

# Généalogie de la pensée molle



« Là où l'on n'aime pas l'utopie, la pensée dépérit. » (Adorno)

1848 marque la fin du cycle des révolutions bourgeoises et de la suprématie de la pensée hégélienne. Les États, pourvus de parlements et de constitutions, s'adaptèrent aux temps nouveaux tout en essayant de maintenir un équilibre entre les intérêts opposés des classes dominantes. La bourgeoisie ne s'occupa plus d'autre chose que d'accumuler des richesses, au détriment même du pouvoir politique. Elle devint conservatrice et donc peu intéressée par l'histoire ou par la connexion entre réalité et philosophie – « son temps compris par des idées », selon Hegel. La praxis philosophique se sépara de la politique et de la science, perdant unité et consistance. De nombreux systèmes optionnels apparurent : néokantisme, phénoménologie, utilitarisme, positivisme, vitalisme, darwinisme, existentialisme, etc. Selon Günther Anders, la pensée philosophique post-hégélienne fut un retour à une nature passive et élargie : l'homme, la morale, l'État, la société furent des concepts « déshistoricisés » et « renaturalisés ». Dans ses mutations contradictoires, la nouvelle réflexion philosophique devenait l'expression idéologique multiple de la réaction conservatrice au sein de la bourgeoisie. Malgré la part de vérité de certains de ses postulats qui révélaient les limites de l'idéalisme allemand, il s'agissait de la manifestation, dans le domaine spéculatif, du changement radical d'orientation de la classe bourgeoise.

Le développement du prolétariat apporta un nouveau type de conflit, déplaçant la scène de la révolution dans les ateliers et les usines. Le mouvement ouvrier prêta attention aux sciences sociales et naturelles, à l'évolution des espèces, à la santé et à la sexualité, à la pédagogie et à la littérature, mais il ne vit pas le besoin d'une pensée spécifique comme composante réelle du processus révolutionnaire. Le prolétariat conscient restait prisonnier d'une conception naturaliste du monde. Une croyance communément admise était que ni le marxisme ni l'anarchisme n'avait de rapport avec la philosophie et personne n'abordait la nécessité d'une philosophie « ouvrière ». Bien que l'anarchisme se considérait comme « la conception la plus rationnelle et pratique d'une vie sociale libre et harmonieuse » (Berkman), donc comme un fils de la Raison, et le marxisme plutôt comme une théorie scientifique de l'évolution sociale et une sociologie générale critique, pour ce qui est des principes philosophiques les penseurs les plus éminents des deux camps n'allaient pas au-delà d'un matérialisme vulgaire, naturaliste, scientiste et optimiste puisque reposant sur la théorie de l'évolution et la foi dans le progrès. En ce qui concerne l'anarchisme, la défaite de la Commune de Paris et la dissolution de l'Internationale pesèrent sur son évolution, marquant des différences profondes entre la tendance ouvrière bakouniniste et collectiviste d'abord, puis communiste et syndicaliste ensuite, et la tendance individualiste, stirnérienne, qui rejetait le caractère ouvrier internationaliste et défendait la propriété privée. L'Histoire anthropologique d'Élisée Reclus et le déterminisme mécanique de Kropotkine viendraient compléter le

corpus idéologique anarchiste. Du côté du socialisme démocratique se profilait également deux orientations majeures : une réformiste et l'autre révolutionnaire. Les deux se considéraient marxistes mais, pour l'une, le marxisme était une théorie neutre de la connaissance des lois qui régissent la société, nécessaire pour développer les forces productives de façon rationnelle, tandis que, pour l'autre, c'était avant tout et surtout « l'expression théorique du mouvement révolutionnaire de la classe prolétarienne » (Korsch). La Première Guerre mondiale approfondit, encore plus, les divergences entre les différents camps et lorsqu'eut lieu la Révolution russe, la première révolution prétendument en accord avec les enseignements marxistes, la relation entre marxisme et philosophie fut mise sur la table.

