

Qu'est-ce que la « production » ?

Historicité d'un concept

« Il est clair que la pétition de principes sur laquelle se fonde la légitimité de la production, à savoir que les gens se trouvent a posteriori et comme miraculeusement avoir besoin de ce qui est produit et offert sur le marché [...], cette rationalisation forcée masque tout simplement la finalité interne de l'ordre de production. Tout système, pour devenir fin en soi, doit écarter la question de sa finalité réelle. À travers la légitimité truquée des besoins et des satisfactions, c'est toute la question de la finalité sociale et politique de la productivité qui est refoulée »

Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, 1972

S'il est une pratique sociale vers laquelle se porte, d'une manière ou d'une autre, l'essentiel des énergies humaines au sein de la société capitaliste, c'est bien la production. Celle-ci concentre à tel point les attentions, détermine à un tel niveau l'organisation de la société moderne, qu'elle en est devenue à faire partie de nous-mêmes, de nos motivations les plus profondes. Produire des objets ou des services est l'acte par lequel est rendue possible la socialisation des individus par le biais du travail. Ce dernier est partout une catégorie adulée pour son pouvoir de « donner un sens à la vie », quand l'individu arrive à s'intégrer à cette sphère sacralisée qu'est devenue la sphère de la production. Sous le règne de la croissance et de la quantité, produire toujours plus est devenu l'impératif répondant aux nécessités présentes d'une valorisation du capital qui peine à se poursuivre au vu de la croissance de la capacité des forces productives actuelles¹. Mais si globalement la production nous paraît si « naturelle », ne visant apparemment qu'à satisfaire les « besoins » humains, c'est qu'elle fait partie de ces catégories², tel le travail, dont l'origine et la logique restent encore largement incomprises et ininterrogées. Ces « besoins » qui ont trop souvent été « naturalisés » par maints discours anthropologiques fonctionnalistes, prennent avec le développement historique du capitalisme,

¹ « [...] les hausses constantes de productivité note Tom Thomas, sans lesquelles le capital ne pourrait pas connaître la reproduction élargie [une somme de capital C investi dans la production doit pouvoir en « ressortir » sous la forme de C' = C + plus-value réalisé par l'exploitation du travail vivant], finissent, malgré l'augmentation de la consommation et de la production qu'elles induisent d'abord, par abaisser la quantité de travail productif de plus-value employée jusqu'à un point où ce sont à la fois cette production de plus-value et sa réalisation qui s'effondrent. C'est le résultat de la loi de l'accumulation capitaliste découverte par Marx qui, plus elle se développe dans l'histoire, et plus le niveau de mécanisation est élevé, induit cette conséquence inéluctable que “ plus le travail gagne en ressources et en puissance...plus la condition d'existence du salarié, la vente de sa force de travail devient précaire...La population productive croît en raison plus rapide que le besoin que le capital peut en avoir ” (Karl Marx, *Le Capital*, livre I, tome 2, p. 87) », dans Tom Thomas, *Démanteler le capital ou être broyés*, éd. Page2, 2011, p. 50. Ou encore : « Le capital est lui-même la contradiction en procès, en ce qu'il s'efforce de réduire le temps de travail à un minimum [par l'augmentation de la productivité], tandis que d'un autre côté il pose le temps de travail comme seule mesure et source de la richesse » (Karl Marx, *Grundrisse*).

² « Les catégories sont (...) les conditions sans lesquelles nous ne pourrions connaître un objet, c'est-à-dire qu'elles se rapportent nécessairement et a priori à des objets d'expérience puisque ce n'est que par elles qu'un objet d'expérience peut être pensé », dans G. Pascal, *Pour connaître la pensée de Kant*, Paris, Bordas, 1966, p. 69. D'après le centre National de Ressources Textuelles et Lexicales : < <http://www.cnrtl.fr/> >



l'apparence de pulsions ou d'envies dominant nos volontés, qui nous incitent au travers de cette étude à nous interroger sur cette sphère qui en quelque sorte les conditionne. Qu'en est-il exactement de la « production », de cette praxis visant à « transformer la nature et le monde » ? Les relations humaines ont-elles toujours été subordonnées à des « rapports de production », déterminés par la structure sociale historiquement spécifique au sein de laquelle s'engagent les producteurs ?

Le produit en tant que objet et sujet

Afin de pouvoir débiter une analyse de la nature de la production, il s'avère d'abord indispensable de s'efforcer d'étudier la résultante de la production à partir des significations qui se cachent derrière sa finalité « consciente » : le produit. Ces significations sont issues principalement du cadre social, ou culturel, spécifique à une forme de conscience ; forme elle-même inconsciente et caractérisant une structure sociale donnée. La société capitaliste, comme toutes sociétés ou communautés humaines, crée au fur et à mesure de son développement, sa propre forme socio-historique de la conscience, une « vision » historique des choses qui se meut avec la vie même des acteurs, leurs pratiques et interactions, et qui paraît les dominer de l'extérieur en tant qu'obligations inhérentes à la vie. Ces choses en question, telles les finalités de la production dans les sociétés modernes, sont donc vues comme au travers d'un prisme qui nous en donnerait une interprétation déterminée par une prétendue extériorité ; ce que Marx a théorisé par le concept de « fétichisme de la marchandise ».

Car le produit, dans ce type de société, prend de façon quasi omniprésente, la forme de la marchandise³. Celle-ci ne désigne pas simplement les objets concrets - correspondant à d'hypothétiques besoins humains « naturels » -, donc à des réalités tangibles dont l'évaluation des caractéristiques correspondrait strictement avec la façon dont les sens sont capables d'en rendre compte physiquement, mais également un objet « abstraitsé » dont l'appréhension est passée au travers du filtre des catégories économiques du rapport capitaliste et de la façon dont celles-ci déterminent nos formes d'existence et de croyance. La forme de conscience qui en est issue - le fétichisme de la marchandise - a été analysée en son temps par Marx et présentée par lui dans la première partie du *Capital*. Le but de ce texte n'est pas de s'étendre sur ce concept mais de se reposer sur la description que fait Marx de la marchandise au travers des catégories de valeur d'usage et de valeur d'échange afin de débiter l'étude de la notion de « produit ».

Ces deux types de valeur qui caractérisent le produit en tant que marchandise, de manière spécifique à la société capitaliste, sont déterminés par deux moments de la vie de celui-ci : la sphère de la production et la sphère de la consommation. La valeur d'échange, qui se réalise sur le marché, est considérée plus ou moins relativement à la valeur, déterminée par la quantité de travail abstrait socialement nécessaire à sa production et contenue dans la marchandise comme une potentialité exprimable. La valeur d'usage, quant à elle, est déterminée par la consommation, celle-ci étant l'acte par lequel l'utilité du produit trouve à s'exprimer au travers de l'ordre culturel qui émane de l'agencement inconscient par le « sujet sans sujet » du fétichisme de la marchandise. C'est ce mode de signification spécifique découlant de l'aspect culturel du « besoin » qui donne, peut-on dire, une préséance à la valeur d'usage en en faisant la catégorie déterminant d'une certaine manière, la production. Pour autant, si d'un côté les rapports sociaux capitalistes initiés par la logique de la valorisation et la soumission aux impératifs du marché ont bel et bien leur origine dans la production

³ Avec la possibilité d'y inclure la « force de travail », la force de travail humaine étant elle-même une marchandise particulière.

et conditionnent la structure du schème signifiant, de l'autre côté, l'utilité de la marchandise, donc du produit, est ce qui peut faire entrer en concordance les « besoins » culturellement signifiant avec les contraintes de production, et donc faire en sorte que la valeur puisse s'exprimer sous la forme de la valeur d'échange (ce qui représente une sorte « d'idéal » vu sous l'angle du marché).

Le produit, en tant que marchandise, est donc l'acteur déterminant du fonctionnement de l'économie capitaliste, et cela corrélativement à la suprématie de la production dans la génération de la signification symbolique qui participe à sa socialisation (fétichisme) ainsi qu'au rôle, apparemment primordial, du « besoin » s'exprimant dans la consommation (« utilité » culturellement signifiante). Le produit tend à limiter la « vision » (la conscience) des individus à l'espace et au temps tels qu'il les a structurés, par le biais des croyances fétichistes dont il fait l'objet. Ce monde de la conscience dans le paradigme de l'économie est ainsi un monde où l'objet paraît animé d'un pouvoir d'élaboration de rapports sociaux entre les entités individualisées « conscientes » et l'extériorité de leurs environnements sociaux et « naturels » (cela constitue les formes de conscience générales « renversées » dont parle Marx).

C'est bel et bien au moment de la production, lors de l'élaboration du produit, que celui-ci se voit intégrer la possibilité de donner au producteur un statut social en rentrant en rapport avec le monde via le marché. C'est en cela que le produit est un fétiche, une sorte d'opérateur social « subjectivé », une « abstraction réelle », en ce qu'il contient potentiellement et qualitativement, en même temps que quantitativement (en unités de temps de travail abstrait⁴), cette « force » qui en dernier lieu définit une bonne partie des dimensions des relations sociales : la valeur, et son expression matérialisée issue du rapport marchand, l'argent, la « marchandise générale » comme la nommait Marx.

