



RUSCA

N° 11 | 2020
Révoltes

Critique de Vivre sans, de Frédéric Lordon

Benoît Bohy-Bunel

Édition électronique :

URL : <https://rusca.numerev.com/articles/revue-11/313-critique-de-vivre-sans-de-frederic-lordon>

DOI : 10.34745/numerev_045

ISSN : 2607-6780

Date de publication : 16/03/2020

Cette publication est **sous licence CC-BY-NC-ND** (Creative Commons 2.0 - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification).

Pour **citer cette publication** : Bohy-Bunel, B. (2020). Critique de Vivre sans, de Frédéric Lordon. *RUSCA*, (11). https://doi.org/10.34745/numerev_045

L'ouvrage de Lordon a pour intention première la discussion des thèses du *Comité invisible* (auteurs de *L'insurrection qui vient*, *À nos amis* et *Maintenant*). Au fil d'un dialogue avec Félix Boggio, Lordon énonce ses objections et propositions, qui se développent sur un plan «exotérique» (empirique, historique, social) et sur un plan «ésotérique» (philosophique, onto-anthropologique). L'hybridité de la forme, et l'hybridité substantielle du texte, n'empêchent pas de saisir une cohérence d'ensemble de la pensée lordonienne, qui s'inscrit plus largement dans le geste théorique qu'il déploie depuis une vingtaine d'années.

Mots-clefs :

Critique, Vivre sans, Frédéric Lordon, Comité Invisible

Par Benoît Bohy-Bunel, professeur de philosophie et théoricien critique.

Introduction

L'ouvrage *Vivre sans* tente de réfléchir aux conditions de possibilité d'une révolte, voire d'une révolution, qui serait strictement anticapitaliste. Il reproche aux tenants de ce qu'il appelle « l'antipolitique » (représentés par G. Deleuze, J. Rancière, A. Badiou, G. Agamben) de dénigrer la politique « ordinaire », la politique instituée du quotidien. Cette antipolitique pourrait déboucher sur l'imaginaire du « vivre sans » (vivre sans institution, sans État, sans police, sans argent, etc.). D'abord, « l'antipolitique de l'intermittence » (Deleuze, Rancière) aurait le défaut de ne considérer comme « politiques » que les moments exceptionnels de remise en cause de l'ordre établi. Le moment de la réinstitution serait pensé comme dégradation, et comme non-politique. Dans ce contexte, c'est la pensée de la continuité du moment révolutionnaire qui manquerait, selon Lordon. Ensuite, « l'antipolitique de la virtuosité » (Badiou, Agamben) aurait le défaut de ne s'adresser qu'à des individus exceptionnels, et serait tendanciellement aristocratique. L'antipolitique, de façon générale, afficherait un souci d'éthicisation de la lutte, qui serait particulièrement présent, également, dans les écrits du *Comité invisible*. Contre ces deux modes de l'antipolitique, Lordon voudrait réaffirmer deux principes :

- Il ne peut y avoir de collectivité sans institution ; même s'il faut destituer les institutions capitalistes (saliariat, entreprise, propriété privée), il faut réfléchir également aux institutions futures qui les remplaceront. Lordon déploie cette

thèse à travers une référence à Spinoza, que nous examinerons plus loin. Cette thèse souligne les limites de « l'antipolitique de l'intermittence ».

- Parce que le capitalisme est une macrostructure, seules les « masses » constituées peuvent le renverser. Lordon fait sienne cette sentence de Trotsky : « L'histoire de la révolution est pour nous, avant tout, le récit d'une irruption violente des masses dans le domaine où se règlent leurs propres destinées »^[1]. Dans ce contexte, « l'antipolitique des virtuoses » montre ses limites, puisque les « gens ordinaires », soumis à la servitude passionnelle, et constituant les masses, ne sauraient accéder à une telle virtuosité. C'est aussi dans ce contexte théorique que Lordon montrera les limites des expériences comme la ZAD, les cabanes, les squats, les communes libertaires.

On pourrait donc résumer en trois temps la thèse d'ensemble de l'ouvrage de Lordon, thèse qui s'oppose aux tenants de l'antipolitique et du « vivre sans » :

- Les institutions contemporaines sont un désastre, et il faut les abolir.
- Mais on ne peut vivre collectivement sans institution, car l'institution constitue par essence le social.
- La question n'est donc pas vivre « avec » ou « sans » institution, la question est plutôt : vivre avec *quelles* institutions ?

À travers ce prisme, Lordon pose successivement plusieurs questions : quelles sont les limites de l'antipolitique ? Peut-on sortir de l'État ? Peut-on sortir de l'économie ?

Nous verrons quelles sont les écueils et les enjeux de cette démarche lordonienne. Elle a le mérite de nous faire réfléchir, au moins en négatif, sur les modalités et finalités de la lutte sociale et de la révolte, voire de la révolution.

Mais en guise de préambule, nous proposons de revenir sur l'ambiguïté apparente de l'idéologie lordonienne, qui semble osciller entre réformisme et révolution, nationalisme et critique globale, anticapitalisme et altercapitalisme^[2]. Cette mise au point sera un moyen de cerner plus précisément les enjeux politiques de son ouvrage *Vivre sans*.

L'ambiguïté apparente de la position idéologique de Lordon

Il est assez difficile de saisir l'unité idéologique du geste de Lordon, si l'on considère l'ensemble de son œuvre et de ses interventions politiques. Son rapprochement avec François Ruffin, depuis les *Nuits debout*, le ramène vers des positions protectionnistes, citoyennistes, et tendancielle nationaliste, et l'éloigne d'un anticapitalisme conséquent, internationaliste, qui remettrait en cause le principe productiviste et marchand. Signataire du « manifeste des économistes atterrés », il est susceptible de développer un anticapitalisme tronqué^[3], et une forme de néo-keynésianisme larvé, qui ciblera la sphère financière de façon obsessionnelle, sans remettre forcément en cause l'économie marchande nationale et la forme étatico-nationale. Dans son ouvrage *Jusqu'à quand ?*, Lordon affirme que la finance n'est acceptable « qu'à concurrence des services qu'elle rend effectivement à l'économie productive »^[4]. L'idée d'une « économie productive » (nationale) est donc une idée à défendre selon lui, et non une

dynamique à abolir, ce qui le rapproche à nouveau d'un anticapitalisme tronqué.

Dans l'article de *Ballast* du 11 juillet 2016, intitulé « L'internationalisme réel, c'est l'organisation de la contagion », il défend un principe inter-nationaliste (le tiret est important), dans lequel la forme-nation continue à jouer un rôle important. La notion de souveraineté nationale n'est pas un gros mot pour lui, et dans ce contexte il s'engage dans la défense de la sortie de l'euro, pour la France. Cela étant, le principe d'une « contagion internationaliste » n'a pas vraiment de conséquence tangible sous sa plume. Sur son blog « La pompe à phynance », le 17 octobre 2018, il signe un article intitulé « Migrants et salariés. Appel sans suite », dans lequel il fustige le « Manifeste pour l'accueil des migrants » publié par *Mediapart*. Ici, il semblera presque mettre sur le même plan le principe libéral de la circulation des capitaux et la libre circulation des individus. Rappelant la nécessité d'une forme de « protectionnisme ». Dans l'article de *Ballast* du 19 novembre 2018, « Dire ensemble la condition des classes populaires et des migrants », il défendra le principe flou de « frontières intelligentes », et tournera en dérision les défenseurs du *No Border*. Encore une fois, la question de la souveraineté nationale est un enjeu important pour Lordon, et cela fonde son idée équivoque d'un inter-nationalisme par contagion.

Par ailleurs, en février 2007, dans le *Monde diplomatique*, Lordon propose un plafonnement fiscal de la rentabilité totale pour les actionnaires (SLAM). Il évoquera également fréquemment la nécessité de la fermeture de la Bourse. Il s'inscrit ainsi davantage dans une dynamique réformiste que dans une dynamique révolutionnaire.

On peut donc retenir chez Lordon plusieurs éléments théoriques qui l'éloignent *a priori* d'un anticapitalisme strict et conséquent :

- Une forme d'anticapitalisme tronqué qui cible obsessionnellement la finance, mais qui voudrait défendre le développement d'une économie productive nationale (de façon finalement assez keynésienne).
- Une opposition à l'internationalisme pratique, et un attachement à des formes de souverainisme et de protectionnisme français.
- Une forme de « réalisme » réformiste, fort éloigné de la dynamique révolutionnaire.

Cela étant, Lordon est aussi capable, dans d'autres contextes, de défendre des positions beaucoup plus radicales. Ainsi, dans le chapitre III de *Capitalisme, désir et servitude*, Lordon envisage sérieusement l'hypothèse communiste. Dans ce contexte, « l'entreprise » (au sens générique), se serait affranchie de « la monarchie du désir-maître » ^[5]. Lordon va même jusqu'à citer positivement Antoine Artous et Moïse Postone qui pensent la critique radicale du travail, et promeuvent l'abolition du travail. En outre, sur son blog « La pompe à phynance », le 29 mars 2016, Lordon formulera cette fameuse sentence, comme pour lancer une certaine dynamique des *Nuits debout* : « Nous ne revendiquons rien ». Il assumait ainsi assez clairement une intention « destituante », qui semblait ne pas s'accorder avec sa défense des institutions, de l'économie et de la politique.

Cela étant, c'est précisément en prenant en compte cette tension apparente à l'œuvre dans la pensée lordonienne qu'on peut saisir la complexité de son idéologie politique, qui reste au fond principalement altercapitaliste. Lordon apparaît alors comme un symptôme du temps présent, qui tend à brouiller les frontières entre réforme et révolution, radicalité et aménagement, souveraineté et liberté.

Toute cette complexité lordonienne s'élucide finalement au fil du mouvement dialectique, déjà évoqué, qu'il défend dans cet ouvrage : 1. Les institutions actuelles, c'est l'enfer. 2. Mais le social ne saurait se passer d'institution. 3. Donc quelles nouvelles institutions faut-il épouser ?

On verra qu'avec Spinoza, qui défend l'idée d'une « nature humaine », et qui défend l'idée d'un « affect commun » fondant le fait institutionnel, Lordon sera susceptible de rétroprojeter des institutions typiquement modernes sur des moments pré-modernes (ce qu'il nomme projet « onto-anthropologique »). Sur cette base, il injectera des structures étatico-capitalistes modernes dans sa conception d'une société post-capitaliste (laquelle demeurera donc, intrinsèquement, un altercapitalisme qui s'ignore).