La querelle philosophique de 1924 vit s'opposer les marxistes révolutionnaires, qui revendiquaient une méthodologie dialectique hégéliano-marxiste, contre les marxistes sociaux-démocrates et les « marxistes-léninistes ». Ces derniers, prenant appui sur le livre *Matérialisme et empiriocriticisme* (Lénine), prétendaient instaurer une philosophie marxiste de parti (matérialisée dans et par le Parti) avec des bases philosophiques bourgeoises, semblables à celles proposées par les idéologues sociaux-démocrates. La défaite du prolétariat allemand en octobre et novembre 1923 ainsi que le développement rapide en Russie d'un capitalisme d'État, mené d'une main de fer par une bureaucratie usurpatrice parlant au nom de la révolution, résolurent la querelle en faveur du léninisme. Ainsi, avant même que la dictature bolchevique ne se transforme en un enfer totalitaire et que la bureaucratie soviétique devienne une classe exploiteuse, le « marxisme » se transforma par la voie léniniste en une espèce de matérialisme bourgeois, binaire et mécaniste, déterministe et positiviste, une idéologie saugrenue au service d'un État aussi totalitaire que ses futurs homologues italiens et allemands. Pannekoek, la gauche conseilliste néerlandaise et le KAPD allemand bataillèrent contre cette conversion idéologique, mais Lukács, discipliné et obéissant au « Parti » fit son « autocritique » et renia son *Histoire et conscience de classe*. Quant aux anarchistes, aussi vaincus dans les révolutions russe et allemande que cette gauche-là, leur principal souci du moment fut de faire connaître leur rôle dans ces révolutions, qui avait été défigurée par les communistes de toutes les tendances. Ils laissèrent de côté la tâche de construire une philosophie qui reprenne leur héritage depuis Proudhon et l'Internationale dans une vision du monde cohérente. L'urgence se manifestait plutôt dans le besoin d'exposés simples et systématiques de l'« Idée » ; c'est pourquoi Alexander Berkman rédigea un « ABC » du communisme libertaire : *Qu'est-ce que l'anarchisme ?* Malatesta régla la relation entre anarchisme et philosophie en affirmant que celui-ci ne se fondait sur aucune science et ne constituait aucun système, ce qui n'excluait pas la pensée philosophique en soi pourvu qu'elle serve à « apprendre aux hommes à mieux raisonner et à distinguer avec plus de précision le réel du fantastique ». Position anhistorique, utilitaire et éclectique qui le conduisit à fonder sa « conception du monde » sur des principes abstraits comme « la volonté » et « l'amour des humains » mettant ainsi de côté la question, sans la résoudre. L'anarcho-syndicalisme eut ses meilleures formulations entre 1930 et 1938 à la suite de la réorganisation du mouvement ouvrier dans la péninsule Ibérique (*Les Syndicats ouvriers et la révolution sociale*, de Pierre Besnard) et pendant la révolution espagnole (par exemple dans *Théorie et pratique de l'anarcho-syndicalisme*, de Rudolf Rocker). Ensuite, plus rien. Le mouvement anarchiste, comme composante du mouvement révolutionnaire moderne, était mort en Espagne après Mai 1937. Mais un certain retour de sa pensée s'annonçait avec la parution de *L'Anarchisme. De la doctrine à l'action*, de Daniel Guérin, de *L'Increvable Anarchisme*, de Louis Mercier-Vega, ou de *Post-Scarcity Anarchism*, de Murray Bookchin, au début d'un nouveau cycle révolutionnaire inscrit dans la faillite du modèle fordiste de production. Cela eut le mérite de réveiller un intérêt pour le rôle important des anarchistes dans les révolutions passées, sortant de l'oubli des figures remarquables telles que Landauer, Makhno, Berneri, les wooblies, « Les Amis de Durruti » ou Ricardo Flores Magón, et des expériences incomparables comme les syndicats uniques, les conseils ouvriers, les collectivités ibériques et l'organisation des milices libertaires. Bookchin proposait une réponse anarchiste à la société de « l'abondance » en ouvrant de nouveaux fronts

critiques sur le terrain de l'écologie sociale, de l'urbanisme et de la technologie. Mercier voulait une rénovation théorique à travers la confrontation de l'analyse anarchiste classique face aux nouvelles conditions capitalistes de domination et d'exploitation. Pour Guérin et d'autres, le dépassement de l'impasse philosophique de la pensée révolutionnaire passait par une réconciliation entre Marx et Bakounine, qui pouvait partir de l'unité entre la conception matérialiste de l'histoire et la critique de l'État. En réalité, cela passait, entre autres choses, par une visite à Bakounine – par une relecture à fond de son œuvre en tant que philosophe matérialiste et théoricien de la révolution. Après la disparition de l'Internationale, les fondements de sa pensée, la dialectique historique et la critique de Rousseau, Hegel, Comte et Marx – du contrat social, de la mystique idéaliste, du rôle de la science et des scientifiques, et de l'étatisme – furent dédaignés et ignorés. Cette déconsidération avait poussé la pensée anarchiste, selon le sens du vent, soit vers l'idéologie scientiste ou l'individualisme doctrinal interclassiste (au-delà des classes sociales), soit vers l'aventure ou le circonstancialisme.