A ce point de l'analyse, il est possible d'avancer que dans la société marchande capitaliste, le produit sous la forme de la marchandise, si on le considère en tant qu'élément spécifique à cette formation sociale, porte en lui une double signification, c'est-à-dire deux composantes d'une dichotomie dont les *essences* ne sont pas spécifiques à la société capitaliste si on les détermine par rapport aux éléments qui constituent l'environnement des hommes en tout temps, mais qui prennent, dans celle-ci, des formes toutes particulières. La première de ces significations, que l'on peut qualifier de « sociale », prend, dans le capitalisme, les allures d'une abstraction et navigue dans les eaux troubles de la pensée conceptuelle structurée par une forme de l'agir, une praxis particulière, et dont la source se situe au niveau de l'inconscient⁵, bien que nous en ressentions le déroulement comme le déploiement « naturel » de capacités cognitives immanentes :

« [Selon Alfred Sohn-Rethel] l'abstraction, qui était déjà à la base de toute société fondée sur l'échange, était devenue visible [dans la société grec antique]. Elle n'était pas due à un acte de pensée (c'est la conception courante de l'abstraction, à partir de Platon), mais à des actes effectifs, des actes qui possèdent cette dimension spatio-temporelle dont l'absence est généralement considérée comme une caractéristique du concept. Cette abstraction n'existe que dans la pensée, mais son origine n'est pas dans la pensée ; elle dépasse ainsi la distinction métaphysique habituelle entre la conscience et l'être. Cette expérience bouleversante est à l'origine de la plupart des concepts élaborés par les philosophes grecs : substance, infini, totalité, identité, contradiction, espace, temps, nombre, quantité, etc. Si ces concepts ont déterminé tout le développement ultérieur de l'histoire de la pensée, et s'ils ont cours encore aujourd'hui, c'est parce que nous vivons encore essentiellement avec la

⁴ Travail considéré sans égard à son contenu concret.

⁵ C'est-à-dire au niveau de l'inconscience de la forme de notre propre conscience de nous-même.

même « abstraction d'échange » que les Grecs ; et que l'acte d'échange est à l'origine de toutes les autres formes d'abstraction »⁶.

La praxis qui, au fil des générations dans un ensemble de rapports sociaux donné, donne une consistance à la « synthèse s'accomplissant à l'intérieur de la vie individuelle, une synthèse passive »⁷, est pourtant constituée des activités concrètes des individus, celles-ci renouvelant les croyances en l'extériorité et la puissance des déterminations sociales. Ces activités, en tant qu'elles structurent une forme de connaissance particulière par laquelle nous envisageons notre approche au monde et aux autres, donnent, par là-même, une signification toute aussi particulière aux objets, matériels et immatériels, que nous posons alors comme médias, extérieurs et comme « face à nous », entre le « monde » (du marché) et nos individualités, dès la phase de leur production. Le produit se voit ainsi attribuer un rôle d'opérateur social dès la production et détient une forme de « pouvoir » qui, en même temps qu'il permet une forme de socialisation, sépare l'individu moderne d'un flux de rapports paraissant alors devenir des rapports entre les objets eux-mêmes. Cette abstraction sépare le produit du producteur⁸ et reproduit des rapports sociaux « de production ». Elle opère une distanciation de l'individu atomisé vis-à-vis du produit de son « métabolisme avec la nature »⁹, et par extension, de la culture et de la nature (comme nous le verrons plus tard). L'abstraction règle les rapports sociaux des humains entre eux et entre les humains et les non-humains. L'objet-produit devient autonome et se détache des hommes et de leurs obligations directes¹⁰ vis-à-vis de la société en les rendant anonymes par le biais de la production elle-même anonyme. Si ces obligations sont ressenties dans la chair des individus, elles ne sont généralement pas vues par les acteurs du « jeu social » comme formant un cadre de relations qui sont médiatisées, de façon quasi-autonome, par les produits quelle qu'en soit la forme (force de travail, salaire, services, etc.) ; elles ne sont pas vues comme des obligations qui sous-tendent une structure sociale basée sur des échanges entre individus « libres » et « égaux entre eux », ordonnées par le Droit. Les « rapports de production » qui d'une part structurent les relations intersubjectives, et dont le caractère primordial découle du fait que les différentes sphères et institutions de la société (marché, Etat, etc...) ont été logiquement subordonnées à l'économie et donc soumises au règne de la valeur, structurent d'autre part profondément la pensée des hommes modernes en leur imposant une forme spécifique d'objectivation sociale. Il existe donc un lien entre cette forme d'objectivation sociale et le produit tel que nous concevons son existence sociale, plus ou moins inconsciemment. Nous entrevoyons d'ors et déjà que l'analyse de la production, arrivée à ce point, ne concerne pas seulement ces activités économiques visant à reproduire les conditions de l'accumulation capitaliste, mais au-delà, toutes activités qui se reposent sur une telle séparation des êtres et de leurs

⁶ Anselm Jappe dans la préface à Alfred Sohn-Rethel, *La pensée-marchandise*, éd. Du Croquant, 2010, p. 16.

⁷ Michel Henry, *Marx, Tome I*, Gallimard, 1976, p. 251. Sur les apports de Michel Henry à la théorie de la socialité, voir les pages 181-182 de ce présent numéro.

⁸ La séparation dont il s'agit ici n'a pas à voir avec l'appropriation des fruits du travail de la classe ouvrière par la classe bourgeoise. Si le rapport antagonique de classe ne peut être nié en tant que dynamique ayant dans les faits permis au capitalisme de progresser dans l'espace et les esprits, il serait tout à fait erroné de penser qu'une ré-appropriation par la classe ouvrière des fruits et moyens de son travail suffirait à dépasser et à résoudre une conflictualité qui ne s'enracine pas essentiellement dans cet antagonisme.

⁹ Cette dernière expression figurant très bien la spécificité d'une production dont le rôle est de reproduire un mode de vie particulier et historiquement déterminé pour lequel la séparation du sujet et de l'objet. Séparation à l'apparence « inversée » dans la société capitaliste : l'objet devenant sujet et le sujet – l'homme – objet dominé par le « sujet automate ».

¹⁰ Ces obligations sociales sont basées sur le fait que dans une société, et à plus forte raison dans la société capitaliste, la socialisation des individus est conditionnée par leur participation à l'élaboration des entités « supérieures » qui en dernier lieu déterminent et assurent les fondements et la pérennité des sociétés (pouvoirs politiques, religieux, États, pouvoirs économiques, etc.). Dans le capitalisme, une telle obligation est structurellement renforcée par l'appropriation des moyens de production par une classe, la classe capitaliste, personnifiant le pouvoir économique et par extension, politique : l'obligation de devoir vendre la seule marchandise dont est propriétaire l'individu-prolétaire, sa force de travail.

prétendus « besoins » (comportant la nécessité d'une gestion – comme d'une « autogestion » - et d'une comptabilisation). Des « besoins » qui ne paraissent pas alors être si « naturels » que cela. Ce qui nous amène à une autre signification contenue dans le produit et qui est intimement liée à la première dans un rapport que l'on pourrait qualifier de fusionnel.

Cette seconde signification représente l'unité de l'ordre culturel dans une société donnée. En ce sens où « l'utilité [des objets] remarque Sahlins, consiste en fait en une signification. [...] Et c'est ce système signifiant qui détermine toute fonctionnalité, c'est à dire conformément à la structure et aux finalités particulières de l'ordre culturel. Par conséquent, aucune explication fonctionnelle n'est suffisante en soi, car la valeur fonctionnelle est toujours relative à un schème culturel donné »¹¹. Dans le capitalisme, le besoin correspondant à l'émergence du schème culturel issu indirectement de la production, répond à une dynamique qui tend à accroître de façon continue la différenciation sociale. Cette différenciation sociale, en retour, induit une multiplication de l'offre de produits grâce auxquels les catégories sociales et individus atomisés (surtout récemment issus de l'éclatement des classes sociales suite à la dernière restructuration du capitalisme) peuvent s'objectiver. La diversification des modes d'être dans la société et le caractère sans cesse changeant de leur normativité sociale qui semble les poursuivre, dessinent les contours d'une consommation qui se diversifie par répercussion en engageant la production de signes (de produits) comme autant de facteurs d'objectivation de la différenciation qui découle de cette diversification. La différenciation sociale entraîne donc « une déclinaison sociale du système des objets »¹². Cette dynamique, constitutive du couple production-consommation (sur lequel nous reviendrons), est un processus dialectique dont les deux moments sont coextensifs. L'un comme l'autre se répondent mutuellement et de façon croissante à mesure que s'efface ce qui pouvait encore perdurer en tant que schèmes culturels anciens. Et ce dans une spirale qui tend à élever certaines valeurs comme la disponibilité, la flexibilité, la polyvalence, l'ambition, au rang de vertus tendant à faire de l'individu lui-même son propre produit. L'origine de ce processus dialectique se situe dans le travail, et par conséquent dans les rapports sociaux dont il participe à la spécificité et au sein desquels il permet l'intégration des individus. Les « forces productives » du capitalisme forment l'ordre culturel qui caractérise une société où note Sahlins :

« la production matérielle est le lieu dominant de la production symbolique ; dans les sociétés primitives, c'est le système des relations sociales (de parenté). Dans la société occidentale, les rapports de production constituent une classification réitérée dans le schème culturel tout entier, étant donné que les distinctions de personnes, de temps, d'espace et de circonstances développées dans la production sont communiquées partout : à la parenté, au politique et au reste, malgré les discontinuités sur le plan de la qualité institutionnelle. Par ailleurs, comme l'accumulation de la valeur d'échange procède par le biais des valeurs d'usage, la production capitaliste développe un code symbolique, représenté comme les différences signifiantes entre les produits, et qui sert de schème général de classification sociale. Cette intégration économique de l'ensemble (la transmission de la grille et du code, les différenciations sociales et les oppositions objectives) est assurée par le mécanisme du marché – car tout le monde doit acheter et vendre pour vivre, mais on ne peut le faire que dans la mesure où l'on y est habilité par ses rapports à la production »¹³.