Critique des institutions actuelles

Les institutions, c'est l'enfer

Dans *Vivre sans*, Lordon commence par reconnaître que les institutions actuelles, étatico-capitalistes, « c'est l'enfer ». De l'intérieur, les individus au travail, sous le rapport salarial, sont dépossédés par l'organisation de leur activité. Ils sont soumis au désir-maître : « atrophie des puissances d'agir par la normalisation qui tombe du système du pouvoir »^[6]. De l'extérieur, l'institution, c'est aussi la violence et le mensonge : Lordon évoque la violence symbolique (et réelle) exercée par le porte-parole des institutions (par exemple « républicaines »), ou par le personnel politique au pouvoir. Lordon reprend au fond la thèse assez classique de l'aliénation, en ce qui concerne la dépossession vécue par les individus à l'intérieur des institutions. En ce qui concerne la domination extrinsèque, il évoquera davantage une domination personnelle, en personnifiant les mécanismes de pouvoir. Il manque la notion de domination impersonnelle, propre au capitalisme, que Marx thématise dans le chapitre 1 du *Capital*, et qui différencie le système capitaliste des ordres de domination antérieurs. Ce défaut se déploie fréquemment dans l'œuvre de Lordon, et élucide en bonne partie la dimension tronquée de son « anticapitalisme ». Puisque Lordon affirme (par exemple dans *Imperium*), que la verticalité du social est une nécessité ontologique (sous l'autorité du holisme d'É Durkheim et de « l'affect commun » spinoziste), on peut aussi imaginer avec lui qu'il peut exister des personnifications « vertueuses » des institutions, guidant les « masses » vers la bonne direction, par opposition aux personnifications « vicieuses ».

L'aporie lordonienne

On peut noter d'ailleurs que la dimension moralisante, dans le discours lordonien, est

assez fréquente. Par exemple, à propos de la « bourgeoisie urbaine et cultivée », il dira : « Ces gens-là sont dégoûtants »^[7]. Cette passion triste londonienne s'accorde assez mal avec un principe spinoziste fondamental : « ni rire, ni pleurer, ni haïr, mais comprendre ». Par ailleurs, Spinoza, en réponse à Schuller, défendra un déterminisme strict, qui concerne même le niveau moral (et qui remet en cause le libre arbitre, la responsabilité, mais non forcément la nécessité du châtement) : « On demandera encore : Pourquoi les impies sont-ils punis, puisqu'ils agissent par leur nature et selon le décret divin ? Je réponds que c'est aussi par décret divin qu'ils sont punis et si ceux-là seuls que nous imaginons pécher en vertu de leur propre liberté doivent être punis, pourquoi les hommes veulent-ils exterminer les serpents venimeux ? Car ils pêchent à cause de leur nature propre et ne peuvent faire autrement »^[8]. Bien sûr, cette idée spinoziste que les « impies agissent par leur nature et selon le décret divin » (c'est-à-dire en vertu du déterminisme implacable de la nature) est plus que problématique. Elle tend à ramener l'humain à une causalité physique stricte, ce qui sera aussi opéré par l'ordre capitaliste, qui réduit les individus à l'être-ressource, et à des mécanismes automatisés et quantifiés. Lordon insistera d'ailleurs souvent sur le fait que le sujet et un automate passionnel. Il croit ainsi dépasser l'illusion individualiste et libérale (à travers le programme d'un structuralisme des passions), mais il reconduit au fond une idéologie physicaliste qui est loin d'être incompatible avec l'ordre capitaliste. Cela étant, Lordon n'admet pas jusqu'au bout, en bon spinoziste, que la « bourgeoisie cultivée », elle aussi, « ne peut pas faire autrement ». Il mobilise largement le déterminisme de Spinoza, mais réinjecte insidieusement, et fréquemment, le point de vue moral et culpabilisateur qu'il devrait pourtant congédier (précisément au nom de son « anti-libéralisme »). Cette tension en ce qui concerne la référence à Spinoza souligne plus largement la difficulté à tenir jusqu'au bout une politique spinoziste. S'il s'agissait de penser avec Marx une forme de domination impersonnelle capitaliste, et une forme de « sujet-automate » (la valeur valorisée), cela serait à penser au méta-niveau des catégories de l'économie (marchandise, travail abstrait, argent, valeur), ce qui nous éviterait également de sombrer dans l'aporie londonienne. Dans ce contexte, on pourrait aussi saisir les affects des individus (souffrances, désirs), comme étant non-identiques à ces catégories, et comme étant irréductiblement qualitatifs.

Par ailleurs, et pour finir sur cette question, on peut s'interroger sur la pertinence d'un rapprochement entre le déterminisme strict d'un Spinoza (qui part du déterminisme naturel), et le déterminisme social, qui est loin d'être implacable, et qui n'autorise pas un réductionnisme physicaliste.

Ces remarques assez philosophiques impliquent un certain positionnement relativement aux institutions, et à la façon de penser la révolte et la lutte sociale. Un déterminisme strict (qui concernera surtout les « masses ») pourrait être « informé » par des expertises théoriques ou critiques détachées du mouvement réel, et qui constitueraient autant de personnifications « vertueuses » de la lutte « révolutionnaire ».

Critique de l'antipolitique

L'antipolitique de l'intermittence

Deleuze serait un représentant de « l'antipolitique de l'intermittence »^[9]. Deux modalités du temps chez Deleuze : le *chronos*, l'ordre causal institué et ordinaire de la politique, les affaires courantes ; et l'*aiôn*, qui vient briser la causalité du *chronos*, qui est la ligne de fuite, la bifurcation, le devenir au sens strict. L'*aiôn* est un remaniement des affects, mais lui succède nécessairement le *chronos*, la réinstallation, le retour du striage. D'où un certain désespoir chez Deleuze : « la ligne de fuite [...] est vouée à mal tourner du fait même de réussir »^[10]. Deleuze est « chroniquement désabusé »^[11]. La lutte n'est qu'une série de fuites indéfinies, entre plusieurs re-striages normalisants.

Chez Rancière, la politique au sens faible est la simple « police ». La « vraie » politique, c'est le partage constitutif de l'ordre sous lequel s'organise la vie collective. Un système de redistribution, de remaniement, qui met en jeu des singularités.

Deleuze : le devenir sans avenir ; Rancière : « le cheminement pour le cheminement, sans trop d'égard pour l'idée de destination »^[12].

Ce que reproche Lordon aux « antipolitiques de l'intermittence », c'est de congédier finalement la politique « ordinaire », la politique du quotidien, et de ne qualifier de « politique » que ce qui est rare, exceptionnel, presque miraculeux.

Lordon au fond est soucieux de ce qui arrive après le devenir, après la bifurcation, après la révolte qui vient remanier les affects et les rapports sociaux. Contre Deleuze, il ne conçoit pas la ré-institutionnalisation comme une étape désespérante, mais comme une nécessité, qui appelle simplement un souci d'agencer le social de façon plus émancipatrice. Cela étant, le problème avec Lordon est qu'il va réinjecter subtilement des catégories étatico-capitalistes dans ce mouvement de ré-institutionnalisation supposé être émancipateur. Cela est aussi dû à la trop grande généralité des concepts qu'il mobilise.

La critique qu'adresse Jérôme Baschet à l'ouvrage *Imperium* pourrait également s'adresser à *Vivre sans*, qui reconduit les mêmes essentialismes et les mêmes rétroprojections anachroniques, en insistant certes davantage sur le concept d'institution. Baschet écrit :

Imperium fait toutefois une place remarquable à la puissance transformatrice du moment insurrectionnel, associé à l'intensité de la lutte commune, dans l'urgence et le danger. Pourtant, comme épouvanté par le potentiel de transformation ainsi convoqué, F. Lordon s'empresse de refermer la porte à peine entr'ouverte : cela ne peut être qu'un moment fugace et, dès l'effervescence du moment insurrectionnel passée, prévaut "la stabilisation de nouveaux rapports sociaux". Après l'incandescence de l'incendie, les froides "cendres de l'ordinaire". Juste quelques

jours d'embrasement, puis tout rentre dans la convenance de l'ordre institué, comme si une nouvelle forme de vie était sortie toute armée de l'intensité émeutière. Quelle extravagante conception de la révolution ! - qui reproduit de la manière la plus grossière la mythologie du Grand Soir, pourtant gaussée, et qui évacue toute perspective d'un processus continué, construisant une réalité collective sans cesse renouvelée^[13].

Ces remarques de Baschet sont particulièrement éclairées par les développements politiques de *Vivre sans* : à vrai dire, ce qui intéressera Lordon, comme on le verra, c'est bien la prise de pouvoir étatique d'une gauche nationaliste (Mélenchon), débouchant sur une stratégie léniniste assumée. La « tactique Spinoza », qui essentialise quelque « verticalité du social », se mettra finalement au service de la projection d'un capitalisme d'État explicite, et ce malgré le fait que Lordon lui-même pense produire une pensée « anticapitaliste ».

L'antipolitique des virtuoses

Badiou réserverait la qualité de « sujet » au militant qui règle son existence sous la figure de la vérité. Selon Lordon, ce « sujet » ressemble au sage de Spinoza, qui agit sous la conduite de la raison, et qui est la cause adéquate de ses actions. Pour Badiou, le militant qui est soumis à l'obéissance ou à la culpabilité n'atteint pas encore le stade du « sujet ». Le militant « sujet » de Badiou respecte des tâches parce qu'elles sont prescrites par la procédure de vérité. Lordon rappelle la dernière phrase de l'*Éthique* de Spinoza : « Tout ce qui est remarquable est difficile autant que rare ».

