

Mécontents de tous les pays, unissez-vous!

Critique de *Capitalisme, désir et servitude*.

Marx et Spinoza de Frédéric Lordon¹

Jean François Bissonnette*

S'il est une chose pour laquelle il faut se réjouir un tant soit peu de la crise économique et financière survenue en 2008, c'est peut-être d'avoir secoué la torpeur dans laquelle les deux décennies précédentes, empreintes d'une ambiance de « fin de l'histoire », nous avaient plongés. Car cette crise, avec les multiples souffrances qu'elle a occasionnées, a eu pour effet de réveiller le vieux spectre qui hantait jadis l'Europe, en ravivant le projet d'une critique radicale du système capitaliste et d'une recherche des voies permettant son dépassement.

L'effondrement de l'URSS, et la conscience des horreurs du totalitarisme soviétique, avaient paru jeter un profond discrédit tant sur la tutélaire figure intellectuelle de Karl Marx, que sur l'idée même d'une alternative possible et souhaitable à l'économie de marché. Quoiqu'il faille sans doute que la gauche s'affranchisse aujourd'hui de telles inhibitions pour enfin sortir du purgatoire de la « troisième voie », l'on sent bien, toutefois, qu'un retour aux dogmes du communisme des débuts de l'ère industrielle n'apportera que peu de réponses aux enjeux de notre époque.

Que peut-on récupérer du marxisme, et surtout, que peut-on adjoindre à cette théorie qui permette de mieux rendre compte des dynamiques contemporaines du capitalisme, telle est la question à laquelle entend répondre Frédéric Lordon, dans un ouvrage court mais fort ambitieux intitulé *Capitalisme, désir et servitude*. À s'en tenir à l'orthodoxie marxiste, percevant à travers les rouages de

l'exploitation du prolétariat la promesse d'une révolution qui abolirait enfin la « domination de l'homme par l'homme », on comprendrait mal non seulement l'échec de cette prophétie, mais plus encore les raisons de ce « spectacle des dominés heureux » (12) qu'offre de nos jours le monde du travail et qui désarçonne la pensée critique.

L'analyse économique de Marx n'en demeure pas moins adéquate, lorsqu'il s'agit de décrire la logique des rapports de production, mais Lordon estime qu'il importe de la compléter en combinant le « structuralisme des rapports » où elle situe son propos avec une « anthropologie des passions » permettant de mieux apprécier le fonctionnement dynamique des structures sociales. En effet, si les rapports entre les hommes présentent certaines régularités formelles qui peuvent paraître déterminer leurs actions, ce sont néanmoins les « affects » qui donnent leur « efficacité » à ces logiques structurelles, c'est-à-dire qui mettent les corps en mouvement, et « mobilisent » les salariés au service de leur employeur (10-11).

Comme l'indique le sous-titre du livre, c'est Baruch Spinoza qui est convoqué à la rencontre de Marx, car c'est dans l'œuvre du penseur hollandais, de deux siècles antérieure à l'autre, que Lordon va puiser sa théorie de l'affectivité¹. Le concept spinozien de *conatus*, défini comme « énergie du désir », « principe de la mobilisation des corps » et motif primordial d'une existence vouée à « persévérer dans son être » (17), se trouve ici employé afin de mettre en lumière « l'essence du rapport salarial » qui forme le cœur de l'entreprise capitaliste (19).

Il découle du postulat ontologique d'un être de désir la conséquence « évidente », dit Lordon, d'une « liberté d'entreprendre [...] irréfragable » (18). Cherchant à se perpétuer comme puissance d'agir, le conatus a besoin pour ce faire d'investir des objets à l'attraction desquels répondent ses mouvements vitaux. Bien que suspendu à des affects exogènes qui le conditionnent, le désir n'en

¹ Lordon n'est pas le premier à faire ce rapprochement, Frank Fischbach ayant fait paraître aux Presses Universitaires de France en 2005 : *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, où il s'emploie à démontrer les accents spinozistes de la conception marxienne de la production.