Les deux significations se rejoignent donc et s'interpénètrent en un mouvement orgasmique sans but ni finalité autre que son éternelle re-production.

¹¹ Marshall Sahlins, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, 1976, p. 253-256.

¹² *Ibid.*, p. 233.

¹³ *Ibid.*, pp. 264-265.

La chose en tant que produit est donc pour l'individu, de façon consciente, considérée comme un « objet » résultant de l'objectivation de besoins figurés dans la valeur symbolique du produit en fonction d'un schème culturel spécifique à la société marchande, et de façon inconsciente, considérée tel un « sujet » en contenant positivement (telle une abstraction réelle) un pouvoir de socialisation par rapport auquel s'est construite la croyance envers une auto-production de l'individu « libéré complètement de la passion des autres »¹⁴. La polarisation sans cesse changeante, en perpétuelle inversion de signe, entre un pôle « objet » et un pôle « sujet », caractérise l'ambivalence au sein de laquelle s'insère l'individu dans les sociétés modernes. Elle marque aussi la caractéristique principale du produit en tant qu'il participe à la séparation fondamentale, et historiquement déterminée, entre l'homme et ses « besoins »¹⁵, entre « l'homme et ses conditions de production »¹⁶, entre la sphère de la production et les autres activités humaines.

De l'objet-produit à la réalité cachée de la production

Le mode « moderne » d'objectivation sociale¹⁷, que nous appellerons *objectivation rationaliste*, lié à un mode de pensée propre à l'ensemble des sociétés capitalistes, s'est élevé en tant que paradigme « globalisant » issu d'une forme culturelle historiquement déterminée par le naturalisme et le mercantilisme. Ces derniers sont associés dans une dynamique d'exploitation et d'accumulation. Ce mode d'objectivation rationaliste structure ainsi la quasi-totalité des rapports sociaux, tout en trouvant son origine dans la production marchande qui est devenue l'axe essentiel autour duquel ces derniers se structurent. L'objectivation rationaliste se concrétise ainsi dans toutes les formes d'un « produit » (considéré donc ici dans un sens large, et non uniquement issu de la production économique matérielle ou immatérielle, par exemple la « production » idéelle, de concepts¹⁸) qui résulte du double mouvement de la « satisfaction des besoins » naturels et sociaux (les contingences), et de la « matérialisation » de l'ordre social (les causalités). Ces deux facteurs, tout en étant malgré tout des

¹⁴ Michel Aglietta & André Orléan, *La violence de la monnaie*, PUF, 1982.

¹⁵ « Besoins » dont la « facticité », considérée et décriée par une frange de « l'alternativisme », peut justement s'expliquer au travers de cette séparation. Cette sensation de « facticité » est due au fait que les rapports sociaux ne s'établissent pas directement entre les individus mais par la médiation du produit. Les « obligations » liées à ces rapports ne paraissent pas alors pour ce qu'elles sont : des normes sociales culturellement en vigueur dans le paradigme qui est le nôtre et dont la remise en cause ne peut en toute logique s'opérer qu'au travers une remise en cause radicale de toute la structure socio-culturelle dominante, et non pas en opposant des « besoins » supposés « naturels » ou fondamentaux à ceux d'une société dont il est convenu de dénoncer la domination par une classe ou une « force » ennemie ou « extérieure ».

¹⁶ Roland Simon, *Le démocratisme radical*, éd. Senonevero, Paris, 2001.

¹⁷ L'objectivation sociale dont il est question ici pourrait, en grande partie au moins, être mis en parallèle avec l'expression de « réification-essentialisation » (Bernard Pasobrola) ou d'une détermination d'objectivités en fonction d'un schème culturel qui essentialise l'objet (« Essentialisation car l'objet [ici le nom], délié des déterminations perceptives et pratiques, de toute contingence, semble alors conçu en son essence même - B. Pasobrola), la chose extériorisée, dont l'identité échappe à toute fluctuation, à toute donnée aléatoire, transmise par l'existence d'une activité sociale au sein de laquelle le nom, le concept, évolue en fonction des circonstances de la vie comme dans de nombreuses communautés humaines primitives. « Nous devons reconnaître que notre conception de l'univers est assez singulière car, à l'intérieur même de notre cosmovision, nous posons l'existence d'un univers extérieur à notre propre monde où s'investit notre pensée. Sans cette intégration à l'univers humain de la pensée, l'idée qu'il existe un univers extérieur à l'homme, indépendant de son monde, « objectif », serait sans fondement. Nous arrivons donc à cette conclusion, qui, pour un esprit non averti, peut paraître paradoxale, que l'idée d'objectivité trouve son fondement et son contenu dans ce qui constitue le sujet, dans une culture (au sens large du terme), dans un mode de vie sociale bien particulier », dans Georges Lapierre, *Le mythe de la raison*, éd. L'insomniaque 2001.

¹⁸ Il est d'ailleurs symptomatique que dans le marketing, de nombreux produits nouvellement conçus sont souvent présentés lors de leur sortie sur le marché comme de nouveaux « concepts ». En outre, de nombreuses entreprises contiennent dans leur « raison sociale » le mot « concept ».

éléments coextensifs dans toutes les sociétés humaines, fusionnent en un point maximum dans la société capitaliste par la consécration d'une forme de rationalité, prétendument universelle, à seule fin d'accumulation de richesse sociale, de valeur donc. Ces deux facteurs remarque György Markus, font l'objet dans la tradition philosophique d'une distinction entre :

« ce que l'on peut seulement vérifier et prendre en compte, expliquer quant à ses causes et utiliser, et de l'autre ce que l'on peut en principe juger, justifier ou critiquer quant à ses raisons, soit pour y souscrire, soit pour l'abolir. Lorsque Marx articule cette distinction au sein du “ paradigme de la production ”, il propose une solution au problème philosophique de la “ nature ” et de la “ convention ” - les “ faits ” et les “ normes ” - , solution qui d'une certaine manière transcende le caractère “ unilatéral ” des “ philosophies de la communication ” et du positivisme [pour lesquelles ce problème n'a pas lieu d'exister...]. D'un côté, le paradigme de la production insiste sur l'unité indissoluble des faits et des règles dans la constitution même du monde vécu des hommes en tant que réalité matérielle. Et cela non seulement en affirmant que chaque objet produit par les hommes – ou plus généralement chaque élément humainement significatif de l'environnement des hommes – est à la fois une objectivation de rapports définis passifs et actifs de l'homme à la nature (des besoins et des capacités définis) et une matérialisation, un “ porteur ” de formes sociales définies ; mais en précisant de façon plus radicale que les notions d'objectivation et de matérialisation présupposent toutes les deux la notion de règle sociale. La distinction significative que l'on peut faire n'est pas entre des faits bruts et des règles désincarnées, simples résultats de conventions, mais entre deux éléments constitutifs de la facticité, chacun constitué par des règles, mais de types différents : les règles “ techniques ” et les normes “ sociales ” (les règles régies par les lois naturelles – internes ou externes – en tant qu'elles déterminent les conditions d'effectivité des actions humaines, et les normes qui postulent les motivations socialement codifiées de ces actions). Mais cette distinction est toujours relative au moment historique et en dernière analyse à la situation vécue des sujets sociaux qui font la distinction. Ce qui constitue un simple fait ou une nécessité technique d'un point de vue historico-social donné peut apparaître dans une autre perspective comme l'expression et l'affirmation de choix de valeurs ou d'intérêts particuliers »¹⁹.