Lordon s'oppose à ce principe virtuose pour une raison précise : « Les hommes ordinaires, ni animaux ni sages, les hommes de la servitude passionnelle n'ont pas de place dans cette politique-là »^[14]. Cette distinction entre le « sage » spinoziste et la « multitude » (qu'on peut aussi appeler « masse », voire « plèbe », avec Lordon), pourrait avoir une résonance aristocratique assez gênante. Surtout si l'on songe que le sage ne serait sage que selon un « décret divin » (de même que les impies seraient impies selon une « nécessité naturelle », comme on l'a vu plus haut). Cette notion de « gens ordinaires » ferait presque penser à l'obsession de Jean-Claude Michéa, qui dissimule mal un populisme condescendant. Mais plus généralement, cette opposition « de nature » entre le sage et les « masses » éclaire la dimension encore paradoxale de la notion spinoziste de démocratie. Isabelle Garo dira, à propos du *Traité politique* de Spinoza, que Lordon cite fréquemment :

Si la pente de cette seconde œuvre est de définir un souverain plus élargi socialement, l'interruption du livre quelques paragraphes après le début du chapitre consacré à la démocratie ne permet guère d'extrapoler. Mais il est frappant que les premières lignes de ce chapitre soient consacrées à l'exclusion des étrangers, des serviteurs, des femmes, des enfants : Spinoza a choisi de commencer par ce qui restreint l'accès à la citoyenneté, au lieu d'en affirmer l'extension, voire l'expansion. Si la pente démocratique est incontestable, il

*semble évident que la tâche de "contenir la multitude" reste prioritaire [...]. Ainsi, la démocratie spinoziste, telle que l'esquisse le *Traité politique*, vise-t-elle avant tout la stabilité institutionnelle, la "concorde" sociale bâtie sur "la paix et la sécurité", tout en se défiant de la multitude, car "il est certain en outre que les périls menaçant la cité ont pour cause les citoyens plus que les ennemis du dehors". Étienne Balibar a mis en évidence l'équivocité de l'option démocratique de Spinoza, "animé contradictoirement par sa propre crainte des masses et par l'espoir d'une démocratie entendue comme libération de masse". De son côté, l'historienne marxiste américaine Ellen Meiksins Wood a montré que la démocratie spinoziste correspond à une république oligarchique, dirigée par les élites marchandes urbaines, soucieuses d'obtenir le soutien des classes inférieures*^[15].

L'antipolitique d'Agamben, qui influence beaucoup le *Comité invisible*, suppose trois étapes : séparation ; suspension ; destitution. La séparation a une connotation fortement heideggerienne : séparation de l'être et de l'étant ; quête de l'authenticité. C'est à l'intérieur des « dispositifs » que le vivant serait séparé de lui-même. La suspension est le moment où une singularité suspend sa puissance, s'empêche, se limite (de même que Dieu aurait une puissance absolue et une puissance ordonnée, limitative). Dans la suspension, on tente de se soustraire au « dispositif ». Selon Lordon, cette suspension agambenienne ressemble à la causalité interne qui fonde le régime spinoziste des affects actifs, c'est-à-dire le mode d'être du sage : ici encore, on retomberait presque dans l'aristocratie philosophique déjà évoqué (aristocratie que Lordon voudrait réfuter, mais qu'il reconduit subtilement, en reconnaissant finalement avec Spinoza que de tels « sages », certes très rares, restent un possible pensable). La destitution succède finalement à cette suspension : mouvement intransitif, non téléologique, presque esthétique (la danse comme paradigme - au sens nietzschéen) ; dé-séparation, re-coïncidence à soi.

Ce que manque ici complètement Lordon, c'est la critique nécessaire à adresser à l'heideggerianisme d'Agamben. Depuis la parution des *Cahiers noirs* de Heidegger (2014), et même depuis la parution de l'ouvrage critique d'Emmanuel Faye (2005), il est devenu proprement intolérable d'utiliser Heidegger pour produire une pensée « politique » qui se voudrait « émancipatrice ». La séparation entre l'être et l'étant n'est pas anodine : comme le montrent les écrits politiques de Heidegger, les juifs sont assignés à l'étant (et à la « déchéance », à la « dictature du on »), là où l'allemand générique en quête de son « sol » propre tend vers l'être authentique. Un nationalisme allemand antisémite traverse l'ontologie de Heidegger, et le thème de la « séparation », dans un contexte heideggerien, est plus que tendancieux (comme le dit souvent Faye, « être est un mot couvert » chez Heidegger, qui traduit une idéologie politique effrayante). C'est le propre d'une pensée abstraite et idéaliste, antihistorique, que d'isoler des concepts eux-mêmes abstraits pour les appliquer à n'importe quels contenus sociaux. Et par voie de conséquence, une pensée antisémite finit par être banalisée.

Lordon prend trop au sérieux ces thèses d'Agamben, sans saisir cet arrière-fond

heideggérien plus que problématique. C'est qu'il produit lui aussi une pensée assez abstraite, dite « onto-anthropologique », qui questionne les concepts purs, mais assez peu leur genèse historique et sociale.

Lordon pratique d'ailleurs cette même abstraction lorsqu'il traite de Spinoza, ce qui éclaire non seulement son aveuglement face à l'heideggerianisme d'Agamben, mais aussi sa façon transhistorique et essentialiste de concevoir les institutions, et même l'État. Ainsi, Isabelle Garo dira, à propos d'*Imperium* :

La question de l'État se trouve ici traitée sur le terrain philosophique et plus précisément, donc, sur le terrain du spinozisme, pensée ardue s'il en est, et datée. Frédéric Lordon revendique l'autonomie radicale de ce pan philosophique de sa réflexion. Pour autant, son propos n'est pas de présenter la pensée politique de Spinoza en tant que telle : il s'agit pour lui de penser un objet précis, l'État, ou plus exactement de penser son concept, l' "État général", essence supposée de tout État réel, distincte de ses formes historiques concrètes. Car Frédéric Lordon conçoit la philosophie comme savoir séparé des essences : en somme, le concept d'État, de même que le concept de chien, ne mord pas. Pourtant, les thèses politiques spinoziennes, au moment de leur élaboration, étaient indissociables d'un contexte théorique et politique déterminé, dont Spinoza ne chercha jamais, pour sa part, à s'extraire^[16].

Le problème n'est pas tant le plan des concepts (séparation, authenticité, destitution, etc.), que leur genèse sociale et historique. Penser « avec » Heidegger « l'émancipation », c'est nécessairement oblitérer sa dimension politique, et c'est donc nécessairement se mouvoir dans les hypostases et le réalisme logique qui sclérosent la critique. Une telle démarche s'oppose principalement à une méthode matérialiste et historique, et c'est aussi pour cette raison qu'il faut la rejeter. En étant incapable de penser les enjeux politiques et historiques du recours à Heidegger au sein d'une certaine « gauche » poétisante, Lordon montre qu'il n'est en contact qu'avec de purs concepts décontextualisés. Son usage de Spinoza traduisait déjà cette tendance, comme le remarque Isabelle Garo, et elle l'autorisait, dans *Imperium*, à développer le concept transhistorique et flou d'« État général ».

Vivre sans État ?

« Dégriser » les zadistes

Lordon reprend ici son concept d'*Imperium*, qui est « ce droit que définit la puissance de la multitude ». La force du collectif. Une référence à Spinoza : auto-affection du collectif, *via* les institutions. Une référence à Durkheim : l'excédence du tout sur ses parties. Mais Lordon opère des glissements conceptuels, passant de l'*Imperium* au principe de verticalité, jusqu'à l'État général. Cela l'autorise à dire que la ZAD obéit à une forme de gouvernementalité, et qu'elle peut être saisie dans son rapport analogique avec l'État. Un sentiment d'appartenance à la ZAD serait aussi fondateur du collectif. ZAD et État, ZAD et nation : des analogies, sur le plan formel, restent pensables selon Lordon. On l'a

vu, cette idéologie lordonienne opère également à partir d'une décontextualisation et d'une généralisation abusive de la pensée de Spinoza.

Lordon insiste bien sûr, toujours, sur les différences empiriques qui se déploient sur fond d'analogies formelles (l'État français n'est pas la ZAD).

Baschet cible très bien le problème qui est posé par un tel degré de généralité :

Mais les concepts lordoniens sont d'une élasticité telle qu'ils prêtent à confusion et risquent d'autoriser des glissements subreptices, au-delà de ce que l'argumentation soutient véritablement. Surtout, ils manquent de cette capacité de discernement qui importe tant, du point de vue d'une politique de l'émancipation, et dont l'objet prioritaire devrait être de nous aider à faire le partage, aussi incertain soit-il en ses limites, entre des formes politiques étatiques et non étatiques, entre l'invention de procédures qui favorisent l'accroissement de la puissance du collectif et la dépossession de celle-ci au profit du pouvoir-sur des uns sur les autres. Redisons l'essentiel: Imperium ne parvient pas à jeter aux oubliettes de l'histoire la perspective d'une émancipation sans l'État. De l'État en général, rien ne fonde le caractère indépassable ; quant à l'État général, rien ne justifie de lui donner ce nom, sinon le tour de passe-passe qu'il prétend autoriser. Et quand bien même devrait demeurer ce que F. Lordon nomme ainsi, cela ne contredirait en rien la possibilité de destituer ce que nous continuerons à nommer État^[17].

Lordon tourne au fond en dérision le projet zadiste d'être « ingouvernable », car il dispose d'un concept de « gouvernementalité » trop lâche et trop flou. Les concepts politiques fonctionnent comme des hypostases, qui créent plus de confusions que de clarifications. Lorsqu'on voit ensuite quels genres d'institutions Lordon promeut finalement dans sa société « post-capitaliste », on comprend finalement pourquoi il pratique de telles généralisations.

Se réapproprié l'État

On l'a dit, Lordon pense que le capitalisme est une macrostructure ; pour la démanteler, l'irruption violente des « masses » seraient nécessaires.

Bien sûr, Lordon fustige l'État répressif, la justice de classe, les institutions étatiques aliénantes et normalisantes. Mais il affirme également :

Le capital est un titan. Pour l'abattre, il faut donc des géants. Or le seul géant sur les rangs, c'est le nombre assemblé – les masses comme on disait [...] là où la production du nombre assemblé est une entreprise des plus aléatoires – ça s'appelle un processus révolutionnaire et, comme on sait, ça n'arrive pas tous les quatre matins – l'État c'est du nombre déjà assemblé sous une certaine forme^[18].

Puis, plus loin : « le capital est une entité macroscopique, par conséquent il ne sera défait que par une même échelle et de sens opposé »^[19].

Lordon en arrive à cette conclusion, car il pense que la défection généralisée ne fait pas une politique. Il voudrait certes sortir de « l'État capitaliste », mais voudrait aussi penser que l'État pourrait devenir un instrument neutre aux mains de la révolution.