Après la Première Guerre mondiale, la crise sociale avait stimulé tant la capacité de penser de la bourgeoisie occidentale que celle de la bureaucratie stalinienne ; cela se manifestait de deux manières : deux idéalismes, l'un subjectif et l'autre objectif. La bourgeoisie, de plus en plus tentée par des sauveurs providentiels, des dictatures et des aventures nazies, avait perdu tout l'optimisme libéral et démocratique du début. Elle ne voyait plus le monde comme étant sien mais comme quelque chose d'extérieur et de neutre face auquel l'individu se constituait en tant qu'« être », sans intérêt pour la politique, la morale ou l'action sociale. La fugacité de l'expérience vitale de cet être empêchait la possibilité de transcender le temps historique. La catégorie de l'action – la praxis – fut abandonnée définitivement par la philosophie révisionniste de l'entre-deux-guerres, soit pour s'enfermer dans une position pessimiste et défaitiste, soit pour applaudir inconditionnellement le pouvoir établi. Heidegger fut le philosophe le plus représentatif de cette époque. Le prolétariat ne bougeait guère. Quant à la bureaucratie soviétique, elle conservait l'optimisme d'une classe ascendante bien qu'elle fût aussi incapable que sa concurrente et alliée – la bourgeoisie décadente – de saisir la réalité au-delà de ses intérêts de classe. Elle se considérait comme l'interprète exclusif de l'intérêt des classes opprimées et, par conséquent dirigeant de la révolution et timonier de l'histoire. La philosophie stalinienne, non seulement ne se contentait pas d'occulter la vérité – l'essence des choses exprimée en idées – mais elle produisait ses dogmes mensongers, ses rituels, ses héros et ses mythes propres, appuyés par un jargon scientifique et déterministe. Dans ce contexte, elle ne se distinguait pas de la religion. Le Parti, le Politburo, l'État, le Leader suprême, la Science, la Révolution, le Socialisme... tout un cortège de figures gonflées et vides – éléments d'un spectacle concentré comme dirait Debord – destinées à consolider son pouvoir par ses prétentions d'objectivité et d'universalité. L'attaque contre la Raison s'effectuait sur deux fronts et de deux façons distinctes : par l'irrationalité subjective, en dissolvant les concepts d'aliénation, de sujet, de classe, de vérité, d'idéologie, d'histoire, de mémoire, d'humanité, etc. dans ceux de l'être, de volonté, d'élan vital, d'existence, de nature, de race, de patrie et autres ; par l'irrationalité objective, avec un hyper-marxisme jargonnant et manichéen. L'idée de liberté était ainsi radicalement transformée n'ayant plus rien en commun avec l'autodétermination sans entraves de la communauté, mais plutôt avec un être-là de l'individu à l'intérieur d'un chaos amoral et asocial se laissant mener avec indifférence ou même obéissant aveuglément à ceux qui s'autoproclamaient représentants du destin et agents de la nécessité historique.

Toutefois, la pensée rationnelle ne recula pas face aux assauts existentiels, pragmatistes, nazis ou marxo-staliniens de la déraison, ni face aux propres contradictions du rationalisme. L'idolâtrie envers la science et le progrès fut questionnée en tant qu'idéologie bourgeoise, leur caractère instrumental fut dénoncé tandis que l'art et la littérature d'avant-garde s'en remettaient à l'obscur, à l'infantilisme, au primitif, au crépusculaire, comme contrepoint à la banalité et au mesurable.

Finalement, face aux attaques que Nietzsche avait porté aux valeurs bourgeoises, la critique de la Raison au nom de la Raison n'aboutit pas à une nouvelle métaphysique de l'existence nue située « au-delà du bien et du mal », pas plus qu'elle ne dérivait vers l'esthétisme. Cependant, le triomphe des puissances capitalistes et du totalitarisme soviétique lui ôta des possibilités d'expansion et de diffusion, restant confinée aux cercles intellectuels, maisons d'éditions marginales, facultés de province et à des projets, avec plus ou moins de succès, comme l'Institut de recherche sociale (les auteurs de l'École de Francfort et ses alliés), le Collège de sociologie (Bataille), les revues *Politics* (Macdonald) et *Le Contrat social* (Souvarine, Papaïoannou), la Regional Planning Association of America (Mumford), etc. Protégée par la faible répercussion initiale de leurs travaux, séparée de milieux sociaux et éloignée des conflits politiques quotidiens, sans relation dialectique avec la totalité du processus social et par conséquent sans emploi, l'importance de la critique sociale théorique se manifesta de nouveau avec l'irruption d'un nouveau cycle révolutionnaire dans les pays capitalistes surdéveloppés au cours des années 1960. Elle servait de pont entre deux époques ; les protagonistes des révoltes et les nouveaux contestataires auraient à l'assimiler et à la mettre en pratique. La route était semée d'embûches, non seulement du fait des forces répressives policières, mais aussi par l'activité des gardiens staliniens qui, sous diverses apparences, tiers-mondistes principalement, séduisirent une bonne partie de la jeunesse révoltée de l'époque. Mais la critique sociale avançait et accompagnait le mouvement réel. La révolte de Mai 68 en France fut le point culminant du « second assaut prolétarien contre la société de classe », ainsi qu'il serait défini par l'Internationale situationniste, le seul collectif qui capta le potentiel révolutionnaire de cette époque et qui signala les points où appliquer le levier de la révolte. La critique situationniste constitua une synthèse extraordinaire de raison et d'imagination. Même si elle n'assimilait pas la totalité de la pensée critique formulée antérieurement et tombait parfois dans le progressisme et l'avant-gardisme, elle fut la plus cohérente et la plus novatrice, formulant des exigences radicales qui, étant donné la profondeur de la crise, pouvaient être posées à grande échelle. Mais elle ne trouva son prolétariat que brièvement car la recherche de la conscience théorique de la part de la classe ouvrière des années 1960 ne dura que peu de temps et la création de conseils ouvriers ne se produisit nulle part. L'IS donna le coup de grâce au stalinisme et posa les bases d'une critique radicale véritablement subversive où le désir et la connaissance rationnelle allaient main dans la main. Mais ses victoires ne profitèrent qu'aux nouvelles générations amorphes et soumises, rétives à quitter le refuge capitaliste pour appuyer des projets révolutionnaires, piliers d'une classe triomphante qui sut phagocyter et intégrer les contributions situationnistes.