¹ Paris : La Fabrique éditions, 2010, 213 pages.

* Politologue de formation, Jean François Bissonnette habite Ottawa.

est pas moins intrinsèquement libre puisque chaque être se dirige spontanément vers ce qui lui procure la « joie ».

Apparaît dès lors comme un corollaire de la théorie du conatus l'idée qu'il ne peut y avoir que des comportements « intéressés » (22), puisque c'est aux fins d'une joie et d'une persévérance purement particulières que l'être s'active dans une voie ou une autre. Si cet axiome nourrit un vif débat entre Frédéric Lordon et les animateurs du Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales (MAUSS)², il aide néanmoins à saisir la singularité du système capitaliste et la nature du « travail social » qui s'y effectue afin d'engendrer et de maintenir les dispositions affectives requises au fonctionnement des appareils de production.

En effet, pour les créatures sociales que nous sommes, la réalisation d'un désir exige la participation plus ou moins immédiate d'autrui. C'est ici que se situe, pour Lordon, le mécanisme primitif de l'exploitation salariale, soit dans cette nécessité, pour un être désirant, d'« enrôler » la puissance d'agir d'autrui au service de la réalisation de ses desseins particuliers. Dans cette optique, le rapport entre un employeur et ses salariés apparaît comme un simple cas d'espèce d'un mécanisme d'asservissement, ou de « capture » des puissances d'agir au bénéfice d'un « désir-maître », qui a pris de multiples formes à travers l'histoire.

Comme l'a montré Karl Marx, le capitalisme se distingue cependant du fait de s'être accompli par la voie d'un processus de prolétarianisation, c'est-à-dire par la mise en dépendance intégrale des hommes à l'égard du marché et de cet « objet de désir cardinal, celui qui conditionne tous les autres » et qui en fait battre le cœur : l'argent (25). Si les hommes ont « intérêt » ne serait-ce qu'à survivre, à reproduire leur « vie nue », il leur faut se plier aux règles sociales qui déterminent la répartition profondément inégalitaire de l'argent. Il en va en cela comme de toute chose, car ce sont toujours les sociétés, à travers les lois qu'elles se donnent, qui balisent le déploiement du désir et lui fournissent des objets licites. En ce sens,

² Voir Frédéric Lordon : « Le don tel qu'il est et non qu'on voudrait qu'il fût », ainsi que Falafil : « Quel paradigme du don? En clé d'intérêt ou en clé de don? Réponse à Frédéric Lordon », in *De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses*, Revue du MAUSS semestrielle, n° 27, 2006.

le capitalisme est une forme sociale historique d'orchestration des désirs.

C'est ici que Lordon introduit le concept le plus fécond de son ouvrage, celui d'*épithumogénie*, défini comme « travail de production des désirs », « ingénierie des affects » (75). Comme toute autre forme d'organisation sociale, le capitalisme engendre des « façons de désirer » qui lui correspondent et dont il capte les énergies. Or, la société capitaliste serait la première, dans l'histoire, à présenter un « régime d'ensemble de désirs et d'affects » (74), c'est-à-dire à s'organiser entièrement, pratiquement sans reste, autour du désir d'argent.

Cela dit, si, aux heures sombres de la révolution industrielle, l'instauration du rapport d'enrôlement salarial s'est opérée sous le signe d'affects « tristes », seul « l'aiguillon de la faim » parvenant à plier les nouveaux prolétaires à la discipline du travail en usine, l'évolution ultérieure du régime capitaliste a permis l'introduction d'une part considérable d'affects « joyeux », l'accès à un salaire ouvrant enfin sur les plaisirs de la consommation. Le « fordisme » fournit ainsi la clef d'une massification extraordinaire de la production industrielle, qui compensa les contraintes du régime salarial par un accès élargi aux joies de la marchandise, et offrit du même coup un formidable gage de docilité des travailleurs.

