comme un manque de savoir rationnel.

L'agir politique ne peut venir que de l'imaginaire et du projet qui est sa suite. La coupure entre rapports marchands et rapports de production, cantonne les débats politiques aux questions monétaires et marchandes alors que le capitalisme se présente comme un rapport de production spécifique. Elle risque de boucher la possibilité de faire sens commun entre différentes critiques. Lier les critiques, c'est pour moi un point important. Cela me permet de lier deux phénomènes sociaux-historiques du capitalisme qu'il est urgent de tenir ensemble.

⁸⁴ cité dans André ORLEAN, *et al.*, « Vers une « théorie générale de la monnaie marchande » : Entretien avec André Orléan, conduit par Pierre Alary et Ludovic Desmedt » [en ligne], *Revue de la régulation*, *op. cit.*, p. 5.

⁸⁵ Cornelius CASTORIADIS, *Histoire et création : textes philosophiques inédits, 1945-1967*, *op. cit.*, p. 184.

Séparer les rapports marchands des autres rapports sociaux c'est participer au désencastrage théorique du marché comme le dénonçait Polanyi. Or, ce même auteur s'empressait de dire que ce désencastrage n'est jamais réel, il est fictif. Alors à quel niveau comprendre ce désencastrage ou plus précisément cette autonomisation du rapport marchand par rapport au reste de la société ? Il faut passer par les catégories du symbolique, de l'imaginaire et du réel. Ce qui s'autonomise, ce n'est pas le travail comme marchandise instituée dans le salariat. C'est la signification imaginaire sociale de l'institution du travail, celle qui identifie le travail à une marchandise, un objet manipulable et valorisable.

Un projet politique révolutionnaire au sens de Castoriadis certainement contestera cet imaginaire. La tâche d'un tel projet n'est pas de dévoiler la fiction du travail marchandise, mais plutôt par la praxis instituante de proposer une autre signification imaginaire du travail. Il suppose que la pensée est fragmentaire et limitée et que cette fragmentation est la marque de son rapport au réel. C'est à ces conditions que le projet politique est un projet d'autonomie. Il « implique à la fois une *interprétation* du donné historique et une *visée* quant à ce qu'il y a à faire, l'unité indissociable de cette interprétation et de cette visée formant le projet. La visée d'autonomie mène à l'interprétation de ce qui s'y oppose comme *imaginaire institué et autonomisé* et au projet révolutionnaire comme *mise à raison* de l'imaginaire institué »⁸⁶.

Ce qu'il y a à faire aujourd'hui ne peut se limiter à développer l'espace monétaire non marchand comme condition suffisante de l'émancipation des structures aliénantes du capitalisme. Car l'espace monétaire est *historiquement* intriqué dans l'espace des rapports de production. Ce qu'il y a à faire pose la question que ce que nous devons produire et comment. Ce dont nous avons besoin et pourquoi. Cela appelle à ne pas s'en tenir à la dimension économique ou monétaire des phénomènes qui sont la dimension symbolique et instituée de l'imaginaire capitaliste. La monnaie n'est que la strate ***symbolique*** de l'institution imaginaire de la société capitaliste. J'y reviendrai dans la deuxième partie. On ne peut seulement proposer des politiques de répartitions de revenus plus égalitaires sans les articuler à d'autres manières de produire, d'autres biens comme expression d'un autre imaginaire social. Il ne faut pas oublier que c'est le rapport de production qui détermine conjointement les rapports de domination au sein des organisations productives (ce qu'on appelle la division du travail) et la répartition du produit du travail et les valeurs d'usage dont nous avons besoin. Si l'on n'articule pas trois questions politiques qui sont conjointement déterminées par l'imaginaire capitaliste qui peut se dire avec ces trois questions : de quelles valeurs d'usage avons-nous besoin ? Comment produire ces valeurs d'usage ? Comment répartir ces valeurs ? on risque fort de faire des propositions de politiques économiques formelles ou pire qui peuvent amplifier la dimension économique de l'institution du capitalisme, comme c'est

⁸⁶ *Ibid.*, p. 176.

le cas par exemple lorsqu'on revendique un revenu universel pour lutter contre le chômage ou un salaire pour le travail domestique pour lutter contre les inégalités de genre dans la répartition du travail domestique.

La tentative de réarticuler l'aliénation économique à un concept d'aliénation plus large n'est pas nouvelle. Elle agite depuis longtemps le mouvement de contestation du capitalisme et ses différentes composantes.

Dans le courant marxiste, le concept d'exploitation des travailleurs est central pour comprendre la dynamique du capitalisme et donc pour penser tout projet révolutionnaire. Mais ce concept économique, fondé sur la marchandisation du travail et l'appropriation de la valeur ajoutée, est-il suffisant pour comprendre les dynamiques actuelles du capitalisme ? Ou doit-on le dépasser par un concept d'aliénation plus global ?

C'est ce type de débat qui conduisit à la scission du groupe Socialisme ou Barbarie et dont je vais me saisir pour illustrer la nécessité d'articuler les rapports sociaux marchands et productifs. En 1961, C. Castoriadis va écrire un texte en trois volets intitulé « Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne », ⁸⁷ afin de renouveler la réflexion sur le sujet révolutionnaire au sein du capitalisme moderne. Il me semble que cette analyse renvoie à une opposition que l'on retrouve aussi au sein du mouvement critique de capitalisme actuel. Castoriadis commence par remettre en cause l'identification de l'aliénation à l'exploitation des travailleurs dans le capitalisme. Il n'y a pas eu de paupérisation économique de la classe ouvrière, loin de là puisque celle-ci a vu son pouvoir d'achat considérablement augmenter et est devenue une classe moyenne intégrée à la culture bourgeoise avec son modèle de famille et de propriété privée. Pier Paolo Pasolini avait saisi avec beaucoup de clairvoyance ce que cette intégration à la consommation de masse allait signifier : un « nouveau fascisme ». « La consommation consiste en un pur et simple cataclysme anthropologique et je vis existentiellement ce cataclysme » dira-t-il dans ses écrits corsaires. Un fascisme encore plus radical que celui qu'avait connu l'Italie dans les années 40, car touchant l'intime de chacun. La classe ouvrière, censée être le sujet de la révolution contre la classe bourgeoise, s'est embourgeoisée ou s'est « privatisée » pour reprendre le terme de Castoriadis. Il est alors difficile de continuer à penser la question révolutionnaire à partir d'elle. Il faut donc dépasser le concept d'exploitation comme élément historique que la révolution doit abolir. L'exploitation comme élément révolutionnaire suppose que la valeur économique (ajoutée) est l'institution première et d'autre part que cette valeur est théoriquement attribuable aux travailleurs. Il montrera, et j'y reviendrais plus bas, que l'on ne peut fonder en théorie que la valeur économique ajoutée appartienne aux seuls travailleurs... Qui sont-ils ? Qui travaille et contribue à la production ? Où mettre la frontière entre

⁸⁷ Cornelius CASTORIADIS, *La question du mouvement ouvrier Tome II*, vol. II, Editions du sandre, p. p403 à 528.

ceux qui travaillent et ceux qui ne travaillent pas et ne contribuent aucunement à la création de valeur économique? Les femmes contribuent-elles à la valeur ajoutée économique en s'occupant des tâches domestiques? La réponse est positive pour les féministes matérialistes. Ainsi, on pourrait l'entendre de proche en proche à l'ensemble de la société. Tout le monde produit. C'est la conception de Bernard Friot. Dans cette conception théorique extensive, la production perd son caractère conflictuel et historique. Par cet exemple, on voit que la frontière entre ceux qui produisent et ceux qui ne produisent pas est historique, voire pratique, résultat de la théorie de la valeur. C'est pour cela que le concept d'exploitation ne peut pas fonder une théorie historique de la révolution. Il y a bien une lutte des travailleurs pour l'appropriation de la valeur ajoutée, mais cette lutte est la conséquence d'une aliénation plus générale qui réifie, objective les travailleurs. L'aliénation capitaliste ne fait pas qu'exploiter les salariés du privé, il est un mouvement qui réifie et rationalise tout, les humains et la nature, et le lieu central de cette réification est la production : « La contradiction fondamentale du capitalisme se trouve dans la production et le travail. »⁸⁸ Elle sépare dirigeants et exécutants dans la production. Et je rajoute aussi que cette contradiction ne se limite pas à l'entreprise privée, mais s'étend à toutes les sphères de société. Mais l'entreprise privée reste le germe vivant de cette aliénation, le creuset où poussent ses nouvelles formes. C'est dans ce lieu que se joue principalement la lutte comme moteur non déterminé de l'histoire. Ne saisir la lutte qu'à partir des concepts économiques, c'est risquer de laisser de côté une expérience première de l'aliénation non économique, mais directement humaine. Encore une fois, il ne s'agit pas ici d'évacuer la dimension économique de la transformation sociale, ce serait un non-sens dans une société comme la nôtre, mais de poser que la lutte comme moteur de l'histoire ne peut pas être résumée ou synthétisée par sa dimension économique, sans renforcer la face matérielle de l'aliénation : la production-fabrication. C'est ainsi que les revendications du pouvoir d'achat ou de réduction du temps de travail non articulées à une contestation forte de l'organisation et des conditions de travail ont toutes les chances de participer à une plus forte aliénation des travailleurs sur le lieu de travail. Les salaires, le niveau de vie économique et son pouvoir d'achat ne sont pas des phénomènes accessoires ou portant une signification totalement négative, ils sont bien centraux dans une société économique, mais pas comme l'institution centrale. L'institution centrale du capitalisme lie une dimension symbolique (l'économique) à une signification sociale imaginaire : « la fabrication rationnelle et technologique du monde visant la maîtrise totale »⁸⁹. Son lieu de praxis est l'entreprise privée, là où la dimension imaginaire bute sans cesse avec le réel du travailleur et de la nature.

⁸⁸ Castoriadis, Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne *Ibid.*, p. 405.

⁸⁹ Castoriadis propose de qualifier cet imaginaire « d'expansion illimitée de la pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle ». Je trouve insuffisante en ce qu'elle oublie le rôle sacré que le capitalisme fait jouer à l'innovation technologique.

Toute démarche d'autonomie ne peut se faire qu'à la condition de ne pas se laisser enfermer dans la seule dimension symbolique de l'institution aliénante. Cela nécessite, à mon avis, une articulation précaire, mais renouvelée, entre expérience concrète de la réification et de la rationalisation de la vie (au travail, à l'école, dans les organisations, chaque fois que l'humain est réduit à un objet sur lequel appliquer un management, un ingénierie sociale, une manipulation politique réduite à de la « pédagogie », une technique de marketing) et la valeur économique attribuée à cette expérience et la signification sociale qui s'y rattache.

Les critiques de l'anti-tendance au sein du groupe Socialisme et Barbarie contre le texte de Castoriadis ne manqueront pas. Elles réaffirmeront que la figure du révolutionnaire ne peut être que l'exploité par le capitaliste et son processus d'accumulation du capital. Lyotard précisera que la catégorie centrale qui permet de penser l'exploitation c'est la transformation du travail en marchandise c'est-à-dire en quantité monétaire. Castoriadis ne nie pas que cette transformation est un élément de l'aliénation, mais il relie cette transformation à sa signification sociale devenue non questionnable même par les marxistes : la pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle du monde et des travailleurs. Pour Lyotard, les autres luttes ne seraient alors que secondaires (luttes féministes, antiracistes), car ne concernent pas la dynamique centrale du capitalisme qui, aux yeux de « l'anti-tendance », est l'accumulation du capital. Ces débats se sont renouvelés sous d'autres coordonnées, mais ils restent très présents. Il me donne l'occasion de montrer que la conception de l'institution de Castoriadis permet de penser ensemble toutes les dimensions de l'institué, en particulier le nouage entre l'imaginaire et le symbolique qui, comme le masque d'un pochoir, décrit aussi son corolaire : l'instituant toujours à l'œuvre dans les brèches de l'institué. La quantification du travail sous la forme monétaire n'est pas aliénante en soi, elle l'est si elle porte une signification imaginaire non questionnable qui cimente et soutient les rapports de domination.

Un projet et une pensée de la transformation sociale ne peuvent se cantonner à la seule dimension économique ou monétaire. Les enjeux politiques actuels requièrent plus qu'une alternance des politiques économiques au sein des institutions actuelles. Ce cantonnement ou encore cette habitude, de trop souvent résumer les enjeux politiques et écologiques, par la dimension économique et monétaire, nous conduit souvent à construire des apories et une impuissance de l'action. Constaté que la croissance économique est historiquement corrélée avec les émissions des gaz à effet de serre et constaté encore que pour respecter les accords de Paris, il faudrait diminuer nos émissions de 80 % d'ici 30 ans, soit 6 % par an, nous met face à un dilemme impossible, une aporie : celle de choisir entre un réchauffement de plus de 5 °C en 2100 et la baisse de 80 % de la production de richesse économique. C'est évidemment impossible à penser et donc à entendre et ce sera toujours le cas tant que la dimension économique

(ici le PIB) est pensée comme une forme sociale autonome sans base matérielle, ni signification sociale imaginaire, ni rapport au réel.

Je voudrais tenter de penser la forme sociale qu'est la valeur économique, articulée à ses autres dimensions matérielles et imaginaire, afin de nous permettre de sortir de cette aporie et du piège de l'impuissance. C'est l'objet de la deuxième partie.

PARTIE 2 : LA VALEUR ECONOMIQUE N'EST PAS UNE INSTITUTION

Comment doit donc se faire ce réencastrement de l'économie? Ce réencastrement ne conduit-il pas à éliminer l'économie? Ré-encastrer dans quoi? Le social? La société? La nature?

On pourra s'accorder pour dire que cette autonomisation se situe au niveau symbolique (les signes économiques) et que pour autant, elle performe profondément la société, la modifie et la structure. Elle s'autonomise et ainsi domine les autres secteurs de la société. Mais cette autonomie-domination bute sans cesse, de toutes parts, sur les limites matérielles et écologiques et sur la résistance collective et singulière des humains à correspondre totalement à la logique institutionnelle. L'autonomisation n'est jamais totale. C'est pour cette raison que Karl Polanyi écrivait que l'autonomisation est une fiction opérante avec des effets sociaux et matériels massifs, de plus en plus massifs.

Mais le terme de fiction est-il le bon? Cette autonomisation est-elle fictive ou plutôt symbolique? Comment qualifier cette autonomisation? Cette difficulté conduit nombre d'auteurs à des formulations ambiguës ou à des conclusions vides, car ils ne caractérisent pas suffisamment ce qui s'autonomise et comment.

Je vais proposer une présentation de l'institution et de la société qui, en suivant les catégories de Castoriadis, permette de prendre la mesure politique de la bifurcation sociale et écologique que nous devons faire, en tout cas, je l'espère. Il faut pour cela prendre la mesure de cet objet que nous appelons l'économie et plus particulièrement la valeur économique.

Pour illustrer dans cette introduction, ce que je veux dire dans cette partie, analysons ce qu'on appelle « l'effet rebond » en matière d'énergie et de consommation. Il se définit comme une augmentation de la consommation d'énergie suite à l'amélioration de l'efficacité énergétique de l'usage. Les moteurs des automobiles sont de plus en plus économes en carburant pour chaque kilomètre parcouru grâce à l'innovation. Toutefois cela ne conduit pas à une baisse de la consommation de carburant, mais à une hausse de la distance parcourue, supérieure à l'amélioration de l'efficacité énergétique. On assiste

donc, malgré l'innovation à une hausse continue de la consommation de carburant. Il y a donc une tendance « sociale » à utiliser les innovations en termes d'efficacité toujours dans un seul sens, celui de la croissance de l'usage.

La dimension sociale de « l'effet rebond » est encore plus explicite avec les effets rebonds dits indirects ou structurels. Le premier désigne le fait que le revenu économisé par l'amélioration de l'efficacité se reporte sur une hausse de la consommation d'un autre bien ou service, elle aussi consommatrice d'énergie. Le deuxième est lié à la structure systémique du mode de consommation et de production. L'amélioration de l'efficacité est le fruit d'un mouvement général d'innovation technologique qui accélère constamment l'intensité capitaliste et l'obsolescence technologique. Ce mouvement structurel conduit à une hausse constante de ressources et d'énergie. L'exemple emblématique est le Smartphone. Les Smartphones sont plus efficaces énergiquement, mais dans le même temps, s'est développé tout un système technologique (Smartphone, IA, applications) et infrastructurel (centres de données et réseaux). Ce système en extension ultra rapide pousse à la connexion permanente, supprime les options alternatives et finalement produit une augmentation considérable de la consommation d'énergie du système Smartphone — réseaux — data center.

Face à ces effets rebonds, les économistes néoclassiques appellent à accélérer encore l'innovation technologique « verte » pour que l'amélioration de l'efficacité énergétique soit plus forte que l'effet rebond. La maximisation de l'utilité du consommateur et du profit, base de la théorie néoclassique, conduit à n'espérer une baisse de la consommation que par une innovation technologique ultra rapide. Pour l'économie des conventions, cet effet rebond s'explique par l'établissement de conventions centrées sur la hausse du pouvoir d'achat et pour la théorie de la régulation par l'existence d'un rapport salarial fordiste. Pour la théorie marxiste, l'effet rebond est la conséquence de la recherche incessante d'accumulation du profit stimulée par la concurrence qui manipule les consommateurs-travailleurs.

Ces différentes propositions théoriques ne permettent pas de répondre à la question de savoir pourquoi les normes et institutions orientent systématiquement à la hausse la consommation. Elles n'expliquent pas non plus pourquoi certaines orientations d'investissement productif ne génèrent pas de profit à court et moyen terme comme c'est le cas d'Uber par exemple, mais aussi, du côté des besoins que certaines nouvelles consommations conduisent à plus de contrainte pour le consommateur. Cette limite a fait l'objet de nombreux débats au sein de la pensée hétérodoxe⁹⁰.

Une des questions centrales qui divise et structure le champ de l'hétérodoxie en économie est celle qui concerne les rapports entre l'économie et le politique et dont la monnaie est le carrefour théorique. Quels sont les contours et frontières des formes institutionnelles ? Quels sont les rapports entre ces formes ?

⁹⁰ Bernard BILLAUDOT, « Les institutions dans la théorie de la régulation : une actualisation » [en ligne], *Revue de la régulation*, n° 6, 2009, URL : <http://journals.openedition.org/regulation/7632>, consulté le 19 mai 2021.

Les rapports entre le politique et l'économique sont des rapports de domination dans le capitalisme actuel comme chez Robert Boyer ou Michel Aglietta, une domination source de crise du capitalisme. Dans ce cas, par hypothèse, le politique, qui s'identifie à l'Etat, est le siège naturel du bien commun, de l'intérêt général par essence. C'est une forme institutionnelle dont la fonction est de préserver le bien commun sans que la théorisation n'indique le contenu du bien commun.

Quels sont les rapports de détermination entre les formes institutionnelles de la théorie de la régulation (rapport salarial, rapport marchand, rapports sociaux concurrentiels et rapports internationaux) ? Dans l'objectif de proposer une analyse des causes et des effets, la question est de savoir quelle forme institutionnelle surdétermine les autres. C'est le rapport salarial pour Benjamin Coriat, le rapport marchand pour André Orléan, le rapport concurrentiel pour Pascal Petit et le rapport international pour François Fourquet. La théorie porte donc ici exclusivement sur les formes déjà instituées dont il s'agit de comprendre le fonctionnement. La question de leur *altération* est renvoyée aux choix politiques explicites fondés sur le bien commun (Boyer), à la conflictualité des groupes d'intérêts opposés (Amable et Palombarini) et/ou au surgissement impromptu d'affects nouveaux (Lordon).

La proposition théorique de Bruno Amable et Stefano Palombarini⁹¹ de rattacher, voire d'absorber les déterminations économiques dans un cadre général de compréhension des institutions fondées sur les rapports de pouvoir et de conflictualité entre groupes d'intérêt me paraît être la critique la plus poussée de la séparation entre politique et économique. Le politique s'identifie dans cette proposition au pouvoir. Il est le résultat de conflits et d'alliances entre groupes sociaux d'intérêts (Machiavel) façonnés par des idéologies au sens de A. Gramsci. Mais cette conception du politique élimine complètement l'autre signification du mot politique au sens de création consciente de significations sociales permettant de construire un sens à la vie en société⁹². L'analyse institutionnelle proposée se réduit, avec toute sa richesse, à l'analyse des alliances et des conflits entre groupes sociaux et des idéologies qui les soutiennent. C'est pour éviter cet écrasement qu'il faut distinguer l'idéologie de la signification imaginaire sociale. En effet, il y a une différence déterminante entre idéologie et signification sociale. Le concept d'idéologie est opérant pour une analyse du pouvoir tandis que le concept de signification sociale est opérant pour une compréhension du sens.

⁹¹ Bruno AMABLE, Stefano PALOMBARINI, *L'économie politique n'est pas une science morale*, Paris, Raisons d'agir, coll. « Collection « Cours et travaux » », 2005.

⁹² Le mot politique a deux significations que la philosophie politique classique souvent confond. Le premier sens est synonyme de pouvoir, de conflit de place et de classes sociales aux intérêts opposés. C'est la police au sens de Jacques Rancière et LA politique au sens de Castoriadis. Le deuxième sens est synonyme de sens du vivre ensemble, d'orientation de la société, de définition du contenu de l'intérêt général. C'est LE politique au sens de Castoriadis.

Section 1 : L'idéologie, c'est la croyance des autres

Pour Marx, l'idéologie est une représentation fautive de la vie matérielle, une représentation inadéquate. Cette inadéquation provient de la division de la société en deux classes de dominants et de dominés. Dans une société sans classe, la représentation que se font les humains de leur vie matérielle, de la nature et de leur travail est sans idéologie, adéquate à la réalité.

Pour les dominés, soumis à l'exploitation, leur condition de vie matérielle étreinte et pauvre les conduit à penser que la représentation qu'ils ont de leur vie ne vient pas d'eux, mais d'une source extra sociale, en l'occurrence pour Marx, de Dieu. Les dominants de la bourgeoisie ont, eux aussi, une représentation fautive de la vie réelle, car comme ils ne travaillent pas, ils ne sont plus en contact avec l'essence de l'homme qui est le travail. L'idéologie au sens de Marx se définit comme une représentation inadéquate de la vie réelle. L'émancipation et la société sans classe marquent la fin des idéologies c'est-à-dire la fin de ce qui cause la représentation inadéquate ou imaginaire soit la division en classe et l'exploitation⁹³.

Ainsi, si le fétichisme de la marchandise est bien une idéologie, ce n'est pas parce que la marchandise est fautive. La marchandise n'est pas fautive, elle est bien là, « à la fois nécessaire et inadéquate ou imaginaire »⁹⁴ aux rapports sociaux de production capitalistes. La marchandise est une idéologie, car elle émane de rapports sociaux aliénants. La vie sociale chez Marx a toujours deux faces pour une unique réalité. Il y a l'être social comme réalité vivante et sa représentation ou conscience sociale comme réalité idéale ou théorique. On retrouve ici une proximité avec le monisme de Spinoza pour qui, il n'existe qu'une seule entité, le conatus qui se dédouble entre être social et conscience. L'émancipation c'est l'adéquation, la juste correspondance entre ces deux dimensions de l'humain, son être social et sa représentation. Elle n'advient que si dans la vie des humains, il n'y a plus d'exploitation ni de division ou domination.

L'émancipation suppose donc l'adéquation, mais comment savoir si la représentation sociale, la conscience sociale est adéquate à la vie sociale puisque par définition la représentation ne fait que représenter une réalité et non la présenter ? Cette hypothèse est donc toujours issue du même postulat métaphysique qui suppose que le langage et la représentation peuvent être, sous certaines conditions, adéquates ou neutres. Mais, il n'existe aucun repère extérieur et universel à la réalité et à sa représentation pour juger de l'adéquation. Le repère, la valeur ou la mesure de l'adéquat est toujours elle-même une représentation historique. Tout au plus peut-on qualifier, définir *la forme* et le contenu que prennent la représentation sociale ou l'idéologie.

⁹³ Franck FISCHBACH, « L'idéologie chez Marx : de la « vie étreinte » aux représentations « imaginaires » », *Actuel Marx*, vol. 43, n° 1, 2008.

⁹⁴ *Ibid.*

Définir la forme, c'est la voie qu'emprunte Hannah Arendt lorsqu'elle veut penser le totalitarisme. Pour elle, le totalitarisme est marqué par l'idéologie et la terreur. Les représentations sociales des régimes totalitaires sont toujours idéologiques. Elles se caractérisent par le fait qu'elles sont des idées cohérentes dont la logique est poussée jusqu'à son terme. Cette logique totale recouvre et détruit le monde et sa pluralité en encastrant les humaines dans le « cercle de fer » de l'idéologie, les délivrant de la réalité, du monde et de ses incertitudes. La logique totale répond à « leur désir d'un monde complètement cohérent, compréhensible et prévisible »⁹⁵. Presque à front renversé par rapport à Marx, c'est la trop grande cohérence et logique d'une idée qui en fait une idéologie séparée de la vie réelle et du monde. L'idéologie est donc combattue non pas par une autre idée cohérente, mais par la pluralité humaine de l'espace public et surtout l'action des humains *égaux* en acte et en parole. Hannah Arendt avait insisté sur la nécessité absolue pour les humains de penser ce qu'ils font, s'ils ne veulent pas se soumettre à la « banalité du mal » et à la désolation⁹⁶. Le rapport à soi est au fondement de la pensée humaine, elle-même condition de la pluralité. Mais ce rapport à soi n'est pas un rapport de transparence⁹⁷, immédiat. Comme l'avait déjà remarqué Aristote, on ne peut jamais penser sans phantasme c'est-à-dire sans représentation *imaginaire*.

Section 2 : La portée théorique du concept d'imaginaire

Les notions d'imaginaire et d'imagination portent souvent en sciences sociales et en philosophie politique une connotation négative. Ils ont été peu utilisés, car définis comme des expressions subjectives et erronées. Aristote la « découvre » dans « De l'âme » pour ensuite ne plus y revenir, ni y avoir recours dans la suite de ses écrits. Kant en décrit la dimension transcendantale, concept très largement critiqué et commenté. Pourtant, si nous souhaitons produire une pensée non fondée sur l'épistémologie métaphysique de « l'adéquat au réel », il faut bien accepter que notre rapport au réel soit autre chose. Cet « autre chose », je propose de suivre Castoriadis et de le définir comme imaginaire. C'est une condition essentielle pour penser l'histoire et ce que nous devons faire. Car, l'histoire humaine est fondamentalement une *création* successive de formes d'institutions nouvelles. Il faut s'écarter de l'idée que l'on peut expliquer la naissance de toute société et de toute institution à partir de facteurs biologiques, écologiques ou sociaux ou encore comme résultat de l'action rationnelle.

Il semble qu'il y ait une énorme difficulté ou une fuite devant l'idée que l'histoire est l'expression de la puissance d'imagination humaine, car cette idée tend à disqualifier tout savoir scientifique sur l'histoire. Personnellement, je ne peux m'empêcher de voir dans cette difficulté le refus d'attribuer à la création un rôle politique et social

⁹⁵ Hannah ARENDT, *Les origines du totalitarisme Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 671.

⁹⁶ Concept propre à la pensée Arendtienne : c'est la perte du monde et aussi d'un rapport à soi.