Le Pouvoir veut être compris et admis comme une chose naturelle, comme s'il avait toujours été là. C'est pourquoi il déteste l'Histoire, l'histoire de la lutte des opprimés, car celle-ci lui rappelle son origine récente, sa condition d'usurpateur et la durée éphémère de son existence. Une fois obtenue la victoire sur le prolétariat autonome, son objectif stratégique fut l'éradication de l'idée même d'autonomie, cela en procédant à un désarmement théorique qui mette l'histoire hors la loi. Avec la dévalorisation de la connaissance historique objective, le but était d'effacer de l'imaginaire social tout ce que la pensée révolutionnaire avait rendu conscient et qui, pour le bien de la domination, devait tomber dans l'oubli, après une dernière mystification. Pour une tâche d'une telle envergure, le vieux marxisme positiviste n'était pas efficace, pas plus que le structuralisme. La pensée académique pseudo-radical devint alors l'instrument idéal pour repousser l'histoire dans la clandestinité et rétablir l'ordre dans le terrain des idées grâce à la récupération de fragments critiques convenablement désactivés, falsification facilitée par l'état de dégradation intellectuelle qui règne dans les milieux universitaires. Ainsi, les penseurs de la classe dirigeante se protégeaient de la subversion en menant les événements hors de l'histoire, en les intégrant dans leur vision du monde en tant que métarécits, c'est-à-dire comme des catégories littéraires atemporelles. Le fait historique, chargé d'expérience humaine, était désormais considéré comme une exception dénuée de sens précis, une interruption condamnable de la norme, une fissure réparabile dans les

structures immuables. La phobie bien compréhensible de la domination envers les révolutions amenait ses penseurs à qualifier de mythes trompeurs toutes les idées qui poussaient les individus vers la réalisation collective de leur propre liberté, dans l'histoire, de sorte qu'ils ne leur restaient plus qu'à se soumettre face à l'oppression et à s'évader dans leur petit monde privé.