C'est dans cette optique qu'il importe de réfléchir à nouveaux frais, selon Lordon, le problème de la « servitude volontaire » que nous a légué jadis Étienne de La Boétie, et qu'il faudrait dégager des « apories de la métaphysique subjectiviste » où il se trouverait embourbé (31). Il est vrai que l'adjectif « volontaire » semble impliquer l'idée d'un « consentement » à la servitude, entendu comme une « approbation intime donnée par une volonté libre ». Or, d'un « point de vue spinoziste » postulant que « l'hétéronomie est la condition de toute chose », cela s'avère dépourvu de fondement (80).

En l'occurrence, si les salariés se vouent avec enthousiasme à la réalisation d'un désir qui n'est pas *a priori* le leur, ce n'est pas tant parce qu'ils le « veulent » (au sens d'un consentement libre et réversible), mais du fait de leurs passions auxquelles les enchaînent un jeu d'affections déterminantes dont ils ignorent tout des causes réelles. Ce n'est pas leur volonté mais leurs passions qui les

attachent à leur poste de travail, en quête d'une quelconque « joie », qu'il s'agisse du plaisir de côtoyer les collègues ou bien de l'espoir de recevoir une preuve de l'« amour du maître ». Suivant ce point de vue, l'homme n'est rien qu'un « automate passionnel », et la servitude, universelle (35).

Comme toute forme d'organisation collective des puissances d'agir, le monde du travail pose néanmoins un problème de nature politique, la capacité d'enrôlement au service d'un désir-maître étant l'objet d'un « art de faire faire ». Lordon vient ainsi préciser le concept de « pouvoir » forgé par Michel Foucault en signalant que « dans son mode opératoire même », le pouvoir « est de l'ordre de la production d'affects et de l'induction par voie d'affects » (86). « Conduire les conduites, écrit-il dans les termes de Foucault, n'est donc rien d'autre qu'un certain art d'affecter », par le biais duquel celui qui le maîtrise parvient à mobiliser le désir d'autrui pour le harnacher à la poursuite de ses propres objectifs.

Or, si le capitalisme d'antan se contentait de la menace du chômage, du dénuement et des joies secondaires de la consommation afin de produire cet « alignement » des désirs des travailleurs sur l'objectif de rentabilité de l'entreprise, la particularité du régime néolibéral contemporain serait de poursuivre « une visée de subordination totale » des salariés (107). L'entreprise n'exigerait plus de ses employés la simple prestation d'actions déterminées selon l'organisation de la chaîne de production, laissant toujours subsister quelque écart résiduel, mais une « vocation totale » attestant d'un assujettissement sans réserve aux buts corporatifs et fondée sur un ensemble de « dispositions » personnelles aussi flexibles et adaptables que possible (59).

Comme le montrent les sociologues du travail, cette orientation se répercute notamment sur les procédures d'embauche, qui visent désormais à sonder « l'intériorité » des candidats, à jauger leur malléabilité, là où jadis on se contentait d'évaluer leur formation et leurs compétences. Ceci vient refléter une mutation du travail lui-même, passé d'un monde de tâches relativement simples et circonscrites à un univers où la besogne s'articule à des « projets » indéfinis qui en appellent à la « créativité » et à l'« autonomie » opératoire des travailleurs (115). Ce faisant, l'entreprise néolibérale adopte des méthodes de gestion qui, en apparence, sollicitent bien

plus qu'elles ne contraignent la subjectivité de ses employés, à tel point que l'activité salariée devient elle-même « une source de joie immédiate », venant combler des désirs d'« épanouissement » et de « réalisation de soi » (76).