Le paradigme de la production érige donc au sein de la pensée des hommes modernes une forme de rationalité en adéquation avec ce qu'il impose de par son existence même dans les sociétés qui sont structurées par rapport à lui²⁰. Cette forme de rationalité opérant sur la signification symbolique des « objets » ainsi que sur les normes sociales, qui toutes deux se définissent par rapport à une forme de fétichisme pour laquelle ces « objets-produits » ont une essence liée aux rôles qu'ils y jouent : une « forme sociale universelle », celle de la forme-marchandise. Les produits répondent à des « besoins », eux-mêmes issus de cette forme de rationalité par laquelle les hommes se trouvent soumis à des règles d'emplois et de comportements (y compris de rapports sociaux) générés par une réalité sociale dont ils maîtrisent encore moins qu'ils pouvaient le faire auparavant, la variabilité de la structuration conceptuelle. C'est ainsi que nous pouvons considérer que le concept même d'objectivation rationaliste ou d'objectivités rationnelles, implique inévitablement d'accepter pleinement sa conséquence : la séparation fondamentale propre à un mode pensée, à une « cosmovision » (G. Lapierre), qui structure l'ensemble du monde moderne et qui est donc arbitrée par sa propre rationalité²¹ :

¹⁹ György Markus, *Langage et production*, éd. Denöel/Gonthier, 1982, p. 190.

²⁰ Que ce soit par la dynamique de l'accroissement de valeur et d'auto-accumulation du capital ou la nécessité de remplir des stocks.

²¹ A cet égard, quel plus bel exemple que celui de la séparation de l'esprit et du corps marquant l'entrée dans le modernisme, celui-là devenant alors l'objet de maintes ambitions dominatrices et, en secret, le sujet de nos angoisses.

« C'est seulement le capitalisme qui libère le travail comme activité technique de cette régulation sociale directe sanctionnée par des normes [celle des « sociétés » pré-capitalistes] et qui développe son caractère d'« indifférence » ou, de manière plus générale, sa pure rationalité par rapport à une fin, en séparant institutionnellement les activités économiques des autres sphères de la vie sociale et en postulant comme leur objectif la production de la richesse à une échelle toujours plus grande. C'est seulement sous le capitalisme que le monde des objets entourant les hommes comme nature devient « un pur objet pour l'homme, une pure question d'utilité » (Marx, *Grundrisse*) »²².

Ce qui implique d'une certaine façon que « les rapports de l'homme à la nature » qui ordonnent les « faits » sont eux-mêmes déterminés significativement par une conceptualisation spécifique à la société capitaliste (le concept moderne de « nature » étant lui-même historiquement déterminé). L'idée d'objectivation rationaliste est l'aboutissement conceptuel d'un processus historique qui a pris naissance avec l'avènement des sociétés « évoluées » hiérarchisées et étatisées, au sein desquelles la production pour l'accumulation et l'échange s'est structurée peu à peu en élément permettant (ou coextensivement avec) l'activité marchande puis, depuis la révolution moderne de l'avènement du capital, avec la reproduction illimitée de celui-ci par sa consommation de travail abstrait, c'est à dire, la « suppression infinie du travail d'autrui dans l'activité marchande »²³ en tant que paradigme d'une logique de séparation. L'objectivation rationaliste ayant son origine dans la production pour l'échange marchand, nous pouvons donc poser comme une conséquence logique, que celle-ci est un moyen de « créer et de s'approprier les produits de l'agriculture, de l'industrie, ou d'assurer les services permettant de satisfaire les besoins de la société »²⁴ dénotant une praxis spécifique à un ordre économique-culturel tout entier. Il serait inexact de transposer à d'autres « sociétés », les concepts qui sont immanents à cet ordre économique-culturel. Dans les autres sociétés la structuration des habitus et valeurs « sociales » ne repose pas sur la production mais plutôt sur des relations et liens directs (de parenté par exemple comme le rappelle Marshall Sahlins) ainsi que sur des obligations liées à des dominations traditionnelles entre individus et entre groupes, impliquant les humains et les collectifs non-humains (c'est à dire n'impliquant pas une séparation illustrée par l'avènement de l'individualisme, du droit, et de la notion de « nature »). Il apparaît donc à ce point de l'analyse que le « paradigme de la production » est l'axe essentiel autour duquel se structure des formes de société pour lesquelles l'homme en tant que producteur fait face à ses produits comme des entités dont l'existence perpétuellement renouvelée lui assure sa propre reproduction. « Produire », dans le contexte qui est le nôtre, se suffit à lui-même et contient un monde et une pensée spécifiques. Ce n'est pas seulement « fabriquer quelque chose ». La praxis qu'il induit implique une séparation entre celui qui donne ou vend une part de sa vie et la chose à laquelle il donne vie et qui sera, à peine née, son orpheline.

Le produit est le support d'une dichotomie qui oppose d'une part une objectivation qui s'effectue sur tous les éléments de notre « environnement » matériel et immatériel, jusqu'à notre propre corps, nos désirs, nos aptitudes, notre personnalité, notre santé, et, d'autre part, une subjectivation (« faire dépendre d'un état de conscience »²⁵) qui tend à nous isoler et nous positionner en tant qu'êtres responsables, libres et autonomes, hyper-rationnels, face aux « objets » envers lesquels la domination manipulatrice ne pourrait qu'être promesse d'accomplissement, satisfaction de la recherche hédoniste du plaisir. Cela part d'une analyse de la société capitaliste actuelle bien sûr, mais sous d'autres formes de production comme dans des sociétés autogestionnaires « alternatives » ou « socialistes » dont la

²² György Markus, *op. cit.*, p. 108.

²³ Georges Lapierre.

²⁴ Selon une définition du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales.

²⁵ *Ibidem*.



structure repose ou reposerait sur une pré-évaluation des besoins et leur gestion (sans donc remettre radicalement en cause la structure mentale générée par la dynamique sociale du capitalisme), une semblable critique pourrait être faite à condition toutefois de modifier plus ou moins l'étendue de ce que recouvrent l'un et l'autre des termes « objectivation et subjectivation ».

Nous pouvons déduire de ce qui précède que le produit est en quelque sorte le « résultat » de l'objectivation de rapports sociaux spécifiques aux sociétés modernes au sein desquelles il lui faut trouver les sujets appropriés aux multiples formes que peut prendre son hégémonie au sein du paradigme fétichiste propre à ces sociétés. La production est donc l'ensemble de ces activités sociales mues par le travail, catégorie historiquement déterminée par le procès de valorisation, dont le but est de permettre cette objectivation afin que puisse s'établir des rapports sociaux dépersonnalisés et médiatisés par les produits au sein d'une sphère de relations anonymes qui peut s'appeler « marché » ou tout aussi bien « gestion de stock ». La production a tendance, surtout avec la nouvelle restructuration (ou « adaptation catastrophique ») du capitalisme, à dévoiler sa véritable « nature » en étendant l'hégémonie de sa praxis sur l'ensemble des aspects de nos vies sociales et personnelles (capacité, désir, apparence, langage, comportement, amour, etc...). Une praxis qui dérive alors vers une « auto-production » d'individus normalisés en fonction d'impératifs systémiques de production de valeur (ou de « potentialité » de production de valeur dans le cadre d'une situation spéculative), et dont l'effet rampant est de déstructurer et de dé-humaniser plus encore les relations humaines, y compris avec notre propre personnalité, ainsi que celles existant encore peu ou prou entre les humains et les collectifs non-humains.

La production, au cœur des sociétés modernes, en plus de désintégrer les relations humaines directes, sensibles, structurantes du point de vue des interdépendances qui s'expriment au travers elles²⁶, sépare en deux pôles l'être et son objet, et structure radicalement une dichotomie en apparence indépassable entre d'une part des « individus-sujets » dont le rôle objectivé – voilé par des illusions de liberté et d'auto-accomplissement - se résume en fait à une résignation face à ce qui leur apparaît d'autre part, comme des forces objectives en apparence inextricablement insondables et indomptables - recouvrant les individus d'une quantité d'obligations « anonymes » - se manifestant telles les expressions d'un « sujet automate ». Il est possible toutefois de formuler les choses autrement comme le faisait Michel Henry en considérant la production des temps modernes comme l'avènement d'une séparation fondamentale, entre d'une part une subjectivité « dé-essentialisée » et d'autre part une objectivité sur-déterminée par une conception techniciste et économiste du monde issue en partie de la révolution galiléenne au XVIIIe siècle. Au sujet de cette dernière, Henry parle de « l'Archi-fait galiléen », et note que :

« son expression historique consiste en ceci que désormais, dans un procès réel de production, cette dernière cesse d'être subjective, de s'identifier au travail vivant. Assurément, si archaïque fut-il, le procès réel de production comportait et comporte nécessairement des éléments objectifs : les instruments et les matières premières. Mais, d'une part, la production en elle-même, l'action, était subjective, consistant dans le déploiement intérieur de la force subjective du corps vivant ; d'autre part, instruments et matières premières n'étaient que les prolongements, les points d'application ou de résistance de cette force, connus aussi bien que manipulés par elle. Connus, à vrai dire, ils ne l'étaient que dans cette manipulation subjective, de façon que la connaissance à l'œuvre dans la production des biens utiles, c'était cette force même, c'était plus profondément la subjectivité en laquelle elle se connaît elle-même. C'est précisément dans la mesure où la force s'éprouve immédiatement dans sa subjectivité absolue qu'elle se trouve en possession