Les vedettes de la récupération acquirent une notoriété impensable peu d'années auparavant, car un des aspects significatifs de la destruction de l'histoire est la facilité avec laquelle se fabriquent des réputations quand la mystification maligne a les mains libres. Les penseurs-fonctionnaires campèrent donc un temps suffisant dans les décombres théoriques des luttes antérieures – rendus inoffensifs par le reflux du mouvement –, de façon que la soumission progresse et les illusions révolutionnaires cessent d'être nécessaires. Avec un prolétariat s'abîmant dans la misère modernisée, les idées n'étaient plus dangereuses : n'importe quel professeur médiocre pouvait mettre en question l'orthodoxie antérieure et proposer une alternative fictive et bâclée. L'astuce consistait à être extrêmement critique sur les détails (les couper en quatre) et à s'abstenir de conclure. Tout était trop complexe pour que des solutions simples comme abolir l'État et les classes puissent servir de conclusion. La psychanalyse pouvait servir d'alibi à la radicalité de papier. Ainsi, pour Guattari, il ne fallait pas chercher la lutte des classes dans les lieux habituels du combat social, dans les antagonismes générés par l'exploitation, mais plutôt « dans la peau des exploités », dans la famille, chez le médecin, dans le groupuscule, dans le couple, dans le « moi », etc., c'est-à-dire partout où le capital et l'État n'étaient pas trop remis en cause. Toutes ces théories sonnaient très radicales, même très anarchistes, mais on pouvait passer sa vie à regarder son sexe ou son intériorité, se culpabiliser et chercher la lutte des classes sans être certain de la trouver. Une pensée soumise qui gardait l'apparence de la subversion était la plus indiquée pour un pouvoir qui s'appuyait sur des classes moyennes salariées en train de se moderniser et sur un prolétariat qui reculait dans le désordre, tous encore commotionnés par les secousses du passé, rêvant de révolutions qu'en réalité ils ne désiraient pas, en tout cas, incapables de les réaliser, même s'ils le désiraient. Consommateurs d'idéologie, ils voulaient en même temps le prestige de la révolte et la tranquillité de l'ordre. Néanmoins, la phase « révolutionnaire » de l'idéologie dominante cessa aussitôt que partit en fumée la perspective d'une guerre des classes en Occident. En peu de temps, la plongée dans la vie privée, la prépondérance des intérêts particuliers et la satisfaction immédiate de faux besoins produisirent une telle inconscience générale et un tel degré d'ignorance que la voie pour la pensée molle était définitivement ouverte. La rupture entre la vie sociale et publique permettait que l'abondance de marchandises comble les désirs manipulés des masses et que son esprit se contente d'ersatz de plus en plus simples. En 1979, année qui vit l'apparition de l'adjectif « postmoderne » dans son acception actuelle, le concept de révolution pouvait être facilement démoli : le prolétariat endormi, l'histoire pouvait être redéfinie comme « narration » ou « récit », c'est-à-dire comme berceuse, un genre littéraire mineur dans lequel la révolution était réduite à un simple « événement » digne d'une fable. La révolution n'était pas vraiment un objet du désir. La bande des « nouveaux philosophes » – d'anciens maoïstes pour la plupart – condamnaient la révolution et l'universalité en tant qu'antichambre du totalitarisme. Quiconque plaidait pour un modèle alternatif de société ou en appelait à un projet révolutionnaire travaillait pour une nouvelle forme de pouvoir ou tout simplement pour le Pouvoir.

Ils affirmaient que « l'histoire n'existe pas » ou que « l'individu n'existe pas » avec le même naturel que les négationnistes niaient l'évidence des chambres à gaz et des fours crématoires nazis. La classe intellectuelle dépendante était enfin en mesure d'affronter idéalement la subversion presque éteinte. La société retournait à l'ordre, on inaugurerait un marché d'idées inutiles pour les masses analphabètes et les néo-penseurs étaient à la mode, cessant de dissimuler pour proclamer ouvertement dans les médias leurs objectifs de liquidation. Fin de l'utopie : nombreux furent ceux qui abominèrent Mai 68 comme révolution mais l'applaudirent comme modernisation. Les idées à la mode se montraient telles qu'elles étaient, des idées de la domination. La classe dominante qui

surgit transformée, après la décomposition du mouvement ouvrier et la restructuration du capitalisme, trouvait enfin une pensée qui lui correspondait, une philosophie qui reflétait à la perfection son caractère et la nouvelle condition de sa domination, la terrible antihumaniste condition postmoderne. Dans les départements bien rémunérés de l'enseignement, pourvus d'un arsenal de catégories ambiguës et brumeuses exprimées dans un argot confus autoréférentiel, les récupérateurs poststructuralistes et autres sémiologues travaillaient à leur « thématisation ».