On voit ici clairement que Lordon s'éloigne radicalement de la théorie marxienne de la dérivation de l'État, formulée dans la section 2 du Livre I du *Capital*. La critique de l'économie politique suppose la critique de l'État moderne, qui ne saurait être un instrument « neutre ». Au fond, Lordon s'attache à critiquer dans son ouvrage une « antipolitique » postmoderne, héritière de Nietzsche, Heidegger, etc., mais il ne s'interroge pas sur la possibilité d'une antipolitique marxienne. D'où la dimension tronquée de sa démarche. Le penseur Robert Kurz exprimera clairement la possibilité de cette antipolitique marxienne :

Étant donné que les marchandises ne peuvent pas être elles-mêmes des "sujets" et que par conséquent, dans cette "socialisation sans société" (en soi absurde), les individus doivent cependant, de manière seconde, avoir des relations les uns avec les autres de manière directe, il a été nécessaire que se différencie le subsysteme de "la politique", dans lequel s'établissent de manière seconde ces relations directes. C'est justement à cause du degré supérieur de socialisation, déterminé par cette séparation et par cette absence de relations plus grandes des hommes qui, dans leurs rapports avec la nature, n'entretiennent plus de relations qu'indirectement, qu'apparaît un besoin de régulation plus diversifié, qui est dévolu à cette sphère différenciée nommée "la politique" ^[20].

Kurz ajoute :

L'espace institutionnel de la sphère fonctionnelle (première, indirecte) nommée "économie" est le marché ; l'espace institutionnel de la sphère fonctionnelle (seconde, directe) nommée "politique" est l'État. Ainsi, dans la constitution fétichiste moderne, l'État est quelque chose de complètement différent de ce qu'il était dans les sociétés pré-modernes, au même titre que les autres catégories, que l'on ontologise à tort. L'appareil de l'État exécute les fonctions de régulation de la production de marchandises en ce qu'elle est totalisée (droit, logistique et infrastructure, relations extérieures, etc.), et pour cela, ses décisions doivent suivre un "processus politique" et doivent, d'une manière ou d'une autre, passer par la sphère concernée. Dans l'ensemble, on peut dire que la totalité abstraite ne se présente plus, en tant que totalité abstraite, comme une buée posée sur la société, mais comme totalité médiatisée, elle se distribue entre espace privé et espace public, marché et État, argent et pouvoir, c'est-à-dire droit, économie et politique ^[21].

C'est peut-être le souhait de quelque « retour » de l'État « au service » du « peuple »

que formule implicitement Lordon, qui n'hésite pas à formuler parfois des propositions keynésiennes. Mais ici, il va développer une forme d'idéologie hybride, entre keynésianisme, protectionnisme et léninisme, qui donne à penser, et qui traduit une certaine confusion politique actuelle de la « gauche ».

Mélenchon et Lénine

Lordon, parce qu'il critique l'antipolitique postmoderne, souhaite finalement, d'une certaine manière, se « salir les mains », et indiquer des directions concrètes en ce qui concerne la politique « ordinaire », la politique instituée et étatique, la politique des politiciens.

Lordon imagine ce qui se passerait si la *France insoumise* arrivait au pouvoir. On ne saurait dire d'emblée s'il formule ici un désir, ou s'il propose une simple expérience de pensée. Mais ses rapprochements avec Ruffin, ses fréquentes propositions régulationnistes ou keynésiennes, son attachement à la souveraineté nationale, pourraient effectivement le rapprocher de l'altercapitalisme d'un Mélenchon. Lordon imagine que Mélenchon ne pourrait tout simplement pas exercer sa politique, et ce même à court terme, à cause d'une pression financière, policière, et même médiatique, continue.

Lordon pose alors la question de l'insurrection qui viendrait accompagner l'arrivée de la « gauche » au pouvoir :

Dans les conditions de raidissement normatif du capital jusqu'à l'intransigeance extrême après trois décennies d'avancées ininterrompues, une expérience gouvernementale de gauche n'a que le choix de s'affaler ou de passer dans un autre régime de l'affrontement - inévitablement commandé par la montée en intensité de ce dernier, montée dont le niveau est fixé par les forces du capital^[22].

Mélenchon au pouvoir, cela supposerait un soulèvement des « masses » qui viendrait soutenir son projet « radical ». On pourrait rétorquer que Mélenchon ne propose rien de plus qu'un banal protectionnisme, dans le cadre d'une économie marchande nationale « préservée », et que son seul souhait est le retour à un interventionnisme d'État régulant de façon plus « humaine » le capitalisme national. Mélenchon n'est pas le représentant éminent d'une gauche révolutionnaire, et ne promet pas spécialement le « Grand Soir ». Cet amalgame entre l'arrivée au pouvoir de Mélenchon et l'idée presque fantasmée d'un « Grand soir » soudain a donc de quoi surprendre, et semble relever d'une forme de confusion idéologique singulière. Cela étant, une telle confusion éclaire très précisément l'idéologie lordonienne : constamment, il ménage un espace pour la voie réformiste, protectionniste, et nationaliste, tout en prétendant défendre une issue « communiste » (cf. chapitre III de *Capitalisme, désir et servitude*), des pratiques insurrectionnalistes, des soulèvements populaires d'ampleur, etc. Au fond, il voudrait mettre son « Grand soir » au service d'un interventionnisme d'État régulant une économie productive nationale plus « saine ». Le mot « communisme » est un mot

couvert chez lui (et dévoyé), qui ne traduit pas d'autre réalité. D'autant plus que son « inter-nationalisme » n'est qu'un principe flou sous sa plume, qui n'a pas de réelle teneur. En outre, si l'enjeu premier est la défense de la force de travail nationale française, comment imaginer une remise en cause effective de la division internationale du travail, dans la mesure où la France demeure une puissance économique majeure, qui entretient aujourd'hui encore des tutelles néocoloniales, et un impérialisme d'exclusion (à ce sujet, le point de vue de Lordon, déjà évoqué, à propos de la question des migrants, est éloquent).

Certes, la contradiction est plus importante qu'il n'y paraît : Lordon défend des politiques néo-keynésiennes, mais il défend aussi, ponctuellement, l'abolition du marché et de la propriété privée. Comment comprendre cette contradiction apparente ? On pourrait expliciter cette ambivalence effective en la resituant dans le cadre d'une stratégie transitionniste déterminée : la régulation keynésienne du capitalisme national serait susceptible de remettre en cause, progressivement, les institutions juridiques et politiques bourgeoises, jusqu'à leur éventuelle abolition. En jouant sur la fiscalité, la régulation de la finance, la redistribution, on menacerait progressivement le patrimoine et la propriété bourgeois. Réformisme et « révolution », keynésianisme et « marxisme » tronqué, pourraient ainsi coexister à l'intérieur d'une même idéologie, globalement autoritaire.

Dans la foulée, donc, Lordon va évoquer le « point L ». « L » pour Lénine. L'arrivée au pouvoir de Mélenchon engagerait des pratiques d'ordre léniniste. Dans un cadre mélenchonien, cela signifie : « réinstauration flash d'un contrôle des capitaux, sortie de l'euro, donc reprise en main immédiate de la Banque de France, mais aussi nationalisation des banques par simple saisie, et surtout suspension, voire expropriation, des médias sous contrôle du capital »^[23].

Puis Lordon enchaîne sur Lénine, et sur la défense d'une forme de marxisme autoritaire :

Il suffit sans doute de dire ces choses pour apercevoir dans quel univers nous fait basculer le franchissement du point L. D'aucuns diraient qu'il s'agit d'un univers du type "dictature du prolétariat". Aux réserves près quant à la signification du mot "prolétariat", ce ne serait pas faux. Il suffira de se rappeler en quels termes Lénine la définissait : la démocratie, en principe, c'est la loi de la majorité, donc la dictature de la majorité (puisqu'elle impose ses vues à la minorité), et il se trouve au surplus que, dans les institutions distordues qu'elle se donne dans l'ordre capitaliste, la dictature démocratique ne fonctionne qu'au profit de la minorité (du capital). La dictature du prolétariat, ou la dictature de la majorité, n'est donc rien d'autre que la "démocratie" ramenée à son concept^[24].

La confusion entre le mélenchonisme et le léninisme a de quoi laisser songeur. Le cadre idéologique d'un Mélenchon reste le keynésianisme, le réformisme nationaliste, là où le cadre léniniste se veut anticapitaliste, révolutionnaire, et au moins en principe,

internationaliste. On a déjà tenté de montrer comment un réformisme régulationniste et un « marxisme » tronqué pouvaient s'articuler, dans le contexte d'une stratégie transitionniste déterminée. Par ailleurs, l'articulation londonienne d'un capitalisme d'État régulé et du léninisme peut éclairer en partie le léninisme, et surtout ses suites. Des oppositions communistes et anarchistes au Parti bolchevik ont assez tôt parlé de « capitalisme d'État » pour décrire la situation post-révolutionnaire à l'est. La dimension autoritaire, bureaucratique, et même nationaliste et protectionniste du « socialisme réel » est bien éloignée du communisme authentique, qui a aboli toutes les formes de médiations fétichistes, économiques et politiques. Plus précisément, en ce qui concerne l'URSS, le théoricien Robert Kurz évoque une véritable « modernisation de rattrapage »^[25]. L'URSS n'aurait été qu'une variante de la société mondiale de la marchandise. Selon Kurz, la « modernisation de rattrapage » serait l'introduction par l'État des mécanismes de base de la production marchande, dans un pays arriéré qui autrement n'aurait jamais pu devenir une partie autonome du marché mondial. Il s'agissait de mettre en place un nouveau système de production de marchandises, et de remplacer des rapports sociaux prémodernes par la monétarisation et l'économicisation de toutes les relations sociales. En URSS, les catégories centrales du capitalisme (marchandise, valeur, travail, argent) n'y étaient pas du tout abolies. On prétendait seulement les gérer « mieux », au « service des travailleurs ». Dans ce contexte, en 1989-91, ce ne serait pas une « alternative au capitalisme » qui se serait effondrée, mais plutôt le maillon le plus faible de ce système. L'effondrement de l'URSS participerait de l'effondrement plus global du système capitaliste mondial.

On pourrait certes prétendre qu'on a affaire à une « révolution trahie », et que le léninisme posséderait une forme de « pureté révolutionnaire » que le « capitalisme d'État » aurait subvertie. Pourtant, on retrouve dans les textes de Lénine cette tendance à projeter des catégories capitalistes, productivistes, et marchandes dans sa vision d'une société future, et un fort attachement à la valeur-travail.