⁹⁷ Ces questions relevant du sujet humain seront plus largement traitées à la fin de cette partie.

important. La *création* d'institution n'est pas la *fabrication* d'institution. Dans l'idée de création humaine, le résultat échappe à son créateur, ce qui n'est pas le cas de la fabrication, le produit est toujours conforme à l'idée qu'en a au préalable celui qui le fabrique. Le concept de création laisse donc la place à quelque chose qui échappe à la maîtrise humaine. Si l'histoire est création humaine alors elle est aussi en partie le résultat *non initialement voulu* des humains (surtout quand la société est divisée), mais pourtant créé par eux.

L'imaginaire est la capacité de créer et de se représenter quelque chose qui n'existe pas et qui n'est pas déductible des choses déjà là, ni réductible à une combinaison d'éléments anciens. La naissance d'un être humain n'est pas déductible en logique du désir de ses parents, n'est ni une combinaison des caractéristiques parentales. L'essentiel dans le fait de naître est bien autre chose que les coordonnées sociologiques ou génétiques, c'est sa singularité jamais totalement dicible. Cela rejoint le concept de natalité de Hannah Arendt.

Il faut bien comprendre la radicalité, dans le sens de racine, de la notion d'imaginaire chez Castoriadis. L'imaginaire n'est pas la capacité de se représenter en image quelque chose déjà là ou une combinaison nouvelle de ce qui est déjà là. Pour Castoriadis, l'imaginaire radical est ce qui constitue à la fois le réel et le fictif, ce qui sépare le réel et le fictif. Non pas qu'il n'y a pas de réalité matérielle, ni aucune limite extérieure à l'humain, mais notre rapport avec cette limite est imaginaire. « Pour le dire brutalement : C'est parce qu'il y a imagination radicale et imaginaire instituant qu'il y a pour nous réalité tout court et *telle*⁹⁸ réalité »⁹⁹. L'imaginaire est donc un substantif et pas un adjectif. Il est la source de la forme des institutions historiques comme ensemble liant règles et significations dans une forme spécifique.

Castoriadis définit l'institution comme « un réseau symbolique, socialement sanctionné où se combinent en proportion et en relation variables une composante fonctionnelle et une composante imaginaire »¹⁰⁰. La strate symbolique de l'institution est ce qui est explicite (les lois, les règles, les statuts, les revenus...). C'est ce que nous pouvons identifier et définir de manière raisonnablement univoque et stable et en identifier la fonction sociale (la dimension fonctionnelle). Le rapport social de production capitaliste institue historiquement deux catégories séparées, le travail et le capital et en définit les rapports, ici l'exploitation. Pour le dire encore différemment, l'institution « rapport de production » ce n'est pas simplement par exemple les lois compilées dans le code du travail, mais c'est aussi une attache relativement rigidifiée par des dispositifs de coercition plus ou moins matériels entre signifiants (travail et capital) et leurs signifiés imaginaires (essence de l'humain et puissance productive, l'idée de progrès¹⁰¹).

⁹⁸ Je souligne.

⁹⁹ Cornelius CASTORIADIS, *Fait et à faire*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Les carrefours du labyrinthe » 5, 2008, p. 271.

¹⁰⁰ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 184.

¹⁰¹ Ces signifiés étant imaginaires, on ne les trouve pas dans un dictionnaire, ces deux formulations sont les miennes.

Cette attache est toujours dans une certaine mesure contestée par la société surtout si elle est divisée en classes comme l'est la nôtre. Le travail peut être l'essence de l'humain (institution centrale) ou la marchandise ou l'abstraction qui l'aliène (contestation). La propriété privée peut être la condition de l'indépendance du sujet souverain (institution centrale) ou être un vol ou une enclosure, une privation (sa contestation). Ces deux exemples classiques montrent que l'institution et sa contestation ne sont pas évaluables par rapport à une plus ou moins grande adéquation au réel ou à une plus ou moins grande rationalité. Ils sont interprétables à partir de la manière dont leurs fonctions explicites, instituées, symboliques se rattachent à une signification sociale et de proche en proche, à la fin, à une signification imaginaire, ultime stade avant la limite du dicible.

1. L'institution n'est pas synonyme de stabilité

Toute l'hétérodoxie en économie appréhende l'institution du point de vue de sa strate économique alors même que cette strate est infime par rapport à la profondeur signifiante et matérielle l'institution qui organise la production et son pendant la consommation. Ainsi, « l'institution » dite monétaire d'André Orléan a comme fonction de capter les affects individuels qui s'agrègent et constituent une force *sui generis* qui organise et oriente la société en permettant « une coordination efficace entre les acteurs »¹⁰². À chaque fois, il s'agit d'identifier, de distinguer l'ordre symbolique de l'institution, ici la monnaie, et de dévoiler les mécanismes sociaux par lesquels cet ordre se reproduit. C'est la question principale de Durkheim. Pour ce fondateur de la sociologie, la question centrale est de comprendre comment peut se maintenir une institution. « Même si la sociologie classique de Durkheim ne délaisse ni l'histoire, qui est altération, ni l'effervescence sociale qui en est le ressort, un privilège est donné, conformément à l'étymologie du terme, à ce qui est établi, ce qui est stable, ce qui tient et fait tenir dans la société [...]. Cette manière de comprendre l'institution n'était pas sans rapport avec ce qui, bien avant Durkheim qui n'est qu'un héritier sur ce plan, constituait une *inquiétude* ¹⁰³ majeure pour la stabilité sociale, à savoir la revendication de l'autonomie individuelle à l'endroit des institutions. »¹⁰⁴ Cette revendication est source d'inquiétude pour Emile Durkheim tandis que pour Max Weber l'inquiétude est plutôt celle de voir s'instituer une société industrielle dans laquelle plus aucune autonomie individuelle n'est possible. En ce sens, il y a un hiatus, un facteur limitant entre la position critique de la pensée hétérodoxe et la centralité de l'héritage d'Emile Durkheim.

Pour Durkheim, les représentations sociales forment une autorité morale qui stabilise la société en en limitant les fractures et les contestations. Mais ces représentations sociales sur lesquelles s'appuie la théorie de la valeur d'André Orléan et de la socioéconomie d'où viennent-elles ? Quel est leur contenu ? Pourquoi sont-elles celles-ci plutôt que telles

¹⁰² André ORLEAN, *L'empire de la valeur: refonder l'économie*, op. cit., p. 213.

¹⁰³ Je souligne

¹⁰⁴ Christian LAVAL, « Le destin de l'institution dans les sciences sociales: », *Revue du MAUSS*, n° 2, 2016.

autres ? N'est-ce pas ces questions qui sont essentielles pour penser notre époque ? Sans y répondre, la vue fonctionnelle de l'économie hétérodoxe n'est-elle pas insuffisante ? L'objet de l'économie institutionnelle hétérodoxe est surtout d'identifier et de dévoiler les facteurs déterminants de la stabilité institutionnelle pour mettre au jour leurs régulations. Il y a donc un présupposé, une connotation positive à la stabilité institutionnelle. Les crises et les contestations sont toujours un échec de l'institution à garantir sa stabilité plutôt qu'une dimension indépassable de l'institution. Le changement est toujours vécu comme une « crise ».

C'est presque mots pour mots la définition d'une institution hétéronome pour Castoriadis. C'est une institution fondée sur des significations sociales imaginaires vues comme provenant d'une source extrasociale, c'est-à-dire une clôture de la signification sociale imaginaire. Cette clôture est l'autre nom de l'aliénation sociale, non seulement au sens d'une domination d'une classe sur une autre, mais au sens que la clôture *sépare l'institution de la société*. Dans la pensée hétérodoxe, le problème est réglé, car il n'y a pas de société, il n'y a que des institutions et leurs crises.

La question se renverse si nous introduisons la société et ses rapports avec ce qui est institué. Car « nous visons ce fait autrement plus important, que l'institution, une fois posée, semble s'autonomiser, qu'elle possède son inertie et sa propre logique, qu'elle dépasse, dans sa survie et dans ses effets, sa fonction, ses "fins" et ses "raisons d'être". Les évidences se renversent; ce qui pouvait être vu "au départ" comme un ensemble d'institutions au service de la société, devient une société au service des institutions. »¹⁰⁵

Pour Michel Aglietta et André Orléan, une institution ne peut être légitime que si elle est stable et la condition de cette stabilité, c'est l'hétéronomie au sens de Castoriadis, la clôture de la signification. Alors comment éviter de stabiliser un État social dont le qualificatif de social ne peut pas être questionné dans son contenu ?

Pourquoi la monnaie capte et crée-t-elle ce désir de liquidité ? Certes, par rapport à la position qui consiste à dire que la valeur économique incarne toujours, à un degré social et historique près, la substance toujours là qu'est le travail, cette vue de l'institution monétaire produit dans et par le social est à mon sens plus juste. Mais, la liquidité n'est possible qu'avec le désir mimétique et la pulsion de mort toujours là. N'est-ce pas le produit de l'imaginaire que de poser comme universel le désir mimétique ? Ou le conatus ?

Le conatus, cette substance toujours là est le propre du vivant dans son ensemble humain compris. On ne peut imaginer une société durable sans à minima « la préservation dans son être ». Mais, l'humain n'est pas que cela, je dirais même que ce qui est le plus important dans l'humain n'est pas le conatus, c'est le fait qu'il est capable d'imagination radicale et de parole. Ce don est magnifique et monstrueux en même

¹⁰⁵ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 151.

temps. Il lui est alors tout aussi nécessaire et indépassable de donner un sens à sa vie que de se nourrir.

Aujourd'hui, des salariés se suicident sur leur lieu de travail, car ils n'arrivent pas à répondre aux injonctions de la productivité. Souvent d'ailleurs, ce sont les salariés les plus impliqués dans leur travail, ce n'est pas anecdotique, mais l'ampleur de ce phénomène « exprime », donne à voir des évolutions institutionnelles. Or, l'économie institutionnelle et spinozienne ne permettent pas en théorie pas de penser ces faits. Durkheim avait analysé le suicide en sociologue, c'est à dire tenter d'éclairer des régularités sociales dans le suicide selon l'âge et la classe sociale. Le suicide éclaire donc les institutions comme des échecs de celle-ci à l'intégration des sujets.

Pour Durkheim et ses héritiers, la société est identifiée, confondue avec l'institution, elle est une et cohérente et c'est l'individu qui la menace avec ses désirs illimités. Il n'y a que deux pôles théoriques : l'institution qui doit se maintenir et les individus plus ou moins contrôlables. Pour Durkheim explique Françoise Fonteneau, « La société est l'ensemble des forces qui résistent à l'individu »¹⁰⁶.

Or, je crois que pour penser l'histoire, il faut impérativement distinguer la société et sa texture social-historique et l'institution et sa stabilité et ce qui distingue la société de ses institutions, c'est la force instituante non localisable de toute société, une force, un flux chaotique non réductible aux désirs illimités ou mimétiques des individus ou aux conatus.

Pour Castoriadis, cette force instituante est le résultat, l'expression de l'imaginaire social radical qui s'incarne dans la signification sociale imaginaire. Il est radical, car il vient avant la distinction instituée entre ce qui est réel et ce qui est fictif.

Pour ces raisons, il ne peut y avoir d'équivalence ou de proximité théorique entre le concept de représentations sociales de la sociologie de Durkheim et de l'économie institutionnelle et l'imaginaire radical instituant. Les représentations sociales se situent à un niveau « second » ou dérivé par rapport à l'imaginaire. On peut dire aussi que les représentations sociales peuvent avoir une certaine proximité avec l'imaginaire social institué, celui qui reproduit, autonomise et approfondit les institutions, mais ne les altèrent pas.

Ce n'est pas une défaillance, ou une erreur théorique de penser que le conatus ou les représentations sociales sont déterminants ou encore que l'institution et la société sont synonymes. Ce qui est fallacieux, c'est de supposer que c'est une théorie adéquate alors que c'est le résultat d'un imaginaire radical qui fonde le savoir scientifique comme discours de causalité. Ce savoir causal est une proposition politique possible. Elle est problématique, car elle occulte le fait qu'elle-même est issue de ce rapport imaginaire de l'humain avec son savoir sur le monde. Cette proposition devient aliénante, surplombante et postulante dès qu'elle occulte sa dimension imaginaire. Certes, dans l'histoire humaine, cette dimension première de la vie humaine est plus souvent occultée

¹⁰⁶ Françoise FONTENEAU, « Suicide et sociologie, l'après-Durkheim », *La Cause freudienne*, vol. 63, n° 2, L'École de la Cause freudienne, 2006.

par le mythe, la religion, la raison transcendante ou des substances sociales univoquement déterminantes et universelles comme le travail. Cette occultation ne bouche toujours qu'en partie, fort heureusement, les possibilités d'une création politique radicale.

2. L'imaginaire capitaliste : une proposition

La valeur économique n'est donc qu'une partie d'une institution humaine plus globale ayant aussi une dimension imaginaire dont l'objet est de proposer un sens commun, une signification sociale qui tient ensemble la société, les sujets et l'institution. La proposition de théorisation et d'interprétation de l'hétérodoxie se fonde sur une vue fonctionnaliste qui identifie les déterminations fonctionnelles toujours présentes : les désirs mimétiques et la pulsion de mort, les conatus, le travail socialement nécessaire. Ces théorisations sont précieuses pour sortir de la religion de la rationalité instrumentale de l'école néoclassique. Mais, elles ne sont pas outillées pour rendre compte de situations qui témoignent de la force de l'imaginaire social et de l'imagination des sujets humains. Ainsi, le suicide est théoriquement antinomique avec le conatus. La survalorisation de certains actifs (titres financiers ou œuvres d'art) est antinomique avec le concept de travail socialement nécessaire. Ces théorisations sont toujours des réductions à des éléments derniers. Elles « rencontrent tôt ou tard leur limite, et cela sous deux formes : les derniers sont des symboles, de la constitution desquels l'imaginaire n'est pas séparable ni isolable ; les synthèses successives de ces éléments, les "totalités partielles" dont sont faites la vie et les structures d'une société, les figures où elle se laisse voir pour elle-même (les clans, les cérémonies, les moments de la religion, les formes d'autorité, etc.) possèdent elles-mêmes un sens invisible comme s'il procédait d'une opération originaire qui l'a posée d'emblée - et ce sens, désormais actif comme tel, se situe à un autre niveau que n'importe quelle détermination fonctionnelle »¹⁰⁷. L'action de cet imaginaire premier apparaît dans les sociétés dites primitives, celles étudiées par les premiers anthropologues et dont on peut en voir facilement les symboles dans le totem, les premiers dieux comme Gaïa ou Demeter ou les mythes de la création. Elle « apparaît » aussi dans la société capitaliste qui s'est constituée en détruisant l'ancien imaginaire religieux pour le remplacer par un imaginaire que Castoriadis qualifie d'« *expansion illimitée de la pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle* ». Cette qualification me semble incomplète, car elle ne dit rien sur une dimension imaginaire qui me semble essentielle à cette expansion : l'imaginaire de la machine et sa puissance de fabrication du monde. Gunther Anders analyse cet imaginaire aliénant de la machine dans ses effets sur les humains, qui se sentent

¹⁰⁷ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 181.

dominés par les machines au point d'éprouver la « honte prométhéenne »¹⁰⁸ d'avoir des capacités humaines inférieures aux machines et à tous les objets fabriqués par elles.

Le 18 juin 2016, suite aux critiques dans les médias des effets sociaux de Facebook, les salariés reçoivent un message d'un haut cadre de l'entreprise, Andrew Bosworth et ami du patron dont l'objet est « The Ugly » : ce qui est moche. Ce message énonce assez explicitement que ce qui est à l'œuvre derrière la recherche de la croissance : une croyance et une vénération non questionnée de la puissance de la machine. Le mail est le suivant : « Nous parlons souvent du bien et du mal de notre travail. Je vais vous parler de ce qu'il y a de moche. Nous connectons les gens. Cela peut être une bonne chose, s'ils font quelque chose de positif. Certains trouvent l'amour. [...] Mais parfois, cela peut coûter la vie de quelqu'un qui est harcelé. [...] La triste vérité, c'est que *nous croyons*¹⁰⁹ si profondément en la nécessité de connecter les gens que tout ce qui nous permet de connecter le plus de personnes possible, le plus souvent possible, c'est pour nous de facto, une bonne chose. C'est pourquoi tout ce que nous faisons au service de notre croissance est *justifié* »¹¹⁰. Ce texte est une belle illustration de l'imaginaire à l'œuvre. La croissance de l'activité et donc du profit, sont justifiés non pas pour eux-mêmes, mais parce qu'ils sont le résultat de plus de connexions. Le signifiant « connexions » se suffit en lui-même pour organiser et orienter le travail de milliers de salariés de Facebook. Il s'appuie sur la hiérarchie des salaires et la subordination pour s'incarner dans la vie quotidienne des salariés. La hiérarchie des salaires, c'est la strate économique attachée à cet imaginaire. L'imaginaire s'entrecroise toujours avec le symbolique (la hiérarchie) et le fonctionnel (l'organisation du travail). Le mot « connexions » est bien soutenu par une croyance (« nous croyons »). Comme tout totem, il renvoie à une signification, un ordre premier : il dérive de l'imaginaire central capitaliste de la maîtrise machinique du monde : les connexions numériques sont plus *maîtrisables*, manipulables que les relations directes et informelles.

Ce qui nous importe ici, n'est pas l'immoralité du personnage, quoique tout à fait réelle à n'en pas douter, mais le fait que le discours d'Andrew Bosworth relève du registre imaginaire.

3. Imaginaire ne naît pas et ne subsiste pas dans le vide

Cette création imaginaire centrale de la société n'est pas dans le vide. On ne décrète pas un changement d'imaginaire social, même si nous pouvons occasionnellement et individuellement changer notre vision du monde par notre imagination. La création d'un nouvel imaginaire social pour une société se fait toujours dans et par l'ancien

¹⁰⁸ Günther ANDERS, Günther ANDERS, *L'obsolescence de l'homme: sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle (1956)*, Paris: Éd. de l'Encyclopédie des nuisances, 2002.

¹⁰⁹ Je souligne

¹¹⁰ Florent BUSSY, *Günther Anders & nos catastrophes*, Paris, le Passager clandestin, coll. « Précurseur.ses de la décroissance », 2020, p. 39.

imaginaire, les anciennes significations qui s'altèrent. L'institution ne repose pas sur le vide, mais sur le passé et sur le chaos du monde et de la nature qu'elle organise. Et le chaos du monde ce n'est pas le vide. Supposer que les institutions se fondent sur du vide c'est avoir une position totalement *constructiviste* hors de l'institution-société, il n'y a rien. C'est la critique principale que j'adresserai au travail de Frédéric Lordon qui ne distingue pas le vide du chaos. Pour lui, l'institution de la valeur repose sur le vide. « La valeur ne vient de rien en elle-même. Il n'y a que des conatus comme pure volonté de préserver en son être »¹¹¹. Emporté par sa volonté de déconstruire, il en vient à répéter que la valeur ne repose sur rien. Il n'y a rien à l'extérieur. Et toutes les institutions sont donc possibles avec de telles hypothèses. Pire, il n'y a pas de limites à priori. C'est problématique.

Or, le point le plus important, il me semble, est de postuler qu'il y a un réel, une altérité qui n'est pas rien ou vide, mais qui est non dicible. Cette altérité, ce réel c'est le chaos à partir duquel se forment les sociétés. Le chaos, c'est l'indicible, le non-imaginé, mais qui n'est pas le vide, le néant de Jean Paul Sartre ou le non-être. Le chaos est le non-ordonné par l'homme à partir duquel l'humain forme et organise un monde, il est ce qui nous est donné, qui est là avant nous, il a une texture magmatique¹¹² pour Castoriadis, ni liquide, ni totalement solide. À partir de ce Chaos, on ne peut pas former n'importe quelle société et institution. La texture de magma est comme la chair de Merleau-Ponty. « C'est le milieu formateur du sujet et de l'objet [...] l'invisible de ce monde, ce qui l'habite, le soutient et le rend visible, ses possibilités intérieures et propre, l'être de cet étant »¹¹³. Cette conception d'un monde humain qui émerge du Chaos, constituant le Cosmos remonte à la Grèce ancienne.

Pour Castoriadis, c'est parce que les Grecs ont cette conception du monde qu'ils sont enclins à remettre en question l'institué et la tradition, un questionnement qui est le germe de la démocratie. Il oppose cette opposition Chaos/Cosmos à la conception platonicienne, reprise par Descartes entre l'intelligible comme raison et le sensible qui est le germe de la science.

L'imaginaire humain n'est pas suspendu, pure création à partir de rien. Il faut le rappeler, car c'est une critique facile et commune de ce concept que de le réduire à l'idée de pure création presque divine. Comme si hors un certain déterministe biologique, logique ou social, il n'y aurait qu'un créationnisme éthéré.

Non, l'imaginaire émerge d'un déjà là. Il ne peut donc y avoir d'instituant, de force instituante qu'à partir de l'institué, comme point d'appui. Mais aussi, il ne peut y avoir

¹¹¹ Frédéric LORDON, *La condition anarchique: affects et institutions de la valeur*, op. cit., p. 87.

¹¹² Cornelius CASTORIADIS, *Domaines de l'homme - Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 481-523.

¹¹³ Nicolas POIRIER, *Cornelius Castoriadis: du chaos naît la création*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « La bibliothèque du MAUSS », 2019, p. 81.

d'imaginaire instituant sans « point d'appui » sur une strate naturelle. Ce point d'appui prend la forme d'un étayage.

Section 3 : L'Étayage comme rapport à l'altérité nature ou sujet : ni clôture, ni fusion

Le concept d'étayage a été proposé par Freud qui doit trouver des concepts nouveaux pour penser le rapport avec l'inconscient, sa découverte. Étayer c'est apporter un appui, un support. En pédagogique, étayer c'est apporter une aide, un soutien permettant à l'autre d'agir seul. Ce n'est pas assister ni piloter.

Il exprime d'une part une distance avec le constructivisme social total qui suppose que l'humain peut créer n'importe quoi, c'est juste une question de temps. L'humain peut imaginer n'importe quoi, mais pas créer n'importe quoi. Il doit construire avec un étayage sur une strate naturelle et aussi, pour reprendre la dimension freudienne, sur l'inconscient.

D'autre part, le concept d'étayage exprime une distance par rapport à un déterminisme naturel des institutions humaines. L'étayage indique aussi que le monde naturel et l'inconscient ne sont pas de même nature que les institutions humaines. Cette altérité de la nature et cette intime altérité de l'inconscient ne veulent pas dire qu'institution et nature ou inconscient sont déconnectées ou qu'elles n'ont aucun rapport entre elles. Elles ont un rapport et ce rapport se crée d'abord sur le mode de l'imaginaire. Le concept d'étayage indique que les possibilités de créations institutionnelles ne sont pas illimitées, ne s'incarnent pas dans un vide sans bornes.

1. L'Étayage sur la nature

Toutes les sociétés et leurs institutions peuvent et doivent créer des significations sociales imaginaires à *partir de* et *dans* la nature. Il n'existe pas de société sans cet étayage, même si la signification sociale imaginaire centrale de notre société l'appréhende comme un rapport de maîtrise et de domination. La nature, par cet étayage, constitue la condition de la société, mais aussi des butées, des limites autant que des incitations ou des points d'appui. Les caractéristiques physiques et chimiques du pétrole constituent dans le capitalisme autant une formidable incitation au rapport social de production fondé sur l'exploitation (manipulable, stockable) et la productivité (rendement énergétique très élevé) qu'une limite (sa combustion est émettrice de gaz à effets de serre). Cela n'a donc aucun sens de dire que les énergies fossiles sont des facteurs de production au même titre que le travail socialement organisé dans un rapport de production. Le pétrole et le travail ne sont pas de même nature et ne se

situent pas au même niveau. C'est la raison pour laquelle calculer des parts de contribution à la valeur économique est hors sens¹¹⁴.

Le monde naturel apparaît sur le mode fragmentaire pour la société et les humains. Car, ils vivent dans un monde de significations, elles-mêmes toujours fragmentaires et ne vivent pas directement, sans filtre dans un monde naturel. L'idée que la nature est déjà totalement organisée rationnellement, qu'elle suivrait des lois mathématiques ; qu'elle choisirait toujours le moyen le plus efficace pour évoluer et se développer ; est une création imaginaire occidentale récente. C'est une idée essentielle au rapport de production capitaliste fondé sur la même logique. Conséquence de cette représentation, la nature serait totalement maîtrisable par l'humain et sa science et dès que le rapport de production rencontre une butée, cette idée imaginaire autorise voire commande de chercher à la dépasser par une plus grande maîtrise technique. Même si en pratique, les individus savent que cette maîtrise totale ne sera jamais atteinte, ce qui compte c'est que cette idée opère profondément dans le rapport de production. Ainsi, « Que l'idée de contrôle total ou, mieux de maîtrise totale soit intrinsèquement absurde, tout le monde évidemment l'admettrait. Il n'est reste pas moins que c'est l'idée de maîtrise totale qui forme le moteur caché du développement technologique moderne. L'absurdité directe de maîtrise totale est camouflée derrière l'absurdité moins brutale de la "progression asymptotique". L'humanité occidentale a vécu pendant des siècles sur le postulat implicite qu'il est toujours possible et réalisable d'atteindre plus de puissance¹¹⁵. Le fait que dans tel domaine particulier et dans tel but particulier, on pouvait faire plus a été *vue comme signifiant* ¹¹⁶que, dans tous les domaines pris ensemble et dans tous les buts imaginables, la "puissance" pouvait être agrandie sans limites ». ¹¹⁷

Vue comme signifiant, c'est une manière de dire que la signification imaginaire centrale de maîtrise connote toutes les innovations technologiques.

a) Le vivant est immaîtrisable sinon il est mort

Ce rapport imaginaire à la nature qui forme et structure l'étayage de la société sur la nature est aussi tissé par l'évolution historique de la science et en particulier la biologie qui étudie le vivant. Saint Augustin disait « Qu'est-ce que la vie?... Je ne sais plus ». N'est-ce pas une belle manière d'exprimer que quelque chose d'essentiel de la vie échappe au langage, à la pensée, comme faite d'une part indicible ?

La science entendue comme institution (ses modes de production et de transmission des connaissances, sa fonction dans la société) est aussi traversée par une signification imaginaire, sœur de l'imaginaire du capitalisme. Au sein de cet ensemble, la biologie a évolué de concert vers un savoir pour la maîtrise et la manipulation du vivant. C'est ainsi

¹¹⁴ voir la critique pertinente de la fonction de Cobb-Douglas dans Jean-Marie HARRIBÉY, *Le trou noir du capitalisme: pour ne pas y être aspiré, réhabiliter le travail, instituer les communs et socialiser la monnaie*, op. cit., p. 103.

¹¹⁵ c'est à dire plus de productivité et d'efficacité productive

¹¹⁶ je souligne.

¹¹⁷ C. Castoriadis, "Réflexions sur le "développement" et la "rationalité"" dans *Domaines de l'homme - Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 182.

qu'au tournant du 20^e siècle les biologistes estimaient que la « vie n'existe pas »¹¹⁸ puisque leur savoir n'avait plus pour objet « la vie », mais les processus biochimiques, puis moléculaires et génétiques et maintenant informationnels qui expliquent les phénomènes biologiques afin de mieux les contrôler. Puisque l'objectif de la biologie est le contrôle et la maîtrise de la vie, il s'agit d'expliquer la vie à partir de l'inerte et de l'inanimé ou encore de déduire la vie à partir de sa négation. C'est ainsi que Canguilhem et bien d'autres ont dénoncé le scientisme biologique qui devient une imposture pour comprendre et parler du vivant.