Sans doute, la pensée réactionnaire postmoderne s'est construite à partir d'interprétations unilatérales, principalement de Nietzsche, bien qu'elle puisât aussi chez Heidegger, Kant, Husserl, Lacan, Lévi-Strauss et Freud dans la mesure où ils étaient utiles à la destruction de la Raison et de l'Histoire. La philosophie rationaliste avait créé des valeurs universelles, postulant une progressive prise de conscience qui, à son stade final, rendait l'humanité capable de s'autogouverner librement. La catégorie d'universalité mettait fin aux différences de naissance, de destin, de sexe, de richesse, de classe, de nation... Sa réalisation était un processus conflictuel : de là l'importance accordée à l'histoire en tant qu'histoire des luttes de libération. Dans ses formulations les plus radicales, les révolutions constituaient de violentes sorties d'urgence. Nietzsche questionna la réalité de ce processus émancipateur, niant le *telos* ou la finalité de l'histoire et soulevant la question de la dimension inconsciente et obscure – dionysiaque – des sociétés humaines. Il voulut démontrer que les fondements de la raison n'étaient pas rationnels et que l'histoire n'évoluait pas selon des plans déterminés. L'astuce de la raison qui déduisait des fins générales à partir de passions particulières était donc une illusion hégélienne. De plus, comme la raison, en s'appropriant la « Vie », la détruisait, il fallait, pour le bien de cette dernière, se débarrasser de la première. Telle serait, à grands traits, la tâche qui inspirerait les premiers artisans de la philosophie molle de la postmodernité, Foucault et Deleuze, et leurs procédés généalogiques et modèles « rhizomatiques », c'est-à-dire relativistes. Nous ne pouvons nier l'énigme théorique surgie de la matérialisation cruelle de l'idée de Progrès, de l'expérience totalitaire et du triomphe du capitalisme qu'Adorno, Benjamin, Bataille et d'autres, chacun à sa façon, tentèrent de résoudre sans renoncement à la Raison ni concessions à l'irrationalisme. Mais les critiques raisonnées de la Raison et leur sens historique étaient condamnées à languir dans des cercles éclairés, à moins qu'un sujet-agent prenne en charge ses résultats et les mette en pratique. Malheureusement, ce sujet, la classe ouvrière révolutionnaire, avait cessé d'exister dans les années 1980. La grande réussite du capitalisme fut précisément celle-là : la dissolution des liens qui unissaient les individus à leurs semblables, à leur voisinage et à leur classe par la privatisation absolue de la vie, c'est-à-dire grâce à la désintégration du tissu social par la colonisation techno-économique de la vie quotidienne. D'un point de vue conservateur très moderne, l'histoire n'était plus le théâtre où se recréait l'humanité consciente pour s'auto-libérer. Dans la pratique, pour un défenseur de ce qui existe, l'histoire s'immolait dans un présent éternel où personne n'était ni ne devenait, mais se contentait simplement d'exister. Sans sujet, les utopies révolutionnaires ne sont plus possibles. Par conséquent, la destruction théorique du sujet de la conscience fut un des premiers objectifs de la pensée soumise. Il fallait compléter la victoire capitaliste dans le champ des idées, et cela non au moyen de l'outil de falsification habituel – le marxisme universitaire –, mais en innovant dans l'art, également universitaire, de dissoudre la vérité dans le mensonge et la réalité dans le spectacle. Les conditions mentales du capitalisme tardif – déconnexion avec le passé, absence de mémoire, dévalorisation de l'expérience, anomie, pseudo-identité – favorisaient l'opération, lui donnant, en plus, les airs prestigieux de la rupture.

En supprimant la catégorie de totalité, le commentaire apologétique détruit la vérité et la transforme en *doxa* : opinion, interprétation, boucle. Pour un apologiste, les systèmes philosophiques ne sont rien d'autre. Les jalons de la pensée n'étaient plus considérés comme des moments du développement de la vérité, donc de l'humanité, mais comme un tas de ruines plus ou moins exploitables. Pour un postmoderne, la vérité et l'humanité n'existent pas. Son travail de

récupération est plus proche de celui d'un archéologue avec sa « boîte à outils » que d'un historien de la philosophie compilant informations et données pour les étudier objectivement. N'importe quel énoncé peut être questionné et « déconstruit » afin d'en démontrer, à la carte, l'inanité. Pour Derrida, les catégories de genre humain, classe, communauté, liberté, relation sociale, antagonisme, révolution, etc., sont de simples fantasmagories du langage et, par conséquent, de pures conventions, un « logocentrisme ». Des enthousiastes de l'incommunication comme Barthes diront que « le langage est fasciste ». Ces catégories ne sont pas réelles ; la réalité étant ce qui reste à la fin de la « déconstruction », c'est-à-dire pratiquement rien. Ce sont de simples expressions de langage. L'objectivité se perd, l'essence se dilue et le contenu se vide : le vrai ne se distingue pas du faux, ni le concret de l'abstrait. Politiquement, le relativisme d'un tel délire d'interprétation conduit à se soumettre à l'ordre établi, laissant aux experts le contrôle des conditions d'existence de la majorité : si rien n'est vrai, n'importe quelle forme d'adhésion est permise. Voilà donc un nihilisme de bric et de broc dont les aspects les plus tapageusement négateurs pénètrent dans toutes les idéologies, du marxisme à l'anarchisme, du nationalisme au fascisme, s'hybridant dans une certaine mesure avec elles. Dans les œuvres les plus représentatives de la conscience servile, le Pouvoir n'apparaît pas à une extrémité de la hiérarchie sociale comme un produit de relations déséquilibrées par le capital et l'État, mais comme la substance qui imprègne la vie depuis la strate sociale la plus élevée jusqu'à la plus basse. Le Pouvoir, comme Dieu et la libido, est partout mais tout particulièrement dans les assemblées de travailleurs, dans la vie quotidienne, au lit, dans l'âme individuelle et dans les racines de cette fameuse vérité, qui, pour peu qu'elle parvienne à voir le jour, se verra qualifiée de conventionnelle et totalitaire. Il n'est guère surprenant qu'un fûté comme Foucault ait trouvé son bio-idéal successivement dans l'Iran de Khomeiny et dans les États-Unis de Ronald Reagan. D'autres, comme « Guattari-la-machine », revendiquaient la révolte de Mai comme si, en réalité, ils n'étaient pas restés tranquillement chez eux pendant les journées des barricades, tout en gardant leurs désirs mécaniques dans le tiroir. En tant que bons élèves de Lacan, ils croient que les structures sont beaucoup plus réelles que les individus et que celles-ci ne défilent pas dans la rue. La plupart, comme Derrida, se déclaraient vaguement « de gauche » face à un public académique politiquement correct, tout en se distanciant beaucoup plus de Mai 68 que du stalinisme et de l'antisémitisme de leurs maîtres.