Si « produire le consentement, c'est produire l'amour par les individus de la situation qui leur est faite » (128), alors il paraît difficile de nier que les salariés d'aujourd'hui acquiescent à la leur, eux qui semblent trouver dans leur travail une raison d'être bien davantage qu'une source d'« aliénation ». Par contre, en cherchant à instrumentaliser la « créativité » des travailleurs afin d'accroître la compétitivité de leur entreprise, les gestionnaires d'aujourd'hui – eux-mêmes des salariés on ne peut plus motivés – conduisent cette forme d'organisation du travail vers un point limite. L'appel à la libre créativité des travailleurs, faisant de « l'artiste » l'archétype de l'employé idéal, exige en effet l'allègement des cadres et des contraintes organisationnelles, au point où l'entreprise en vient presque, paradoxalement, à « se nier comme structure hiérarchique » (161).

Si l'on pourrait croire, dans une perspective qui paraît ranimer la vieille hypothèse d'un « autodépassement » du capitalisme par-delà ses contradictions internes, à l'idée que celui-ci « chemine [...] de sa propre tendance... vers la libre association des travailleurs » (162), force est de constater que le sort qui est réservé à la grande majorité demeure, de nos jours encore, celui d'une amère subordination. Du reste, le vernis d'un monde du travail porteur d'affects joyeux ne masque jamais complètement l'arrière-fond des passions tristes qui marquent depuis toujours le régime salarial, où la menace de la sanction et du déclassement reste perpétuelle. C'est donc dans l'ambivalence, dans « l'affrontement intrapsychique entre affects joyeux et affects tristes », que se jouent l'adhésion et le « consentement » des salariés à leur condition sociale (134).

Au vu de ce fait, la tâche s'impose, pour Lordon, de « redéfinir l'idée d'exploitation » (153), et surtout, de se débarrasser de la théorie marxienne de l'aliénation qui, parce qu'elle implique les idées de séparation, de désappropriation, de manque et d'étrangeté à soi, laisse planer la possibilité d'un retour à la plénitude qui ne peut qu'être chimérique aux yeux d'un spinozien convaincu. Plutôt que d'aliénation, il conviendrait mieux de parler de « fixation » pour

décrire le mécanisme de l'asservissement. « Si elle ne les en sépare pas, écrit Lordon, l'exploitation passionnelle en revanche *fixe* la puissance des individus à un nombre extraordinairement restreint d'objets – ceux du désir-maître [...]. » (184)

Ce faisant, le régime salarial consolide une « division sociale du désir » (147) où l'assujettissement apparaît comme un « enfermement dans un domaine restreint de jouissance » (141), ce qui vient rogner la tendance spontanée du conatus à se donner une variété infinie d'objets de désir. Aussi, s'il fallait parler, à l'instar de Pierre Bourdieu, d'une « violence symbolique » propre au capitalisme, celle-ci opérerait dans la « production d'un imaginaire double », celui du « comblement » qui fait se contenter du peu de satisfactions qui nous est alloué, couplé à celui de l'« impuissance » qui nous fait renoncer à obtenir davantage de ces joies dont les dominés se résignent, dans un mélange de fascination et de fatalisme, à l'inégale distribution (144-145).

C'est à l'aulne de ces limitations, socialement instituées, que l'on impose à la puissance d'agir des dominés, capturée au service du déploiement illimité de celle de leurs maîtres, qu'il faut, pour Lordon, reconsidérer le problème de l'émancipation. Il faut, pour ce faire, substituer à l'utopique visée de plénitude retrouvée celle, plus réaliste, d'une défixation entendue comme restitution de la multiplicité des possibilités de satisfaction conative. D'une manière qui abandonne toute téléologie, Lordon semble ainsi réfléchir la question de l'émancipation d'une manière qui rappelle presque le vieux concept de « frustration relative », à l'aide duquel le sociologue américain Robert K. Merton expliquait les phénomènes de déviance sociale.