En mai 1918, dans son texte « Sur l'infantilisme "de gauche" et les idées petites bourgeoises », Lénine dira :

Le capitalisme d'État est, au point de vue économique, infiniment supérieur à notre économie actuelle. C'est là un premier point. Ensuite, il ne contient rien que le pouvoir des Soviets doit redouter, car l'État soviétique est un État dans lequel le pouvoir des ouvriers et des pauvres est assuré. [...] Pour éclaircir encore plus la question, donnons avant tout un exemple très concret de capitalisme d'État. Tout le monde sait quel est cet exemple: l'Allemagne. Nous trouvons dans ce pays le "dernier mot" de la technique moderne du grand capitalisme et de l'organisation méthodique au service de l'impérialisme des bourgeois et des junkers. Supprimez les mots soulignés, remplacez l'État militaire, l'État des junkers, l'État bourgeois et impérialiste, par un autre État, mais un État de type social différent, ayant un autre contenu de classe, par l'État soviétique, c'est à dire prolétarien, et vous obtiendrez tout l'ensemble de conditions qui donne le socialisme. Le socialisme est impossible sans la technique du grand capitalisme, conçue d'après le dernier mot

de la science la plus moderne, sans une organisation d'État méthodique qui ordonne des dizaines de millions d'hommes à l'observation la plus rigoureuse d'une norme unique dans la production et la répartition des produits.

On peut ajouter à cela deux extraits du texte de Lénine *Les tâches immédiates du pouvoir des Soviets*, publié le 28 avril 1918 dans le n° 83 de la *Pravda* et dans le Supplément au journal *Izvestia du Comité exécutif central de Russie*, n°85 :

Tiens tes comptes avec soin et conscience, règle sagement tes dépenses, ne te laisse pas aller à la fainéantise, ne vole pas, observe la plus stricte discipline dans le travail, ces mots d'ordre raillés avec raison par les prolétaires révolutionnaires alors que la bourgeoisie tentait par ces propos de camoufler sa domination de classe d'exploiteurs, deviennent aujourd'hui, après le renversement de la bourgeoisie, les principaux mots d'ordre de l'heure » [...] « Quant à la seconde question, l'importance d'un pouvoir dictatorial personnel du point de vue des tâches spécifiques de l'heure, il faut dire que toute grande industrie mécanique, qui constitue justement la source et la base matérielle de production du socialisme, exige une unité de volonté rigoureuse, absolue, réglant le travail commun de centaines, de milliers et de dizaines de milliers d'hommes. Sur le plan technique, économique et historique, cette nécessité est évidente, et tous ceux qui ont médité sur le socialisme l'ont toujours reconnue comme une de ses conditions. Mais comment une rigoureuse unité de volonté peut-elle être assurée ? Par la soumission de la volonté de milliers de gens à celle d'une seule personne. Cette soumission rappellera plutôt la direction délicate d'un chef d'orchestre, si ceux qui participent au travail commun sont parfaitement conscients et disciplinés. Elle peut revêtir des formes tranchées, dictatoriales, si la parfaite discipline et la conscience font défaut. Mais, de toute façon, la soumission sans réserve à une volonté unique est absolument indispensable pour le succès d'un travail organisé sur le modèle de la grande industrie mécanique.

Après ces précisions, on comprend un peu mieux là où Lordon voudrait nous entraîner. Il tâche au fond de ménager un espace de rencontre entre un interventionnisme d'État keynésien altercapitaliste, et un pseudo-socialisme léniniste, qui aurait le mérite de soulever les « masses » (vers une direction, finalement, éminemment productiviste). On peut dire que sa confusion est aussi porteuse de sens, puisque dans les deux cas, la société dite « émancipée » aura injecté des structures éminemment capitalistes dans son projet. Et c'est ici qu'on cerne mieux la position lordonienne. Il remet en cause *certaines* institutions actuelles (salarariat, propriété privée, institutions « néolibérales »), mais il maintient la « nécessité » de conserver des institutions qui sont encore issues de cette modernité capitaliste. Son recours à Spinoza lui permet au fond de définir certaines bases politiques et socio-économiques très modernes comme étant transhistoriques, pour mieux les projeter dans un post-capitalisme fantasmé, qui ne sera jamais qu'un capitalisme d'Etat remanié.

En identifiant le capitalisme simplement à la propriété privée et au marché, Lordon au fond projette dans son « communisme » la catégorie du travail et le mode de production

industriel caractéristique du capitalisme.

On peut aussi noter que Lordon est doublement anachronique : s'il s'agit de défendre une politique keynésienne, la crise des années 1970 doit nous rappeler qu'aucun « retour » en arrière n'est possible aujourd'hui ; s'il s'agit de défendre une stratégie léniniste, on oublie alors que le contexte russe de « modernisation de rattrapage » n'a plus aucun rapport avec la réalité française actuelle.

On pourrait finalement critiquer la dimension tendanciellement avant-gardiste de la démarche. L'élite révolutionnaire « éclairée » (qui avec Lordon viendrait proposer ses « expertises » sur les modalités de la sortie de l'euro, de la nationalisation des banques, etc.) a finalement un rapport avec les « masses » (ou avec ce que Spinoza appelle parfois la « plèbe ») assez problématique. Une dérive autoritaire n'est pas impossible. Et ici, c'est la figure du « sage » de Spinoza qui pourrait même resurgir. Lordon pourrait finalement assumer la fonction aristocratique du « sage » spinoziste, dépourvu d'affects passifs, et qui conceptualise les « masses » dans la mesure où il s'en exclut aussi subtilement.

Lordon insiste sur le « nombre », qui permet également d'éviter une « guerre civile » selon lui. Il dira aussi, assumant clairement un léninisme stratégique : « Pour qu'il [Mélénchon] ne puisse pas faire retraite sur des "positions préparées à l'avance", il faut que le nombre ne lui laisse pas d'autre choix que d'avancer vers le point L, et de le franchir »^[26]. Mais de telles « positions préparées à l'avance », le théoricien spécialisé Lordon n'est-il pas en train de les déterminer « conceptuellement » ? Parce qu'il manque d'auto-réflexivité et d'auto-critique pratique en tant que théoricien « radical », Lordon pourrait s'imposer comme « expert de la révolution », sans jamais vraiment l'assumer, soulignant ainsi, également, les apories du léninisme.

Certes, il faut reconnaître que plus loin, Lordon reconnaîtra « l'échec » de la révolution de 1917 (que méditera finalement la Révolution culturelle chinoise, elle-même mise en échec, selon lui). Mais on doit reconnaître aussi que le « post-capitalisme » qu'il projette, au fond, se distingue assez peu d'un « capitalisme d'État » qui réussirait « enfin ». Il ne reproche pas tant à Lénine son idéologie productiviste, industrialiste, ou travailliste. C'est surtout une déroute stratégique du léninisme qu'il semble déplorer.

Sortir de l'économie ?

De quelle manière Lordon manque le Marx « ésotérique »

Lordon s'oppose à l'idée de « sortir de l'économie », qu'il juge absurde. Il dira :

Cependant, les problèmes surgissent sitôt que le mot "économie" semble recevoir une surface autrement plus grande que "notre économie néolibérale". Que faut-il entendre alors par "économie" ? J'indique ma propre définition [...] : j'appelle "économie" l'ensemble des rapports sociaux sous lesquels s'organise la reproduction matérielle collective. Il est assez évident que, sous cette définition,

l'idée de "sortir de l'économie" n'a rigoureusement aucun sens - comment serait-il possible aux individus de s'abstraire des réquisits de leur reproduction matérielle ?

Le problème avec Lordon, c'est qu'il identifie l'idéologie du « vivre sans » aux courants postmodernes. De ce fait, il peut identifier le projet de « sortir de l'économie » à l'intention « destituante » d'un Agamben. On l'a vu, cette idéologie postmoderne est plus proche d'un Heidegger (et de ses hypostases édifiantes et asociales) que d'un matérialisme historique conséquent et cohérent.

Au début de son ouvrage, pour distinguer deux plans d'analyse qu'il développe lui-même, Lordon reconnaît qu'il existe un Marx « exotérique » (le Marx des descriptions empiriques et historiques) et un Marx « ésotérique » (qu'il qualifie de « philosophique », et qui concernerait la rupture de la théorie critique). Mais il fait abstraction des auteurs marxistes qui ont réellement développé cette distinction. Le marxiste Roman Rosdolsky d'abord, qui dira :

Mais Karl Marx fut un enfant de son temps, malgré toute sa génialité, qui fut soumis à l'influence des faits empiriques et des habitudes de pensée de son temps. À l'intérieur de son système, nous devons différencier des raisonnements ayant chacun une portée et un poids théorique variables. En ce sens, on peut tout à fait parler d'un Marx ésotérique et d'un Marx exotérique - au sens où nous voulons comprendre la différence entre la théorie originale et les conclusions et projections dérivées. Il est clair que la première peut conserver sa complète validité, même si les secondes devaient s'avérer être prématurées ou dépassées. Et il est clair qu'une utilisation fructueuse de la théorie marxienne n'est possible que si l'on distingue les éléments ésotériques des éléments exotériques, et que si l'on sait bien séparer ce qui est historiquement déterminé et ce qui reste encore valable dans le système marxien^[27].

La *Wertkritik*, en Allemagne (en particulier Kurz), indiquera que le Marx « exotérique » est celui qui décrit empiriquement la phase ascendante du capitalisme de son époque, les rapports circonstanciés entre les classes, les rapports de distributions des catégories capitalistes ; là où le Marx « ésotérique » critiquerait les fondements mêmes du capitalisme, les catégories de base du capitalisme elles-mêmes (marchandise, travail abstrait, argent, valeur), vers leur abolition (en particulier dans le chapitre 1 du *Capital*, et dans certains chapitres de *Grundrisse*). À ce sujet, on pourra aussi se référer à l'ouvrage d'Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise*.

Or, Lordon évoque en passant ce Marx « ésotérique », mais pas une seconde il ne s'attache à la théorie critique qui mobilise cette dimension marxienne. Sa démarche « ésotérique », qui est aussi une démarche onto-anthropologique (attachée à la notion de « nature humaine »), est davantage spinoziste que marxienne. On a déjà évoqué les limites de la tactique spinoziste de Lordon (essentialisations, généralisations, décontextualisation).

Précisément, si l'on s'attachait à comprendre les enjeux de ce Marx « ésotérique », on comprendrait que le projet de « sortir de l'économie » n'est pas si absurde, même dans un cadre matérialiste. Lordon choisit habilement ses ennemis (postmodernes) pour les discréditer aisément, mais il ne se confronte pas à un autre discours, marxien et plus conséquent, qui précisément pourrait remettre en cause cette idée que « l'économie » en tant que telle est indépassable.