André Pichot rappelle que la vie apparaît à travers des phénomènes dont la forme s'oppose point par point à logique rationnelle. Cette logique suppose que les phénomènes soient séparables, liés causalement, invariants, stables et universels. Pour les contrôler, il faut pouvoir isoler les facteurs les uns des autres. Or, si cela est possible dans une situation locale et limitée comme lorsqu'on répare un objet, cela n'est plus vrai lorsqu'on passe au niveau d'une société ou d'écosystèmes. Les phénomènes sont difficilement séparables voire inséparables. La question de la taille n'est jamais posée. Pourtant, elle modifie la structure des phénomènes naturels et sociaux. Comme le rappelle Olivier Rey, les grandeurs relatives des éléments qui constituent un phénomène, un être vivant par exemple ne varient pas proportionnellement à la taille. Ainsi le géant des contes est inconcevable : pour supporter un homme de 20 mètres, le fémur devrait avoir une section énorme, puisque les efforts par unité de surface seraient multipliés par 10¹¹⁹.

Or, la science actuelle a tendance à supposer que cette logique rationnelle est aussi celle de l'ensemble du vivant alors que le vivant est génération (assimilation et reproduction), il est autonome et irréversible. C'est cela que Canguilhem nomme l'idéologie scientiste. C'est pour moi, l'imaginaire conjoint du capitalisme et de la science qui est à l'œuvre dans l'évolution de la science du vivant et de la nature. Cette saisie imaginaire spécifique de la nature et du vivant par la signification rationnelle scientiste s'approfondit avec l'avènement de la notion d'information dans le cadre du projet cybernétique. L'information est un concept total dans ce projet scientifique et politique puisqu'elle permet d'étendre l'imaginaire scientiste au cerveau, à la pensée, à l'économie, à la sociologie, à la biologie... Depuis la cybernétique¹²⁰ et en particulier pour Claude Shannon, l'information est ce qui s'oppose à l'entropie, cette tendance qu'aurait la nature à évoluer vers le désorganisé, la désagrégation. L'information est une entropie négative. Plus il y a d'information, plus l'entropie ralentit. Elle permettrait pour la cybernétique de s'opposer à l'irréversibilité du temps et de la vie. La force de ce projet est le caractère totalisant du concept d'information, ses mises en œuvre et des dérivées sont, bien sûr, les technologiques de l'information, du numérique et du digital qui seront développés dans la Silicon Valley. Cette information captée, stockée et analysée en masse

¹¹⁸ Bertrand LOUART, *Les êtres vivants ne sont pas des machines*, vol. Tome 13, La lenteur, 2018, p. 38.

¹¹⁹ Olivier REY, *Une question de taille*, Paris, Stock, coll. « Les essais », 2014.

¹²⁰ Céline LAFONTAINE, *L'empire cybernétique: des machines à penser à la pensée machine: essai*, Paris, Seuil, 2004.

astronomique est la pointe avancée du capitalisme et de son imaginaire scientifique. Dans le cadre qui est le mien ici, l'information interprétable n'est pas l'opposé du bruit, mais la résultante de l'imaginaire qui sépare ce qui est une information pertinente et significative de ce qui est du bruit.

b) Le travail est-il le point d'appui de toute institution ?

L'étayage exprime donc les limites et les points d'appui naturels de l'institution. Partant, peut-on dire que le point d'appui universel de toute institution humaine serait le travail ? Ou encore plus précisément, peut-on dire toute valeur économique est toujours l'expression d'un travail socialement nécessaire ? La critique d'André Orléan et de Frédéric Lordon, mais aussi de Castoriadis dans « De Marx à Aristote et d'Aristote à nous »¹²¹ insiste sur l'oscillation de Marx entre une conception sociale et historique de la valeur économique, c'est à dire déterminée par les rapports sociaux historiques de production dans le capitalisme et une conception de la valeur économique transhistorique fondée sur une substance sociale déjà là, le travail socialement nécessaire ou le travail abstrait comme source universelle de la valeur. Cette deuxième conception permet à Marx de construire une critique du fétichisme de la marchandise. Frédéric Lordon estime que dans cette oscillation, c'est la deuxième conception qui l'emporte. C'est elle qui détermine ensuite la plus-value et l'exploitation¹²².

Mais au-delà des interprétations successives de ce que Marx a voulu réellement dire ou des tentatives successives de réconcilier les deux Marx, la pérennité historique de la pensée de Marx s'est très majoritairement appuyée sur la deuxième conception de la valeur-travail comme quantum d'énergie et de dépense physique et psychique. Est-ce un pur hasard de l'histoire ? Ou, y a-t-il dans l'œuvre de Marx d'autres éléments, des significations profondes qui ont rencontré « l'esprit de l'époque », soit l'esprit rationaliste et scientifique ? Un esprit qui a certainement imprégné, connoté aussi l'esprit d'une partie des travailleurs, en tout cas de leurs représentants. Ce qui a conduit à privilégier la lecture scientifique de Marx. « Marx a été, en effet, le premier à montrer que la signification d'une théorie ne peut pas être comprise indépendamment de la pratique historique et sociale à laquelle elle correspond, en laquelle elle se prolonge ou qu'elle sert à recouvrir »¹²³. Cette oscillation de la pensée marxiste entre ces deux conceptions de la valeur économique l'une sociale (le fétiche) et l'autre substantielle (le travail) fait encore débat au sein de l'économie institutionnelle. Des tentatives de réconcilier ces deux conceptions ont été faites en particulier par Isaac Roubine ou en France par Jean-Marie Harribey. Il s'agit d'encastrier le concept de travail-substance dans les rapports sociaux de production afin que la substance travail devienne une

¹²¹ Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous Cornelius CASTORIADIS, *Les carrefours du labyrinthe 1*, op. cit., p. 325-413.

¹²² Frédéric LORDON, *La condition anarchique: affects et institutions de la valeur*, op. cit., p. 71-74.

¹²³ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 14.

« substance sociale ». Elle est sociale, car conditionnée par les conditions historiques des rapports sociaux de production (le niveau de la division du travail, les caractéristiques techniques et matérielles des forces productives). Elle est substance, car toujours du travail humain. Le travail abstrait est alors une « quantité de monnaie, seule forme dans laquelle il peut s'exprimer en tant que substance de la valeur »¹²⁴. Pour Jean-Marie Harribey à la suite Isaac Roubine, Marx met au centre de toutes ses analyses l'être social, l'analyse des rapports sociaux historiques et ne peut donc être considéré comme un penseur de l'ontologie universelle.

L'incorporation de la valeur travail se fait dans la production, en amont de l'échange non encore objectivé socialement. Ce n'est que l'échange marchand qui transmet cette valeur anticipée au moment de la production, dans la monnaie. André Orléan et Frédéric Lordon jugent que cette tentative d'articulation est un échec¹²⁵. Pour A. Orléan, même en les articulant, il faut choisir entre deux sources de la valeur, soit le travail révélé par le marché, soit uniquement le marché. La source est alors soit la production, soit le marché. Si la valeur économique comme forme sociale traverse bien la production et le marché, sa source en revanche, selon cet auteur ne peut être que dans un lieu unique, la production ou le marché. Et choisir la source productive serait, pour André Orléan, substantialiser la valeur, car cette source est de nature « matérielle, technique et physiologique »¹²⁶. Selon cette logique, on peut alors dire que la théorie sociale est sociale *si et seulement si* elle n'a rien à voir avec des facteurs ou des conditions matérielles, techniques ou physiologiques, sinon elle se « contamine » et devient une théorie matérialiste, physicaliste ou naturaliste, bref une théorie substantialiste suspecte car possiblement antihumaniste. Là encore, cette dichotomie pose problème car elle risque de verser dans le constructivisme social total.

On retrouve ici aussi la coupure épistémologique que je dénonçais dans la première partie entre le rapport marchand et le reste dans la société. La séparation entre sphère matérielle ou naturelle et sphère sociale doit être totalement étanche en théorie. Cette obligation théorique à laquelle se soumettent Frédéric Lordon et André Orléan est le résultat de l'incapacité de penser des relations théoriques autre que causales ou déterminantes. Or, il y a bien une relation entre nature, matérialité et phénomène social, mais cette relation est de l'ordre de l'imaginaire, elle est donc significative.

Frédéric Lordon, pour sa part, hiérarchise les relations entre relations causales et conditions muettes mais exclut aussi toute relation significative entre institution sociale et condition matérielle de production : « Les conditions socio-techniques ne sont pas le

¹²⁴ Jean-Marie HARRIBEY, *La richesse, la valeur et l'inestimable: fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Paris, Éditions Les Liens qui libèrent, 2013, p. 125.

¹²⁵ voir la note 1 p125 de Jean-Marie HARRIBEY, *La richesse, la valeur et l'inestimable: fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, op. cit. et Jean-Marie HARRIBEY, « André Orléan, L'empire de la valeur, Refonder l'économie, Paris, Seuil, 2011.: La valeur, ni en surplomb, ni hors-sol » [en ligne], *Revue de la régulation*, op. cit. Et la réponse d'André Orléan dans la même revue.

¹²⁶ André ORLEAN, *L'empire de la valeur: refonder l'économie*, op. cit., p. 51.

lieu de détermination de la valeur : elles ne sont que¹²⁷ les conditions dans lesquelles se préparent matériellement des prétentions à valoir »¹²⁸. Seule compte la relation causale, seule relation théorique véritable, la relation *sérieuse*. Les conditions sont accessoires dans ce qu'il y a à dire. C'est toujours le même désir de maîtrise scientifique d'identifier des causes et des principes toujours essentiels et ultimement déterminants derrière le voile du phénomène apparent. C'est occulter la dimension imaginaire et finalement réellement politique du savoir.

J'en ai déjà fait la critique dans la première partie. Mais s'y ajoute un problème théorique de plus en plus d'actualité : comment penser en économie le rapport entre l'institution et la nature ? La question urgente n'est-elle pas de comprendre quelles sont actuellement les limites des conditions matérielles du rapport de production pour pouvoir les faire bifurquer ? La séparation marchande qui veut séparer le social de la substance n'est-elle pas une reprise dans le champ de l'économie hétérodoxe du grand partage occidental entre l'humain et la nature alors que de plus en plus ce grand partage est critiqué,¹²⁹ car source théorique des désastres écologiques actuels ?

Pourquoi faut-il toujours que le désir des auteurs en sciences sociales, surtout masculins me semble-t-il, soit d'être ceux qui dévoilent mieux la cause unique et première, l'essence cachée ? Le débat devient vite celui de savoir quelle est la vérité première universelle contre une autre, ce qui assèche les possibilités de fécondité du débat. Pourquoi n'ont-ils pas plutôt le désir de produire un savoir tissé de données factuelles, de leur interprétation, de leur relation avec notre expérience sensible, un tissage qui produit du sens. Au lieu de chercher à fonder les théories, pourquoi ne pas interpréter le monde en humain c'est-à-dire en assumant sa propre imagination.

Il n'y a pas de source déterminante et universelle de la valeur, la valeur est altérée, travaillée par l'imaginaire social, celui qui connote toutes les sphères économiques de la production et que je qualifierai de « *expansion illimitée de la pseudo-maîtrise par la fabrication technologique et industrielle de monde* ». Cet imaginaire ne se dévoile pas comme cause, mais se donne comme forme, il n'est ni un abîme ou un chaos non organisé, ni une ontologie, fût-elle sociale, séparée et déterminée en soi. Les relations entre cet imaginaire central du capitalisme, les significations sociales dans lesquelles il s'incarne et l'étayage de cet appareil institutionnel sur le monde naturel sont toujours fragmentaires, car elles sont des significations sociales dans le langage. Le langage est

¹²⁷ C'est ne « que » qui importe dans cette phrase qui hiérarchise les relations par ordre d'importance.

¹²⁸ Frédéric LORDON, *La condition anarchique: affects et institutions de la valeur*, op. cit., p. 74.

¹²⁹ Les économistes du 19^e s se sont engouffrés dans la brèche ouverte à cette époque par l'idée que les temps géologiques sont si démesurés que la nature est hors du domaine de l'homme, pour le meilleur et pour le pire. Ainsi Jean Baptiste Say estimait que les richesses naturelles ne peuvent être ni accrues, ni épuisées et en conséquence sont hors du champs des sciences économiques qui est celui de la maîtrise humaine ; ou encore Emile Durkheim qui excluait les facteurs environnementaux comme cause du suicide, voir Christophe BONNEUIL, Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'événement anthropocène: la Terre, l'histoire et nous*, Nouvelle éd. révisée et augmentée, Paris, Éditions Points, 2016, p. 44-45.

institution première dont la polysémie incontournable des vocables premiers comme *valeur, être, substance, unité*, ne peuvent prendre leur sens que par les extrémités, les bords du langage institué. Dans les définitions premières (les concepts) et les réalités dernières (les actions), il y a nous, il y a moi et non pas le logos ou la logique.¹³⁰ La question de la source et des principes ultimes de nos institutions est indécidable en logique. Notre responsabilité est de rendre compte de l'imaginaire historique tel que nous, nous l'expérimentons. Mais surtout, notre responsabilité est d'ouvrir les conditions de création imaginaire et de fécondité de la société. Ces conditions se développent par les pratiques.

Le concept de travail comme concept ultime ou catégorie anthropologique universelle est une création imaginaire tout autant que celui de conatus. La question de la « validité » de ces concepts ultimes *ne peut pas être posée*, car il est impossible de trancher dans l'institution et nous sommes tous dans l'institution de la société, même sans être salarié exploité, nous sommes dans son langage.

La proposition de Jean-Marie Harribey est de définir la source de la valeur par le travail abstrait, « validé socialement » par le marché ou par les organisations politiques dans le cas des biens non marchands. L'usage du bien est le support de cette valeur. Cette proposition donne à voir, à la différence de la proposition constructiviste et sociologique de Lordon-Orléan, un certain rapport avec la nature qui passe par l'activité de travail. Cette activité est essentiellement définie comme une activité de transformation et de production. Cela nécessairement relie la valeur économique aux conditions matérielles et naturelles de production, mais cette relation a une forte connotation productiviste, car elle est marquée par la signification productive.

Il est évident que toute société, toute institution humaine s'appuie sur la nature, que cette nature n'est pas institution, elle lui est étrangère, autre. Il est clair que toute société a donc du travail comme relation métabolique avec la nature. Dans la nature, l'institution y trouve les moyens de sa subsistance (ses calories), mais cette assertion toujours vraie est triviale. Elle est vide de sens. Pourtant dans la théorie marxiste, ce concept vide devient un point fixe qui oriente l'interprétation du monde, car ce vide se remplit des significations de l'époque. Le concept de travail porte une signification historique riche et profonde. Fonder la valeur sur le travail c'est nécessairement fonder la valeur sur cette signification sociale historique même si on tente à longueur de page de définir le travail de manière philosophique comme universel anthropologique. Personne ne peut penser hors du réseau des significations historiques, il n'y a que cela de disponible

¹³⁰ C'est un paraphrase d'un passage de l'Éthique à Nicomaque VI, 1143a 35 d'Aristote : « Des termes premiers et des derniers, il y a nous et pas le logos » pour la traduction de Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 469. et pour la traduction sous la direction de Pierre Pellerin « Les définitions premières et les réalités dernières, en effet, sont l'objet de l'intelligence et pas du raisonnement » ARISTOTE, *Oeuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014, p. 2116.

Marx et presque tous les marxistes pensent que l'essence de l'humain c'est le travail dans lequel l'humain se réalise en transformant le monde. Hannah Arendt avait montré cette contradiction chez Marx entre le travail essence de l'humain et le travail devant être dépassé pour que commence le règne de la liberté, « entre l'esclave productif et la liberté improductive »¹³¹. Cette ambiguïté conduit Marx à vouloir que le capitalisme, par sa capacité à augmenter les forces productives, dévoile l'essence de l'humain. Le principe ultime chez Marx comme chez les marxistes, c'est le travail.

Il n'est pas discutable qu'aucune société ne puisse fonctionner sans activité permettant la reproduction matérielle, c'est-à-dire sans travail au sens générique. Cette assertion n'est pas une pensée, mais une banalité sans enjeu politique. Pour que le travail comme concept déterminant la valeur prenne un enjeu politique, il faut que Marx lui attribue plus que l'activité qui permet la reproduction matérielle, sinon il ne peut rien dire. Le travail est alors l'activité permettant la plus-value donc la source du développement des forces productives. Cette signification, réelle et instituée dans le rapport capitaliste, prend alors chez Marx une signification absolue et universelle par extension comme expansion de la productivité et de la puissance humaine. Et « c'est dans et par elle que se manifestent enfin les déterminations essentielles de la vie sociale et historique de l'humanité »¹³². Cette signification absolue, cette essence productiviste du travail, le capitalisme la révèle ou l'actualise. « Le paradoxe, l'antinomie de la pensée de Marx est que ce Travail qui modifie tout et se modifie constamment lui-même, est en même temps pensé sous la catégorie de la substance/essence, de ce qui subsiste inaltérable, qui peut apparaître sous telle "forme" ou prendre telle "expression" (travail concret opposé au travail abstrait, production de "valeur d'usage" opposé à la production de "marchandises", etc.), mais, en lui-même, ne se modifie pas, ne s'altère pas, subsiste comme fondement immuable des attributs et des déterminations changeantes »¹³³.

Pour Marx, l'histoire c'est l'humain et l'humain est essentiellement travail comme productivité. Cette vérité apparaît lorsque cette substance révèle sa présence partout dans la société c'est-à-dire lorsque la concurrence et le productivisme ont étendu l'équivalent général, la valeur d'échange à la majorité des activités humaines d'une société, activités qui deviennent ainsi du travail¹³⁴. Finalement, la valeur travail est le véhicule de la rationalité humaine et c'est le rôle de l'économie de la dévoiler et la déployer.

¹³¹ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora » 24, 1988, p. 150-152.

¹³² Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe 1*, op. cit., p. 344.

¹³³ *Ibid.*, p. 345.

¹³⁴ Mireille Bruyère, *L'insoutenable productivité du travail*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2018, 158 p, chapitre 4.

c) Conséquences politiques et écologiques de la valeur travail

C'est pour cette raison que le questionnement autour de la transition écologique de Jean-Marie Harribey et de nombreux marxistes, mais aussi des économistes postkeynésiens s'arrête à la porte de la productivité horaire.¹³⁵ Ainsi, les limites écologiques de plus en plus évidentes peuvent être invoquées pour demander une modification du produit économique (plus d'emploi, baisse du temps de travail, hausse des retraites), des types de biens produits, de l'organisation du travail et du type de validation sociale (marchande ou non marchande), mais jamais une baisse de la productivité horaire c'est-à-dire du niveau historique de la puissance productive. On peut baisser la durée du travail, réorienter les finalités productives et dire que cela aura un effet incertain sur le PIB. Mais, tout cela ne doit jamais conduire à baisser le niveau historique de puissance productive mesuré par la productivité horaire. J'en déduis que le *niveau* de productivité horaire est l'essence de l'homme. Il est interprété comme la cristallisation historique de la raison et du savoir humain accumulé progressivement dans les infrastructures et les systèmes technologiques. Cette accumulation est synonyme de destin, de télos humain.

Pourtant, les enjeux écologiques demandent une réduction drastique de la production et de la consommation et que cela suppose de ne pas en rester à la seule réduction du temps de travail.

Si l'objectif de l'accord de Paris est de passer de presque 12 tonnes EqCo2 par français à 2 tonnes d'ici 40 ans, le maintien du même niveau de productivité horaire conduit à ne se servir que de la baisse du temps de travail pour réduire la production et la consommation. Un rapide calcul montre qu'il faudrait alors réduire le temps de travail à environs 8 heures par semaine¹³⁶. Mais, ce petit calcul prospectif ne bute-t-il pas sur l'impossibilité d'organiser à grande échelle le maintien de la division du travail élevée avec la hiérarchie, la déqualification et la perte de sens qui vont avec ? Pour le dire plus clairement, peut-on réduire le temps de travail équitablement et à la mesure des enjeux écologiques sans baisser aussi le niveau de productivité horaire et de puissance productive alors que ces niveaux dépendent eux-mêmes de l'inégalité et de la subordination ? Est-ce que des travailleurs associés en coopérative travailleraient équitablement 8 heures par semaine dans un entrepôt d'Amazon ? Il me semble que non.

¹³⁵ La productivité du travail mesurée par tête (production par personne) entre dans la critique marxiste car elle est grandement déterminée par le temps de travail, lui-même enjeu de la lutte des classes. Par contre, la productivité par heure (production par heure), elle n'est jamais critiquée ni questionnée. Elle exprime le niveau de la puissance des forces productives, c'est à dire l'articulation historique entre une organisation et une division du travail et des systèmes technologique et énergiques. Il est vrai que nombreux écologistes et décroissants confondent souvent ces deux productivités. On ne peut alors plus distinguer dans une décroissance productive, ce qui provient d'une réduction du temps de travail de ce qui provient d'une bifurcation de l'organisation socio-technique du travail pour en réduire la puissance. Or, l'histoire montre que c'est l'augmentation de la productivité horaire qui a ouvert les conditions sociales de baisser, par la lutte, le temps de travail. Elles semblent donc historiquement inversement corrélées.

¹³⁶ En supposant, une baisse continue de l'intensité carbone du PIB expression d'amélioration technologique, un taux de chômage à 3% et en suivant le taux de croissance démographique de l'INSEE.

Si par miracle, les travailleurs d'Amazon France arrivaient à se réapproprier cette entreprise, il est fort probable qu'ils ne continueraient pas à travailler dans la même organisation sociotechnique aliénante (IA, contrôle et travail à la chaîne). Il faut beaucoup de subordination juridique, de domination sociale et de hiérarchie organisationnelle pour faire fonctionner et maintenir continuellement des systèmes productifs si puissants. Or, il n'est jamais question dans le marxisme même écologique de questionner les niveaux historiques de la puissance productive. La question se limite au partage du produit en état stationnaire ce courant commande la croissance verte *et* la décroissance.

Une lecture fine de Marx montre bien que celui-ci concevait l'être humain ontologiquement non séparé de la nature. Dans les manuscrits de 44, il définit la nature comme le corps inorganique de l'humain et l'humain comme faisant partie intégrante du processus naturel. La nature est une force productive au même titre de l'humain. Humain et nature appartiennent à la même ontologie unitaire : être une force productive. C'est le capitalisme historique qui sépare l'humain de la nature. Il aliène cette dernière au premier et sépare l'humain de sa production. On comprend alors la grande difficulté de Marx pour faire rentrer cette séparation historique du capitalisme dans une philosophie de l'histoire qui mène vers leur unité dès qu'on dépasse un certain niveau des forces productives — de productivité horaire — alors qu'on voit bien que c'est ce haut niveau de productivité qui approfondit la séparation¹³⁷. Pour tenir dans cette contradiction, le marxisme suppose que le travail et les forces productives sont une même et seule entité universelle, les deux faces de la même ontologie. C'est pour cela que l'on ne peut pas critiquer la productivité sans critiquer le travail dans le sens marxiste. Cette ontologie est à la fois celle qui est toujours là et celle qui transforme le monde et la société.

Le travail ne dit rien de ce que nous avons à faire concernant notre rapport à la nature.

2. Le grand partage occidental homme/nature et la pensée économique

L'imaginaire du 19^e siècle et du début du 20^e est marqué par l'idée que la science est cumulative et que la nature suit un schéma évolutionniste. C'est avec ces catégories que la pensée marxiste construit sa conception des rapports humain-nature. Mais, je ne veux

¹³⁷ L'énorme productivité logistique d'Amazon a comme condition et résultat qu'à chaque commande de plus en plus facile, les conditions matérielles et sociales de la production et de la distribution sont totalement occultées pour celui qui commande.

pas jeter le matérialisme avec l'eau du bain des forces productives. Avec la crise écologique, comment renouveler la manière dont on pense le rapport entre humain et nature au sein du rapport social de production ?

Le capitalisme et sa critique au sein de l'économie politique se développent à l'époque où « le grand partage »¹³⁸ entre humain et nature est déjà bien ancré dans la culture occidentale. Ce grand partage prend sa source dans la conception chrétienne de l'humain comme être surnaturel et dominant le règne animal. La pensée scientifique du 17^e siècle — en particulier les mathématiques et la géométrie — est transformée profondément par le nouveau le rapport humain-nature. « Ce ne sont pas les découvertes scientifiques qui ont provoqué le changement de l'idée de Nature. C'est le changement de l'idée de Nature qui a permis ces découvertes »¹³⁹. La nature est vue comme unique et universelle fonctionnant selon des lois mécaniques, mathématiques, biologiques et physiques que la « science » a vocation à dévoiler comme l'énoncera Descartes. Spinoza et Bacon ajouteront que la Nature est sans intention, mais a une destinée évolutionniste darwinienne. Cette idée de Nature au sein du « grand partage » occidental produit plusieurs conséquences politiques.

La première est que si la Nature suit des lois physiques à dévoiler par la raison humaine, elle est donc totalement prédictible et donc maîtrisable par la raison humaine. L'idée de Nature une et universelle, prédictible et maîtrisable est l'autre face de l'idée que l'humain se caractérise par sa pensée purement rationnelle et adéquate, dépourvue d'imagination créative (ou alors comme expression d'une erreur). La destinée de l'humain est alors le dévoilement total de la rationalité de la Nature. C'est le geste de Descartes qui compare les animaux à des machines, des machines qu'il est ensuite facile de comprendre pour les maîtriser, les manipuler.

Une Nature une et universelle fonctionnant comme une grande machine manipulable et un être humain universel doté d'une pensée rationnelle caractérisent la dimension imaginaire de l'étayage des rapports de production capitaliste sur la strate naturelle. Je propose de qualifier la conception imaginaire de la nature qui traverse le rapport de production capitaliste de « Nature universellement et *infiniment* manipulable ». Ce qui veut dire que les limites naturelles sont toujours vues comme de nouvelles frontières à dépasser par la manipulation technologique.

Cette dimension imaginaire enfle et s'approfondit à l'heure de l'Anthropocène. Face aux dérèglements climatiques, aux limites écologiques, la réponse instituée au sein des rapports de production s'appuie sur le récit scientifique d'une ignorance passée de nos impacts sur la nature. D'une part, dès la naissance du capitalisme et de son mode de production, la connaissance de ses effets délétères sur la nature était déjà très précise et suffisante pour une critique politique générale. Et cela était le cas, non seulement au sein

¹³⁸ Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2018, p. 91-134.

¹³⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, Dominique SEGLARD, *La nature: notes, cours du Collège de France*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Traces écrites », 1995, p. 25. cité dans Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 106.

du socialisme et du marxisme, mais de plus, ces critiques écologiques montrent que c'est cet imaginaire scientifique qui est combattu dès le début par les groupes dominés (travailleurs, femmes et colonisés) et ils se font au nom d'un autre rapport à la nature¹⁴⁰. Le nouveau récit issu de cet imaginaire développe l'idée qu'il manque seulement de la science à la société qui est généralement ignorante afin que les individus n'agissent plus par ignorance. Dès les années 2000, le discours médiatique construit une scène où l'on ne découvrirait que maintenant ce que *nous*¹⁴¹ faisons à la Nature. En 2011, *The Economist* énonçait avec un optimisme béat l'avènement de l'Anthropocène en ces termes « comme l'un des moments où une découverte scientifique, comme lorsque Copernic comprit que la Terre tourne autour du Soleil, pourrait changer radicalement *notre* vision des choses »¹⁴². Mais ce récit de la révélation et de la marche en avant de la raison humaine est historiquement faux comme le montrent Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz dans l'ouvrage cité. Ce récit redouble donc l'imaginaire scientifique de notre rapport à la Nature : il revient « aux scientifiques et aux ingénieurs de guider la société vers une gestion environnementale soutenable »¹⁴³. Cela prophétise le recouvrement complet de la nature par l'artifice et la technologie humaine. Selon cet imaginaire, il serait possible de maîtriser l'ensemble de l'écosystème Terre. Il n'y a rien qui, en principe, échappe au savoir humain, pas de « part inconstruisible », ni de « part sauvage »¹⁴⁴, seulement du non encore dévoilé par la science. Notre raison est sans limites.