Les postmodernes de seconde zone comme Baudrillard allèrent jusqu'à affirmer que la réalité n'existait pas, que c'était un simulacre. Plusieurs la qualifiaient de « discours » ; d'autres, de « chaos ». Curieuse façon d'« interpréter » Debord. Cependant, le concept de spectacle, dérivé de celui d'aliénation, idée taboue pour les postmodernes, faisait référence à des réalités très palpables comme la relation entre les personnes médiatisée par des images, forme ultime du fétichisme de la marchandise. Contrairement à ce qu'affirmait Lipovetsky – renégat de Socialisme ou barbarie –, l'aliénation n'était pas sympa. Le vide, l'éphémère, la frivolité, n'étaient pas des options librement choisies. Les individus étaient aliénés en tant que spectateurs passifs d'une représentation molle d'eux-mêmes, faite par d'autres : les agents de la domination. Ainsi, toute leur activité, qu'elle soit productive, pensante ou ludique ne leur appartenait pas en propre car elle était conçue et déterminée par des règles établies au bénéfice économique exclusif de la classe dominante. Néanmoins, l'aliénation n'était pas une fatalité mais un phénomène historique, qui de la même façon qu'il avait commencé pouvait se terminer. À chacun de s'en délecter comme un crétin ou d'y mettre fin brusquement. Il n'est pas étonnant que pour les postmodernes – aliénés satisfaits –, l'aliénation ait été le principal concept à supprimer après ceux de révolution et d'histoire. Sans lui, le rejet frontal du régime dominant perdait sa justification. Si la réalité était quelque chose de plus que le spectacle, la copie n'était pas aussi légitime que l'original. La vérité définissait *a contrario* la fausseté.

Au fur et à mesure que le capitalisme prolétarisait le monde avec l'aide inestimable de la technologie, les conditions industrielles d'existence se généralisaient et la mentalité postmoderne

s'étendait. Les réflexions postmodernistes étaient les plus indiquées pour le confort intellectuel des habitants des strates moyennes de la société, en phase de croissance économique. Nous faisons référence aux classes moyennes salariées ayant fait des études et étant hyper-connectées. Les caractéristiques les plus communes de la vie quotidienne sous le régime turbo-capitaliste se rencontraient pleinement chez cette classe : narcissisme, vide existentiel, frivolité, consumérisme, manque d'engagement solide, peur, solitude, problèmes émotionnels et relationnels, suivisme, culte du succès, « réalisme » politique, etc., toutes choses qui en faisaient le public idéal de la postmodernité. L'« idéologie française » – comme l'appelait Castoriadis –, malgré son obscurité et sa vacuité ou précisément à cause d'elles, s'adaptait à merveille à la nature triviale de ces secteurs de la population qui est la base sociale de la domination. Mais la fonction de la spéculation postmoderne ne finit pas là : tous les mouvements anticapitalistes réels la trouveraient sur leur route en compagnie du citoyennisme et du progressisme, rendant ainsi difficile l'avènement d'une pratique clairement antagoniste et d'une véritable pensée critique anti-industrielle. On la retrouve dans les rangs anarchistes, où les idéologies primitivistes et insurrectionnalistes ont ouvert la voie. Pour un anarchiste de la nouvelle vague discuter de la question de l'organisation, se remémorer le passé ou simplement parler de révolution, c'est entrer dans la dynamique du pouvoir. L'anarchie postmoderne n'est pas l'ordre mais le chaos, et le chaos existe déjà, même s'il n'est pas assez chaotique pour les foucaaldiens d'avant-garde. Contre le pouvoir, il n'y a pas de rébellion collective possible puisque le collectif est oppressant en soi. Il n'y a que l'individualisme stürnérien qui puisse s'affranchir de toutes les conventions possibles, par exemple sur le sexe, la santé, le couple, la nourriture, les animaux de compagnie, la vie sociale quotidienne, etc. En fin de compte, il s'avère que l'individu existe mais seulement dans la modalité de l'« unique ». De cette manière, la question sociale qui occupait le centre de l'anarchisme classique se trouve remplacée par une pluralité d'options personnelles éphémères et contradictoires, réellement chaotiques et très représentatives de la liberté postmoderne, version avant-gardiste de la sorte de liberté postulée par le capitalisme. L'anarchisme liquide de la postmodernité n'est pas autre chose qu'une réflexion idéologique futuriste sur les conditions de survie dans le capitalisme urbain tardif. Anders a dit que « Hiroshima est partout ». On pourrait dire la même chose à propos de Derrida ou de Foucault. La menace nucléaire est aujourd'hui une banalité parce qu'elle fait officiellement partie du système, tout comme la pensée molle. En conséquence la critique de la postmodernité occupe la place qui correspondait naguère à la critique de la religion marxiste-léniniste, à un moment où la société technologique de masse occupe celle de l'ancienne société de classes.