Dans le sous-chapitre du chapitre 1 du *Capital* consacré au « fétichisme de la marchandise », Marx dira :

D'où provient donc le caractère énigmatique du produit du travail dès qu'il prend la forme marchandise ? Manifestement de cette forme même. L'identité des travaux humains prend la forme matérielle de l'objectivité de valeur identique des produits du travail. La mesure de la dépense de force de travail humaine par sa durée prend la forme de grandeur de valeur des produits du travail. Enfin les rapports des producteurs dans lesquels sont pratiquées ces déterminations sociales de leurs travaux prennent la forme d'un rapport social entre les produits du travail^[28].

La forme marchandise, qui est la forme élémentaire de la richesse capitaliste, n'est donc pas un donné évident et naturel : elle est une énigme, qu'il faut savoir déchiffrer, à la manière d'un hiéroglyphe, et qui renvoie à une véritable aberration, à une véritable inversion entre moyen et fin, entre abstrait et concret. Le « travail abstrait », c'est-à-dire un travail en lequel on fait abstraction de tout contenu concret de l'activité, devient la substance de la valeur, quoique cela se fasse dans le dos des individus, sans qu'ils en aient conscience. Le « temps de travail socialement nécessaire » détermine la grandeur de la valeur, de façon tout aussi automatisée et inconsciente. C'est dans ce contexte inconscient et quasi-automatisé que les rapports des producteurs « prennent la forme d'un rapport social entre les produits du travail » (inversion réelle).

Marx ajoutera :

C'est précisément ce genre de formes qui constituent les catégories de l'économie bourgeoise. Ce sont des formes de pensée qui ont une validité sociale, et donc une objectivité, pour les rapports de production de ce mode de production social historiquement déterminé qu'est la production marchande. Si donc nous nous en échappons vers d'autres formes de production, nous verrons disparaître instantanément tout le mysticisme du monde de la marchandise, tous les sortilèges qui voilent d'une brume fantomatique les produits du travail accompli sur la base de la production marchande^[29].

Puis il dira plus loin :

L'économie politique a certes analysé, bien qu'imparfaitement, la valeur et la grandeur de la valeur, et découvert le contenu caché sous ces formes. Mais elle n'a jamais posé ne serait-ce que la simple question de savoir pourquoi ce contenu-

ci prend cette forme-là, et donc pourquoi le travail se représente dans la valeur et pourquoi la mesure du travail par sa durée se représente dans la grandeur de valeur du produit du travail. Des formules qui portent inscrit au front qu'elles appartiennent à une formation sociale où c'est le procès de production qui maîtrise les hommes, et pas encore l'inverse, sont considérées par sa conscience bourgeoise comme des nécessités naturelles tout aussi évidentes que le travail productif lui-même^[30].

Ici, Marx définit clairement un programme de dénaturalisation des catégories de base de l'économie capitaliste : marchandise, travail abstrait, valeur, argent (argent qui sera la manifestation empirique de cette valeur).

Dans le chapitre 3, Marx montrera plus précisément que la circulation capitaliste est une circulation inversée : A-M-A (argent-marchandise-d'avantage d'argent) ; c'est l'extraction d'une survaleur qui permet cette augmentation de la valeur, dans la circulation capitaliste. Mais ce qui est le plus marquant dans cette formule, c'est que l'argent devient ici une fin en soi tautologique qui n'appelle rien d'autre qu'elle-même. L'inversion entre moyen et fin, entre abstrait et concret, entre choses et individus, se cristallise également dans cette formule. L'argent n'est donc pas une catégorie neutre de toute « économie » en général, mais devient très spécifique dans la modernité capitaliste : l'argent capitaliste, c'est l'argent comme fin en soi, l'argent en tant qu'argent, et s'il s'agit d'abolir le capitalisme, il s'agit bien d'abolir cette forme de l'argent.

L'économie, comme secteur séparé et totalisant la vie sociale, qui synthétise tous les autres sous-secteurs spécialisés, est bien une spécificité capitaliste, et elle se définit par le développement quasi-automatisé de ces catégories de base que Marx analyse dès la première section du *Capital* : marchandise, travail abstrait, valeur, argent. L'économie, c'est l'inversion réelle, la réification des individus au travail, et la personnalisation des objets produits. L'économie, c'est aussi le règne des « abstractions réelles », puisque ces catégories abstraites du capitalisme ont aussi des effets réels, concrets, dans le monde de la production et de la circulation des marchandises.

On constate donc que Lordon rétro-projette la catégorie de « l'économie » sur des moments pré-modernes, pour mieux dénigrer le mot d'ordre « sortir de l'économie ». C'est qu'il occulte complètement le Marx « ésotérique », catégoriel, qu'il a pourtant évoqué précédemment (p. 42). Son essentialisation pourra s'appuyer sur une onto-anthropologie des affects, et sur l'idée spinoziste, équivoque, de « nature humaine ». Il s'est aussi choisi des ennemis taillés à sa mesure (*Comité invisible*, Agamben, etc.), qui sont plus heideggeriens qu'autre chose, et qui laissent globalement tomber l'héritage critique marxien. Et on pourra rappeler que la critique heideggerienne de « l'ère de la technique », du « dispositif », ou de « l'inauthenticité », ne développe que des hypostases édifiantes, des amalgames, qui ne s'encombrent pas de descriptions empiriques précises.

Concernant la critique marxienne de la naturalisation de « l'économie » en tant que

telle, on peut aussi citer Clément Homs. Il dira :

Dans la pensée moderne ahistorique, bourgeoise et bas de plafond, l'étymologie des mots est une clé pour mieux les définir. Plus on remonte aux racines étymologiques du mot, plus on peut naturaliser la chose dont le mot est le signifiant. Les problèmes de traduction sont généralement passés par-dessus bord et l'on projette alors des significations modernes sur les racines étymologiques d'un mot, sans comprendre l'épaisseur de leurs significations sociales pourtant intrinsèquement liées à un contexte de rapports sociaux historiquement situés dont à mon sens, on ne peut les arracher qu'au prix d'un anachronisme. Cette tragédie est celle du terme "économie"^[31].

Puis, plus loin :

"L'économie, qu'est-ce que c'est ? Voyez l'étymologie grecque du mot oikonomia nous répète-t-on !". Ainsi, pour définir ce mot, dans n'importe quel dictionnaire contemporain on retrouve l'idée que ce terme est emprunté au latin oeconomia, lui-même emprunté au grec ancien οἰκονομία, oikonomía ("gestion de la maison") formé des mots οἶκος, oîkos ("maison") et νόμος, nómos ("loi"). Cette définition présuppose que l'économique en tant que pratique, autrement dit la "vie économique", est quelque chose de naturel, transhistorique et que dans toutes les cultures et sociétés humaines, il y aurait toujours eu des pratiques de ce type de "gestion de sa maisonnée familiale", où l'on ménage son bien, l'on produit, l'on économise, l'on investit, l'on échange, l'on épargne, l'on répond à ses "besoins", etc. Des pratiques où la logique de l'intérêt et la raison utilitaire auraient toujours structuré la vie quotidienne jusque dans la famille et plus largement l'ensemble des rapports de parenté^[32].

Contre cette rétroprojection anachronique, Clément Homs précisera :

Cependant, cette organisation de la vie sociale où les individus rentrent en rapport les uns les autres au travers de la production, de l'échange et de la consommation de marchandises, et où l'argent devient donc prépondérant, n'existe que comme la manifestation en tant que son support matérialisé, du mouvement tautologique de la valeur qui ne cherche qu'à s'accroître. L'économie au sens hérité et transformé de la famille définitionnelle aristotélicienne, n'est que la forme de vie sociale qu'engendre, en tant que sa communauté matérielle, le capital. Pour pouvoir triompher, c'est-à-dire pour se valoriser au travers des individus qui ne sont que son support, le capital doit se soumettre la forme de vie sociale, et de l'intérieur, plier la force des individus à ses exigences, en faisant en sorte que les rapports sociaux s'organisent structurellement autour de la production, de l'échange et de la consommation de marchandises. Pour exister, le capital doit placer les individus dans une situation de survie-besoin, où il n'y ait plus que le mouvement autonomisé des choses qui puisse constituer le présupposé de l'agir social. La nouvelle forme de vie sociale que le mouvement du capital constitue

autour de lui, sa communauté matérielle, c'est l'économie, c'est-à-dire un monde social-historique inédit et non naturel et transhistorique. L'économie, c'est la communauté matérielle du capital. La formation de cette communauté matérielle s'effectue en même temps que le rapport social capitaliste constitué par le rôle socialement médiatisant du travail (le travail abstrait) se réifie. Le capitalisme est donc bien plus qu'un mode de production, c'est une forme de vie sociale totalisante qui soumet à la vie économique l'ensemble des autres formes anciennes de vie sociale^[33].

Lordon, au fond, en naturalisant la catégorie de « l'économie », reproduit les illusions et les naturalisations des économistes bourgeois, que Marx critique dans son sous-chapitre consacré au fétichisme de la marchandise. L'ennemi heideggérien qu'il s'est trouvé est fort aisé à démonter, mais il est bien incapable de se confronter à la critique marxienne, laquelle soulignera toutes les inconséquences de sa pensée hypostasiée.

La focalisation lordonienne sur la propriété privée et sur le mode de distribution de la valeur

Lordon va aussi réduire la question de l'économie capitaliste à la question de la propriété privée. Il dira : « s'il y a un « vivre sans » auquel je souscrirais sans réserve, il est là : vivre sans propriété privée (des moyens de production, évidemment) »^[34].

Au fond, ce que manque Lordon, c'est une critique de la production capitaliste en tant que telle (en manquant également la critique du travail abstrait). Il a une définition circulationniste du capitalisme, à la manière de ceux que Kurz appellent les « marxistes traditionnels » (les marxistes qui ontologisent la catégorie du travail). Dans le chapitre 2 de *La substance du capital*, Kurz critique une forme de circulationnisme du marxisme traditionnel. Le marxisme traditionnel considère le plus souvent une abstraction réelle *a posteriori*, qui se réaliserait sur le marché, et non une abstraction réelle *a priori*, qui aurait son lieu déjà dans la production. En ce sens, le marxisme traditionnel se contenterait de critiquer un mode de distribution de la valeur, la disposition juridique de la propriété privée, le marché, mais non les spécificités de la production capitaliste. Avec les marxistes traditionnels, c'est le mode de circulation qui définirait le capitalisme, là où la production serait pensée comme base transhistorique et ontologique, non critiquable en tant que telle. L'idée que le prolétariat pourrait « s'approprier » telles quelles les « forces productives » participe de cette mystique marxiste traditionnel, qui ontologise le travail.