Cet imaginaire irrigue l'économie écologique, cette branche de la pensée économique qui tente d'articuler l'économie et l'écologie. C'est tout à fait évident en ce qui concerne l'économie de l'environnement ou des ressources naturelles. Ces disciplines calculent les prix et les valeurs économiques des services écosystémiques que procure la Nature afin d'en optimiser la manipulation. Mais sans évaluation monétaire, ces disciplines n'auraient plus rien à dire. Or, il y a une incommensurabilité entre des valeurs non monétaires et des valeurs monétaires, c'est ce principe d'incommensurabilité qui fonde la socioéconomie écologique. Cette dernière, qui appartient à la grande famille de l'économie institutionnelle, fait une place à l'analyse des conflits environnementaux et aux rapports sociaux qui les structurent. Mais pour articuler des valeurs non économiques et valeurs économiques au sein de rapports sociaux même conflictuels, il faut une théorisation de la société et de ses institutions bien plus ample que celle issue de la tradition durkheimienne de l'économie institutionnelle. La simple dénonciation, désormais classique, du « grand partage » ne produit pas en soi une nouvelle façon écologique d'articuler rapports de production et Nature.

¹⁴⁰ Serge AUDIER, *La société écologique et ses ennemis: pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017.

¹⁴¹ Ce *nous* est bien pratique pour cacher le rapport de classe et les rapports de domination Nord/Sud.

¹⁴² Christophe BONNEUIL, Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'événement anthropocène: la Terre, l'histoire et nous*, *op. cit.*, p. 92.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 99.

¹⁴⁴ En référence aux travaux de Virginie Maris et de Frédéric Neyrat

a) D'autres imaginaires non occidentaux pour « avoir de nous une image que nous ne connaissons pas »

L'imaginaire central de maîtrise et de puissance du capitalisme peut devenir plus visible à la lumière d'autres rapports imaginaires à la Nature. En ce sens, l'anthropologie est un champ de savoir propice à ce décentrement. Philippe Descola a cartographié quatre grandes ontologies historiques du rapport entre nature et Culture. La « nôtre » est nommée naturaliste dans laquelle l'autre non humain est ressemblant physiquement (il est fait des mêmes processus biophysiques), mais différent en ce qui concerne son intériorité, son âme¹⁴⁵. Il n'y a qu'une seule Nature et plusieurs cultures, plusieurs sociétés et institutions et bien sûr aussi une multitude de sujets différents de par leur âme. Philippe Descola, souhaitant compléter l'approche sociologique classique, fait bien la différence en anthropologue entre « les réalités sociologiques — les systèmes relationnels stabilisés — [...] et les réalités ontologiques — les systèmes de propriétés imputées [imaginativement]¹⁴⁶ aux existants »¹⁴⁷. Il y a bien un écart qui dépasse la sociologie entre ce qui est stabilisé, institué dans les relations entre existants et ce qui procède imaginativement dans ces relations, qui les orientent et les connotent. Partir de l'institué pour penser l'imaginaire, c'est la seule démarche possible puisque nous pensons en nous appuyant sur ce qui est là, institué. L'anthropologie peut donc nous aider à saisir d'autres imaginaires sans nous écraser sur les fonctions institutionnelles des sociétés étudiées.

Philippe Descola comme Eduardo Viveiros de Castro cherchent à dépasser le structuralisme logique de Levi-Strauss. Mais Eduardo Viveiros de Castro propose non pas un tableau général logique de toutes les ontologies connues, mais de faire de l'anthropologie pour avoir « de nous-même une image que nous ne connaissons pas [...], faire l'expérience de notre propre culture, [...] une mise en variation de notre imagination »¹⁴⁸. Cette démarche issue du *perspectivisme*, chemine sur une ligne de crête entre deux écueils : l'ethnocentrisme qui projette les catégories occidentales sur les autres cultures et le post-colonialisme critique qui réduit les autres cultures à leurs rapports de dominés, de colonisés. Commençons par la célèbre parabole de Levi-Strauss rapportée dans *Race et Histoire* « Dans les Grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes avaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger les blancs prisonniers afin de vérifier, par une surveillance

¹⁴⁵ Tableau des quatre ontologies : P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 176. Les autres ontologies sont l'animisme, le totémisme et l'analogisme.

¹⁴⁶ Je rajoute cet adverbe.

¹⁴⁷ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 180.

¹⁴⁸ La citation est de Patrice Maniglier Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « MétaphysiqueS », 2009, p. 5.

prolongée, si leur cadavre était ou non sujet à putréfaction »¹⁴⁹. Pour les indigènes, la dimension essentielle de l'humain, c'est le corps et pour les Européens, c'est l'âme raisonnante. Pour les Indiens, tous les êtres vivants ont une âme et des intentions propres, ce qui fait la spécificité des humains est leur corps. C'est la raison pour laquelle ils vérifient que le cadavre de l'Espagnol pourrit comme celui des Indiens pour déterminer si c'est un humain. Eduardo Viveiros de Castro en déduit que pour les Indiens, il y a une multitude de natures, mais une seule culture humaine attachée au corps humain.

Cette ontologie multinaturaliste dans laquelle la personne vivante est « antérieure et supérieure » à l'humain est aux antipodes de l'ontologie scientiste sur laquelle s'appuie le capitalisme pour déployer son imaginaire de maîtrise qui passe, selon l'anthropologue par l'objectivation. « Notre épistémologie s'appelle objectivation ; ce qui n'a pas été objectivé reste irréel ou abstrait. La forme de l'Autre c'est la chose »¹⁵⁰. L'Autre¹⁵¹ est donc manipulable. Dans l'épistémologie chamanique que décrit Eduardo Viveiros de Castro, le savoir, la connaissance attribuée à chaque phénomène une intention.

« Notre épistémologie objectiviste, inutile de le rappeler, va dans un sens opposé : elle considère l'attitude intentionnelle du sens commun comme une fiction commode, quelque chose que nous adoptons lorsque le comportement de l'objet cible est trop compliqué [surtout bute sur la mesure humaine de notre savoir qui est toujours fragmentaire, troué, en partie imaginaire]¹⁵² pour être décomposé en processus physique élémentaire »¹⁵³. Pour les indigènes, le savoir est la révélation d'un maximum d'intentionnalité, la connaissance est alors un « art politique ». Il n'y a pas de séparation-opposition entre science et politique comme dans notre culture.

Cette conception indigène n'a pas le sens pour moi d'un paradis perdu, ce qui en serait une leçon aussi fautive que stérile pour nous. Elle a le sens de nous tendre un miroir. Elle donne à voir l'ontologie occidentale sur laquelle s'est développée l'économie et le capitalisme, son rapport au savoir et à la science, sans cesse en opposition avec l'agir politique et la création historique. C'est cette opposition qui encombre le chemin de l'économie hétérodoxe, souvent trop inhibé lorsqu'il s'agit d'affirmer des choix politiques.

Cette tension traverse bien des débats au sein même de l'économie critique. Pour illustrer, je voudrais revenir sur le dialogue amical qui s'est engagé entre Geneviève Azam à la suite de la parution de son livre « Lettre à la Terre »¹⁵⁴ et Jean-Marie Harribey,

¹⁴⁹ Levi-Strauss, 1952 cité dans *Ibid.*, p. 15.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹⁵¹ L'Autre, ce qui n'est pas soi, c'est la femme pour un homme et inversement. Mais le patriarcat historique qui tisse avec le capitalisme montre que cette épistémologie est plus masculine que féminine.

¹⁵² Je rajoute la phrase entre crochets.

¹⁵³ Eduardo Viveiros de CASTRO, *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*, op. cit., p. 27.

¹⁵⁴ Geneviève AZAM, *Lettre à la Terre: et la Terre répond*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Anthropocène », 2019.

deux économistes engagés depuis longtemps dans la critique du capitalisme. Jean-Marie Harribey questionne Geneviève Azam sur sa façon de parler et de faire parler de la Terre « n'est-ce pas créer une Terre à l'image de l'homme, à l'image de ses pensées, ses sentiments et, pourquoi pas, ses fantasmes ? »¹⁵⁵. Si lorsqu'un être humain pense la Terre, entité ultime, il ne peut le faire qu'avec une dose d'imaginaire alors dire qu'elle est sans intention est tout aussi imaginaire que de dire qu'elle en a eu en se « rebiffant ». L'intérêt principal, à mon sens de la proposition de Geneviève Azam est qu'elle assume pleinement la dimension imaginaire à la base d'un agir politique. La question de Jean-Marie Harribey « Mais alors, si vraiment nous pensons la Terre avec nos propres affects, en lui prêtant les mêmes que les nôtres, ou simplement en nommant les supposés siens avec les mêmes mots, ne court-on pas le risque de recréer les conditions de sa domestication, ou au moins la croyance en cette possibilité, que ta Lettre redoute et fustige ? » Mais, pourquoi donc attribuer à la Terre nos propres affects serait la domestiquer, c'est-à-dire l'appriivoiser et l'assujettir ? Lui attribuer des intentions et des affects peut être aussi la rendre non domesticable, lui donner une part sauvage, comme nous-même avons une part sauvage.

Attribuer une part ingouvernable, sauvage et je rajouterai aussi en lisant la Lettre à la Terre, une part féminine, c'est proposer une autre signification, une opération métaphorique qui peut être radicale quand elle s'oppose à l'imaginaire central du capitalisme.

Mais, pour que cette opération métaphorique, celle de substituer « matière morte et manipulable » par « personne ingouvernable » s'agissant de la Terre, ne soit pas qu'énonciation d'une seule personne, mais opère au cœur des pratiques quotidiennes d'une société, il faut plus qu'un auteur, un penseur même s'ils sont très écoutés. Il faut que le réel, les limites et les conflits puissent déboucher dans la pratique et par elle sur cette nouvelle métaphore. On ne *décide* pas de changer d'imaginaire, au contraire des incantations de certains penseurs de la décroissance comme Serge Latouche¹⁵⁶, on change d'abord notre rapport aux limites dans nos pratiques, et ainsi on ouvre un nouveau trou dans le savoir, on le fragmente à un nouvel endroit. On ouvre alors dans la pratique — la praxis — les conditions sociales pour qu'enfin se crée un nouvel imaginaire opérant, une nouvelle façon de donner du sens à ce que nous faisons. C'est la raison pour laquelle, le lieu de production — l'entreprise — creuset vivant où se forge, se forme, s'active et jaillit l'imaginaire du capitalisme dans toutes ses dimensions (travail, technologie, consommation, rapport à la nature) est le lieu privilégié de sa

¹⁵⁵ JEAN-MARIE HARRIBEY, « Lettre d'un Terrestre à une Terrestre, sur le livre Lettre à la Terre de Geneviève Azam » [en ligne], *Les Possibles*, URL : <https://france.attac.org/nos-publications/les-possibles/numero-21-ete-2019/débats/article/lettre-d-un-terrestre-a-une-terrestre-sur-le-livre-lettre-a-la-terre-de>. D'autres auteurs moins subtils et ou inquiets, ont identifié cette anthropomorphisation de la Terre à une régression religieuse antihumaniste. C'est qu'ils identifient bien à tort l'émancipation à la maîtrise et à la rationalité instrumentale.

¹⁵⁶ Dans nombre de ses formulations, ce grand lecteur de Castoriadis semble hiérarchiser causalement les termes imaginaire-pratiques alors que tout le travail de Castoriadis est de déconstruire dans le social-historique les relations causales, de les tenir à distance de l'agir politique. La Praxis et l'imaginaire sont inséparables. Par exemple « Il s'agit *d'abord* de décoloniser notre imaginaire » Serge LATOUCHE, *La décroissance*, 2019, p. 96.

contestation. C'est pour cela aussi que penser comme Dominique Bourg¹⁵⁷ fonder une autre société plus écologique en attribuant des droits à la Terre désormais considérée comme une personne est une position soit naïve soit purement intellectuelle¹⁵⁸. On enjambe d'une phrase ce qui crée et soutient la métaphore : les pratiques sociales productives au cœur du rapport social de production « L'esclave est métaphorisé comme animal, l'ouvrier comme marchandise dans la pratique sociale effective avant les juristes romains, Aristote ou Marx »¹⁵⁹.

b) Les ombres matérielles de notre rapport imaginaire à la nature sont le mode de production industrielle

Le concept de signification imaginaire ne se laisse pas facilement appréhender, car il n'y a pas d'image à laquelle renvoie la signification au contraire de l'image d'une voiture attachée au mot voiture. Ces significations sont dernières, il n'y a rien dans le langage derrière elles. C'est le signifiant qui se signifie lui-même comme le signifiant Dieu. C'est pour cette raison que l'innovation technologique ou la croissance ont un caractère sacré au sens où qu'elles se signifient souvent elles-mêmes dans le discours. « Elles ne peuvent être saisies que de manière dérivée et oblique : [...] comme le ciment invisible tenant ensemble cet immense bric à brac de réel, de rationnel et de symbolique qui constitue toute société et comme le principe qui choisit et informe les bouts et les morceaux qui y seront admis »¹⁶⁰. Je propose d'identifier dans cette partie les ombres portées de la signification imaginaire centrale du capitalisme dans l'agir social effectif au sein du rapport de production. C'est là que ses ombres sont les plus nettes et les plus sombres.

En 1966, au moment où le mouvement social porte une critique de la modernité capitaliste, paraît un article de Lynn White qui estime que c'est dans le christianisme que se trouvent les racines de la modernité industrielle et son rapport instrumental à la nature¹⁶¹. Il soutient que, dans le Moyen Âge, s'est développée une interprétation despotique du rapport entre l'humain et la nature issue de certains versets de la genèse : « Remplissez la Terre et soumettez-la. Soyez maîtres des poissons de la mer, des oiseaux du ciel, et de tous les animaux qui vont et viennent sur terre. ». L'encyclique « *Laudato Si* » du Pape François en 2015 est une réponse à cette critique radicale de l'Église à l'heure de l'Anthropocène. Le principal intérêt pour moi de ces travaux d'historiens n'est pas d'identifier la cause déterminante de l'Anthropocène, mais de rendre explicite et significatif l'imaginaire central du capitalisme et de son économie. C'est lier ensemble

¹⁵⁷ Dominique BOURG, « À quoi sert le droit de l'environnement ? Plaidoyer pour les droits de la nature », *Les Cahiers de la Justice*, n° 3, 2019.

¹⁵⁸ Même si la science naturelle actuelle révisé ce grand partage occidental, comme le note D. Bourg dans l'article cité.

¹⁵⁹ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 198.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 201.

¹⁶¹ Lynn T. White Jr, « Les racines historiques de notre crise écologique » : dans *Les racines historiques de notre crise écologique*, s.l., Presses Universitaires de France, 2019, p. 19-50 Article de 1966, traduction revue par l'auteur en 1979.

par la signification les principales institutions du capitalisme : l'entreprise et la propriété privée exclusive des moyens de production, l'aliénation par la rationalisation du travail, la technoscience. Pierre Musso¹⁶² identifie quant à lui l'industrie comme la réincarnation de la foi religieuse dès la réforme grégorienne et les premiers monastères. S'en suivront deux autres « bifurcations ». D'abord l'apparition d'une Nature comme séparée de l'humain au 17^e siècle et l'apparition de la science moderne. La 3^e bifurcation advient au 19^e siècle lorsque cet imaginaire va s'incarner dans la machine et l'industrie, facteurs d'harmonie et de paix selon Saint-Simon.

Pour Lynn White et Sylvain Piron¹⁶³, deux historiens médiévistes, c'est au tournant du 13^e siècle que se constituent les principales catégories de la modernité industrielle. Ils reconstituent la généalogie des concepts clés de l'économie comme une nouvelle incarnation de la même pensée religieuse. Sylvain Piron, à l'aide d'un travail d'enquête, montre les relations historiques entre trois catégories qui vont se lier pour faire sens :

- le travail abstrait,
- l'industrie et sa productivité et
- la propriété privée et sa logique d'enclosures et d'accumulation coloniale.

La réduction du travail en forme abstraite est une opération qui vise à métaphoriser le travail, c'est-à-dire d'en faire un concept pour occulter l'activité concrète de fabrication afin de soutenir le nouvel imaginaire de maîtrise et de progrès. Au moment de la constitution de ce terme et de la catégorie *économie* au 18^e siècle « les questions techniques et économiques sont indissociables, puisqu'il s'agissait d'atteindre l'efficacité maximale des rendements d'une force appliquée à une machine. [Ainsi selon Charles Colomb en 1799] Il y a deux choses à distinguer dans le travail des hommes et des animaux : l'effet que peut produire l'emploi de leurs forces appliquées à une machine, et la fatigue qu'ils éprouvent en produisant cet effet. Pour tirer tout le parti possible de la force des hommes, il faut augmenter l'effet sans augmenter la fatigue ; c'est-à-dire en supposant que nous ayons une formule qui représente l'effet et une autre la fatigue, il faut pour tirer le plus grand parti des forces animales, que l'effet divisé par la fatigue soit un *maximum* »¹⁶⁴. Cela montre bien que le travail est défini comme un rapport entre le produit et les moyens dépensés, engagés dans cette production c'est-à-dire la productivité. Le niveau historique de la productivité *est* le « socialement nécessaire » de la valeur travail de Marx. Ce qui est « socialement nécessaire » pour cette modernité industrielle naissante *est* d'augmenter au maximum la productivité, la puissance du travail humain à l'aide de la machine et de l'énergie fossile.

¹⁶² Pierre MUSSO, *La religion industrielle: monastère, manufacture, usine: une généalogie de l'entreprise*, Paris, Fayard, coll. « Poids et mesures du monde », 2017.

¹⁶³ Sylvain PIRON, *Généalogie de la morale économique*, Bruxelles, Zones Sensibles, coll. « L'Occupation du monde » 2, 2020.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 52.

C'est encore cette définition du travail comme travail rationalisé qui sera convoqué par John Locke pour justifier l'appropriation par les colons des terres des Amérindiens. La propriété privée est le fruit d'un travail rationnel, efficace. Le seul fait d'habiter la terre n'est pas un critère suffisant pour en être propriétaire pour Locke (au contraire du droit romain). Pour être le propriétaire légitime de la terre, il faut qu'elle soit exploitée, de « façon industrielle et rationnelle »¹⁶⁵. C'est de cette pratique spécifique du travail que Locke tire le fondement de la liberté moderne et c'est aussi cet argument d'une utilisation industrielle qui justifiera les enclosures des communs. Se dessinent alors les relations instituées qui tiennent ensemble les différents éléments, les différentes strates qui font l'institution centrale du capitalisme et de la société industrielle moderne :

- la liberté moderne comme indépendance totale dans sa forme imaginaire et comme propriété privée exclusive dans sa forme instituée
- la raison humaine comme savoir adéquat en expansion dans sa forme imaginaire et comme rationalité économique et productivité dans forme instituée
- la maîtrise de la nature comme destin de l'humain dans sa forme imaginaire et comme techno science et industrialisation dans sa forme instituée.

Le travail devient travail abstrait en traversant ces trois « strates ». En se conceptualisant, il est ce qui circule entre elles. Il fait le lien entre imaginaire et pratiques sociales. Sylvain Piron, comme une belle illustration de cette circulation signifiante, notera que « le concept de travail auquel Adam Smith faisait appel sans parvenir à bien le définir ne s'est décanté qu'après la définition qu'en ont donnée les physiciens français. L'Abstraction du concept n'est concevable que par référence au processus de transformation d'une matière par une force vive outillée. *Le travail abstrait est un sous-produit de l'industrialisation* ». ¹⁶⁶ Je ne pouvais pas mieux dire.

Cette tentative d'explicitation de la dimension imaginaire de l'institution du capitalisme ne doit pas être lue comme l'identification de sa cause ou même de sa source ultime après quoi, il suffirait de changer d'imaginaire pour changer la société. Je l'ai déjà noté plus haut, ce serait une lecture trop intellectuelle de Castoriadis. L'institution est à double face. Elle est constituée de deux pôles de nature différente.

Premièrement, le pôle imaginaire présenté au début de cette deuxième partie. Il connote par ses significations imaginaires la texture, l'orientation de ce qui est institué dans l'ordre symbolique.

Deuxièmement, le pôle symbolique et matériel qui incarne, mais aussi *limite* l'imaginaire. Dans cette institution, le champ économique — les phénomènes qui sont traduits en termes économiques et monétaires — n'est qu'une partie de l'institution. Cela n'a pas de sens de parler d'institution monétaire ou économique. Seule, cette partie

¹⁶⁵John Lockes Second treatise cité dans *Ibid.*, p. 58.

¹⁶⁶*Ibid.*, p. 61.

n'est totalement ni déterminante, ni totalement déterminée. Les contours, les bords de l'institution sont donc toujours flous, continuellement ouverts et changeants, car sous l'institué coule l'instituant. Ces contours flous et changeants interdisent de réduire l'institution à sa seule dimension instituée et a fortiori la partie instituée qui s'exprime dans des dimensions économiques.

Cette réduction de l'institution à l'institué est un geste théorique de l'économie institutionnelle. Elle favorise une séparation de l'économie des sciences sociales et des activités économiques de la société. Elle inhibe ou limite l'agir politique puisque l'économie institutionnelle ne théorise que ce qui est déjà institué. Elle tend à un certain « macho-positivisme »¹⁶⁷ à vouloir toujours produire un savoir stable, logique et cohérent sur la société. La condition de l'agir politique est plutôt d'ouvrir des brèches théoriques qui trouent les concepts servant à décrire l'institué. Faire appel à l'imagination autant qu'à la raison, c'est ce qui constitue la capacité de penser.

3. Le sujet humain, l'autre exclu de la pensée économique

La pensée, l'imagination, la raison sont les attributs des humains, d'un sujet humain. La conception du sujet humain que les économistes standard nomment individu et que les sociologues nomment acteur ou agent, qui est-il ?

Cette question est essentielle, car sa réponse constitue l'autre pilier, l'autre face de l'institution. C'est un deuxième étayage sur un lieu exclu de la pensée économique : l'inconscient.

Il n'y a pas de société de consommation sans consommateurs, c'est-à-dire sans dispositifs sociaux qui construisent le consommateur en l'éduquant, mais aussi en l'orientant par des parcours de consommations inscrits aussi dans l'urbanisme ou en le contraignant en supprimant son autonomie de consommer hors marché, souvent en prétextant le protéger.

Nous avons que la pensée économique standard fonde tous ses principaux théorèmes sur l'identification de l'individu à un homo oeconomicus, un être isolé qui agit en faisant des calculs coûts-bénéfices. Toute l'hétérodoxie s'est employée à raison à critiquer et dépasser cet homo oeconomicus par dissolution dans la sociologie. L'individu est un être social fait d'habitus et déterminé par des représentations sociales. La théorie de la régulation n'a pas besoin d'aller plus loin dans la critique puisque pour elle l'individu est un morceau de l'institution par les représentations sociales qu'il assimile et incarne via l'habitus. Ce n'est pas nécessaire de théoriser plus lorsqu'on cherche les stabilités institutionnelles. C'est la théorie des conventions qui a tenté de proposer une théorie de l'individu comme acteur.

¹⁶⁷ Eduardo Viveiros de CASTRO, *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*, op. cit., p. 71.

Notons que la construction et l'autonomisation de la discipline Economie dans l'espace académique en France dans les années 60 s'effectuent au moment du reflux du structuralisme et du marxisme. Cette construction est surtout portée par un corps d'économistes issus de la haute administration¹⁶⁸ et dont l'objet restera marqué par une théorisation des stabilités institutionnelles faiblement pluridisciplinaire et par une optique de l'ingénieur. À cette époque, cette jeune discipline n'a pas les moyens de reprendre et renouveler l'héritage structuraliste au contraire de ce que feront l'anthropologie, la philosophie et la sociologie. En outre, à l'université dans les années 1970, la jeune discipline est submergée par la vague marginaliste et anglo-saxonne qui va durablement inhiber les timides tentatives d'ouvertures pluridisciplinaires de l'économie hétérodoxe. Le résultat de cette rencontre ratée est encore visible aujourd'hui, car la pluridisciplinarité est presque exclusivement faite avec une sociologie préstructuraliste (durkheimienne ou spinoziste) totalement pauvre en termes de langage et de signification.

Enfin, la séparation universitaire entre d'un côté les sciences sociales et la littérature et de l'autre l'économie, le droit et la gestion vont limiter très profondément les possibilités réelles de dialogue et d'ouverture interdisciplinaire de l'économie en France.

Ainsi, la lutte théorique de la pensée hétérodoxe pour se distinguer et s'opposer à la pensée néoclassique devra passer par un anti homo oeconomicus. Pour cela, l'hétérodoxie française dans les années 1980, marquée par cette inhibition pluridisciplinaire et un tropisme macro-national et administratif va proposer trois grandes théories de l'humain.

- Le sujet comme être vivant visant l'autoconservation *affective* propre au vivant en convoquant Spinoza pour s'opposer au rationalisme néoclassique
- Le sujet comme individu social déterminé par les structures sociales en convoquant Durkheim et Bourdieu
- Le sujet comme acteur moral avec une rationalité limitée

Le sujet est défini sans reste par le conatus, par le groupe social ou un principe éthique de coordination. L'homo-oeconomicus est ainsi dépassé par l'homo-passionnalis, par l'homo-sociologicus ou un sujet moral. Ces dépassements théoriques sont plus riches et absolument nécessaires tant la proposition néoclassique est théoriquement indigente. Mais, elles ont en commun de tenter de saisir ce qui est essentiel, la source essentielle de ce que fait un sujet humain pour penser la société.

Le propre d'une théorie c'est de saisir l'essentiel et laisser l'accessoire. C'est cela que je questionne. Ces théories, si riches et englobantes qu'elles soient, définissent l'essentiel du sujet comme déterminable. Elles sont englobantes et sans reste. F. Lordon indique que « La règle de l'immanence étant qu'il n'y a pas de réserve cachée, que tout est

¹⁶⁸ FRANÇOIS DOSSE, *Histoire du structuralisme*, vol. I, Paris, la Découverte, coll. « La Découverte-poche », 2012, p. 334-348.

strictement mesuré aux actes, il s'ensuit qu'un désir dira exactement ce qu'il est en intensité à ce qu'il aura troqué. Seul compte le dénouement effectif — les intentions avant, les regrets après, ce sont des formations imaginaires »¹⁶⁹. On ne peut pas mieux exprimer cette hiérarchisation positiviste entre ce qui compte « le troqué » exprimant sans reste le vrai du désir et ce qui rate « le regret » qui est imaginaire donc une illusion dans ce cadre de pensée.

Pour l'école des conventions, comme le note justement Bruno Amable et Stéfano Palombarini « Il n'y a pas [...] de mensonges, de mauvaise foi, de conscience abusée, toutes choses [...] d'autant plus que les agents sont aussi savants que les savants »¹⁷⁰. Le sujet est transparent à lui-même et honnête. Mais même le mensonge est encore une conscience d'un dire faux, un savoir sur ce qui est vrai et ce qui est faux sans aucun doute, ni incertitude.