« Le monde n'a jamais été si méprisable, il n'a jamais été moins critiqué. Toute distance critique est si bien éliminée par le spectacle présent qu'il n'est rien d'insoutenable qui ne puisse s'y soutenir » (*Encyclopédie des nuisances*, n° 7). La première grande difficulté de la critique radicale est de trouver un sujet capable de rétablir ladite distance, c'est-à-dire capable de penser, car les communautés de combat nées des conflits ne sont presque jamais assez fortes et stables. Elles ne sont guère enclines au débat avec une volonté de conclure. La présence des classes moyennes les transforme en « communautés de carnaval » ou en « communautés garde-robes », selon l'expression de Zygmunt Bauman, c'est-à-dire en masses réunies dans des spectacles sans intérêts communs mais partageant une illusion de courte durée, une identité momentanée, politique ou sociale, qui sert à canaliser la tension accumulée lors des journées routinières. Dans ce type de pseudo-communauté, dès la fin des protestations festivières, tout reste en l'état. L'effet le plus néfaste des spectacles contestataires des derniers temps est qu'en dispersant l'énergie des conflits sociaux véritables dans des salves cérémonielles, ils avortent les véritables communautés combattantes. L'invasion par l'affectivité insatisfaite annule toute tentative de communication rationnelle, et c'est pourquoi les assemblées évitent les débats décisifs et lâchent leurs émotions, attirant une pléthore de personnages névrotiques et caractériels. Il est évident que si les crises ne sont pas suffisamment profondes pour générer des antagonismes irréconciliables et menacer sérieusement la survie d'une des parties, la peste émotionnelle désactivera toujours les conflits



réels et les fragments postmodernes contamineront toute réflexion bien intentionnée. La tâche immédiate de la critique consistera alors à dénoncer les mécanismes psycho-politiques de contention et la mentalité bourgeoise conformiste où ils sont ancrés. Mais la réflexion ne chemine pas séparée de la passion : le désir de raison part de la raison du désir. Kafka, Anders, Marcuse, Reich, Sade et les surréalistes peuvent être d'une grande utilité. Cependant, la tâche de plus grande portée consiste à affronter la crise de l'idée de Progrès, de l'idée d'Histoire et de la Raison même – la crise de la société capitaliste – en évitant de retomber dans l'irrationalité, dans la fuite esthétisante ou ruralisante, dans un antihumanisme naturaliste et sociophobe, etc. Il est nécessaire d'expliquer les symptômes de la crise sociale historique sans jamais abdiquer la Raison qui est, comme le dit Horkheimer, « la catégorie fondamentale de la pensée philosophique, la seule capable de l'unir au destin de l'humanité ». À ce stade, il s'agit d'être conservateur car il est nécessaire de préserver une pensée qui doit servir à transformer radicalement le monde. En définitive, il faut continuer l'utopie qui n'est rien d'autre qu'une raison *sui generis*, une raison imaginative.

La suppression radicale de la raison et de la mémoire à laquelle travaillent les postmodernes, la fin de l'utopie, obéit à un impératif de l'État contemporain, de même que le remplacement du désir et de la volonté par le caprice et l'engagement frivole. La domination veut cacher sa nature et son histoire, comme si l'État avait toujours été raisonnable et plaisant, même si l'irrationalité et la répression lui sont inhérentes. Néanmoins, un État de cette espèce, tellement contraire à la raison, à la mémoire et à la vie, « et dans la gestion duquel s'installe durablement un grand déficit de connaissances historiques, ne peut plus être conduit stratégiquement » (Debord). Il est par conséquent condamné à l'aberration et à l'effondrement.

**Miquel AMORÓS**

Extrait de *Filosofía en el tocador* (*Philosophie dans le boudoir*), Argelaga, 2016  
Traduit de l'espagnol par Michel Gomez et Marie-Christine Leborgne

– *À contretemps* / Odradek / avril 2018 –

[<http://acontretemps.org/spip.php?article657>]