²⁶ Même si celles-ci purent être par le passé avilissantes et irrévérencieuses vis-à-vis de la dignité humaine.

d'elle-même, capable de se déployer et d'agir. Avec Galilée, au contraire, la rencontre de l'univers se trouve dépouillée de sa subjectivité essentielle. Ce n'est plus à la connaissance corporelle sensible ni à la force subjective qui habite le corps que revient la charge de saisir l'univers dans son être véritable. Celui-ci précisément n'est plus composé de qualités sensibles offertes à la prise d'un pouvoir subjectif mais de corps matériels, étendus, délimités par des figures. En sorte que la seule connaissance rigoureuse, adéquate, rationnelle que nous puissions en avoir, c'est la connaissance idéale de ces corps, c'est la géométrie. [...] Or, la substitution de la connaissance géométrico-mathématique de l'univers matériel à son appréhension corporelle, subjective et vivante, entraîne une subversion du phénomène de l'action qui se trouve au cœur de la production traditionnelle. Subversion telle en effet qu'elle mérite d'être appelée ontologique, en ce sens que c'est l'action dans son être même qui est changée : elle n'est plus subjective mais objective. Au lieu de se produire dans la vie même des individus et comme la mise en jeu de leurs pouvoirs intérieurement vécus, cette action, ou ce qu'on continue d'appeler improprement de ce terme, se produit désormais devant le regard de la pensée, sous la forme d'un ensemble de processus objectifs analogues à ceux de la nature. A vrai dire ce sont ces processus naturels eux-mêmes, physiques, électro-magnétiques, chimiques, biologiques ou autre qui vont désormais définir l'être de cette action, en lieu et place de la subjectivité vivante, souffrante et agissante des hommes. C'est d'un seul et même mouvement, dans ce déplacement ontologique qui est aussi un déplacement phénoménologique, que se produit la substitution des mouvements objectifs naturels à l'action subjective des individus vivants et, conjointement, celle de la connaissance objective et rationnelle de l'univers matériel à l'épreuve intérieure, invisible et pathétique, que la vie fait d'elle-même à tout moment et qui est sa subjectivité même »²⁷.

Cette rupture entre la subjectivité de « la force créatrice du travail vivant » (activités de « subsistance » domptées pour les besoins de la productivité et de la valorisation) et l'objectivité menaçante d'un procès incontrôlable qui pourtant s'accomplit et se régénère dans la praxis réelle et concrète des individus, génération après génération²⁸, est la caractéristique essentielle d'une lutte qui est née avec une forme de rationalité pour laquelle la satisfaction des « besoins » par la production ne pourrait s'effectuer qu'au travers d'une domination de l'homme sur la « nature », d'une mise au pas par le fonctionnalisme des divers éléments subjectifs par lesquels se lie et se mesure la « force de vie » à l'univers – les différentes activités de « production » nécessaires à la vie.

²⁷ Michel Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, éd. L'âge d'homme, 2008, p. 157-159, première édition, Odile Jacob, 1990.

²⁸ Cela ne signifierait aucunement qu'il faille que les individus, par une simple prise de conscience, une tentative de remise en cause effective et pratique mais individuelle d'une forme de croyance structurant à leur insu leurs modes de vie, décident de changer radicalement leur façon de vivre et de considérer leur entourage pour que soit déconstruite globalement, la structure de la société marchande, par effet de « contagion ». Peut-on admettre que seule l'expérience, le « faire », suffirait à « décoloniser nos imaginaires », à modifier à tel point notre façon de voir et concevoir le monde, pourtant ancrée si profondément dans notre inconscient, que celui-ci s'en trouverait alors changé radicalement par la force de nos volontés et de nos actes, un renforcement de la subjectivité face à l'objectivité sans que celles-ci soient véritablement pensées ? C'est collectivement qu'il nous faut confronter les sensations et expériences qui émanent de nos praxis historiquement déterminées avec la théorie qui découle de la conscience de cette praxis et qui s'insère dans une dynamique de dépassement des « obstacles à la « vie » et à la « conscience » des individus vivants concrets : il s'agit du gouffre fatal qui sépare (entre autres) les activités matériels économiques « égoïstes », dominées par les mécanismes de la propriété privée et de l'échange du marché, des activités prétendument « génériques » du domaine culturel (et politiques) », dans György Markus, *op. cit.*, p. 73. « L'alternative », si tant est que l'on puisse nommer ainsi un projet social en rupture avec le paradigme marchand, ne saurait se passer d'une conflictualité générant la dialectique de l'expérience et de la confrontation, de « l'état d'être » actuel et des nouveaux besoins qu'il engendre. Cela implique une certaine compréhension de la subjectivité (voir encadré page suivante : « Le sujet et sa détermination par la société »).

Le sujet et sa détermination par la « société »

« La destruction critique de l'idée d'un sujet supra-individuel est fondée sur une réinterprétation radicale de la notion d'intersubjectivité, rendue possible par le paradigme de la production. La transformation de “ l'esprit substantiel ” hégélien en “ somme des forces de production, des capitaux et des formes de relations sociales que chaque individu et chaque génération trouvent comme des données existantes ” (Marx, *Thèses sur Feuerbach*), postule l'intersubjectivité sous la forme d'une objectivité sociale dont le rapport aux individus doit être conçu non pas comme “ unité essentielle et identité ” mais comme “ détermination ”. La détermination sociale par les circonstances cependant n'est pas une causalité physique à travers un état de chose externe. L'accent mis sur le caractère-sujet des individus empiriques vivants renferme non seulement l'idée que ce sont les hommes historiques et concrets, qui font – dans des conditions de vie données – leur propre histoire, c'est à dire que l'objectivité sociale constatable est le résultat matériel d'activités humaines antérieures ; cela implique également que ces résultats matériels ne deviennent des “ circonstances sociales ” que dans la mesure où elles sont à nouveau engagées dans les activités humaines, les reproduisant et les transformant. Les états physiques produits par les hommes atteignent la signification objective de “ circonstances sociales ” seulement par leur intériorisation, par le processus de leur “ appropriation ” par les individus agissant qui retransforment les “ puissances humaines ” objectivées en eux en besoins, aptitudes, etc., des personnes vivantes – processus qui ne peut se produire que par le contact social actif, par l'interaction d'individus concrets. Cette interprétation différente de l'intersubjectivité suppose une modification du sens même de la notion de “ sujet ” : “[...] les individus se créent bien les uns les autres, au physique et au moral, mais ils ne se créent pas [...] ” (Marx, *ibid.*) »

György Markus, *Langage et production, op. cit.*, p. 77-78.

Mais au vu de ce que recouvre le terme de « production » dans le paradigme de la séparation culture-nature des « temps modernes », serait-il approprié de l'appliquer aux activités fournisseuses de biens des « sociétés » pré-capitalistes, ou même aux projections que nous pourrions avoir d'un monde post-capitaliste, sans pour autant entrer dans des tergiversations terminologiques ? La réponse pensons-nous, a été en partie donnée un peu plus haut lorsque nous disions que le mot même, « produire », inclut une conception des rapports des hommes au monde tout à fait spécifique. Produire implique pour les producteurs de transposer dans leurs produits, leur puissance de socialisation, leur légitimité à « apparaître aux yeux du monde » et par conséquent, d'exorciser la menace d'une inexistence sociale (et plus concrètement physique !). Cette menace s'exprimant au travers des objectivations sociales et de l'impossibilité d'avoir prise sur elles, alors qu'ils contribuent pourtant à leur donner naissance perpétuellement par leur praxis même. Mais cet élan humain qui tend à s'intégrer à une communauté de destin est confronté dans les sociétés modernes au « mur »²⁹ séparant les acteurs des spectateurs. Il est d'ailleurs intéressant de constater que le sens ancien de « produire » est lié à la présentation, au fait de faire connaître, de donner une image de soi ou de quelque chose, ou de soi au travers quelque chose, de « donner réalité à... ». Dans ce que l'on pourrait peut-être appeler un « glissement sémantique », il en est venu à signifier surtout une multiplication à l'infini « d'objets » matériels et immatériels, de concepts et d'images, qui se trouvent être soumis, sitôt générés par cette praxis particulière liée au mode de pensée et d'objectivation rationaliste qu'est « produire », à une séparation d'avec la vie humaine qui en fait des entités munies d'un pouvoir concret totalitaire. Le

²⁹ Comme le nommait le groupe de rock « Pink Floyd » dans la fin des années 70.

pouvoir des objets fascine les hommes, c'est-à-dire qu'il les tient sous sa domination au travers de ce dont ces objets-produits-marchandises sont les porteurs : la valeur. Cette dernière occultant dans le plein sens du terme, la puissance de socialisation des individus en la canalisant pour sa propre croissance indéfinie. Il s'avère donc nécessaire pour les produits de prendre pied dans le monde parallèle à la production qu'est la consommation afin qu'ils puissent libérer ce potentiel comme « déposé » en eux au travers du travail productif.