Nulle promesse de réconciliation finale n'est à l'horizon. Aussi n'est-ce pas au nom d'un quelconque principe supérieur que les dominés sont appelés à briser leurs chaînes, ce qui est de toute façon impossible à accomplir puisque la servitude est « passionnelle », donc indépassable. Du reste, aucun étalon de mesure ne permet de partager le juste et l'injuste, puisque, étant pour chacun ce qui se compose favorablement avec le mouvement de son conatus, le bien

ne peut qu'être indéfiniment varié et incommensurable³. Il n'en demeure pas moins qu'existent, tout partiels qu'ils puissent être, divers « points de vue » sur la justice, qui font que la répartition inégalitaire des « valeurs », soit des objets de désir, demeure toujours sujette à la contestation (151).

Ainsi, quoique le « discours de défense de l'ordre établi » (50) parvienne aisément à faire passer pour naturels les rapports sociaux typiques du capitalisme, ceux-ci restent toujours susceptibles de se « recomposer » sous l'effet d'une « affection antécédente », d'un imprévisible « geste de trop » suscitant l'« indignation ». Cet « affect [...] politique par excellence », en rappelant à la contingence de tout arrangement institutionnel, viendrait alors remettre « la multitude en mouvement » (177). La « colère », « la meilleure, ou la moins mauvaise des passions tristes », permettrait ainsi de rompre avec l'habitude de la sujétion et, du fait de sa nature contagieuse, serait à même de jeter soudainement les masses sur la voie de la « sédition » (179).

Penser l'émancipation sous cette lumière implique cependant d'effectuer une correction de plus au théorème marxiste, l'antagonisme capital/travail devant être repensé sur le modèle d'un « gradient affectif » aux tonalités multiples (187), plutôt que sur celui d'une polarité des classes qui soit fonction de la place de chacune dans l'appareil productif, la classe étant désormais définie simplement comme une « proximité d'expériences » (189). L'« antagonisme moteur » de l'histoire ne serait donc plus la vieille lutte des classes, mais plutôt « le choc des joyeux qui ne veulent rien changer, et des mécontents qui veulent autre chose » (188).

Au vu des mouvements sociaux qui se sont fait entendre dans la foulée de la crise financière de 2008, cette conceptualisation de la

³ La critique de toute conception « substantialiste » ou « objectiviste » du bien ou de la valeur que défend Lordon le conduit par ailleurs à invalider la théorie de la valeur-travail qui constitue la pierre d'assise de la conception marxiste de l'exploitation, comprise comme confiscation de la plus-value (voir pp. 90-96 et 148-159). Ce parti-pris théorique ayant été vertement critiqué par Jean-Marie Harribey dans son compte-rendu du même ouvrage (in *Revue de la régulation*, n° 9, 1^{er} semestre, printemps 2011), nous ne nous appesantirons pas davantage sur le sujet.

lutte politique en termes d'affectivité s'avère indéniablement en phase avec le « mouvement réel qui (n')abolit (pas) l'état actuel », pour renverser l'aphorisme marxien. Car il semble que le « mécontentement », s'il est bien à la source des mouvements de gauche contemporains, qu'ils soient *indignados* européens ou *occupiers* américains, parvient difficilement à se formuler dans les termes d'un programme qui permette de dépasser la seule expression spectaculaire de cet affect pour œuvrer à l'édification d'un nouveau « régime de la vie passionnelle collective » (199), de nouvelles formes – devrait-on dire institutionnelles? – de « composition des puissances d'agir » (164). En fait, il n'est pas du tout sûr que le mécontentement conduise à la remise en cause des fondements du capitalisme et à la critique de l'exploitation, tout au contraire. On en voudrait pour preuve la Némésis du mouvement *Occupy Wall Street*, aux États-Unis, soit cette confédération de « mécontents » virulents que forme le réactionnaire *Tea Party*.