La tentative de l'école des conventions de sortir d'un structuralisme économique étouffant se fonde sur les concepts d'interprétation et de compréhension des acteurs. L'acteur est défini par une combinaison variable entre son intérêt propre et un désir de « bien commun » comme intérêt à la coordination des acteurs (éviter le conflit) et à l'émergence de conventions stables. Cette anthropologie combinatoire est si lâche et étendue qu'elle peut « tout expliquer », c'est-à-dire ne rien expliquer historiquement. Je ne rejoins pas pour autant la critique de fond de Bruno Amable et Stefano Palombarini à l'endroit de l'école des conventions qui porte surtout sur la non-scientificité de l'école de conventions. La tâche n'est pas de faire de la science sociale, mais de penser rigoureusement la société pour ouvrir les capacités d'agir de chacun de nous.

Ces trois propositions sont obligées, à un moment donné, de présenter la société comme le « produit » de la coopération ou du conflit des individus. Il s'agit de rapatrier le déterminant principal dans l'individu afin qu'il soit universel et a-historique. Avec ce rapatriement, ces propositions ne peuvent plus dépasser réellement la rationalité instrumentale, puisque même déterminée par des « valeurs ultimes » et différentes, l'analyse qui se veut scientifique doit encore supposer que les acteurs, les individus sont instrumentalement rationnels quant à ces fins ultimes. Dès qu'on universalise, on doit rationaliser l'individu. C'est pour cette raison que Frédéric Lordon en voulant dépasser la rationalité économique aboutit toujours à « la vie sous la conduite de la raison » comme fin ultime, bien souverain, une rationalité au carré : « La raison est donc la valeur supérieure, celle qui domine les valeurs ordinaires de la vie dans le régime de la servitude passionnelle, valeurs creuses, mensongères même, puisqu'elles dotent les choses "valant" d'un principe qui ne leur appartient pas ».¹⁷¹

Mais qu'est-ce qui est entendu ici par raison ? C'est toujours une rationalité instrumentale même si elle n'est pas maximisatrice comme sa version économique : « J'ai dit qu'est libre celui que conduit la seule raison : ce qui naît libre, et demeure libre n'a que des idées adéquates, et pourtant n'en a aucun du mal et par conséquent du bien

¹⁶⁹ Frédéric LORDON, *La condition anarchique: affects et institutions de la valeur*, op. cit., p. 76.

¹⁷⁰ Bruno AMABLE, Stefano PALOMBARINI, *L'économie politique n'est pas une science morale*, op. cit., p. 67.

¹⁷¹ Frédéric LORDON, *La condition anarchique: affects et institutions de la valeur*, op. cit., p. 222.

non plus »¹⁷². La pure raison planant au-dessus du monde. Le sujet libre a des idées adéquates, mais adéquates à quoi? Adéquates à soi. Un sujet capable d'une telle adéquation à soi est un sujet transparent... une transparence pure et parfaite en quelque sorte, comme une petite ritournelle néoclassique.

Ce vieux fond rationaliste est toujours une sortie du monde, et de l'autre, car sous le règne de la raison spinozienne, plus besoin d'institution, la raison éteint la société et ses indépassables institutions, toutes ses institutions « ses lois, l'État »¹⁷³. Tout ce détour passionnel pour revenir à la raison adéquate d'un sujet transparent comme fin ultime et normative... On ne peut jamais sortir d'un certain fonctionnalisme ou rationalisme tant qu'on ne suppose pas que le sujet est une question à jamais ouverte.

a) Le sujet est une question toujours ouverte

Ce retour rationaliste est le résultat d'un impossible, d'une butée théorique, d'un pas infranchissable entre vouloir penser rationnellement le monde et penser et agir à sa mesure, en tant que sujet l'humain troué. Or l'imagination humaine, dimension essentielle est indéterminable. Ce qui veut dire que toute théorisation laisse un reste subjectif et ce reste est *l'essentiel*.

Le sujet renferme un lieu inaccessible, hors langage, un roc non socialisable, inaccessible à tout savoir. Ce lieu, c'est l'inconscient. On doit à Freud et à « sa découverte de l'inconscient » d'avoir le premier et de manière inédite fait du sujet « une question toujours ouverte ». On entend dire qu'après Darwin, Freud a infligé à la conception du sujet souverain et rationnel issue d'une certaine philosophie des Lumières, une blessure narcissique. Ce n'est pas une blessure, mais une brèche, une ouverture que cette découverte va permettre à la pensée en sciences sociales. Le sujet humain apparaît alors comme divisé, clivé dont une partie est inaccessible à la raison et pourtant bien sienne et si singulière. De cette découverte naîtra la psychanalyse dont on n'oubliera pas qu'elle reste combattue par tous les régimes autoritaires. Même dans notre société à l'imaginaire scientifique, elle est combattue par une certaine médecine car non scientifique. Ce statut historique de la psychanalyse me paraît indiquer son potentiel subversif¹⁷⁴.

Dans la visée qui est la mienne, cette ouverture et cette hypothèse de l'inconscient n'est elle pas incontournable ? À quel titre pour les sciences sociales ?

Après sa condamnation dans les années 40 par le régime de Vichy, la psychanalyse va jouer un grand rôle dans le renouveau intellectuel de la France des années 1960 au sein

¹⁷² Spinoza cité dans *Ibid.*, p. 223.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 225.

¹⁷⁴ C'est un potentiel et pas une subversion effective, la psychanalyse est aussi traversée par des enjeux de pouvoir et de respectabilité. Ces enjeux qui ont tendance à la transformer en pratique littéraire formelle pour ne rien savoir du monde et de sa violence ou en gardienne de l'ordre lorsque le désir d'un sujet révolutionnaire est systématiquement **nommé** « refus de la castration ». Voir Florent GABARRON-GARCIA, *L'héritage politique de la psychanalyse: pour une clinique du réel*, Éditions la Lenteur, Paris, 2018.

du structuralisme. Ce rôle tient au fait que pour la psychanalyse, le langage est premier. Cela rejoindra le travail de Claude Lévi-Strauss sur les structures élémentaires de la parenté.

Pour Claude Lévi-Strauss fondateur du structuralisme en anthropologie, Marx et Freud font partie de ses maîtres à penser¹⁷⁵. De sa rencontre avec Jakobson, il mettra l'accent sur la nature inconsciente des phénomènes sociaux et culturels. Pour lui, au cœur de l'intelligibilité des sciences sociales dont l'économie n'est qu'un élément, il y a la dimension inconsciente de la parole et du langage. C'est en important la linguistique au sein de l'anthropologie que Lévi-Strauss ouvre un vaste champ intellectuel dont se rattacheront plus tard les grands noms du structuralisme français Roland Barthes, Michel Foucault et Jacques Lacan.

Cette ouverture au signifiant a été très féconde durant deux décennies puis a connu ses dérives scientistes et dogmatiques et son reflux à l'heure du retour en force de l'individualisme méthodologique et de l'impérialisme de la rationalité économique dans les sciences sociales des années 80. Cette fécondité initiale tient au fait que c'est dans les champs du symbolique que vont se rencontrer tant de penseurs et de disciplines de ces années. Ce champ peut articuler les structures de la parenté et les structures économiques ou religieuses. La vie sociale est toujours un « monde de rapport symbolique » disait Marcel Mauss en 1924. Si les sciences sociales étudient les faits sociaux comme totalité, pour reprendre la fameuse expression de Marcel Mauss dans « Essai sur le don » alors, au cœur de cette totalité, il y a le corps humain et son inconscient. Or, l'inconscient ne peut se présenter, se dévoiler partiellement que par la parole et son institution, le langage. Voilà pourquoi Lévi-Strauss mobilise à la suite de Mauss, la linguistique moderne de Ferdinand Saussure.

Laisser la question du sujet ouverte c'est attacher au sujet un inconscient. C'est un geste théorique incontournable pour pouvoir « accéder au plus étranger des autrui comme à un autre nous »¹⁷⁶.

Certes, le structuralisme français comme rencontre entre l'anthropologie, la linguistique et la psychanalyse va, bien trop à mon sens, forcer l'hypothèse de la primauté du signifiant sur le signifié. Jacques Lacan dira que c'est le langage et l'ordre symbolique qui sont premiers et qu'à ce titre, on pourrait se cantonner à l'analyse des relations logiques entre signifiants à la manière de la cybernétique. La cybernétique en effet suppose que le code précède le message comme le signifiant précède le signifié. Lévi-Strauss comme Lacan supposeront une autonomie et une primauté de la structure du langage par rapport au sujet et au social-historique. Cette autonomie du signifiant et du code incarne toujours la volonté chez Lévi-Strauss de faire œuvre de science avant de rendre compte et d'interpréter le monde. Cette volonté sera critiquée par Claude Lefort et Castoriadis. Ils y verront une volonté de mathématisation et une perte de significations sociales des phénomènes sociaux étudiés. Ces deux membres de « Socialisme ou Barbarie »

¹⁷⁵ Claude LEVI-STRAUSS, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade » volume 543, 2008, p. 44 Tristes tropiques.

¹⁷⁶ Claude Lévi-Strauss « Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss » cité dans FRANCOIS DOSSE, *Histoire du structuralisme*, *op. cit.*, p. 46.

affirmeront contre ce structuralisme que le comportement du sujet ne se déduit pas d'un système logique de symbole, ni même d'une conscience transcendante kantienne logée dans l'inconscient. Le comportement ne peut se lire que dans l'expérience vécue et dans la praxis instituante. Plus tard, Castoriadis, devenu psychanalyste proposera une théorisation du sujet originale,¹⁷⁷ car lieu d'une articulation singulière stratifiée entre le social et l'inconscient.

b) Il n'y pas de sujet en économie

Au vu de la richesse pluridisciplinaire ouverte par le structuralisme, je trouve dommageable que les seules propositions de dépassement de l'homo économiques issues de l'hétérodoxie soient préstructuralistes et totalement hors langage. Il ne peut alors y avoir véritablement du sujet, mais seulement des individus déterminés même par autre chose que la seule rationalité économique. Il y a pourtant eu une rencontre entre Freud et Keynes bien documentée par Gilles Dostaler et Bernard Maris¹⁷⁸. Pourtant Keynes ne reprendra de la psychanalyse qu'un concept qui fondera sa théorie monétaire : la pulsion de mort. Mais, même cet héritage freudien est devenu confidentiel au sein de l'hétérodoxie à la suite de la naissance de la théorie de la régulation au sein de l'administration française.

Chez André Orléan, le sujet est un individu social dont le désir est mimétique et les représentations sont sociales. La tentative de Frédéric Lordon de construire une théorie spinozienne du sujet-conatus soumet ce dernier aux affects et place le corps au centre théorique sans en développer les caractéristiques. Mais ce n'est pas une théorie du sujet parlant et ne peut fonder une théorie de l'institution politique qui rende compte de la signification politique des actes des sujets et des régularités institutionnelles. Le désir et les affects se ramènent à des forces centrifuges ou centripètes par rapport à l'institution comme immanence mécaniste. Les idées et l'imagination sont ramenées elles aussi sous la toise des affects. L'idée n'existe pas si elle n'est pas reliée à un affect. Le corps et l'idée sont les deux faces du conatus. Au-delà du fait que la théorie ne peut rien dire de politique sur l'institution historique sauf à recourir à une méta-valeur « la vie sous la conduite de la raison » c'est-à-dire une connaissance qui vient de l'extérieur, je me demande en quoi a-t-on vraiment fait un écart théorique significatif avec l'épistémologie monadique de l'homo oeconomicus. Ce qui est adéquat au « bien véritable », c'est lorsque le désir vient entièrement du dedans. Le mal vient du dehors, même « la mort n'advient que du dehors. Si nous pouvions n'avoir aucune relation avec d'autres modes, nous ne mourrions pas »¹⁷⁹. Le bien véritable est solitude affective, hors des choses de l'amour, c'est vivre de manière adéquate à soi. On retombe encore sur une conception du sujet humain égotique. Car le sujet spinozien qui vit dans le bien véritable, n'a nulle part

¹⁷⁷ Cette proposition théorique de Castoriadis doit beaucoup à sa femme psychanalyste à cette époque : Piera Aulagnier.

¹⁷⁸ Gilles DOSTALER, Bernard MARIS, *Capitalisme et pulsion de mort*, Éd. révisée, Paris, Fayard-Pluriel, 2010.

¹⁷⁹ Frédéric LORDON, *La condition anarchique: affects et institutions de la valeur*, op. cit., p. 224.

obscur, « le désir n'a pas de réserve »¹⁸⁰. Il reste une part sombre de l'enfance, mais qui est toute exprimée dans le désir. Rien ne manque, ni rien n'excède, car il n'y a ni inconscient, ni langage. Avec cette théorisation, rien de nouveau ne peut advenir, ni ne peut être réellement créé. Les transformations institutionnelles ne peuvent être que des reconfigurations du même, car il n'y a pas d'altérité ou de réel insondable et indicible. Il n'y a que destitution d'un impérium et émergence d'un nouvel impérium. Chez Lacan, c'est cette *rencontre avec le réel*, avec ce qui ne peut pas se dire qui convoque le sujet et son éthique. Sans cette rencontre, rien ne se passe. Cette rencontre se fait toujours sur le mode du ratage. « Essayer encore. Rater encore. Rater mieux. » disait Samuel Beckett. On rate toujours, car le réel dans une conception lacanienne est ce qui est insaisissable. Le sujet de la psychanalyse est celui qui excède, qui échappe toujours, mais jamais totalement au langage et au social. C'est pour cela que Castoriadis distingue le sujet de l'individu. L'individu est la part socialisée du sujet.

Le sujet est une question toujours ouverte, car à la question « qui suis-je ? » le sujet qui n'est jamais totalement dans le langage ne peut apporter aucune réponse définitive, seulement des réponses qui ratent, espérant qu'en réessayant d'y répondre sans cesse, elles ratent mieux. Pier Paolo Pasolini disait « je ne peux répondre à la question de savoir qui je suis, car la réponse est infinie ».

C'est la rencontre avec ce qui est indicible et insaisissable qui est la condition de l'amour et de la politique au sens de création. Elle crée pour le sujet son rapport singulier au monde (son symptôme au sens de la psychanalyse) et pour la société ses institutions historiques spécifiques.

Nicolas Postel et Richard Sobel¹⁸¹ cherchent à comprendre comment l'acteur peut à la fois poursuivre leur intérêt personnel et s'accorder avec les autres. Ils proposent un rapprochement entre théorie de la régulation et école des conventions avec le concept d'agir communicationnel d'Habermas. Cette proposition ajoute la dimension de l'intersubjectivité, de l'intercompréhension aux théorisations hétérodoxes, elle les enrichit, mais elle ne fait pas de discrimination selon la « qualité politique » de cet agir communicationnel. En effet, il y a toujours une activité langagière dans toutes les sociétés. La question est de savoir quelles sont les conditions ou les qualités pour que cette activité contribue à l'autonomie des individus et de la société, favorise la liberté de penser et d'agir ?

Il faut donc reproduire au niveau du sujet la réflexion que j'ai menée au niveau institutionnel et de la société dans la première partie. Comme qualifier un agir communicationnel qui promet l'autonomie des sujets en les liant entre eux au sein d'institutions ?

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 76.

¹⁸¹ Nicolas POSTEL, Richard SOBEL, « 8. Quelle théorie hétérodoxe de l'acteur économique ? » [en ligne], dans *L'économie des conventions, méthodes et résultats*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2006, URL : <https://www.cairn.info/l-economie-des-conventions-methodes-et-resultats-1--9782707144874-p-131.htm>.

4. De l'individu-institution au sujet-société

Nous nous trouvons bien au bord de la théorie sociale avec la question du sujet et de l'inconscient. Mais, c'est sur ce bord qu'on peut, comme celui du rapport à la nature, je crois, renouveler la dimension politique des sciences sociales. Sur ce bord là, celui du sujet, il n'y a plus complètement science et pas encore littérature. Il ne peut y avoir que conceptualisation de l'activité signifiante, de pensée et d'action du sujet. Les concepts employés ici ne sont donc ni univoques, ni totalement opératoires¹⁸².

a) Le sujet chez Castoriadis

Le sujet chez Castoriadis est un ensemble non clos et jamais achevé, de trois dimensions, trois strates qui se co-déterminent mutuellement « une étrange totalité, totalité qui n'en est pas une et est une et en même temps, composition paradoxales d'un corps biologique, d'un être social (individu socialement défini), d'une "personne" plus ou moins consciente, enfin d'une psyché inconsciente (d'une réalité psychique et d'un appareil psychique), le tout suprêmement hétérogène et pourtant définitivement indissociable ».¹⁸³

La première strate est celle du vivant dont la caractéristique est commune avec l'ensemble du vivant : elle suit une logique d'auto-conservation¹⁸⁴, un pour soi. Cette strate est celle du corps et elle est la condition de toutes les autres. Le sujet vivant qu'il soit humain, arbre ou bactérie doit toujours se créer son environnement, son monde par sélection et représentation propre du monde. Baptiste Morizot¹⁸⁵ offre une belle présentation de ce commun vivant qui lie humain et reste du monde vivant. Il propose que ces alliances soient guidées par des « égards ajustés » plutôt qu'uniquement par une logique d'exploitation qui nie la part commune que nous avons avec le reste du vivant. Il est d'ailleurs assez cocasse de voir la critique acerbe de Frédéric Lordon¹⁸⁶ contre ces auteurs « du vivant » alors que la conceptualisation spinozienne est très proche¹⁸⁷. Il me semble que cela vient du fait que pour Lordon, les conatus humains sont de nature supérieure puisque comme je l'ai dit, pour lui *l'impérium* des conatus se fonde dans le

¹⁸² Sauf peut être dans le cadre de la cure psychanalytique qui est une praxis

¹⁸³ L'Etat du sujet aujourd'hui Cornelius CASTORIADIS, *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe 3*, op. cit., p. 238.

¹⁸⁴ Les différentes définitions en sciences sociales de l'acteur ou de l'agent se caractérisent surtout par cette dimension d'auto-finalité, d'auto-préservation.

¹⁸⁵ Baptiste MORIZOT, Alain DAMASIO, *Manières d'être vivant: enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, coll. « Mondes sauvages », 2020.

¹⁸⁶ LORDON FREDERIC, « Pleurnicher le vivant » [en ligne], URL : <https://blog.monediplo.net/pleurnicher-le-vivant>.

¹⁸⁷ Sa critique aurait pris une autre profondeur s'il avait distingué la question du vivant dans *son ensemble* de la question sociale afin de mieux les articuler dans un rapport politique plutôt que d'écraser la strate du vivant par des enjeux politiques aussi centraux soient-ils. Pour sa défense, Il est clair que beaucoup d'écologistes nient que le problème écologique est lié à l'institution du capitalisme, ce qui veut dire que les luttes écologiques devraient toujours être anticapitalistes et anti-bourgeoises, je pense au dernier livre de Bruno LATOUR, Nikolaj SCHULTZ, *Mémo sur la nouvelle classe écologique: comment faire émerger une classe écologique consciente et fière d'elle-même*, Paris, Editions la Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 2022.. C'est en effet très agaçant mais l'opposition simpliste entre anticapitalisme et penseurs du vivant stérilise trop le débat.

vide (les autres conatus des autres non humains comptent pour peu et surtout **ne** ne constituent aucune limite).

Les vivants doivent affecter, évaluer les différentes informations, représentations qu'ils ont du monde. Enfin, les vivants ont des intentions fondées sur l'autoconservation.

Cette strate ou cette dimension de l'être humain commun avec le reste du vivant n'est pas celle qui surdétermine les autres. Considérer l'humain comme réductible à cette dimension sur le mode de la rationalité économique ou sur le mode du conatus importe peu, réduire le sujet à un processus mimétique, affectif ou rationnel, c'est pareil. Pour tenter de répondre à la question du sujet humain, il faut donc autre chose que l'autopréservation. Il faut la deuxième strate : la psyché humaine.

Ce qui distingue la psyché humaine des autres psychés du vivant c'est qu'elle est structurellement *dysfonctionnelle*, et c'est heureux. C'est d'ailleurs ce qui est systématiquement occulté, nié ou travesti en mécanique biologique dans les sciences sociales, l'économie et les sciences cognitives. Cette dimension spécifiquement humaine en fait sa folie. On cite souvent cette phrase de Castoriadis « L'homme est un animal fou dont la folie a inventé la raison », mais elle vient conclure un article sur l'idée de développement au sein de nos sociétés capitalistes.

C'est un point important. Il me permet d'illustrer le fait que la psyché humaine est dysfonctionnelle. Malheureusement, la raison humaine ne pourra jamais nous garantir que nous ne détruirons pas l'humanité avec la puissance destructrice du capitalisme, ni nous garantir contre le suicide individuel du reste. Il n'y a pas de garantie, car la raison est étayée sur la psyché humaine, elle en est la création. L'humain n'est ni seulement un être social, ni seulement un être naturel. Comme je l'ai présenté, l'imaginaire capitaliste détruit toute idée de limites naturelles c'est-à-dire toute idée de *phusis*¹⁸⁸.

Le passage d'où est tirée cette phrase est bien plus politique, car il résonne avec la folie destructrice du capitalisme actuel. « Le résultat principal de cette destruction de l'idée de *phusis* ne saurait être désormais escamoté. Car *il est vrai* que l'homme n'est pas un être "naturel" - bien qu'il ne soit pas non plus, un animal "rationnel". Pour Hegel l'homme est "un animal malade". On devrait plutôt dire un animal fou qui, moyennant sa folie, a inventé la raison. Étant un animal fou, il a fait naturellement de son invention, la raison, l'instrument et l'expression la plus méthodique de sa folie. Cela, nous pouvons le savoir maintenant, parce cela s'est produit »¹⁸⁹. L'idée de rationalité et de science n'a jamais été aussi centrale et entendue dans notre société et pourtant nous avons atteint un point où l'humanité est sur le point de provoquer sa propre destruction. Comment mieux illustrer cette hypothèse centrale que la psyché est dysfonctionnelle. Elle est toujours en partie défonctionnalisée des processus biologiques. Elle n'est pas adéquate au maintien en vie comme en témoignent les suicides, les comportements à risques, les addictions. Cela tient au fait que dans la psyché humaine dominant l'imagination et le

¹⁸⁸ Concept issu de la philosophie présocratique tout ce qui est et advient au sens large englobant tous les phénomènes.

¹⁸⁹ Réflexions sur le « développement » et la « rationalité » C. Castoriadis, *Domaines de l'homme - Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 188.

plaisir de représentation et d'abstraction sur le plaisir physiologique du corps. Sans cette domination, il est impossible de comprendre les actes humains qui dans l'histoire ont le plus de sens (les actes barbares ou héroïques). Freud nomme cette dimension « la toute-puissance de la pensée magique ». Jacques Lacan y verra la marque de la jouissance¹⁹⁰ sans laquelle « l'univers serait vain ». La condition de cette jouissance est la capacité d'imagination radicale du sujet humain.¹⁹¹ L'imagination radicale du sujet humain est un flux dense indéterminé et indéterminable d'images, d'idées et de représentations dont le propre est d'être autonome par rapport à la société et au monde physique. Cette domination de l'imagination radicale humaine, son caractère autonome, n'est pas la marque de l'irrationnel ou de l'animalité que la société et son éducation doivent réduire et domestiquer. Elle est à la fois la condition subjective de l'histoire, de la politique et plus profondément de l'amour. Elle est autant la condition subjective des camps de la morts, de l'exploitation de la nature et de la domination que la condition subjective de l'amour et de la révolution. Elle permet de se représenter ce qui n'est pas, que le travailleur est une machine, que le cerveau est une machine, que la nature est une machine, tous manipulables infiniment et finalement que l'amour est déchiffrable. Elle est à l'origine de la capacité langagière de l'être humain. Tout ceci conduit à l'autonomisation et à la dé-fonctionnalisation des affects et des désirs par rapport à la société et au monde naturel. Il faut postuler l'existence d'un lieu hors langage, l'inconscient, d'où surgit de manière continue et sans rapport fonctionnel avec l'extérieur ou le corps un flux continu immaîtrisable d'images, d'idées et d'affects.

b) Les traces de l'inconscient en économie

Keynes, lecteur de Freud est celui qui a poussé le plus loin cette hypothèse de l'inconscient qui motive un « au-delà du principe du plaisir ». Il en tire deux formulations de pulsions subjectives qui déterminent l'économique : les esprits animaux et la préférence pour la liquidité et dans sa version pathologique la fétichisation de la liquidité.

Pour Freud, la psyché et son inconscient sont marqués ontologiquement par l'illimitation et l'excès. Le sujet humain doit donc toujours être éduqué, civilisé en rentrant dans le langage et l'institution pour limiter, castrer en partie cette poussée vers

¹⁹⁰ Lacan lecteur de Freud, construit un concept la jouissance est au delà du plaisir et du désir. Il dépasse la pulsion freudienne. La jouissance est un concept lacanien.

¹⁹¹ Concernant l'articulation entre imaginaire et symbolique, Castoriadis s'est opposé à la conception lacanienne qui considère que c'est l'entrée du petit humain dans le langage, qui provoque une perte irrémédiable « la morsure du signifiant », une perte qui fait naître le manque puis le désir. Chez Lacan, le langage et sa morsure, le manque, sont premiers. Pour Castoriadis, ce qui est premier c'est l'imagination. C'est parce qu'on imagine autre chose qui n'est pas là, qui n'existe pas qu'on manque. Cette opposition dans les prémices théoriques du sujet aura des conséquences plus politiques : une certaine psychanalyse lacanienne privilégie l'acceptation du manque indépassable et donc aussi de l'ordre existant comme visée analytique alors que pour Castoriadis la visée est l'autonomie du sujet qui porte toujours un degré de subversion de l'ordre existant. Plus généralement, Castoriadis n'eut de cesse de dénoncer les postures trop instituées, savantes ou dogmatiques d'une certaine psychanalyse.

l'illimitation humaine naturelle. Mais cette éducation, cette adaptation du sujet humain à la société n'est jamais totale et toujours douloureuse laissant ce que Freud a nommé le « malaise dans la civilisation ».

On doit donc penser comment le sujet et sa psyché s'articulent, se lient à l'institution. Ce lien se fait avec la troisième strate : l'individu social qui se définit par ses caractéristiques sociales (son histoire, sa culture, sa classe sociale, son genre). L'individu social est le produit de la socialisation de l'être humain qui commence avec les parents ou ceux qui en font office et se termine à la mort. Elle permet à l'être humain de fonctionner en société, d'être plus ou moins adapté, adéquat aux institutions, aux lois et aux règles de la société dans laquelle il vit : « convenir à ce monde sans y manquer » pour paraphraser Balzac. Le point politique crucial est que la socialisation, toujours en partie douloureuse qui « le force à entrer dans le monde dur de la réalité »¹⁹² le fait en échange d'un sens de la vie et de la mort.

Le fétichisme, qu'il soit de la marchandise, de la monnaie ou de la liquidité est une forme d'articulation aliénante et dénoncée comme telle, de la psyché humaine avec l'institution.

Mais peut-on avoir une société humaine sans aucun fétiche, ou qui ne sacralise pas des valeurs *symboliques* et des aspects *symboliques* de l'institution? Au niveau du sujet humain, la question devient : peut-on avoir un individu social qui soit conscient de ses projections imaginaires, de ses phantasmes, qui ne fétichise pas ses œuvres et en connaisse leurs limites ?