Les besoins au cœur de la tourmente

Quel que soit le type de communauté ou de société, tout élément vivant ou non-vivant qui est intégré dans le monde des hommes et qui participe aux échanges relationnels avec les autres éléments de ce « monde » (échanges par lesquels cet élément se voit doté d'un sens), est par conséquent marqué culturellement d'une signification qui lui octroie une « juste place » par rapport à la manière dont les règles d'utilité et les normes sociales en font attribution. C'est ainsi qu'un type d'animal, de végétal ou d'objet dans un contexte particulier acquiert une existence somme toute spécifique en fonction du schème culturel à partir duquel il se voit considéré (un poulet élevé en batterie n'aura pas la même considération qu'un bouvreuil piaillant dans le jardin ou que son caniche de salon dans les sociétés modernes...). Nous avons pu voir plus haut, notamment dans le premier passage que nous avons repris de l'ouvrage de György Markus, *Langage et production*, qu'une distinction pouvait être faite entre les « faits » et les « normes », entre « les règles régies par les lois naturelles – internes ou externes – en tant qu'elles déterminent les conditions d'effectivité des actions humaines » et « les normes qui postulent les motivations socialement codifiées de ces actions ». Mais, et cela est fondamental, c'est cette distinction même qui est relative aux individus historiques qui la font, c'est cette distinction en elle-même qui est historiquement déterminée³⁰. Le « paradigme de la production », en unifiant ces deux facteurs que sont l'ensemble des « faits » et l'ensemble des « normes », donc en les médiatisant, formule un ensemble de règles par lesquelles sont déterminés, du moins en grande partie, les « besoins » et les « intérêts » sociaux qui font référence à ces derniers au sein des sociétés modernes. La nécessité existe d'une part en tant que facteur de la subsistance, mais aussi d'autre part en tant que facteur social. Et les « besoins » se situent dynamiquement par-delà le point de rencontre de ces deux facteurs en exprimant de manière spécifique, historiquement parlant, cette nécessité en tant qu'ensemble de contraintes plus ou moins fortes (contraintes « naturelles » et sociales) unifiées par la production et stimulées par l'esprit du manque et de la rareté propre à « l'esprit du capitalisme » (Max Weber).

Il nous paraît en effet indispensable de préciser que le sens du mot « besoin » découle de l'idée de manque³¹ et que celui-ci, s'il a de tout temps été occasionnellement présent dans la vie et les craintes

³⁰ « Lorsque l'anthropologue explique une représentation religieuse qui renvoie, aux yeux des “ indigènes ”, à une entité existante qui appartient à la structure ontologique du monde, en disant qu'elle n'exprime que des rapports formels qui existent entre des personnes et leurs groupes sociaux dans la société donnée, il transforme en définitive des “ faits ” en “ normes ”. Et lorsqu'il explique un ensemble donné de prescriptions religieuses en termes, disons, d'utilité fonctionnelle ou de nécessité à l'intérieur d'un écosystème donné [une forme de besoins donc...], il effectue la transformation inverse, remplaçant des “normes” par des “faits” », dans György Markus, *op. cit.*, p. 191.

³¹ Besoin : « situation de manque ou prise de conscience d'un manque » d'après le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Selon l'histoire de ce mot, l'idée de manque ou de nécessité prévalait pendant le Moyen Âge dans le sens qui lui était donné et confirme donc le fait que ce terme était déjà employé dans des situations qui ne correspondaient pas à une condition normale et régulière des êtres humains par rapport à leurs moyens de subsistance : « avoir besoin de », « ressentir la nécessité de » (Roland, éd. J. Bédier, 1366), forme besoin encore en usage dans Cotgr.; 1130-40 « situation pressante » (Wace, Conception ND, éd. W. Ashford, 875) », CNRTL.

des hommes, n'en est pas moins structurellement rive à la pensée qui prévaut dans les sociétés modernes par le biais de la rareté³², celle-ci ayant historiquement et idéologiquement déterminée une forme de praxis, la production, par rapport à laquelle s'ordonnent la subsistance et la socialisation. Si l'état de manque, ou de besoin, fut lié historiquement à des situations dé-structurantes (guerres, catastrophes naturelles, excès de pouvoir de la chefferie, etc.), pour la pensée moderne, il prend l'apparence d'une réalité permanente et oppressive à laquelle doivent se soumettre l'ensemble des pratiques humaines. Il est devenu une réalité intemporelle et omniprésente en lieu et place d'une potentialité abhorrée dont la réalisation signifiait forcément quelque part un dérèglement ou un déséquilibre « social » ou naturel par rapport auquel l'effort social tendait vers un rééquilibrage des conditions de la subsistance et non vers un accroissement de la production comme aujourd'hui. Certains idéalistes libéraux pourrons nous rétorquer que si les hommes ne ressentiraient qu'occasionnellement un état de manque (ce qui paraît une gageure dans une société de consommation comme la nôtre qui a su instituer par exemple une notion comme l'obsolescence), c'est parce qu'ils auraient su organiser efficacement la production afin de satisfaire leurs besoins, voire plus, atteindre l'abondance, souhaitée également par une frange d'idéalistes à la gauche du capital. Soit ! Si l'on ferme les yeux sur l'impossibilité d'une frange croissante de l'humanité d'accéder en toute sécurité à ces « satisfactions ». Mais en outre, il serait alors bon d'étudier l'approche des hommes dit primitifs³³ face à ces prétendus « besoins » et de la comparer à celle ayant cours dans les sociétés modernes, principalement capitalistes, qui s'effectue par la consommation. En partant d'une telle analyse, il sera alors possible de déterminer la signification et l'essence de cette praxis si particulière à nos sociétés modernes qu'est la consommation et par suite, de mettre en exergue l'association intime et structurellement indispensable de celle-ci avec la production (tout en attirant l'attention sur leur séparation essentielle). Et ainsi nous pourrons en outre avancer que le besoin dans la société moderne capitaliste est un état perpétuel, mouvant et nécessaire (et ce n'est pas le moindre des paradoxes !) à la dynamique d'accumulation qui caractérise ce type de société.

L'idée de besoin est un point de départ, une présupposition idéologique. Le besoin ne saurait avoir une existence tangible, constante et palpable au travers des pulsions qui guident les actes courant de consommation, que s'il est perpétuellement réintroduit dans le vécu des hommes « modernes ». Il nous apparaît pourtant telle une réalité ontologique qui semble faire partie intégrante de « l'aventure humaine » en guidant la nécessité historique de la production (celle-ci unifiant comme on l'a vu plus haut, les contraintes « naturelles » et sociales exprimées par les « besoins »). Mais sa réalité, pour historique qu'elle soit, ne l'est que du point de vue d'une pensée qui en a fait l'essence même de cette praxis particulière (la production) dont la finalité contradictoire se situe d'une part dans la satisfaction abouti des besoins, et d'autre part, dans l'éternel resurgissement de ceux-ci afin que ne cesse le cycle illimité de l'auto-accumulation du capital. Si la réalité des besoins prend l'apparence d'un fait naturel, leur satisfaction prend l'apparence d'une reproduction de la vie envers laquelle l'état de manque perpétuellement mouvant parce qu'institué par l'ordre économique, sert les desseins d'une domination, comme l'a noté Adorno :

« L'exigence d'une production, qui se ferait uniquement en vue de la satisfaction des besoins appartient elle-même à la préhistoire, à un monde où l'on ne produit pas en vue de

³² « La rareté est la sentence portée par notre économie, et c'est aussi l'axiome de notre économie politique : la mise en œuvre de moyens rares pour la réalisation de fins sélectives en vue de procurer la plus grande satisfaction possible dans des circonstances données », dans Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, 1976, p. 41.

³³ Nous considérons ici le terme « primitif », de la même façon que le fait Marshall Sahlins, comme s'appliquant aux « cultures sans États, sans corps politiques constitués, et seulement là où la pénétration historique des États n'a pas modifié le procès économique et les relations sociales », dans Marshall Sahlins, *op. cit.*, p. 240.

besoins mais pour engranger du profit et instaurer la domination ; à un monde où, pour cette raison même, règne le manque. Une fois le manque disparu, la relation entre besoins et satisfaction va se transformer. Dans la société capitaliste, la contrainte qui fait qu'on produit en vue du besoin – dans sa forme médiatisée par le marché, puis figée [capitalisme d'organisation] – est l'un des principaux moyens de s'assurer la fidélité des hommes. On n'est pas autorisé à penser, à écrire, à faire ou à produire quoi que ce soit qui dépasserait cette société qui, elle, se maintient au pouvoir en grande partie grâce aux besoins de ceux qui sont à sa merci »³⁴.