Le travail concret (pensé comme travail transhistorique) définirait, selon cette idéologie, la production, là où le travail abstrait serait le travail représenté lorsque la marchandise est vendue sur un marché, dans la circulation. Pour Kurz, on a ici un contresens, puisque la dualité travail abstrait/travail concret agit *a priori*, déjà dans la production.

Dans le chapitre 6 du même ouvrage, Kurz développe à nouveau ce thème. Selon Kurz, la valeur et le travail abstrait sont des concepts relatifs à la production. Le marxisme

traditionnel qui assigne la valeur à la circulation, ontologise la sphère de la production, et ne critique finalement que les rapports politico-juridiques de la distribution. Dans ce contexte marxiste traditionnel, il est par exemple impossible d'apercevoir le caractère écologiquement destructeur du système de production capitaliste. Selon un marxisme traditionnel prônant une forme de « réappropriation », il s'agirait de se « réapproprier » les forces productives qui ont été développées dans le capitalisme, en abolissant simplement la propriété privée. Un tel système « socialiste » ne serait pas moins écologiquement destructeur.

Dans le chapitre 7, Kurz fait dériver la propriété privée de la catégorie de la valeur et du travail abstrait. Au niveau spatial, la forme-valeur implique une économie « désencastrée », séparée des autres moments de la vie. Au niveau temporel, la forme-valeur détermine une temporalité homogène et abstraite, quantifiable, qui n'a plus aucune relation avec les événements qualitatifs de la vie. La critique du mode de production capitaliste suppose la critique de cette forme spatiotemporelle. Dès lors, selon Kurz, la forme spatiotemporelle de la valeur serait un *a priori* social, et la forme juridique de la propriété privée ne serait que dérivée par rapport à elle. La simple remise en cause de la propriété privée (sans remise en cause des caractères essentiels de la production capitaliste) ne modifierait en rien ce caractère spatiotemporel destructeur.

La propriété privée des moyens de production est « la forme juridique propre au système du travail abstrait et à son espace-temps abstrait spécifique ». On ne peut la remettre en cause radicalement sans remettre en cause radicalement la catégorie du travail abstrait.

La conception lordonienne de la « division du travail »

Pour Lordon, il faut certes abolir la propriété lucrative des moyens de production, mais puisqu'on ne saurait « sortir de l'économie », on ne saurait non plus se passer de division du travail. Lordon essentialise, ici encore, la notion de division du travail, sans voir qu'elle a des caractéristiques très spécifiques dans la société capitaliste.

Pour montrer le caractère très spécifique de la division du travail dans le capitalisme, on peut se référer à l'ouvrage de Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe* (1923), qui pense précisément la manière dont l'économie fétichiste capitaliste affecte le contenu même du travail. Dans le chapitre sur la réification, il énonce ceci :

Si l'on suit le chemin que l'évolution du processus du travail parcourt depuis l'artisanat, en passant par la corporation et la manufacture, jusqu'au machinisme industriel, on y voit une rationalisation sans cesse croissante, une élimination toujours plus grande des propriétés qualitatives, humaines et individuelles du travailleur. D'une part, en effet, le processus du travail est morcelé, dans une proportion sans cesse croissante, en opérations partielles abstraitement rationnelles, ce qui disloque la relation du travailleur au produit comme totalité, et réduit son travail à une fonction spéciale se répétant mécaniquement. D'autre

part, par la rationalisation, et en conséquence de celle-ci, le temps de travail socialement nécessaire, fondement du calcul rationnel, est produit d'abord comme temps de travail moyen, saisissable de façon simplement empirique, puis, grâce à une mécanisation et à une rationalisation toujours plus poussées du processus du travail, s'oppose au travailleur en une objectivité achevée et close^[35].

Le temps de travail socialement nécessaire, qui tend à diminuer toujours plus, se manifesterait empiriquement, dans la production concrète, sous la forme d'une division du travail toujours plus rationnelle. On articule ainsi un élément catégoriel (travail abstrait) à une dimension empirique (division du travail).

Au fond, on pourrait ici articuler la dimension temporelle de la valeur et du travail abstrait à la question d'une extraction de la survaleur relative, dans le contexte d'une rationalisation toujours plus poussée des forces productives et de l'organisation du travail.

On remarquera d'ailleurs que Postone lui-même, dans le chapitre IX de *Temps, travail et domination sociale*, tente également d'articuler le catégoriel et le mode empirique de la production. Postone dira : « la grande industrie, telle qu'elle s'est constituée historiquement, est [...] l'expression matérialisée d'une forme abstraite de domination sociale »^[36].

Marx lui-même aura brièvement envisagé, dans le chapitre XIV du *Capital*, l'articulation entre l'évolution du temps de travail socialement nécessaire et la rationalisation de la division du travail, déjà dans la manufacture. Il dira que, dans la période manufacturière on ne tarda guère à reconnaître que son principe est la diminution du temps de travail nécessaire à la production des marchandises. Lorsqu'il s'agira de produire une survaleur relative, il s'agira d'augmenter la productivité du travail, et précisément, la rationalisation de la division du travail deviendra l'un des moyens de cette augmentation. Mais alors, on fera baisser le temps de travail socialement nécessaire pour produire les marchandises, si bien que cette évolution s'articulera, de fait, parfaitement, avec le processus de rationalisation de la division du travail. Au fil de l'industrialisation capitaliste, cette tendance se confirme. C'est ainsi que l'évolution historique de la détermination temporelle du travail abstrait s'articule parfaitement avec l'évolution de la parcellisation et de la rationalisation du contenu du travail lui-même.

Avec Lukacs, cette rationalisation de la production, liée à la logique de valorisation, aura une conséquence subjective immédiate. Il dira :

Cette dislocation de l'objet de la production est nécessairement aussi la dislocation de son sujet. En conséquence de la rationalisation du processus du travail, les propriétés et particularités humaines du travailleur apparaissent de plus en plus comme de simples sources d'erreurs, face au fonctionnement calculé rationnellement d'avance de ces lois partielles abstraites. L'homme n'apparaît, ni objectivement, ni dans son comportement à l'égard du processus du travail,

comme le véritable porteur de ce processus, il est incorporé comme partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et fonctionnant dans une totale indépendance par rapport à lui, aux lois duquel il doit se soumettre. Cette soumission s'accroît encore du fait que plus la rationalisation et la mécanisation du processus du travail augmentent, plus l'activité du travailleur perd son caractère d'activité pour devenir une attitude contemplative^[37].

Parce qu'il manque le Marx « ésotérique », Lordon se focalise sur l'enjeu de l'abolition de la propriété privée, mais ne critique pas fondamentalement le mode de production capitaliste. Il réduit le travail capitaliste au « salariat », mais n'aperçoit pas le travail abstrait, ni ne dénature la valeur économique.

À propos de la division du travail, Lordon est assez clair : il reconnaît certes que le capitalisme a capté la quasi-totalité de la division du travail. Et que même les « enclaves », ou les « brèches », à la manière des ZAD, restent dépendantes de cette division capitaliste du travail (d'où leur insuffisance, selon lui). Cela étant, il voudrait aussi penser une forme de dépassement dialectique de la division du travail capitaliste, une forme d'*Aufhebung* hégélienne (dépasser tout en conservant). Retenant la proposition de Friot, il dira : « Car la révolution « Friot », en tant qu'elle est macroscopique, peut en principe refaire instantanément les rapports sociaux sous lesquels s'effectue la division du travail dans son entier : on hérite de l'état de la spécialisation technique capitaliste, mais on le recouvre d'un coup de nouveaux rapports de production, ceux de la propriété d'usage et du salaire à vie »^[38].

Ici, Lordon ne voit pas que « l'état de spécialisation technique du capitalisme » n'a rien de neutre, et qu'il découle d'un procès de valorisation abstraite, d'extraction de survalueur relative, absolument destructeurs. On ne peut détacher cette spécialisation technique de l'inversion réelle fétichiste déjà évoquée, et de la réification corrélative des individus. Lukacs montre très bien ce fait, en insistant sur la relation entre la détermination temporelle du travail abstrait et la rationalisation capitaliste de la division du travail. Mais ici, certes, on comprend pourquoi Lordon peut aussi se référer positivement à Lénine : Lénine injectera lui aussi des valeurs productivistes et industrialistes dans son « socialisme », comme on l'a vu, et se voudra aussi l'héritier de la division capitaliste du travail. Il est inutile de mentionner qu'une telle idéologie, sur le plan écologique, n'est pas tenable aujourd'hui.

La référence positive à Bernard Friot

Lordon retient la proposition de Friot, qui aurait selon lui le mérite de remettre en cause la propriété privée et le travail-salariat. Le « salaire à vie » comme rémunération inconditionnelle de tous, précisément, abolirait le salariat au sens capitaliste, ainsi que la soumission au « désir-maître ».

Lordon encore une fois utilise un argument spinoziste : le conatus est

fondamentalement élan de faire quelque chose, élan d'activité. Partant, toute vie sociale est contribution à la vie sociale, réalisation, qui mérite une rémunération inconditionnelle.

Avec Friot, c'est la qualification, et non la quantification, qui fonderait le « salaire à vie ». Mais persistent des niveaux de qualifications différenciés, qui maintiennent des inégalités de fait. En l'absence d'une théorisation conséquente de la transformation sociale, la « nouvelle société » pourrait hériter des inégalités passées, et reproduire des formes de méritocraties, voire d'élitismes, pernicieuses. Parce qu'on voudrait maintenir une forme de division du travail et de spécialisation, la division entre travail matériel et travail intellectuel demeure également non questionnée. Quand on constate que ce sont des spécialistes (universitaires) de la théorie qui font en outre de telles « propositions », on peut rester songeur.