L'avènement du structuralisme a contribué à déclarer « la mort du sujet », du sujet souverain, maître de sa volonté et rationnel. C'était certainement un passage nécessaire car poussée jusqu'au bout, l'hypothèse du sujet souverain et rationnel produit une pensée formelle et normalisatrice où tout ce qui arrive dans l'histoire est rationnel.

Pourtant, là encore défaire totalement l'idée d'une certaine autonomie du sujet comme l'a fait une partie du structuralisme écrase aussi toute possibilité de création historique. Par exemple, dans une certaine psychanalyse du premier Lacan, c'est le signifiant qui est premier et le sujet *est* parlé. Aussi, une partie de l'anthropologie devient une science du langage. Ce structuralisme du signe se diffusera très largement au sein des sciences sociales. Il sera un outil majeur du développement des sciences cognitives pour modéliser le cerveau et le comportement à travers la modélisation du langage. Il s'agit de modéliser les structures sans sujet et une énonciation sans sujet.¹⁹³ On retrouve ici sous une autre forme, les débats anciens au sein de la pensée économique entre individualisme méthodologique et holisme méthodologique.

La question pertinente pourtant me paraît plutôt être celle de qualifier l'articulation toujours existante entre sujet et société plutôt que de définir théoriquement lequel de ces deux pôles détermine en dernière instance l'autre. La question est historique, car elle

¹⁹² Psychanalyse et politique Cornelius CASTORIADIS, *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe 3*, op. cit., p. 187.

¹⁹³ François DOSSE, *Histoire du structuralisme*, vol. II, Paris, la Découverte, coll. « La Découverte-poche », 2012, p. 417.

se pose après Freud et sa découverte de l'inconscient, après Lacan et son sujet divisé et avec la sociologie qui éclaire les déterminations sociales du sujet humain.

Le management néolibéral, les sciences cognitives qui ont comme visée la maîtrise supposent que l'inconscient est une tragédie, car il est la source de l'irrationnel, de l'illusion et de la mystification. Il faut donc des dispositifs de contrôle individuel et social pour le réduire au maximum et adapter le sujet aux injonctions du capitalisme.

Mais on peut aussi prendre acte de la double dimension du sujet humain, sa psyché où siège l'inconscient comme roc non dicible, non chiffrable et non socialisable et l'individu social qui permet à l'individu de « fonctionner » en société. La question du sujet est alors de penser l'articulation entre ces deux faces, ces deux pôles indissociables et distincts. Cette articulation c'est la « sublimation ». On peut alors définir cette sublimation en fonction de la capacité d'autonomie du sujet. Cette théorisation ouvre alors les outils de l'analyse politique puisque nous pourrions ainsi qualifier les institutions selon qu'elles permettent ou pas l'autonomie du sujet.

Keynes propose une sorte de hiérarchisation politique des différentes articulations entre la libido, les désirs des individus et les objets sociaux. En haut de la hiérarchie, les sujets qui investissent leur libido dans les arts et la science¹⁹⁴, au milieu de la hiérarchie, les entrepreneurs à la libido surabondante qui agissent sans calcul et investissent dans les entreprises et leurs machines nouvelles. Le problème survient quand cette libido essentielle à l'économie est détournée vers les marchés financiers trop vastes et trop puissants sur lesquels les opérateurs fétichisent la liquidité. Enfin, en bas de la hiérarchie, les rentiers et ceux qui accumulent l'argent pour lui-même ont une sublimation marquée par la pulsion de mort, un investissement dans un objet morbide¹⁹⁵.

Pour le sujet keynésien, la psyché est toujours en excès, elle a une libido abondante et non calculatoire. Keynes hiérarchise les sublimations possibles selon l'objet investi par la libido. On reste bien ici dans une proposition dans laquelle c'est l'objet qui détermine la qualité politique de la sublimation, c'est-à-dire une construction sociologique psychologisée.

Si on suppose que le sujet est troué, fragmenté par son inconscient et que, par delà du principe de plaisir, il y a la jouissance au sens de Lacan alors, aucun objet social ne peut garantir à lui seul la qualité de la sublimation politique. Même les arts et la science peuvent être investis de manière morbide. La jouissance peut toujours conduire à un délire, à une horreur même si l'objet semble à priori inoffensif. Josef Mengele n'a-t-il pas investi spécifiquement la science et l'anthropologie ? Keynes postule l'inconscient, mais en nie immédiatement les conséquences sociales et politiques en définissant par les objets sociaux les sublimations positives. Il ne fait que projeter sur le monde ses propres

¹⁹⁴ Cela reprend d'ailleurs la proposition de K. Marx dans les Grundrisse que le travail réduit au minimum par le machinisme et l'effondrement du capitalisme sous ses contradictions de répartition permettrait à chacun de se consacrer à la formation scientifique et artistique.

¹⁹⁵ Michaël Lainé, « Esprits animaux et habitus : convergences et approfondissements », Cahiers d'économie Politique, n° 1, 2014.

sublimations. Il se place non plus du point de vue du sujet, mais du point de vue de l'institution. C'est bien normal pour un économiste. Sa hiérarchisation des objets sociaux dévoile en creux sa conception politique de la société idéale. Une société qui serait certes débarrassée du fétiche de la liquidité et des rentiers, mais qui resterait hiérarchique, car toujours capitaliste et industrielle comme le montre sa « lettre à nos petits enfants ». Dans un geste machiavélique, « qui veut la fin, veut les moyens », Keynes justifie temporairement l'amour de l'argent et le capitalisme pour résoudre définitivement le « problème économique » défini comme celui de la rareté matérielle. Pour que tous puissent jouir des arts et des sciences, il faut bien ne plus avoir à se confronter à la nécessité de la reproduction matérielle. Or, ces hauts niveaux d'industrialisation et de productivité garantissant l'abondance ne peuvent être obtenus qu'avec une forte division du travail, une forte domination et un grand machinisme qui détruisent toute l'autonomie du sujet au travail — qui ne peut plus penser ce qu'il fait et faire ce qu'il pense. Alors la proposition keynésienne de la « lettre à nos petits enfants » est impossible. Même en partageant les gains de productivité par la réduction du temps de travail, comment imaginer un sujet travailleur autonome si l'organisation de son activité productive et donc *de ses finalités* lui échappe totalement puisque il faut toujours des hauts niveaux de productivité. Comment imaginer que même s'il ne travaille que 3 heures par jour, ses choix et son autonomie, le reste du temps, ne seront pas grandement déterminés par le mode industriel de production ? N'y a-t-il pas une implication mutuelle entre l'agriculture intensive et ses hauts niveaux de productivité, l'industrie de transformation agro-alimentaire, emballages plastiques, transports et infrastructures routières et supermarchés et leurs fastfoods ? Peut-on avoir une agriculture intensive avec des hauts niveaux de productivité chers à Keynes sans tout le reste qui garantit le bouclage *quantitatif* du circuit ? Max Horkheimer et Théodor Adorno disaient que l'impuissance des masses augmentait avec les quantités de biens qui leur sont assignées¹⁹⁶.

Je ne le crois pas. Le travailleur agricole qui ne travaille que 3 heures pas jours — « qui ne produit rien de ce qu'il consomme et ne consomme rien de ce qu'il produit »¹⁹⁷ — n'aura pas le choix le reste du temps pour consommer. L'autonomie espérée hors du travail qui compenserait l'aliénation durant le temps de travail sera très limitée par le mode industriel de produire et de consommer. La place des arts et de la science risque d'être congrue.

Le raisonnement fallacieux de Keynes vient du fait qu'il confond autonomie et liberté absolue vis-à-vis de la nécessité matérielle, c'est-à-dire une liberté fantasmée comme

¹⁹⁶ Dialectique de la raison, fragments philosophiques cité dans Aurélien BERLAN, *Terre et liberté: la quête d'autonomie contre le fantasme de délivrance*, Saint-Michel-de-Vax, Éditions La lenteur, 2021, p. 127.

¹⁹⁷ André GORZ, *Métamorphoses du travail: critique de la raison économique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio » 441, 2004, p. 44.

une délivrance comme le définit justement Aurélien Berlan¹⁹⁸. C'est le fantasme de la bourgeoisie et avant elle de l'aristocratie¹⁹⁹.

C'est la raison pour laquelle il faut penser en termes d'autonomie plutôt que de choix et de pure liberté individuelle aussi vide qu'impossible dans une société égalitaire.

L'autonomie du sujet ce n'est pas la possibilité pour le sujet humain de maîtriser son environnement « sans entrave ni inertie, ce feu follet des philosophes subjectivistes, cette flamme débarrassée de tout support, attache et nourriture »²⁰⁰. Il n'est pas non plus le sujet qui pose et analyse souverainement les objets extérieurs à lui. Le sujet humain parle et pense, mais ne le fait jamais abstraitement, il le fait toujours par une société, ses institutions et donc sa culture et ses valeurs. Il n'y a pas de possibilités de séparer totalement sujet et objet, car « dès que la parole même non prononcée ouvre une première brèche le monde et les autres s'infiltrent de partout, la conscience est inondée par le torrent des significations [dans lesquelles] il y a toujours l'autre et les autres [...] comme exigence de confrontation et de vérité ». Il semble que toutes ces propositions hétérodoxes du sujet spinozien, mimétique, rationnel ou moral ont en commun de nier l'autre, l'altérité étrange toujours à la fois indéterminée et indéterminable. Le sujet autonome est celui qui n'élimine pas l'autre, son discours et par une activité réflexive permanente questionne sans cesse *le sens de ce qu'il fait et pense*. Pour cela, il fait à partir des significations sociales instituées, déjà là. Ainsi, l'autre, l'institution même hétéronome, la nature et ses limites sont les conditions premières de son autonomie. C'est sur elles, comme point d'appui que l'autonomie s'expérimente. Le sujet autonome est le sujet effectif, pénétré de part en part par l'autre et le monde. Cette pénétration est la condition de la fécondité de son autonomie. On est bien loin du bien véritable qui ne vient que de l'intérieur ou de la rationalité économique individuelle et immuable. Cette pénétration du monde et des autres, c'est aussi la possibilité de se prendre soi-même comme objet pour penser. Platon disait qu'il fallait être capable d'avoir un dialogue de l'âme avec elle-même. La pensée du sujet autonome n'est alors plus une raison instrumentale, mais une activité sans finalité, une praxis comme « quintessence de la matérialité du vivre »²⁰¹.

C'est à toutes ces conditions que le sujet humain peut expérimenter sa liberté même si dans l'histoire, souvent il ne le fait pas en s'identifiant trop souvent à l'individu social en lui. C'est à ces conditions qu'il peut remettre en question ses premiers objets d'investissement, sa sublimation singulière. C'est à ces conditions que le trader, l'ingénieur pour le véhicule autonomie ou l'agroindustriel peut tout plaquer et aller cultiver des légumes dans le Tarn. C'est en ce sens que ce ne sont pas les objets sociaux

¹⁹⁸ Aurélien BERLAN, *Terre et liberté: la quête d'autonomie contre le fantasme de délivrance*, op. cit.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 134-141.

²⁰⁰ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 143-144.

²⁰¹ Katia GENEL, *Hannah Arendt: l'expérience de la liberté*, Paris, Belin, coll. « Collection Le chemin des philosophes », 2016, p. 265.

seuls qui comptent lorsqu'on parle du sujet autonome, mais des conditions politiques et institutionnelles qui permettent au sujet de se questionner et si besoin de changer son rapport aux objets investis²⁰². À cette modification de la sublimation du sujet autonome correspond une modification, une altération du rapport entre le conscient et l'inconscient. « Là où ÇA est, JE dois advenir » disait Freud. Ce n'est pas l'effet d'un raisonnement calculatoire, mais l'exercice d'une réflexivité en tant que sujet humain. C'est la capacité de remettre en question ses objets et surtout d'en choisir d'autres, d'institué d'autres significations sociales collectivement et de trouver une autre sens à sa vie.

Section 4 : Quelles sont les institutions qui favorisent l'autonomie du sujet ?

Pour nous qui vivons dans une société capitaliste, ce que nous rencontrons en tant que sujet humain ce sont des institutions plus ou moins cohérentes entre elles. Elles tiennent plus ou moins ensemble par la signification centrale du capitalisme qui est pour moi, je le rappelle « expansion illimitée de la pseudo-maîtrise par la fabrication technologique et industrielle de monde ». Elle est implicite et profondément opérante. Elle n'est pas écrite au frontispice des écoles et des mairies. Elle fait tenir ensemble la monnaie, le marché, la techno science, le travail et son organisation. Cette ligature par la signification imaginaire se trouve être la plus visible et explicite dans l'entreprise. Ce n'est pas pour rien que ce sont les dispositifs, les technologies, les modes d'organisation managériale expérimentés dans les entreprises qui sont ensuite repris ailleurs, dans les services publics en particulier. Rendre compte de cette institution centrale du capitalisme, ce n'est pas trouver le secteur qui détermine les autres. Dans le cadre théorique dans lequel je viens de définir l'institution tout au long de cette deuxième partie, cela n'a pas de sens de dire que le marché et la marchandisation ou encore dans une version marxiste que l'accumulation du profit et son corolaire l'exploitation du travail sont la dynamique ultime du capitalisme. Car l'un ne peut aller sans l'autre au sein du capitalisme. Vouloir déterminer l'un par l'autre, c'est comme dire que dans la marche, c'est la jambe gauche qui détermine la jambe droite ou inversement. L'institution du capitalisme comme toute institution est dynamisée, altérée voire subvertie perpétuellement par l'instituant. Cet instituant toujours là est un fleuve anonyme qui coule sous l'institution. L'instituant est-ce qui échappe perpétuellement à l'institué. « C'est l'énigme du monde tout court, qui se tient derrière le monde commun social, comme à-être c'est-à-dire provision inépuisable d'altérité, et comme défi irréductible à toute signification établie »²⁰³. C'est ce qui échappe à l'institué, **l'instituant n'est pas localisable**. Il surgit derrière tout acte et

²⁰² C'est en d'autres termes ce que vise la cure analytique : changer son rapport à la jouissance.

²⁰³ Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 495.

toute parole collective ou individuelle partout, même dans les lieux les plus englués dans l'institué comme un conseil d'administration d'une grande entreprise, certes de manière infiniment moins puissante. Le flux de l'imaginaire radical s'infiltré partout dès que les humains parlent et cherchent un sens et qu'ils *rencontrent des limites* et leurs énigmes. Ce n'est pas le signe de l'impuissance pour une visée révolutionnaire comme la mienne que de dire que l'instituant est non localisable. Il faut lire non localisable non pas comme introuvable, mais plutôt comme pouvant surgir partout. « la société instituée ne s'oppose pas à la société instituant comme produit mort à une activité qui l'a faite être ; elle représente la fixité/stabilité relative et transitoire des formes figures instituées dans et par lesquelles seulement l'imaginaire radical peut être et se faire être comme social-historique »²⁰⁴.

La critique du capitalisme peut alors prendre une forme plus ouverte et en même temps plus radicale. Elle peut lier des critiques par le sens qu'elles prennent plus que le lieu ou la stratégie qu'elles choisissent. Elle peut lier en particulier certaines critiques féministes qui dévoilent un aspect de la domination capitaliste ou les critiques de la société industrielle qui focalisent sur la dimension technologique et industrielle de la domination. Il ne s'agit pas de « convergence des luttes » aussi formelle qu'impossible, il s'agit de tenir ensemble dans une même signification radicale ces différentes luttes. L'alliance a un caractère radical par le fait qu'elle se soutient d'une lutte contre l'imaginaire central du capitalisme et ses incarnations : « l'expansion illimitée de la pseudo-maîtrise par la fabrication technologique et industrielle de monde ». Il ne peut alors plus s'agir seulement de répartir différemment les revenus ou encore d'euthanasier les rentiers ou de taxer les profits ou les transactions financières, mais de viser par tous les moyens du plus petit au plus ambitieux le démantèlement la puissance productive du rapport de production, car cette puissance a comme condition et conséquence la domination, la division du travail, les inégalités de toutes sortes et la destruction de l'habitabilité de la terre.

Il ne suffit pas de dénoncer l'immoralité du trader ou du capitaliste qui amassent des sommes colossales et adorent et fétichisent l'argent. Le capitalisme doit être combattu non pas parce qu'il est immoral mais parce que qu'il détruit les possibilités d'autonomie et de création en termes subjectif, social et écologique.

La signification du capitalisme s'incarne dans la figure du capitaliste, mais c'est quoi un capitaliste ? Je cite un passage entier de l'Institution imaginaire de la société qui ne peut être cité partiellement sans perdre son sens et sa profondeur :

« un capitaliste au sens propre du terme n'est ni un avare, ni un usurier, ni un amasseur de terres — ni un Grandet, ni un Jérôme Nicolas Sechard. Il appartient à un autre univers, aussi bien sociologiquement que psychanalytiquement. Être capitaliste, comme

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 496.

l'ont été les individus qui ont incarné la naissance, la propagation et le triomphe du capitalisme industriel pendant les derniers siècles en Europe occidentale, c'est investir non pas l'argent ou la possession en général, mais *la machine et l'entreprise*, et cela encore d'une manière spécifique. Non pas comme le rapport à la machine comme telle : ceux qui inventent des machines ou sont passionnés par elles, ne sont pas ou seulement par accident, des capitalistes. Ni le rapport dirigeant dans une société, le rapport au pouvoir comme tel : un capitaliste n'est pas un général, un ministre ou un évêque. Ni le rapport à une "rationalité" ou à une "rationalisation" quelconque comme telle : un capitaliste n'est pas un mathématicien, un scientifique ou un philosophe. Être capitaliste c'est investir cet objet spécifique, qui ne peut être que comme institution sociale : l'entreprise, comme arrangement complexe d'hommes et de machines, impliquant une indéfinité d'autres institutions et processus hors entreprise ; et l'investir comme support et instrumentation d'une formation phantasmatique subjective spécifique : une entité en expansion et en prolifération incessantes, tendant à un auto-agrandissement continu et plongée dans une solution nutritive, un marché, où une offre et une demande sociale, anonymes, sont à faire surgir et à exploiter — qui ne serait *que* phantasme ou élément d'un délire s'il *ne se trouvait pas* qu'elle était, en même temps, quelque chose de socialement réalisable et réalisé déjà. Il se trouve également que le capitaliste n'existerait pas, que sa sublimation ne serait que psychose, si par exemple au même moment, la "sublimation" d'autres individus ne les portait pas à inventer des machines, à constituer des sciences exactes, à réformer la religion ou à travailler à l'institution des Etats nationaux non pas en tant qu'éléments phantasmatiques, mais en tant que composantes de l'institution de la société »²⁰⁵.

Ce passage lumineux montre que le cœur de l'institution du capitalisme, son lieu d'expression le plus riche et privilégié, pour le pire, c'est l'entreprise. Et au-delà, cette signification fait tenir ensemble, de manière lâche et plus ou moins conflictuelle tout un groupe d'institutions secondes que sont la monnaie, le marché, l'organisation du travail, la machine et sa technoscience et de proche en proche par contamination successive malheureusement l'éducation, l'État bureaucratique et ses services publics de plus en plus rationalisés. L'imaginaire capitaliste se dévoile par touches, connotations, impressions cristallisées matériellement dans les infrastructures, les dispositifs de coercition du travail, la propriété privée,... Comme un tableau impressionniste qui ne se regarde qu'avec le recul.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 430-431.

PARTIE 3 : LE NOUAGE INSTITUTIONNEL DU CAPITALISME

Section 1 : L'entreprise comme lieu productif du nouage institutionnel du capitalisme

Je pense que l'entreprise est le lieu dans lequel le tissage des dimensions imaginaires, symboliques et réelles-matérielles de l'institution du capitalisme est le plus fort et surtout le plus productif. Pour le dire autrement, l'entreprise est le lieu germinal du capitalisme. C'est le lieu dans lequel les dispositifs spécifiques du capitalisme se nouent et s'articulent fortement donnant à voir la signification imaginaire à l'œuvre, ce flux continu de fabrication techno-industrielle qui vient recouvrir le monde, son chaos, sa chair, son incertitude, sa fragilité et le sujet et son étrange intimité. La dynamique instituante du capitalisme infuse dans presque tous les secteurs de la société, elle a débordé depuis longtemps hors de l'entreprise. Sa logique et sa rationalité ont contaminé d'autres secteurs historiquement issus de dynamiques politiques puis institutionnelles opposées à la rationalité entrepreneuriale et à la signification imaginaire du capitalisme. C'est le cas en particulier des services publics de la santé et de l'éducation. Leur vocation initiale et encore en partie effective est de permettre un accès égal à ces services constitutifs du lien social indépendamment des dotations économiques de chacun. Leur contamination par des logiques relevant d'une rationalité entrepreneuriale et calculatoire a pris la forme du New Public Management, un management fondé sur l'évaluation et la mise en concurrence²⁰⁶. Mais dans ces secteurs, le nouage ne peut pas être identique puisque la valeur économique de ces services n'est pas co-déterminée par les coûts économiques de production et la concurrence via le marché comme pour les biens et les services marchands. La valeur économique des services d'éducation et de santé est co-déterminée par ces coûts économiques (en particuliers les traitements de fonctionnaires) et par un choix politique du volume de

²⁰⁶ LAVAL CHRISTIAN, FRANCIS VERGNE, PIERRE CLEMENT, *et al.*, *La nouvelle école capitaliste*, Nouvelle éd., Paris, la Découverte, coll. « La Découverte-poche », 2012.

ces services. Pourtant, même s'ils sont non marchands, ils sont soumis à la même logique techno-industrielle et managériale qui soutient la transformation des entreprises. Certes, les résistances sont plus importantes, car elles s'appuient sur l'héritage historique de leur vocation d'égalité d'accès et sur la plus grande force des syndicats. Or, la transformation des services publics dans leur forme néolibérale (managérialisation, bureaucratisation, numérisation, évaluation quantitative) transforme le travail des fonctionnaires en une suite de tâches procédurales de moins en moins en lien avec la finalité sociale. Ces politiques de transformation de l'organisation et des outils du travail se fait au nom de son efficacité. « La concurrence, le *downsizing*, l'*outsourcing*, (externalisation), l'audit, la régulation par des agences spécialisées, l'individualisation des rémunérations, la flexibilité du personnel et le *benchmarking* constituent autant d'instruments que les administrateurs zélés et les décideurs en mal de légitimités vont importer et diffuser dans le secteur public »²⁰⁷.

Ainsi, la valeur économique des dépenses publiques est de plus en plus rattachée à l'efficacité comme fin en soi c'est-à-dire purement quantitative. Elle relève de la logique techno-industrielle du capitalisme. La seule caractéristique non marchande ou publique de la valeur économique ne suffit pas à la protéger des logiques et de la rationalisation du capitalisme. Je dirais même au contraire, l'État néolibéral actuel dispose des moyens considérables et de toutes sortes pour étendre cette logique à l'ensemble de la société que les entreprises n'ont pas. C'est ainsi qu'on ne peut pas en appeler à un retour de l'État social sans préciser au nom de quel contenu politique ? De quelle signification imaginaire ? Le recours au concept « l'intérêt général » ne répond pas à la question, il évite même de la poser. Il occulte la question de la concentration du pouvoir que constitue l'État et surtout il évacue l'analyse historique de la transformation néolibérale et entrepreneuriale de l'État. L'appel à un retour de l'Etat même social peut être même dangereux, car les conditions historiques du capitalisme mondial, en termes de dispositifs technologiques de contrôle et de subjectivation des individus, sont très différentes que celles du capitalisme fordiste. Cet appel aussi simple que fréquent dans une grande partie de la gauche et de la pensée hétérodoxe est très problématique. « Ce faisant, on néglige le fait que la rationalité du capitalisme néolibéral n'est pas une rationalité purement économique et on perd en même temps de vue la différence des conditions historiques, laquelle interdit tout retour à une rationalité économique administrative et planificatrice [...]. La question n'est pas : comment imposer au capital un retour au compromis d'avant le néolibéralisme [comme trop souvent les keynésiens le font] ? Elle est : comment sortir de la rationalité néolibérale »²⁰⁸ et je rajouterai : et défaire le nouage signifiant entre cette rationalité et les conditions techno-industrielles du rapport social de production du capitalisme.

²⁰⁷ Pierre DARDOT, Christian LAVAL, *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*, Paris, Découverte, 2009, p. 383.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 475.

Encore une fois, quel est le contenu de l'intérêt général ? L'intérêt général est invoqué par tous les régimes et plus souvent les pires pour justifier leurs crimes. La signification sociale qui s'oppose le mieux à celle de l'institution du capitalisme, c'est celle de l'égalité et de l'autonomie. Dans le cas des services publics comme le soin ou l'enseignement (plutôt que la santé et l'éducation), cette signification vise à rendre le service presque clinique, c'est-à-dire attentif à la singularité des sujets. Cette orientation s'oppose alors à la bureaucratisation et à la recherche d'efficacité quantitative via la numérisation. Ces dernières augmentent la puissance productive et industrielle, détruisent l'égalité et l'autonomie des citoyens. De la qualité clinique du service public, de sa capacité à promouvoir l'autonomie des citoyens via l'égalité réelle, la valeur économique comme mesure quantitative ne pourra jamais rendre compte. C'est pour cette raison que le combat pour une démocratie du soin et de l'enseignement ne peut pas principalement, ni secondairement s'appuyer sur le niveau des dépenses publiques ou des investissements publics.

La solidité de l'institution, de sa dimension instituée du capitalisme est d'autant plus forte qu'elle s'actualise au quotidien, tous les jours dans l'entreprise, dans l'activité de travail pour les sujets. L'entreprise est le lieu privilégié de l'actualisation de l'imaginaire. Dans ce lieu²⁰⁹, se nouent étroitement :

- une conception réductrice du sujet comme individu économique et dont les intérêts sont alignés avec l'augmentation de sa performance au service de la productivité de l'entreprise.
- Une conception de la propriété privée exclusive des moyens de production comme socle inaliénable de la liberté humaine²¹⁰
- Un rapport à la nature purement technologique et instrumental même dans une version productivité verte
- Une organisation sociale fondée sur la division fonctionnelle du travail entre dirigeants et exécutants dans une structure hiérarchique en « couches d'oignon »²¹¹.
- Une conception de la liberté comme pure augmentation des choix individuels et diminution des contraintes sociales et matérielles²¹².
- Une conception du langage et des relations humaines réduite à la communication fonctionnelle et à l'échange d'information

²⁰⁹ Le terme de lieu qui n'est pas défini ici comme lieu géographique, ni comme définition juridique de l'entreprise. C'est l'espace délimité à l'intérieur duquel les logiques sociales, technologiques, juridiques, organisationnelles sont toutes principalement orientées par la même signification du capitalisme. Il peut donc s'agir d'une chaîne globale de valeur produisant des habits ou des Smartphones.

²¹⁰ Voir le travail de critique de la propriété privée en démocratie d'Eric Fabri « De la propriété à l'autonomie : la propriété privée est-elle une institution démocratique ? » Thèse en Sciences Politiques, 2019

²¹¹ Métaphore que je tire d'Hannah Arendt au sujet du totalitarisme. Pour ce qui concerne l'entreprise : chaque couche joue le rôle de dirigeant pour l'une et d'exécutant pour l'autre.

²¹² Aurélien BERLAN, *Terre et liberté: la quête d'autonomie contre le fantasme de délivrance*, op. cit.

- Une conception de l'innovation technologique comme incarnation pure de raison humaine universelle et du progrès²¹³.
- Une conception instrumentale du savoir scientifique dont les figures de l'ingénieur et du manager sont les archétypes.