Cette domination prend objectivement la forme du produit où se concentre un mode d'objectivation sociale que nous avons appelé objectivation rationaliste et par lequel l'homme se trouve « piégé » au sein d'un continuum où le poids de ses marchandises n'est pour lui un fardeau, que par rapport à l'insatisfaction qu'elles génèrent continuellement. Ce mode d'objectivation est propre à un schème culturel comme nous avons eu l'occasion de le noter, par rapport auquel s'est établie une séparation de l'homme vis-à-vis de ses « besoins » dont il se voit de plus en plus incapable d'en maîtriser le cours. Et ce du fait qu'il lui est de plus en plus difficile, voire impossible, de faire une distinction au sein de la sphère de la nécessité qu'il appréhende telle un ensemble de contraintes objectives, entre d'une part les actes finalistes (partant de contraintes « naturelles », donc à caractère objectif), et d'autre part les contingences (sociales, culturelles, à caractère essentiellement subjectives) toutes unifiées et inextricables dans le paradigme de la production. Et pourtant, dans une société émancipée du capital, cette distinction devra être faite après avoir, dans le cours de la révolution, « défini la rationalité [...] à travers laquelle les hommes font consciemment le lien entre les moyens et les fins »³⁵.

On le sait, selon le courant formaliste au sein des sciences économiques, les besoins ou les états de manque seraient les prémisses ontologiques à partir desquelles se fonderait l'économie en tant qu'art de gérer la production et les échanges nécessaires à leur satisfaction et ce depuis que l'homme vit en société, soit depuis les origines lointaines et obscures des temps sauvages et démunis. Encore faudrait-il que les faits collectés par l'ethnographie, et leurs analyses menées par des anthropologues un tant soit peu « désencombrés » par les idées préconçues de la culture économiste dominante, corroborent de telles assertions. Or, selon l'analyse anthropologique effectuée par Marshall Sahlins (pour nous en tenir à ce seul auteur), notamment dans son ouvrage *Âge de pierre, âge d'abondance*, et grâce à l'examen qu'il y fait de plusieurs données ethnographiques anciennes ou plus récentes, ainsi qu'à sa propre constatation sur le terrain, les peuples primitifs ne connaissent le manque et le besoin que lors de situations exceptionnelles marquant une rupture plus ou moins intense avec le cours nonchalant et insouciant de la vie de ces « sociétés » au sein desquelles le temps passé à la subsistance, que ce soit l'obtention de nourriture ou de biens matériels volontairement limités (du fait de la nécessité du nomadisme notamment), se réduit principalement à quelques heures par jour en moyenne. Malgré une interprétation utilisant les catégories de l'« économie moderne » (mais n'est-ce pas un pléonasme ?)³⁶, Sahlins réussit à démontrer que les personnes vivant au sein de tribus et communautés primitives

³⁴ Theodor W. Adorno, *Société : intégration, désintégration. Ecrits sociologiques*, éd. Payot, 2011, p. 128-129.

³⁵ György Markus, *op. cit.*, p. 192.

³⁶ En partant d'un point de vue économique encore nettement substantiviste dans cet ouvrage de 1972, Sahlins fait remarquer dans son introduction que « dans “ La première société d'abondance ” [le premier chapitre de l'ouvrage], on ne remet pas en cause la définition communément reçue de l'économie en tant que relation entre des moyens et des fins ; on conteste simplement que pour les peuples chasseurs, il y ait eu à ce point inadéquation entre les deux. Mais dans les essais suivants, on abandonne définitivement cette conception individualiste de l'objet de l'économie – ce point de vue de l'entrepreneur. On en vient dès lors à concevoir l'économie non plus comme principe formel de comportement, mais comme catégorie de la culture, de l'ordre de la politique ou de la religion, plutôt que de la rationalité ou de la prévoyance : non point, donc, en tant qu'activité tendant à satisfaire les besoins de l'individu, mais en tant que procès d'existence matérielle de la société », *op. cit.*, p. 32

subsistent sans que le besoin ne colle quotidiennement à leurs basques, sans que perpétuellement ils ne vivent dans un état de manque qui les domine et les angoisse³⁷ :

« L'attitude du chasseur [refusant la « révolution néolithique »] envers les pratiques agricoles nous amène, en dernier lieu, à considérer sa relation à la nourriture et aux activités de subsistance. Nous nous aventurons là, une fois encore, dans le domaine le plus fermé de l'économie, domaine passablement subjectif et dont il est toujours difficile de pénétrer la signification ; et cela d'autant plus que les chasseurs semblent prendre un malin plaisir à dérouter nos efforts d'interprétation par des coutumes dont la bizarrerie ne nous laisse qu'une alternative : ou bien ce sont des imbéciles ou bien ils n'ont réellement pas à s'en faire. Car si les conditions de vie du chasseur sont effectivement critiques, de son apparente nonchalance on est logiquement en droit de conclure, conformément à la première proposition, qu'il est imprévoyant et inconscient ; en revanche, si ses besoins de subsistance sont aisément satisfaits, si tout un chacun peut escompter s'en tirer, alors cette apparente imprévoyance ne nous apparaît plus comme telle. Parlant des traits propres à l'économie de marché et de son institutionnalisation de la rareté, Karl Polanyi écrit : “ On a mis à nu notre bestiale dépendance à l'égard de la nourriture et donné libre cours à la peur élémentaire de la famine. On a délibérément aggravé notre humiliant assujettissement aux choses matérielles, que toute culture a précisément pour but d'alléger ” (« Our Obsolete Market Mentality », *Commentary*, n°3, 1947, p. 115). Mais nos problèmes ne sont pas ceux des chasseurs-collecteurs. Leurs aménagements économiques s'inspirent de la profusion originelle, de la foi en la munificence de la nature et l'abondance de ses ressources, et non du désespoir née d'une conscience de l'insuffisance des moyens humains »³⁸.

Chez les peuples primitifs, il a donc été constaté par les études anthropologiques un tant soit peu sérieuses, que dans la réalité qui est la leur et qui découle de leur conception structurale et signifiante du monde et de ses éléments (leur « cosmovision »), le besoin ne semble pas en faire partie intégrante. Comme s'il n'apparaissait pas dans les motifs qui les animent à entrer en relations avec leur « environnement » afin d'en tirer leur subsistance. Une autre façon de considérer la chose, est de dire que ces personnes ont une certaine conscience et une forme culturelle de la maîtrise de leurs besoins, de sorte que ceux-ci n'apparaissent pas dans la vie courante en tant qu'éléments d'une dynamique qui les porterait à vouloir incessamment les satisfaire (nous excluons ici les cas exceptionnels de pénuries pour diverses causes, dont climatiques). Les hommes vivants selon un mode de pensée dit « primitif », ne seraient donc pas séparés de leurs besoins, ni peut-être de la conscience des formes que prend la nécessité selon les pratiques qui y sont attachées ; ce point définissant une importante différence culturelle (peut-on dire de rationalité ?) par rapport au mode de pensée des sociétés modernes marchandes (principalement capitalistes), pour lesquelles la présence d'une césure entre les hommes et leurs conditions complexes de reproduction s'est immiscée abstraitement – par le biais des lois du marché et de la valorisation, aux objectifs indéfinissables, de la valeur -, mais aussi concrètement – par une appropriation par l'ordre économique des moyens de subsistance permettant d'accéder à l'autonomie -, afin d'ordonner une réalité où règne l'angoisse, le manque chronique, l'insatisfaction permanente et l'individualisme. Ce mode de pensée ou schème culturel capitaliste, s'objective dans une forme spécifique de fétichisme, le fétichisme de la marchandise (cette dernière étant omniprésente et multiforme), qui, en donnant à l'objet-produit, la marchandise, le pouvoir démiurgique de fonder nos relations sociales, génère en nous une séparation entre notre conscience, notre « culture », et nos

³⁷ Il pourrait être objecté ici que le but du salariat est justement d'échapper aux aléas du besoin, de tendre vers une relative abondance pour chacun/chacune. Mais ce serait faire fi des milliards d'individus de par le monde qui sont sous-alimentés, y compris dans les pays dits « développés », sans parler du mal logement, du manque de soins qui fait des ravages, y compris aux États-Unis : « un enfant meurt de faim toutes les 5 secondes dans le monde » (Jean Ziegler).

³⁸ M. Sahlins, *op. cit.*, p. 68-69.

« besoins », notre « nature ». Malgré leurs ambitions, les idéaux pour lesquels nous avons bâti un autel (figurés par le rationalisme scientifique et philosophique des Lumières)³⁹, n'ont pas extrait de notre inconscience l'élaboration obscure d'un pouvoir extérieur à nous objectiver dans l'objet : la constitution du fétiche. Tout en contribuant à nous ôter la conscience de nos collaborations à une praxis auto-constitutive, l'idéalisme bourgeois a eu pour effet de laisser ce fétiche (la marchandise) démultiplié par cette même praxis productive, prendre possession de nos vies et de nos consciences, et guider nos actes selon les nécessités objectives de son auto-accumulation. La perte de conscience de la signification des processus pratiques de production et de ce qu'ils impliquent dans nos vies et nos rapports sociaux, est principalement issue de la surévaluation de l'activité intellectuelle qui ne pouvait qu'approfondir la séparation d'avec la matérialité de nos conditions et de notre structure sociale. C'est de la dichotomie base/superstructure qu'il s'agit là, ou de celles, comparables, opposant culture et nature, sujet et objet, abstrait et concret⁴⁰ :

« Quel que soit le niveau où l'on se place : individu, société, monde, sujet seul, objet seul, on retrouve ce concept polymorphe et globalisant [séparation entre culture et nature]. On peut donc bâtir des oppositions du type : sujet (société, culture, homme, cerveau, esprit, intentionnalité) versus objet (nature, planète, corps, non intentionnalité, etc.) et mettre aux commandes soit l'un, soit l'autre pôle, celui du sujet, de l'humain, de sa liberté, de sa libre création et de sa subjectivité, ou celui de l'objet, de la dure loi de la nécessité, des contraintes matérielles, de la vie corporelle ou de la logique implacable des faits. On peut étendre à l'ensemble de l'univers le modèle de l'objet, en renonçant à nos agents humains et à leur pouvoir d'agir rationnellement ; ou, au contraire, on peut étendre le modèle de l'agir à tout ce qui existe, tenir le non humain pour moteur de l'évolution du monde, et l'on perd la stricte causalité qui régit le monde objectif et qui est si pratique pour établir des “ faits incontestables ” »⁴¹.