Frédéric Lordon reconnaît l'absence de « garantie téléologique » (188) qui découle du postulat ontologique dont il dérive sa conception de l'émancipation. Il y a tout de même quelque chose d'irrésistible à ce genre de construction théorique fondée sur l'analyse de l'affectivité. Pour notre part, qui connaissons bien peu de choses à l'*Éthique* de Spinoza, le constat de la prédilection pour cet auteur, que semblent partager nombre de penseurs que l'on associe à la gauche postmoderne (pensons à Gilles Deleuze ou à Antonio Negri, notamment), incite à questionner la connotation émancipatrice qui lui est accolée. En effet, l'anthropologie spinozienne des passions, telle que Lordon donne à la lire, ressemble à s'y méprendre à celle que l'on trouve chez Thomas Hobbes, et l'on sait d'ailleurs l'influence que ce dernier a eue sur le penseur hollandais⁴. Hobbes a toujours traîné une réputation sulfureuse,

mais pour des raisons inverses, d'aucuns voyant en lui « l'agresseur de l'humanité et l'apologiste de la tyrannie » (Diderot), le zéléteur furieux du « despotisme et [de] l'obéissance passive » (Rousseau), ou plus près de nous, le père de l'« individualisme possessif » ayant fait le lit de la société de marché (Macpherson). Ce que l'on cherche à faire valoir, ici, c'est que rien n'indique *a priori* qu'une théorie de l'affectivité et du désir implique des potentialités subversives ou libératrices, mais qu'elle peut tout aussi bien servir, au contraire, à justifier la soumission et à défendre l'ordre établi.

Ces réserves étant faites, nous ne pouvons que souscrire à « l'idée régulatrice » qui oriente l'ouvrage de Frédéric Lordon, et souhaiter comme lui la mise en place d'« agencements de la vie collective qui maximisent les effectuations de nos puissances d'agir et de nos puissances de penser », tout en limitant autant que possible toute velléité de « capture » des forces collectives et de leurs productions au profit d'une minorité (201). Nous ne nous bercerons pas, nous non plus, des illusions que recèlent maints « discours de rupture » exaltant le volontarisme des soulèvements, qu'espèrent comme un « miracle » échappant à l'inexorable chaîne de la causalité hétéronome ces cortèges de « faux laïcs » envers qui Lordon réserve ses phrases les plus cinglantes (174-175).

L'horizon de la « récommune » (de *res communa*, calque de *res publica*), ainsi que Lordon baptise son projet de « démocratie radicale », n'est pas exempt des difficultés que posent la nécessaire division du travail et l'irréductible inégalité qui s'ensuit. Mais d'une manière qui rappelle de près le principe d'une « économie de la contribution » que promeut le philosophe Bernard Stiegler, il nous faut reconnaître que tout désir, pour personnel qu'il soit, est toujours un appel à l'autre. Toute initiative requiert la collaboration d'autrui, aussi toute entreprise devrait-elle avoir un caractère associatif et égalitaire, afin d'élargir la participation de toutes et tous à ce qui constitue inéluctablement leur « destin collaboratif

seulement qu'à la mort » (Hobbes: *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 197-198). S'il est « inquiet », ce désir n'en est pas moins voué à la recherche de la « félicité », soit la « progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre » et déployant, par le fait même, toute la variété de ses inclinations (*idem*, pp. 186-187).

⁴ Frédéric Lordon fait d'ailleurs une lecture assez simpliste de Hobbes lorsqu'il prétend distinguer la conception du mouvement vital selon ce dernier, qui le lierait exclusivement à la « finalité de simple *autoconservation* », du conatus spinozien qui tendrait, quant à lui, à des « effectuations de puissance aussi étendues et variées que possible » (210, note 59). Il suffit de rappeler que dans sa théorie des affects, Hobbes « place au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse

TRAHIR

partagé ». Loin de la discipline de parti et des purges staliniennes, c'est à l'aulne de cette maxime qui veut que « ce qui affecte tous doit être l'objet de tous » que doit être reformulée la « réponse communiste » aux défis de notre temps (165-170).

Faire entendre cette réponse exigera davantage qu'un très bon livre de théorie sociale, mais bien un immense travail « épithumogénique ». C'est en tout cas vers l'avènement de cet horizon que doivent s'orienter nos efforts, ce qui suppose de réapprendre à désirer pour mieux nous lier à nos semblables.