Dans ce lieu, véritable fourneau, fusionnent tous ces éléments disparates symboliques, matériels, dispositifs de toutes sortes. Cette fusion crée un flux plus ou moins dense qui déborde de l'entreprise et se cristallise en valeur économique, équivalent général et expression symbolique instituée de la signification imaginaire du capitalisme. C'est alors que vouloir « réguler » l'institution du capitalisme en modifiant la répartition de la valeur économique entre les agents par une redistribution secondaire des revenus — par la fiscalité par exemple — s'avère notoirement insuffisant, car cela ne modifie que sa croûte extérieure, la valeur économique, sa dimension économique sans transformer, altérer son cœur vivant, productif et opérant au sein de l'entreprise et du rapport de production²¹⁴.

Section 2 : L'expansion de l'entreprise dans le capitalisme néolibéral

L'entreprise comme organisation productive à l'intérieur de laquelle les transactions ne sont pas marchandes reçoit tardivement son explication au sein de l'école néoclassique avec Ronald Coase. L'entreprise se justifie comme organisation permettant de faire baisser les « coûts de transaction ». Depuis lors toute une littérature²¹⁵ se développe pour prendre acte de la mondialisation et de son double mouvement : fragmentations productives et concentration financière au sein des chaînes globales de production et de valeur de plus en plus étendues. La concentration financière est liée à la position au sein de la chaîne globale de production : en aval ou en amont là où le contrôle financier et managérial via la numérisation est le plus puissant selon une courbe en sourire (*the smile curve*) de la valeur ajoutée²¹⁶.

²¹³ La technologie fait alors système dira Jacques Ellul. Pour lui, elle s'autonomise car est elle l'incarnation matérielle et infrastructurelle de la civilisation de la croissance comme but sacré

²¹⁴ Il y aurait certainement un travail théorique à faire pour faire dialoguer entre l'extension mondiale de la forme entreprise au sens développé ici et la théorisation de la forme totalitaire de Hannah Arendt (idéologie et terreur, loi du mouvement, règles anonymes) .

²¹⁵ Bernard BAUDRY, Virgile CHASSAGNON, *Les théories économiques de l'entreprise*: [en ligne], La Découverte, coll. « Repères », 2014, URL : <https:// Cairn.info/les-theories-economiques-de-l-entreprise-2014--9782707176790.htm>, consulté le 30 septembre 2022.

²¹⁶ Cédric DURAND, *Techno-féodalisme: critique de l'économie numérique*, Paris, Zones, 2020, p. 161.

Ce double mouvement conduit à étendre les relations de subordination réelles des travailleurs au sein de ces chaînes et à éloigner juridiquement et géographiquement les employeurs réels et travailleurs. Ces derniers ne se confrontant qu'avec des employeurs juridiques de papier eux-mêmes subordonnés à d'autres donneurs d'ordres.

Les liens entre les segments productifs dans ces chaînes de production sont composés de trois strates qui recoupent les dimensions qui constituent l'institution du capitalisme²¹⁷ exposées plus haut. La strate économique de ces relations est incarnée par des relations de sous-traitance, de franchise et de filialisation qui sont faites de transactions économiques plus ou moins marchandes du fait des prix de transferts. La strate matérielle est incarnée par des flux mondiaux de marchandises qu'atteste l'explosion des transports de marchandises dans le monde. Ces chaînes ne peuvent s'étendre qu'à la condition d'être doublées par une strate informationnelle qui la contrôle. Elle est une condition déterminante et essentielle à l'extension mondiale de ces systèmes intégrés. La globalisation des chaînes productives n'a été possible qu'avec le déploiement des technologies de l'information et de la communication. Elles seules ont permis de mettre en place une interconnexion forte des objets techniques et des processus de travail. Cette strate numérique des activités industrielles est le stade ultime de l'industrialisation du monde. Il n'y a aucune substitution d'un capitalisme numérique à un capitalisme industriel devenu obsolète, comme le pensent nombre d'économistes comme Philippe Aghion.

Ces chaînes globales de production représentent l'expansion à l'ensemble de la planète de *la forme entreprise* comme nouage institutionnel du capitalisme. Les logiques rationnelles infusent et transforment des pans entiers des sociétés et de leurs territoires via ces chaînes productives qui les intègrent à l'institution. Cela conduit à une autonomisation-domination imaginaire de cette forme entreprise dans tous les secteurs : de l'entreprise de soi à l'État entrepreneurial. Cette autonomisation a été analysée par Michel Foucault dans la leçon au Collège de France²¹⁸. Il a été un des premiers à voir dans ce qu'on appellera le néolibéralisme l'expansion et la domination de la forme entreprise et sa gouvernance fondée sur la concurrence. Foucault cherche à analyser la période historique qui s'ouvre après 1975 non pas principalement comme crise de l'accumulation du capital comme le font les marxistes qui restent collés à la dimension économique. Il cherchera à inscrire son interprétation dans le champ plus large d'une crise du pouvoir, de la *gouvernementalité*²¹⁹ de la société. En ce sens, ce geste

²¹⁷ Mireille BRUYERE, « La part sombre de l'industrie » [en ligne], *Revue Les possibles*, vol. 24, 2020, URL : <https://france.attac.org/nos-publications/les-possibles/numero-24-ete-2020/dossier-la-transformation-du-systeme-productif/article/la-part-sombre-de-l-industrie-la-relocalisation-industrielle-a-l-heure-du>.

²¹⁸ Michel FOUCAULT, Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard [u.a.], coll. « Cours de Michel Foucault au Collège de France » 1978/79, 2004.

²¹⁹ Concept créé par Michel Foucault désignant le mode d'exercice du pouvoir dans ces différentes déclinaisons historiques.

théorique d'élargissement et de dépassement du cadre marxiste est parallèle à celui qu'effectue Castoriadis au moment où il écrit « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne » qui va conduire à la fin du groupe Socialisme ou Barbarie. Lui aussi cherche à saisir le débordement des formes de domination à l'extérieur de l'exploitation économique du prolétaire. Chez ces deux auteurs, ce geste théorique a un énorme avantage, c'est saisir dans un concept commun les nombreuses formes de dominations et leurs contestations dans les luttes des années 70. Pour Michel Foucault, ces figures identiquement gouvernées sont les femmes, les fous, les prisonniers et les élèves. On peut y rajouter les chômeurs. C'est cette nouvelle forme de gouvernementalité qu'il nommera néolibéralisme. Il s'agit de l'avènement d'un gouvernement à distance, plus diffus et en même temps plus intime, et subjectivant, fait d'incitation économique et dont la visée est de produire un individu apte pour une société de marché et de concurrence. Pour Michel Foucault, ce n'est pas la marchandisation du monde qui est le cœur dynamique du néolibéralisme, mais l'extension de la forme entreprise à l'ensemble de la société. Il ne s'agit pas de l'avènement d'une société de consommateur comme l'analysera Baudrillard, ni de la société de spectacle de Guy Debord, mais d'une société de petites entreprises toutes en concurrence. L'homo-oeconomicus est un homme entreprise de soi qui arbitre entre différents investissements et acte de production selon le rendement de son capital humain. On retrouve aisément ce type de gouvernementalité dans l'évolution des politiques sociales et de l'emploi depuis les années 1990. L'objectif étant de transformer le travailleur-chômeur en individu entrepreneur qui gère son capital humain sur le marché du travail. Foucault indique que cette subjectivation se présente comme une extension des choix économiques de l'individu²²⁰. Mais pour que les individus calculent sans cesse toutes les options qui s'offrent à eux, il faut que celles-ci soient saisies, évaluées et stockées numériquement. Il faut donc en même temps le déploiement des infrastructures informatiques de captage, de stockage et d'évaluation. C'est certainement cette dimension industrielle et technologique qui manque à l'analyse foucauldienne.

Cette construction du sujet néolibéral rencontra selon Michel Foucault l'ordolibéralisme allemand et son concept « d'économie sociale de marché »²²¹ fondé sur des politiques sociales qui outillent les individus pour les marchés, des « politiques sociales privatisées »²²². Ce qui est important pour moi ici, c'est de noter que l'unité de base théorique de cette société néolibérale pour Foucault n'est pas l'individu qui maximise son utilité, mais *l'individu producteur* qui produit et échange tout type de bien et de service sur des marchés concurrentiels. Tout devient alors potentiellement un « moyen

²²⁰ Christian LAVAL, « Chapitre 10. L'entreprise comme nouvelle forme de gouvernement. Usages et mésusages de Michel Foucault » [en ligne], dans *Usages de Foucault*, Presses Universitaires de France, 2014, URL : <http://www.cairn.info/usages-de-foucault--9782130621102-page-143.htm>, consulté le 30 septembre 2022.

²²¹ Michel FOUCAULT, Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, p. 150.

²²² *Ibid.*

de production » : compétences, expérience, savoir-être, comportement, informations, corps...

Cette évolution du capitalisme et de sa gouvernementalité mise au jour par Foucault me semble démontrer que ce qui est au centre ce n'est pas la marchandise et son abstraction et de sa conséquence l'exploitation. C'est une définition purement négative de l'institution et donc nécessairement problématique si on la met au cœur de l'institution. Ce qui est au centre, c'est ce qui tient et dynamise l'institution : c'est la signification imaginaire instituante et pour Foucault comme pour Castoriadis, c'est la production, la fabrication du monde. En cela, Foucault rejoint en partie Castoriadis. Pour Foucault, la tendance de fond est la transformation de la société en entreprise. Il ne s'agit pas de « normaliser et de discipliner la société à partir de la valeur et de la forme marchandes [ni à faire] une société de masse [...] une société de marchandises.. [...] La société régulée *sur* [et pas par] le marché à laquelle pensent les néolibéraux, c'est une société dans laquelle ce qui doit constituer le principe régulateur, ce n'est pas tellement l'échange de marchandises, que les mécanismes de la concurrence [...] qui doivent occuper le plus grand volume possible dans la société. [...] L'homo-oeconomicus qu'on veut reconstituer, ce n'est pas l'homme de l'échange, ce n'est pas l'homme consommateur, c'est l'homme *de l'entreprise et de la production* »²²³. L'extension de la forme entreprise ne s'oppose pas à l'extension de la marchandise. C'est son corolaire, l'extension de l'entreprise et de sa production se cristallise dans la forme marchandise²²⁴. Ce qui agit dans un sens dynamique c'est la signification instituante de fabriquer le monde, la valeur économique est la mesure, le langage de cette signification. Foucault considérera que le principe d'action majeur est le principe de la concurrence, mais il me semble que ce principe ne tient pas seul sans une visée imaginaire et positive. Les individus peuvent tenir toute une vie dans une société de concurrence si cela vise une signification positive, celle de fabriquer le monde, le recouvrir de la puissance humaine. Je pense que les dynamiques décrites par Foucault ne concernent que l'aspect sociologique de l'institution du capitalisme dans sa forme néolibérale. Cet aspect est articulé avec la dimension matérielle et techno-industrielle, sa charpente technologique.

Section 3 : La charpente technologique de l'institution du capitalisme

Le nouage institutionnel du capitalisme entre infrastructures productives et organisation sociale nous oblige à penser la technologique qui fonde ces infrastructures comme phénomène politique et historique de grande ampleur. Dans le capitalisme, la

²²³ *Ibid.*, p. 152. Je souligne *de l'entreprise et de la production* car la production revoit nécessairement à sa dimension techno-industrielle que Foucault ne verra pas.

²²⁴ Ou quasi-marchandise dans le cas des services publics, voir plus haut.

technique devient un *macro-système technique*. Ce concept introduit par T. P. Hughes²²⁵ en 1983 pour indiquer une complémentarité forte entre système politique et social et système technologique organisé en réseau comme l'électricité et développé en France par Alain Gras. Les deux systèmes politiques et technologiques sont des réseaux de pouvoir et qui s'alimentent mutuellement. Ces réseaux sont des grilles de puissance « *grid power* » gérées par des centres régulateurs qui distribuent la puissance. Cet outil conceptuel montre la vacuité de la proposition politique d'une technologie neutre et appropriable démocratiquement. « La technologie change de nature. Apparue au XIXe siècle, avec le train, le macro-système technique deviendra, peu à peu, tout au long du XXe siècle, la forme d'organisation dominante de la grande technologie et s'épanouira avec l'électronumérique au XXIe siècle »²²⁶. La puissance de ces macro-systèmes techniques est telle que les pouvoirs économiques et politiques ne peuvent que s'imbriquer mutuellement pour pouvoir les contrôler. Par définition, ce contrôle est un contrôle à distance depuis les centres régulateurs vers les branches du réseau. Toutes les caractéristiques de ce concept-clé pour penser la technologie du capitalisme soutiennent le nouage et l'intrication de la dimension technologique et de la dimension sociale. Mais, il y a plus, ces macro systèmes techniques (MST) apportent en outre une très forte inertie matérielle au capitalisme. Cela fragilise les possibilités de transition rapide du rapport de production. Dans leur ouvrage, Alain Gras et Gérard Dubey montrent que le réseau électrique a dès le début permis de faire circuler des personnes, de l'énergie²²⁷ et de l'information avec par exemple le train, le télégraphe et l'énergie des usines²²⁸. Ces MST annulent les territoires, invisibilisent l'aliénation et la division du travail industriel et ses désastres écologiques. « Plus de mobilité électrique pour les citadins et plus de migrants dans les centres de détention »²²⁹. La croissance exponentielle de la consommation d'énergie du numérique est liée à la capacité d'éloignement des destructions écologiques et sociales de son usage. La technologie du sans fil et bientôt de la 5G est l'ultime étape de l'extension de ce MST capable de relier et d'articuler dans le sens d'une plus grande puissance tous les objets, les machines et les hommes dans une immense grille de puissance. Le numérique ne produit donc pas un capitalisme nouveau, il approfondit sa logique et sa puissance, il permet que cette institution, sa signification politique pénètre dans toutes les sphères de la société et de la vie pour les orienter vers la performance et la productivité.

²²⁵Thomas Parke HUGHES, *Networks of power: electrification in western society, 1880 - 1930*, Softshell Books ed, Baltimore, Md., John Hopkins Univ. Press, coll. « Softshell books history of technology », 1993.

²²⁶Gérard DUBEY, Alain GRAS, *La servitude électrique: du rêve de liberté à la prison numérique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Anthropocène Seuil », 2021, p. 89.

²²⁷L'électricité n'est pas une énergie c'est un vecteur d'énergie.

²²⁸Des usines qu'on a pu éloigner des centres villes afin d'éviter que leurs pollutions n'indisposent leurs habitants.

²²⁹Gérard DUBEY, Alain GRAS, *La servitude électrique: du rêve de liberté à la prison numérique*, op. cit., p. 204.

Section 4 : Contestation et transformation institutionnelle : défaire les liens

Pour transformer, altérer l'institution du capitalisme, il faut dénouer, démanteler et séparer tous ces éléments pour les rendre insignifiants, inopérants. Que signifie l'idée de liberté comme pur choix si le pouvoir d'achat n'augmente pas et les dépenses sont de plus en plus contraintes ? Que signifie la hiérarchie des salaires et des emplois ²³⁰ si cela ne produit pas de puissance collective productive, que l'impuissance se développe partout ? Que signifie une science opérationnelle si elle ne produit pas d'accroissement de la productivité et du niveau de vie ? Que signifie dominer la nature si celle-ci devient incontrôlable, produit une multitude de contre-effets exponentiels, d'emballement et de ruptures ? Que signifie l'innovation si elle augmente le contrôle social sans exprimer aucune dimension universelle ? Ces exemples montrent déjà de nombreuses failles et décompositions, mais ils sont encore bien solides et il faudra donc les démanteler activement.

Démanteler le capitalisme, c'est contester sa division du travail et sa déclinaison salariale au sein de l'entreprise. Cette hiérarchie des tâches et des êtres humains qui les accomplissent est la condition de la stabilité de l'édifice, de sa perpétuation. La fétichisation économique est telle que cette hiérarchie des salaires n'est presque jamais contestée en soi. Les revendications se concentrent sur la hausse des bas salaires alors que l'élément socialement structurant en termes de domination c'est l'écart, pas le niveau. Certes, les conditions de vie des personnes en bas de l'échelle des salaires sont indignes et inadmissibles, mais elles le sont d'autant plus que l'écart des salaires et des revenus est grand. Castoriadis proposait d'égaliser tous les salaires horaires pour détruire le « mobile économique ». C'est une proposition radicale, mais elle exprime bien le rôle de ciment institutionnel que joue cette hiérarchie des salaires et derrière la division des tâches. Cette hiérarchie ne pourra jamais être fondée sur aucune différence objective individuelle. Même la formation initiale, le capital humain ne peuvent le faire. Ils sont les résultats de la reproduction sociale de l'institution comme le montrent sans discontinuer les études en sociologie de l'éducation depuis Bourdieu. Cette hiérarchie contribue très fortement à mettre la valeur économique au centre de la construction des identités sociales des sujets et donc à perpétuer l'institution. Derrière l'inégalité salariale, il y a cette idée implicite que ce que vaut le travail c'est ce que vaut le travailleur comme si le salaire pouvait exprimer la mesure de son savoir, son expérience, ses capacités cognitives et affectives, son savoir-être. Démanteler le capitalisme c'est donc contester la division du travail et sa hiérarchie des salaires.

²³⁰ et avant la hiérarchie des diplômes

Démanteler le capitalisme, c'est contester l'autonomisation des systèmes technologiques et de leurs réseaux d'infrastructures qui cristallisent et solidifient le rapport social de production dans ses dimensions de réification et de contrôle du travailleur dans l'entreprise. Ce n'est pas seulement se réapproprier l'édifice technologique en vue de sa « socialisation ». C'est le défaire. La proposition de socialisation des plateformes et autres Gafam, de nationalisation ne questionne pas l'inscription matérielle du rapport social de production dans les infrastructures technologiques. Cette occultation de la critique politique de la technologie comme système sociotechnique conduit par exemple pour Cédric Durand à repousser les propositions de démantèlement des Gafam, car ces démantèlements risqueraient de détruire « de la valeur d'usage dans la mesure où les bassins de données réduits engendrent des algorithmes moins agiles et, *in fine*, des dispositifs moins commodes pour les utilisateurs »²³¹. Mais, quelle valeur d'usage ? La réponse de l'auteur est que la valeur d'usage est *dévoilée, objectivée* par l'algorithme « les fragments de la vie tendent alors à être incorporés dans les circuits numériques et enlacés dans l'objectivation d'une grammaire commune à tous les agents sociaux »²³². La socialisation portée par le développement des forces productives et de l'industrialisation tant attendues par le marxisme s'accélère providentiellement grâce à la numérisation. Ainsi, pour Cédric Durand, il serait donc contre-révolutionnaire de démanteler ces infrastructures numériques qui nous font entrevoir enfin l'émancipation grâce à une « cybernétique de la valeur d'usage ». Cette numérisation permettrait d'éviter « le détour appauvrissant et chaotique par la marchandise [...] pour faire tenir la division du travail »²³³. C'est une fétichisation de la marchandise à l'envers. La numérisation et les algorithmes sont la strate supérieure, la pointe avancée de l'intégration de la vie dans l'institution du capitalisme et sa logique industrielle. Les algorithmes ne pourront jamais se passer de la marchandise qui est la forme générale de la circulation des valeurs d'usage sauf à imaginer une seule entreprise. Les données et les algorithmes sont la dernière dimension d'autonomisation de l'imaginaire capitaliste. D'une certaine manière, les gafam ont presque la puissance pour créer leur propre monnaie et unité de compte. Les algorithmes produisent une plus forte division du travail, une plus forte réification et un contrôle plus étendu des travailleurs même du travail des cadres et des managers, une plus forte individuation des consommations, une plus forte déconnexion vis-à-vis de la nature et de ses limites. Ils permettent une puissance industrielle fascinante et monstrueuse qui offre la possibilité de commander un objet non encore totalement produit à l'autre bout du monde et d'être livré en 48 h chez soi en centre-ville. Cette valeur d'usage, que l'auteur veut protéger, c'est l'expression la plus pure de la liberté conçue comme délivrance. Plus elle sera grande, plus elle reposera sur une multitude d'esclaves mécaniques ou humains dopés à l'énergie fossile et disséminés sur toute la planète. Pour le dire encore plus clairement,

²³¹ Cédric DURAND, *Techno-féodalisme: critique de l'économie numérique*, op. cit., p. 228.

²³² *Ibid.*, p. 230.

²³³ *Ibid.*, p. 233.

cette valeur d'usage, c'est la valeur des riches urbains qui s'occupent de penser le monde pendant que des livreurs et des algorithmes remplissent leur frigo automatiquement. Mais cela ne conduira jamais à aucune émancipation. Peut-on réellement construire l'antinomie des travailleurs du numérique en en faisant des fonctionnaires sans changer la division et leur organisation du travail ?

Démanteler le capitalisme c'est défaire, délier la très forte intégration logistique et matérielle des systèmes productifs qui industrialisent l'ensemble des secteurs y compris les services. Car l'industrialisation de toutes les organisations productives est la face matérielle et organisationnelle du rapport de production capitaliste. La désindustrialisation tant dénoncée de toutes parts depuis peu est une illusion fondée sur la division en secteur statistique de l'économie alors qu'elle exprime plutôt l'industrialisation de l'ensemble des filières de production²³⁴.

Le mot industrie a deux significations : la première, ancienne d'avant la révolution industrielle se définit comme l'habileté, l'ingéniosité de l'humain dans ses activités de fabrication reliant l'esprit et la main²³⁵. Elle s'incarne dans la fabrication de choses utiles que la nature ne donne pas immédiatement. Mais la naissance du capitalisme et l'industrialisation vont définir l'industrie comme un *mode de production* spécifique qui se distingue de l'artisanat et de ses corporations de métiers²³⁶ et se caractérise par sa puissance productive obtenue par la division du travail, une déqualification des habiletés de métiers, une automatisation qui organise le travail autour de la machine. On retrouve une dimension de la signification imaginaire du capitalisme qui est sa puissance productive. Cette puissance fascine dès le début les plus critiques du capitalisme comme Marx : « *L'industrie moderne ne considère et ne traite jamais comme définitif le mode de production actuel d'un procédé. Sa base est donc révolutionnaire, tandis que celle de tous les modes de production antérieurs était essentiellement conservatrice* »²³⁷.

Pourtant, elle est indissociable du capitalisme, c'est l'autre face de l'institution. L'industrialisation est un processus qui tend à s'autonomiser. Ces effets de rétroactions sociales et technologiques sont au cœur des processus d'innovations technologiques et d'industrialisation, c'est la condition de la puissance industrielle. L'intégration travail-machine-énergie est une dimension essentielle de l'industrialisation²³⁸. Elle suppose une forte complémentarité et synchronisation des éléments qui la composent. Les travailleurs perdent donc leur autonomie non dans le fait qu'ils soient des salariés et qu'ils ne possèdent pas le produit de leur travail, ce que Marx nommait l'exploitation, mais dans le fait d'être intégré à une programmation productive sur laquelle ils n'ont pas

²³⁴ BRUYERE MIREILLE, « La tragédie industrielle » [en ligne], AOC, 2022, URL : <https://aoc.media/analyse/2022/02/14/la-tragedie-industrielle/#>.

²³⁵ Pierre MUSSO, *La religion industrielle: monastère, manufacture, usine: une généalogie de l'entreprise*, op. cit.

²³⁶ Supprimées en 1793 dans un élan révolutionnaire mêlant visée égalitaire et visée de modernisation industrielle par la Loi Le Chapelier.

²³⁷ Karl MARX, *Oeuvres, Economie I*, op. cit.

²³⁸ Ingmar GRANSTEDT, *L'impasse industrielle*, Paris, Seuil, coll. « Techno-critique », 1980.

de prise. Cela ne concerne pas que les travailleurs les moins qualifiés. Avec les outils numériques, cela concerne aussi le management pris dans les mêmes logiques industrielles de standardisation, de synchronisation et de parcellisation. L'entreprise comme lieu de nouage est donc toujours une entreprise industrielle industrialisant.

Section 5 : Quelques conséquences politiques et stratégiques

Penser l'institution comme un nouage des trois dimensions, imaginaire comme puissance de la fabrication humaine, symbolique comme valeur économique et matérielle comme système techno-industriel conduit à deux conséquences d'économie politique.

1. Articuler les lignes de front sans les faire converger

Tout d'abord, il n'est pas possible de réorienter l'appareil productif dans une direction sociale et écologique seulement en socialisant ou en nationalisant les moyens de production. De la même manière, il ne peut y avoir bifurcation institutionnelle, voire sortie du capitalisme simplement en changeant d'imaginaire, supposant que le reste — les infrastructures — suivra sans conflits, fractures et ruptures du lien social institué. Lorsqu'on invoque d'autres indicateurs macroéconomiques ou d'autres valeurs pour la société, c'est important et nécessaire, mais elles ne pourront être fécondes et mises, un tant soit peu, en acte qu'en démantelant a minima l'infrastructure techno-industrielle qui maintient et renouvelle les inégalités concrètes de condition de vie et de travail. Sans cette incontournable diminution de la puissance de la strate techno-industrielle, ces débats restent incantatoires.

Si de nombreuses alternatives sur le territoire tentent de mettre en place des organisations productives démocratiques et non industrielles, leur multiplication bute sur l'occupation matérielle et foncière du capitalisme. Les luttes contre les grands projets inutiles, pour défendre des zones sont l'expression qu'on ne peut pas penser que l'on peut développer à côté des grandes entreprises et de leurs infrastructures un secteur social et solidaire qui par magie polliniserait la méga-machine. La lutte est autant matérielle que sociale et politique.

Ces alternatives sont les « mauvaises herbes »²³⁹ essentielles pour expérimenter d'autres vivre ensemble plus égalitaires et écologiques de demain, mais il est impossible

²³⁹Jade LINDGAARD, David GRAEBER, Olivier ABEL (éds.), *Éloge des mauvaises herbes: ce que nous devons à la ZAD*, Paris, Éditions Les Liens qui libèrent, 2018.

qu'elles soient totalement déconnectées de la méga-machine du capitalisme qui a détruit depuis deux siècles les autonomies de subsistance sur le territoire. Pour pousser plus avant la bifurcation sociale et écologique, il faut donc articuler, intriquer

- Expérimentations de coopération sociale et productive sur le territoire
- luttes d'occupation – réappropriation de ce qui est reconvertible,
- luttes de démantèlement de la méga-machine techno-industrielle et
- luttes socio-économiques pour plus d'égalité.

2. Bifurquer c'est soustraire : éloge de la décroissance à l'adresse des économistes

La bifurcation écologique et sociale demande une réorientation du rapport social de production. Une partie de cette réorientation doit être assurée par des investissements nouveaux en particulier l'isolation des bâtiments ou le développement des énergies renouvelables. Cette nécessité est une évidence largement partagée. Ainsi, les débats se centrent sur le montant en pourcentage du PIB de ces investissements verts et sur leur mode de financement (publics ou privés). Les économistes libéraux orientent globalement ces investissements vers la construction de marchés des pollutions comme le marché carbone afin que ces derniers internalisent les externalités. Les économistes hétérodoxes proposent un financement majoritairement public fondé sur une resocialisation du système bancaire, la constitution d'un pôle public d'investissements verts et une fiscalité verte et beaucoup plus progressive²⁴⁰ dans le cadre d'un Green New Deal par exemple. Les montants à investir sont estimés dans une fourchette entre 4 et 5 % du PIB mondial par an.