Mais le plus problématique dans la référence à Friot est bien l'exaltation de l'économie, et même de la valeur économique. Toute vie est désir, dit Lordon (avec Spinoza), et à ce titre elle produit des effets. Ces effets peuvent être considérés comme des contributions sociales, qui méritent d'être « rémunérées ». Mais alors c'est bien la valeur économique, et le calcul économique, qui pourraient tendre à investir tous les aspects de la vie, jusqu'à la vie la plus intime, jusqu'au désir lui-même. L'interprétation spinoziste de Friot n'abolit pas le totalitarisme économique, mais le renforce au contraire. L'amitié, par exemple, comme contribution à la « sociabilité générale », peut être ramenée à la valeur économique, puisque c'est aussi grâce à ce genre de « contribution » qu'on mérite une rémunération (quantifiée) inconditionnelle.

Finalement, la référence à Friot souligne, encore une fois, l'incapacité de Lordon à développer un internationalisme conséquent. On peut citer Alain Bihr à cet égard :

La première chose qui m'a frappé lorsque j'ai lu L'enjeu du salaire, c'est que toute l'analyse se déroule dans un cadre franco-français. À part quelques très rares allusions au détour d'une ligne, il n'est jamais fait mention de l'étranger comme si le cadre français était suffisant pour traiter toutes les questions. D'où, à partir de là, une attitude assez fétichiste à l'égard de certaines formes institutionnelles qu'a prises le rapport salarial en France, comme si ces formes-là étaient destinées à marquer l'horizon indépassable du salariat. Je pense en particulier à ce qu'il raconte sur la cotisation sociale, la qualification professionnelle, etc. [\[39\]](#).

Ce n'est pas l'inter-nationalisme « par contagion » de Lordon, équivoque et flou, qui nous permettra de sortir de ce cadre franco-français, et de développer une critique réellement globale du capitalisme.

Pour finir, on peut dire que les dispositifs bureaucratiques et centralisés que supposerait la « révolution Friot » élucident les rapports de Lordon au « capitalisme d'État » qu'il voudrait promouvoir implicitement.

Conclusion

L'ouvrage hybride de Lordon questionne donc les idéologies antipolitiques, et l'idéologie du « vivre sans ». Sous l'autorité de Spinoza, il va poser la nécessité du fait institutionnel. Mais en décontextualisant Spinoza, il va aussi rétro-projeter des structures économiques et politiques modernes sur des sociétés pré-modernes, et les projeter insidieusement sur sa vision du « post-capitalisme ». Les adversaires postmodernes qu'il se choisit (en particulier l'heideggerien Agamben) permettent de discréditer l'antipolitique à peu de frais. Mais s'il évoque en passant le Marx « ésotérique », il ne cerne pas la possibilité de développer un anti-étatisme et un anti-économisme de type marxien. C'est précisément cette limite qui l'engage dans une direction altercapitaliste, qui naturalise les catégories de base du capitalisme.

Mais sur un plan stratégique, Lordon pose une question d'importance : la question du nombre. Si le capitalisme est une « gigantomachie », seules les « masses » assemblées peuvent le détruire. Or, si l'État est déjà ce rassemblement de fait, on pourrait le « retourner » contre cette gigantomachie. Lordon a de la sympathie pour les ZAD, les cabanes, les squats, les communes libertaires, etc., mais il les considère aussi avec une certaine condescendance. Leurs membres seraient des virtuoses, des exceptions, mais ne seraient pas assez nombreux pour renverser le capitalisme.

Face à cela, on peut répondre une chose : si Lordon est si soucieux du « nombre », pourquoi pense-t-il systématiquement sa « révolution » dans un cadre national (sortie de l'euro, protectionnisme, Friot, etc.) ? Le « nombre » effectif, c'est l'internationalisme réel (et non l'inter-nationalisme « par contagion », qui reposerait sur des pratiques protectionnistes juxtaposées). Et ce « nombre » réel internationaliste, il ne peut se développer, par définition, dans un contexte étatico-national. Au nom même du souci du « nombre », on ne peut que rejeter les préconisations étatico-nationales de Lordon.

L'internationalisme réel peut se pratiquer *via* la fédération de ces enclaves qui résistent aux médiations étatico-capitalistes. Par ce retournement, des expériences comme la ZAD, le Chiapas, le Rojava, les Piqueteros, etc., à travers le potentiel fédératif internationaliste qu'elles déploient, retrouvent l'effectivité qu'on avait voulu leur ôter. Et précisément, c'est aussi par de telles expériences qu'on peut envisager des sorties du cadre étatico-capitalistes plus radicales que celles qui sont envisagées par Lordon. Il resterait à penser ces luttes dans un cadre réellement matérialiste, et non plus dans le cadre postmoderne que Lordon dénonce.

Selon cette perspective qui articule le local et l'internationalisme, il faudrait savoir congédier les notions de « masses », de « peuple », et même de « multitude », qui resteront toujours attachées à un État ou à une nation. En outre, ces définitions abstraites, ces hypostases, supposent toujours l'exclusion d'un grand « autre » (l'improductif par exemple, ou le « parasite », le « sans-papier », etc.). On a pu voir d'ailleurs que Spinoza, qui pense la « multitude », exclut les femmes de la citoyenneté dans le dernier chapitre de son *Traité politique*. Et on peut aussi noter que les questions du féminisme, ou du racisme, sont totalement absentes dans les ouvrages de Lordon

(ce qui traduit aussi une démarche économiciste coupée de la question des oppressions sociales vécues et singulières).

Bibliographie

BASCHET J., « Une critique de *Imperium* de Frédéric Lordon », *Question Marx ?*, [[en ligne](#)].

BIRH A., « Friot ou l'émancipation a minima », *unioncommunistelibertaire.org*, [[en ligne](#)].

FAYE E., *Heidegger, L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005.

GARO I., « La tactique Spinoza. Notes sur *Imperium* », *Contretemps*, [[en ligne](#)].

HOMS C., « Sur l'invention grecque du mot "économie" chez Xénophon. Critique d'une supercherie étymologique moderne », *palim-psao.fr*, [[en ligne](#)].

JAPPE A., *Les aventures de la marchandise*, Paris, La Découverte, 2017.

KURZ R., « La fin de la politique », *palim-psao.fr*, [[en ligne](#)].

-, *Vies et mort du capitalisme*, Paris, Lignes, 2011.

-, *La substance du capital*, Paris, L'échappée, 2019.

LORDON F., *Jusqu'à quand ? Pour en finir avec les crises financières*, Paris, Raisons d'agir, 2008.

-, *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique, 2010.

-, Frédéric, *Imperium*, Paris, La Fabrique, 2015.

-, Frédéric, *Vivre sans*, Paris, La Fabrique, 2019.

-, « L'internationalisme réel, c'est l'organisation de la contagion », *Ballast*, le 11/07/2016.

-, « Migrants et salariés. Appel sans suite », *La pompe à phynance*, le 17/10/2018.

-, « Dire ensemble la condition des classes populaires et des migrants », *Ballast*, le 19/11/2018.

-, « Nous ne revendiquons rien », *La pompe à phynance*, le 29/03/2016.

LUKACS G., *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de minuit, 1975.

MARX K., *Le Capital*, Livre I, Paris, Quadrige, 1993.

POSTONE M., *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Fayard, 2009.

SPINOZA B., *Appendices contenant les pensées métaphysiques*, Éditions La Pléiade 1955.

VIGNET J. et HOMS C., « Critique de *L'insurrection qui vient* », *palim-psao.fr*, [[en ligne](#)].

[1] Voir la préface à son *Histoire de la révolution russe*.

[2] « L'altercapitalisme » est une variante du capitalisme (un capitalisme keynésien, par exemple), mais qui croit aussi pouvoir revendiquer le dépassement du capitalisme. Il repose souvent sur une définition tronquée ou réductrice du capitalisme.

[3] « L'anticapitalisme tronqué » est une pseudo-critique du capitalisme, qui identifie le capitalisme à certains de ses aspects secondaires, mais qui ne cerne pas sa complexité ou sa globalité. Par exemple, on peut avoir un anticapitalisme tronqué qui identifie le capitalisme à la seule sphère financière, mais qui défendra implicitement le développement d'une économie productive nationale (certes « régulée »), ainsi que les catégories capitalistes de marchandise, valeur, argent.

[4] LORDON F., *Vivre sans ? Institutions, police, travail, argent...*, Paris, Éditions La Fabrique, 2019, p. 166.

[5] *Idem*, p. 171.

[6] *Idem*, p. 18.

[7] *Idem*, p. 255.

[8] SPINOZA B., *Appendices contenant les pensées métaphysiques*, [[en ligne](#)].

[9] LORDON F., *Vivre sans ?*, *op. cit.*, pp. 44-50.

[10] *Idem*, p. 48.

[11] *Ibidem*.

[12] *Idem*, p. 52.

[13] *Ibidem*.

- [14] LORDON F., *Vivre sans*, *op. cit.*, p. 62.
- [15] GARO I., « La tactique Spinoza. Notes sur Imperium », in *Contretemps*, [[en ligne](#)].
- [16] *Ibidem*.
- [17] BASCHET J., « Frédéric Lordon au chiapas », *op. cit.*
- [18] LORDON F., *Vivre sans ?*, *op. cit.*, p. 169.
- [19] *Idem*, p. 170.
- [20] Kurz R., « La fin de la politique », [[en ligne](#)].
- [21] *Ibidem*.
- [22] LORDON F., *Vivre sans ?*, *op. cit.*, p. 180.
- [23] *Idem*, p. 180.
- [24] *Idem*, p. 181.
- [25] Voir KURZ R., *Vies et mort du capitalisme*, Paris, Éditions Lignes, 2011.
- [26] LORDON F., *Vivre sans ?*, *op. cit.*, p. 188.
- [27] Extrait de *Arbeit und Wirtschaft*, 11., Jg., Nr. 11, 1, November 1957, S. 348, [traduction libre de l'auteur].
- [28] MARX K., *Le Capital*, Livre premier, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1983, p. 82.
- [29] *Idem*, p. 87.
- [30] *Idem*, pp. 91-93.
- [31] HOMS C., « Sur l'invention grecque du mot "économie" chez Xénophon. Critique d'une supercherie étymologique moderne », [[en ligne](#)].
- [32] *Ibidem*.
- [33] *Ibidem*.

[34] LORDON F., *Vivre sans ?*, *op. cit.*, p. 227.

[35] LUKACS G., *Histoire de la conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 115.

[36] POSTONE M., *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Fayard, 2009, p. 510.

[37] LUKACS G., *Histoire de la conscience de classe*, *op. cit.*, pp. 116-117.

[38] LORDON F., *Vivre sans ?*, *op. cit.*, p. 236.

[39] BIRH A., « Friot ou l'émancipation a minima », [[en ligne](#)].