Mais comme le note justement Jean Marie Harribey à la suite de Jean Gadrey²⁴¹, ce Green New Deal passe totalement à côté de la question dite de la « sobriété » c'est à dire de la question de savoir ce que veut dire moins produire et consommer dans un cadre institutionnel qui oriente vers la recherche de productivité et de croissance. L'institution du capitalisme ne fait que des additions économiques, énergétiques, technologiques. L'idée chère à la pensée néoclassique que les phénomènes économiques sont continus et réversibles permettant des substitutions à la demande est pire qu'une réduction théorique, elle est une illusion qui occulte les caractéristiques réelles du rapport de production. L'idée de transition énergétique fondée sur des substitutions successives de sources d'énergie depuis le charbon au 19^e siècle jusqu'aux énergies renouvelables au 21^e siècle est historiquement fausse. Il s'agit d'une addition de toutes les sources d'énergie laissant les énergies fossiles occuper 80 % du total sans décroître alors que la consommation d'énergie augmente sans cesse. Le capitalisme est plutôt un

²⁴⁰ Esther Jeffers, *Financer une transition écologique, juste socialement*, note ATTAC Octobre 2020

²⁴¹ Jean-Marie HARRIBEY, *Le trou noir du capitalisme: pour ne pas y être aspiré, réhabiliter le travail, instituer les communs et socialiser la monnaie*, op. cit., p. 153.

« accumulocène »²⁴² qui ne soustraie jamais assez une source d'énergie ou une matière première pour en faire réellement une substitution, les effets rebonds sont toujours plus forts. Les complémentarités productives, par exemple entre le bois et le charbon ou entre les fossiles, les matières plastiques et l'informatique qui expliquent ces additions, ne peuvent que se développer et pulluler au fur et à mesure que les modes de production s'industrialisent. Plus l'intégration industrielle est élevée, plus les complémentaires énergétiques, matérielles et technologiques se développent poussant aux additions, aux accumulations, aux intrications de toutes sortes visibles in fine dans les effets rebonds.

En conséquence, répondre à la question politique posée par la bifurcation productive, énoncer uniquement des objectifs en termes de niveau d'investissements publics, de fiscalité verte est absolument insuffisant. Tout le monde ne peut pas tout dire, mais quand on parle de questions productives et écologiques, c'est problématique de ne pas ne serait-ce qu'évoquer la dynamique centrale des problèmes que l'on se propose de régler, c'est-à-dire la trop forte puissance productive. Cela risque d'invisibiliser une des dimensions politiques essentielles qui se cache derrière le mot de « sobriété ». Cette dimension c'est la notion de désinvestissement. L'économiste ne peut pas tout dire, mais il est coupable s'il ne s'intéresse pas aux effets dans son champ de l'incontournable décroissance productive. Or, force est de constater que cette dimension n'est jamais abordée frontalement alors que cela me semble être une dimension massive. Sans soustraction, c'est-à-dire sans démantèlement matériel, sans désinvestissements économiques, les investissements verts et publics risquent fort de dégrader encore plus de problèmes écologiques que le contraire. Sans faire référence explicitement à la croissance verte désormais largement critiquée, mettre au centre des enjeux politiques de la transition écologique et sociale, un vaste Green New Deal et ses investissements publics, une politique budgétaire de relance verte c'est quand même souscrire en réalité à l'idée qu'il y aura une croissance économique verte, mais valorisant économiquement des valeurs d'usage écologiques²⁴³.

Une véritable bifurcation écologique et sociale demande des fermetures, des démantèlements d'infrastructures et de moyens de production comme dans l'industrie aéronautique ou le transport aérien. De cette industrie, une partie, faible en demeurant²⁴⁴, des infrastructures, pourra être reconvertie vers le ferroviaire, mais le reste ? Qu'en faire ? Si on décide de le démanteler, il faudra donc faire des dépenses publiques et certainement à un niveau assez élevé. Temporairement, ces dépenses publiques auront un effet multiplicateur au sens keynésien et cela peut augmenter le PIB si cet effet est supérieur à la perte de la valeur ajoutée du fait de la fermeture de

²⁴² Jean-Baptiste FRESSOZ, « 2. L'anthropocène est un « accumulocène » : », *Regards croisés sur l'économie*, n° 1, 2020.

²⁴³ Mireille BRUYERE, « La croissance économique n'est pas verte, elle est dangereuse » [en ligne], URL : <http://www.atterres.org/article/la-croissance-%C3%A9conomique-nest-pas-verte-elle-est-dangereuse>.

²⁴⁴ Voir la plateforme PAD « Pensons l'Aéronautique de Demain » qui allie syndicats, associations et groupes écologistes, scientifiques. <https://aerodemain.org/>

l'activité industrielle aéronautique. Il me semble que c'est quand même très peu probable.

De plus, les nouvelles activités vertes qui remplaceront en partie les anciennes brunes devront consommer moins d'énergie et de matière et être beaucoup moins industrielles. En conséquence, c'est diminuer la division et l'intégration technologique, soit diminuer la productivité horaire. Les fermetures d'activité hautement productives et l'ouverture de nouvelles de plus petites tailles, relocalisées avec une productivité horaire moins forte conduit mathématiquement à une baisse de la productivité horaire totale en volume. Il s'agit de désintégrer technologiquement, relocaliser les filières et égaliser les conditions et les rémunérations. Il ne s'agit pas de « sortir de l'économie ». Ce slogan d'une partie du courant de la décroissance est ambigu, car historiquement et politiquement cela à peu de sens. Ce serait appeler à sortir d'un langage dans une société aliénée sans remettre en question les dispositifs coercitifs de cette aliénation.

Maintenant que j'ai présenté les dimensions imaginaires, symboliques et matérielles de l'institution du capitalisme, je voudrais tenter d'analyser les conséquences de la bifurcation écologique et sociale sur la valeur économique. Un rapide calcul montre qu'il faudrait une productivité horaire divisée par un facteur 3,4 pour rejoindre les objectifs de l'accord de Paris c'est-à-dire proche de 2T_{eq} GES par habitant en 40 ans. Pour que cette baisse de la productivité ne baisse pas le PIB total c'est-à-dire pour que cette baisse de la productivité soit compensée par un accroissement d'autres activités vertes, il faudrait avoir un plein emploi et une durée du travail de 3800 heures par an²⁴⁵. Sans décroissance du PIB, on travaille tous énormément en étant faiblement productifs. Si maintenant je maintiens cette cible de productivité horaire et une durée du travail stable sans m'occuper du PIB, on passe bien à 2,5 T_{eq}GES par habitant et un PIB qui baisse de 61 %.

S'il faut nous éloigner de l'indicateur comptable du PIB, de la croissance économique cela ne doit pas occulter le phénomène social qu'il mesure, le rapport de production. La dynamique de croissance du PIB est la résultante symbolique du fonctionnement de l'institution du capitalisme et de son rapport social de production.

Elle se fonde sur :

- l'utilisation massive et continue de l'énergie fossile, une énergie, stockable, manipulable et à haut rendement.
- une forte intégration techno-industrielle des chaînes de production au niveau mondial accélérée par la numérisation des modes des productions et de consommation.

²⁴⁵ En supposant que l'intensité carbone du PIB qui suit une baisse tendancielle identique que par le passé liée aux améliorations technologiques.

- Des fortes inégalités économiques et salariales qui conditionnent et garantissent la subordination des travailleurs et la division du travail.
- L'extension des marchés mondiaux soutenus par les accords de libre-échanges.
- L'augmentation des positions monopolistiques en aval et en amont des chaînes de production, conséquence des « grilles de puissance », charpente technologique du capitalisme.
- Une financiarisation du capital et des entreprises, conséquence d'une augmentation de la liquidité liée à la puissance informatique.

Ces six éléments orientent la valeur économique ajoutée annuellement à la hausse. Or la bifurcation pour qu'elle soit réellement sociale et nous permette d'atteindre les accords de Paris par les baisses drastiques de consommation d'énergie et de matière sans multiplier les pénuries, l'exclusion et la pauvreté devra :

- diminuer fortement les énergies fossiles et développer les énergies renouvelables de manière plus locale et décentralisée pour éviter les pertes en ligne et les effets de concentration de puissance
- désintégrer et relocaliser les filières de production, utiliser moins de transports, de consommations intermédiaires, moins de logistiques.
- Limiter les écarts de salaires et établir une fiscalité du patrimoine fortement progressive
- Mettre en place des marchés régionaux et sortir des accords de libre échange
- soutenir les services publics en les démocratisant, en limitant leur bureaucratisation managériale
- développer un financement bancaire socialisé et réduire la financiarisation par la réglementation et la fiscalité, ce qui réduira fortement l'effet de levier sur les marchés financiers et orientera le crédit vers des investissements écologiques et sociaux de long terme et non productivistes.

Tous ces points de la bifurcation conduisent à réduire la valeur ajoutée totale, même avec de nouvelles activités (réparation automobile, transports en commun, petites industries textiles...) non productivistes, il est fort probable que le total en termes de valeur économique soit vraiment moins important. Car la bifurcation pour qu'elle soit sociale et écologique ne peut qu'allier moindre puissance productive et moindres inégalités socio-économiques. Car puissance industrielle et inégalités sont les deux faces de la même institution du capitalisme, elles sont intriquées, corrélées, co-déterminées. C'est ainsi que demander, comme nous le faisons trop souvent dans le champ de la pensée économique, la baisse des inégalités sans demander la baisse de la puissance productive est incantatoire ou ne concerne qu'une baisse des inégalités limitée.

3. Le pire n'est pas certain et le meilleur est toujours probable

Dès que l'on analyse la profondeur de l'institution du capitalisme et que l'on connaît la radicalité de ce qu'il y a à faire pour en sortir et permettre de limiter ainsi le réchauffement climatique et la chute de la biodiversité, la tâche peut paraître hors d'atteinte. Les intérêts constitués et les rapports de forces, la puissance de l'institution en termes de contrôle et de coercition sont tels que cela peut sembler impossible. Pourtant, les germes d'une autre société non capitaliste sont là, et ils ont toujours été là depuis la naissance de ce dernier. Ces germes sont de toutes sortes, sont plus ou moins radicaux. Ces germes se déployant sur un arc d'expérimentation qui va de la coopérative de production marchande et urbaine jusqu'aux lieux de vie communautaire ruraux produisant une partie de leur substance.

Il me semble qu'ils doivent être pris au sérieux. Non pas parce qu'ils seraient la seule, vraie et pure révolution sans aucun fragment du capitalisme. Cet argument est fallacieux puisque l'instituant aussi radical qu'il soit est toujours dans et par l'institué. D'une part, comme je l'ai dit, l'individu social constitue tous les sujets humains même les plus radicaux et d'autre part, ces expérimentations restent connectées à l'institution par des flux économiques et matériels.

Les prendre au sérieux, c'est ne pas les réduire à des simples refuges temporaires, des petits îlots aussi anecdotiques qu'inoffensifs pour faire « nombre ». Les évaluer en termes de nombre est une erreur. C'est les opposer à des stratégies plus générales, macroscopiques telles que les grèves générales et d'autres mouvements sociaux contestataires généraux alors que les deux s'alimentent mutuellement toujours. Les vastes mouvements de contestation portent des revendications générales comme les inégalités, la protection sociale, la démocratisation, mais ils ne peuvent les mettre en acte eux-mêmes. C'est ainsi qu'ils s'adressent nécessairement au pouvoir établi, à l'État pour cette mise en acte.

La tâche politique est donc d'articuler les arcs d'expérimentation et le mouvement social contestataire, car comme le disait Castoriadis, l'instituant est non localisable. Il est collé à toutes les formes instituées.

Ces germes doivent être pris au sérieux en terme praxis instituante et de signification politique. Ils sont aussi des expériences en actes qui permettent de mesurer ici et maintenant et pas de manière théorique, quel niveau de division du travail et de technologique est soutenable et souhaitable, que veut dire concrètement des rapports de travail égalitaires à notre époque. Ils sont la partie concrète et de mise en acte de la contestation du capitalisme, en ce sens c'est toujours un beau ratage.

Section 6 : Pour ne pas conclure, enseigner encore

Il nous faut faire le lien entre la question démocratique et de l'égalité et la question de la productivité et matérielle. Ce lien sera d'autant plus probable qu'en même temps, un autre individu social verra le jour. Serait-ce un individu qui aura appris à vivre « avec la beauté, dans la sagesse et aimant le bien commun »²⁴⁶ comme l'évoque Castoriadis en parlant de ce qui fait le citoyen grec. Cette phrase semble enfantine, naïve et trop générale pourtant toutes les propositions politiques d'égalité et de solidarité, ne sont-elles pas finalement que des conditions pour vivre dans la beauté et l'amour ?

Les conditions matérielles, politiques, subjectives de cette vie pour la beauté et l'amour me paraissent diamétralement opposées à ce que produit le capitalisme : rationalisation, réification, industrialisation, artificialisation, marchandisation, concurrence et solitude. Cette phrase, cette signification imaginaire possède une multitude d'incarnations institutionnelles possibles. Elles sont à inventer. Pour ma part, ma place est d'œuvrer par l'enseignement à produire cet individu social amoureux des autres et de la nature, produisant dans une certaine mesure ses conditions de vie matérielle. Pour un enseignant, il s'agit de « produire » les attitudes anthropologiques qui permettent l'existence de l'égalité et de l'autonomie et que ces dernières soient à leur tour conditionnée par ces attitudes. Cette tâche est celle de la *paideia*, de la pédagogie, un métier *impossible* qui est de faire advenir l'autonomie des sujets. Cette tâche si belle et si fragile est toujours plus menacée par les réformes de l'université qui en font des lieux en concurrence de production industrielle et bureaucratique de diplômes et de publications.

²⁴⁶ La « polis » grecque et la création de la démocratie Cornelius CASTORIADIS, *Domaines de l'homme - Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 381.

Bibliographie

- AMABLE, Bruno, PALOMBARINI, Stefano, *L'économie politique n'est pas une science morale*, Paris, Raisons d'agir, coll. « Collection "Cours et travaux" », 2005, 285 p.
- ANDERS, Günther, *L'artifice humain : pour une anthropologie négative*, 2020.
- ANDERS, Günther, ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme : sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle (1956)*, Paris: Éd. de l'Encyclopédie des nuisances, 2002, 360 p.
- ARENDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002. 191.
- ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora » 24, 1988. 1.
- ARISTOTE, , *Oeuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014., 2925 p.
- ATLAN, Henri, *Cours de philosophie biologique et cognitiviste : Spinoza et la biologie actuelle*, Paris, Odile Jacob, 2018., 635 p.
- AUDIER, Serge, *La société écologique et ses ennemis : pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017, 742 p.
- AZAM, Geneviève, *Lettre à la Terre : et la Terre répond*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Anthropocène », 2019..
- BAUDRY, Bernard, CHASSAGNON, Virgile, *Les théories économiques de l'entreprise : [en ligne]*, La Découverte, coll. « Repères », 2014, URL : <https:// Cairn.info/les-theories-economiques-de-l-entreprise-2014--9782707176790.htm>, consulté le 30 septembre 2022.
- BENSUSSAN, Gérard, LABICA, Georges, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, 1. éd. « Quadrige », PUF, coll. « Quadrige Référence » 284, 1999, 1240 p.
- BERLAN, Aurélien, *Terre et liberté : la quête d'autonomie contre le fantasme de délivrance*, Saint-Michel-de-Vax, Éditions La lenteur, 2021., 213 p.
- BILLAUDOT, Bernard, « Les institutions dans la théorie de la régulation : une actualisation » [en ligne], *Revue de la régulation*, n° 6, 2009, URL : <http://journals.openedition.org/regulation/7632>, consulté le 19 mai 2021.
- BONNEUIL, Christophe, FRESSOZ, Jean-Baptiste, *L'événement anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Nouvelle éd. révisée et augmentée, Éditions Points, 2016, 1 p.
- BORG, John, « Le marxisme dans la philosophie socio-politique de Merleau-Ponty », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 73, n° 19, 1975, pp. 481-510.

- BOURG, Dominique, « À quoi sert le droit de l'environnement ? Plaidoyer pour les droits de la nature », *Les Cahiers de la Justice*, n° 3, 2019, p. 407.
- BRUYERE MIREILLE, « La tragédie industrielle » [en ligne], *AOC*, 2022, URL : <https://aoc.media/analyse/2022/02/14/la-tragedie-industrielle/#>.
- BRUYERE, Mireille, « La part sombre de l'industrie » [en ligne], *Revue Les possibles*, vol. 24, 2020, URL : <https://france.attac.org/nos-publications/les-possibles/numero-24-ete-2020/dossier-la-transformation-du-systeme-productif/article/la-part-sombre-de-l-industrie-la-relocalisation-industrielle-a-l-heure-du>.
- BRUYERE, Mireille, *L'insoutenable productivité du travail*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « Collection "L'économie encastrée" », 2018., 158 p.
- BRUYERE, Mireille, « La croissance économique n'est pas verte, elle est dangereuse » [en ligne], URL : <http://www.atterres.org/article/la-croissance-%C3%A9conomique-nest-pas-verte-elle-est-dangereuse>.
- BUSSY, Florent, *Günther Anders & nos catastrophes*, Paris, le Passager clandestin, coll. « Précurseur.ses de la décroissance », 2020. 300.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Histoire et création : textes philosophiques inédits, 1945-1967*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2009., 301 p.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Fait et à faire*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Les carrefours du labyrinthe » 5, 2008.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Domaines de l'homme - Les carrefours du labyrinthe*, vol. II, Paris, Éditions du Seuil, 2007.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe 1*, 1998.
- CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.
- CASTORIADIS, Cornelius, *La question du mouvement ouvrier Tome II*, vol. II, Editions du sandre.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « MétaphysiqueS », 2009.
- DARDOT, Pierre, LAVAL, Christian, *La nouvelle raison du monde : essai sur la société néolibérale*, Paris, Découverte, 2009, 497 p.
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2018.
- DOSSE, François, *Histoire du structuralisme*, vol. II, Paris, la Découverte, coll. « La Découverte-poche », 2012.

- DOSTALER, Gilles, MARIS, Bernard, *Capitalisme et pulsion de mort*, Paris, Éd. révisée, Fayard-Pluriel, 2010.
- DUBEY, Gérard, GRAS, Alain, *La servitude électrique : du rêve de liberté à la prison numérique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Anthropocène Seuil », 2021, 370 p.
- DURAND, Cédric, *Techno-féodalisme : critique de l'économie numérique*, Paris, Zones, 2020, 253 p.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.
- ENGELS, Fredrich, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* [en ligne], 1888, URL : https://www.marxists.org/francais/engels/works/1888/02/fe_18880221.htm.
- FISCHBACH, Franck, « L'idéologie chez Marx : de la « vie étriquée » aux représentations « imaginaires » », *Actuel Marx*, vol. 43, n° 1, 2008, p. 12.
- FONTENEAU, Françoise, « Suicide et sociologie, l'après-Durkheim », *La Cause freudienne*, vol. 63, n° 2, L'École de la Cause freudienne, 2006, pp. 176-180. Cairn.info.
- FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard [u.a.], coll. « Cours de Michel Foucault au Collège de France » 1978/79, 2004, 355 p.
- FRANÇOIS DOSSE, *Histoire du structuralisme*, vol. I, Paris, la Découverte, coll. « La Découverte-poche », 2012.
- FRESSOZ, Jean-Baptiste, « L'anthropocène est un 'accumulocène' », *Regards croisés sur l'économie*, n° 1, 2020, pp. 31-40.
- GABARRON-GARCIA, Florent, *L'héritage politique de la psychanalyse : pour une clinique du réel*, Éditions la Lenteur, Paris, 2018.
- GENEL, Katia, *Hannah Arendt : l'expérience de la liberté*, Paris, Belin, coll. « Collection Le chemin des philosophes », 2016, 287 p.
- GORZ, André, *Métamorphoses du travail : critique de la raison économique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2004.
- GRANSTEDT, Ingmar, *L'impasse industrielle*, Paris, Seuil, coll. « Techno-critique », 1980, 248 p.
- HARRIBEY, Jean-Marie, *Le trou noir du capitalisme : pour ne pas y être aspiré, réhabiliter le travail, instituer les communs et socialiser la monnaie*, Lormont, Le bord de l'eau, 2020.
- HARRIBEY, Jean-Marie, *La richesse, la valeur et l'inestimable : fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Paris, Éditions Les Liens qui libèrent, 2013, 542 p.

- HARRIBEY, Jean-Marie, « André Orléan, L'empire de la valeur, Refonder l'économie, Paris, Seuil, 2011. : La valeur, ni en surplomb, ni hors-sol » [en ligne], *Revue de la régulation*, n° 10, 2011, URL : <http://journals.openedition.org/regulation/9483>, consulté le 31 août 2022.
- HARRIBEY, Jean-Marie, « Lettre d'un Terrestre à une Terrestre, sur le livre Lettre à la Terre de Geneviève Azam » [en ligne], *Les Possibles*, URL : <https://france.attac.org/nos-publications/les-possibles/numero-21-ete-2019/debats/article/lettre-d-un-terrestre-a-une-terrestre-sur-le-livre-lettre-a-la-terre-de>.
- HUGHES, Thomas Parke, *Networks of power: electrification in western society, 1880 - 1930*, Baltimore, Md., Softshell Books ed, John Hopkins Univ. Press, coll. « Softshell books history of technology », 1993, 474 p.
- HUSTON, Nancy, *Professeurs de désespoir*, Arles, Actes Sud, 2006.
- JEFFERS, Esther, « Financer une transition écologique, juste socialement » [en ligne], 2020, URL : https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiGysKk2L76AhUL1BoKHcg9AOUQFnoECCcQAQ&url=https%3A%2F%2Ffrance.attac.org%2FIMG%2Fpdf%2Fnote_ccc_vf.pdf&usg=AOvVaw19Nt_Q-n6SW1IDb1-54_IC.
- KANT, Immanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
- KEYNES, John Maynard, *Lettre à nos petits-enfants*, Paris, Editions Les Liens qui libèrent, 2017.
- KOYRE, Alexandre, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, coll. « Collection Tel » 92, 1985, 412 p.
- LAFONTAINE, Céline, *L'empire cybernétique : des machines à penser à la pensée machine : essai*, Paris, Seuil, 2004, 235 p.
- LAINE, Michaël, « Esprits animaux et habitus : convergences et approfondissements » : *Cahiers d'économie Politique*, n° 1, 2014, pp. 199-235.
- LATOUCHE, Serge, *La décroissance*, Que sais-je, 2019.
- LATOUR, Bruno, SCHULTZ, Nikolaj, *Mémo sur la nouvelle classe écologique : comment faire émerger une classe écologique consciente et fière d'elle-même*, Paris, Editions la Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 2022, 94 p.
- LAVAL, Christian, « Le destin de l'institution dans les sciences sociales : », *Revue du MAUSS*, n° 2, 2016, pp. 275-292.
- LAVAL, Christian, « Chapitre 10. L'entreprise comme nouvelle forme de gouvernement. Usages et mésusages de Michel Foucault » [en ligne], dans *Usages de Foucault*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 143, URL :

<http://www.cairn.info/usages-de-foucault--9782130621102-page-143.htm>, consulté le 30 septembre 2022.

LAVAL CHRISTIAN, FRANCIS VERGNE, PIERRE CLEMENT, *et al.*, *La nouvelle école capitaliste*, Paris, Nouvelle éd., la Découverte, coll. « La Découverte-poche », 2012.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade » volume 543, 2008, 2063 p.

LINDGAARD, Jade, GRAEBER, David, ABEL, Olivier (éds.), *Éloge des mauvaises herbes : ce que nous devons à la ZAD*, Paris, Éditions Les Liens qui libèrent, 2018, 205 p.

LORDON, Frédéric, *La condition anarchique : affects et institutions de la valeur*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2018, 272 p.

LORDON FREDERIC, « Pleurnicher le vivant » [en ligne], URL : <https://blog.mondediplo.net/pleurnicher-le-vivant>.

LOUART, Bertrand, *Les êtres vivant ne sont pas des machines*, vol. Tome 13, La lenteur, 2018.

MARX, Karl, *Oeuvres, Economie I*, Paris, Gallimard, coll. « Œuvres » Karl Marx. Édition établie par Maximilien Rubel ; 1, 1994, 1821 p.

MARX, Karl, *Oeuvres, Economie II*, Paris, Gallimard, 1963.

MARX, Karl, « La lutte des classes en France 1848-1850 » [en ligne], 1850, URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/luttes_de_classes_france/luttes_classes_france.pdf.

MARX, Karl, *Manuscrits de 1844* [en ligne], 1844, URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/manuscrits_1844/manuscrits_1844.html.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, coll. « Collection Folio Essais », 2000, 322 p.

MERLEAU-PONTY, Maurice, SEGLARD, Dominique, *La nature : notes, cours du Collège de France*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Traces écrites », 1995, 380 p.

MORIZOT, Baptiste, DAMASIO, Alain, *Manières d'être vivant : enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, coll. « Mondes sauvages », 2020, 324 p.

MUSSO, Pierre, *La religion industrielle : monastère, manufacture, usine : une généalogie de l'entreprise*, Paris, Fayard, coll. « Poids et mesures du monde », 2017, 792 p.

ORLEAN, André, « Une conception matérialiste des prix ne suppose nullement d'adhérer à la théorie de la valeur travail : Nouvelle Réponse à Jean-Marie Harribey » [en ligne], *Économie et Institutions*, n° 26, 2017, URL : <http://journals.openedition.org/ei/6092>, consulté le 18 décembre 2020.

- ORLEAN, André, *L'empire de la valeur : refonder l'économie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Couleur des idées », 2011, 339 p.
- ORLEAN, André, ALARY, Pierre, DESMEDT, Ludovic, « Vers une « théorie générale de la monnaie marchande » : Entretien avec André Orléan, conduit par Pierre Alary et Ludovic Desmedt » [en ligne], *Revue de la régulation*, n° 26, 2019, URL : <http://journals.openedition.org/regulation/15665>, consulté le 18 décembre 2020.
- PIRON, Sylvain, *Généalogie de la morale économique*, Bruxelles, Zones Sensibles, coll. « L'Occupation du monde » 2, 2020, 445 p.
- PLATON, *Oeuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014.
- POIRIER, Nicolas, *Cornelius Castoriadis : du chaos naît la création*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « La bibliothèque du MAUSS », 2019., 112 p.
- POSTEL, Nicolas, SOBEL, Richard, « 8. Quelle théorie hétérodoxe de l'acteur économique ? » [en ligne], dans *L'économie des conventions, méthodes et résultats*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2006, pp. 131-150. Cairn.info., URL : <https://www.cairn.info/l-economie-des-conventions-methodes-et-resultats-1--9782707144874-p-131.htm>.
- RANCIERE, Jacques, *Les bords de la fiction*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La librairie du XXIe siècle », 2017, 189 p.
- REY, Olivier, *Une question de taille*, Paris, Stock, coll. « Les essais », 2014, 272 p.
- ROZIER, Emmanuelle, « La praxis, une théorie de la pratique » [en ligne], dans *La clinique de La Borde ou les relations qui soignent*, Toulouse, ERES, coll. « Études, recherches, actions en santé mentale en Europe », 2014, pp. 237-255. Cairn.info., URL : <https://www.cairn.info/la-clinique-de-la-borde--9782749240022-p-237.htm>.
- SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique ; précédé de, Questions de méthode*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1985, 201 p.
- WHITE JR, Lynn T., « Les racines historiques de notre crise écologique » : [en ligne], dans *Les racines historiques de notre crise écologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2019, pp. 19-50, URL : <https://cairn.info/les-racines-historiques-de-notre-crise-ecologique-2019--9782130813255-page-19.htm?ref=doi>, consulté le 3 septembre 2022.