Il est à noter au passage que l'élaboration d'un sujet véritablement politique implique d'une certaine façon une certaine reconnaissance d'une dichotomie entre objectivité et subjectivité (dans l'assomption d'une dialectique entre les deux, génératrice de « valeurs »), mais que celle-ci dans ce cas n'engage pas une domination absolue de l'une sur l'autre (impliquant alors une césure suivie d'une opposition entre sujet et objet plutôt qu'une véritable dichotomie⁴²) contraignant la raison à ne suivre que le mouvement de ce qui, de mille manières, institue cette domination.

³⁹ Pour qui l'ensemble de la vie, du fait supposé qu'elle suivrait les lois toutes puissantes de la physique, les soi-disant « lois de la nature », est instrumentalisable, manipulable et exploitable à souhait par l'Homme se positionnant au-dessus et à l'extérieure de la Nature.

⁴⁰ « [...] L'anthropocentrisme [se situe] dans la conception de l'être vivant, y compris de l'être humain, comme une machine ; dans la réduction du sujet à un objet, de ce qui est autonome à un simple instrument dans un système mécanique de contraintes. Ces vues peuvent être qualifiées d'anthropocentristes exactement dans ce sens très particulier : pour l'Homme abstrait, le Sujet sous sa forme absolue, qui se veut tout puissant et croit pouvoir “ se rendre comme maître et possesseur de la nature ”, les êtres vivants, y compris les êtres humains concrets, ne peuvent être envisagés non comme des sujets autonomes, mais uniquement comme des instruments susceptibles d'être asservis à ses fins. Mais cet Homme abstrait tel que l'a imaginé l'humanisme libéral du XVII^e siècle pas. Ou plutôt il ne peut pas exister en tant qu'être humain concret, mais seulement en tant qu'abstraction matérialisée, animée par les êtres humains concrets qui partagent ses conceptions : la machine bureaucratique de l'État et le processus automate du Marché, qui pour accroître indéfiniment leur puissance tendent partout à s'accaparer les conditions de la n'existe liberté et de l'autonomie », dans Bertrand Louart, *L'autonomie du vivant, un nouveau paradigme pour la vie sur la terre, Présentation d'un projet d'ouvrage*, 2009.

⁴¹ Bernard Pasobrola, in « Mille et une raisons d'abolir la raison...et la nature par la même occasion, Dialogue entre Georges Lapierre et Bernard Pasobrola », lien : <http://www.larevuedesressources.org/spip.php?article1128>

⁴² « Division d'un concept en deux autres concepts qui sont généralement contraires et qui recouvrent toute l'extension du premier » d'après le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Le premier concept étant l'individu, et probablement, au-delà, la vie.



Le mode d'objectivation ayant cours dans les « sociétés » primitives ne paraît pas quant à lui séparer les hommes des conditions de la reproduction de leur vie, des modes de leur subsistance, de la « production » (plus exactement ce que l'on englobe idéalement par ce concept). S'il détermine une forme de fétichisme⁴³, cette forme de fétichisme n'est pas le fait d'une objectivation sociale prenant la forme des finalités de l'activité « productive », de marchandises ou de produits qui n'existent pas dans le monde primitif. La production n'existe pas en soi en tant qu'activité séparée dans les communautés primitives mais recouvre selon notre mode de compréhension, l'ensemble des activités liées à la subsistance et les « échanges », qui, dans la réalité du monde primitif, avec les variantes dues à la diversité des conditions et des stades d'« évolution » de vie et de culture, sont imbriquées dans la globalité de la vie sociale, familiale, culturelle et culturelle. D'où parfois la difficulté d'employer des catégories historiquement déterminées et adaptées afin d'explicitier la vie sociale de communautés humaines pour lesquelles elles n'ont pas lieu de former un cadre explicatif.

D'ailleurs, à cet égard, Sahlins lui-même, dans *Âge de pierre, âge d'abondance*, semble peiner quelque peu à faire entrer les concepts de « production » et d'« économie » dans la description analytique qu'il fait de l'activité de subsistance des communautés primitives⁴⁴. Au sein de cette activité, l'accession aux biens nécessaires aux modes de vie de ces communautés ne semble pas reposer sur une « production » selon l'idée que ce terme éveille en nos esprits, idée fondée sur la réalité actuelle d'une praxis cloisonnée dans sa propre logique (d'exploitation de « ressources » objectivées à des fins quantitatives d'accumulation). L'accession à ces biens repose sur un type de « rapports directs »⁴⁵ aux « autres » (vivants comme non-vivants) engendrant une gamme d'activités par lesquelles les « primitifs » instauraient un équilibre plus ou moins stable de leur suffisance matérielle et sociale. D'où il ressort que l'intersubjectivité semble être au fondement de la vie de ces communautés. Au-delà de ce qui peut nous paraître comme un aspect fonctionnel indispensable à la perpétuation de la vie biologique et sociale, « l'objet » (selon notre perception « moderne ») n'est pas perçu réellement comme tel, c'est à dire selon une réalité qui ne le positionne pas irrémédiablement comme extérieur, face à eux, mais comme élément d'un ensemble, d'un Tout au sein duquel s'intègre cet élément à partir du moment où se crée une relation d'interdépendance et/ou de réciprocité. De cet ensemble, les hommes en font bien entendu partie intégrante, permettant par là même des relations directes, privilégiées, donnant la possibilité d'ouvrir un éventail de maîtrises relatives de ses conditions de vie et d'échange avec les autres entités, concrètes et imaginaires. La relativité de ces formes de maîtrise découlant des modes de fétichisme qui y ont cours et qui n'excluent nullement des rapports de domination, voire d'exploitation, dues à la montée en puissance de la chefferie par exemple ou de castes religieuses ayant intérêt à entretenir ces modes de fétichisme et en faveur desquels cette « maîtrise » prend par conséquent effet le plus crûment...n'en déplaît aux primitivistes.

Les relations humaines, ainsi que celles ayant cours entre humains et non-humains, sont donc déterminantes du point de vue des activités émanant de la vie des peuples primitifs ou des objets faisant partie de leur monde, de façon presque exclusivement inconsciente mais néanmoins

⁴³ C'est indéniable, sous la forme obscure d'une relation des hommes au monde, d'une puissance irréaliste objectivée dans des œuvres « d'art » ou des figures imaginaires où se perd l'origine même de cette objectivation.

⁴⁴ D'ailleurs, l'auteur en a pleinement conscience et donne d'emblée sa définition de l'économie dans le cadre de son analyse des sociétés primitives, Sahlins, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁵ Il nous paraît indispensable de préciser ici que ces « rapports directs » ne recouvrent évidemment pas exclusivement les relations directes, physiques, d'individu à individu, présentes en nombre dans nos sociétés modernes. Ces « rapports directs » ont trait à ce que l'on peut appeler l'immédiateté sociale des individus, c'est-à-dire le fait que la personne intervient d'elle-même directement, dans son entièreté et sa spécificité, dans la vie sociale, sans que des entités (comme la force de travail ou l'argent) ne viennent fausser cette relation en s'y immisçant et la transformant en relation entre « choses » (l'individu ne devenant en ce cas que « porteur » de la relation où ce n'est pas lui-même, dans son entièreté, qui participe à la vie sociale).

socialement structurée par un ordre culturel spécifique. Corrélativement, ces activités et objets déterminent en retour par leurs caractères symboliques, les rapports « sociaux » qui construisent la réalité de ces peuples :

« [...] dans les sociétés traditionnelles, les activités de travail et leurs produits sont médiatisés par, et enchâssés dans des rapports sociaux non déguisés, alors que, sous le capitalisme, le travail et ses produits se médiatisent eux-mêmes. Dans une société où le travail et ses produits sont enchâssés dans une matrice de rapports sociaux, ils sont informés par ces rapports, c'est-à-dire que leur caractère social leur est donné par ces rapports – toutefois, le caractère social donné aux divers travaux semble leur être inhérent [résultat du caractère fétichiste de ces rapports]. Dans ce contexte, l'activité productive n'existe pas en tant que pur moyen [ce qui limite l'emploi du concept de « production » pour ces communautés comme il a été vu plus haut, ainsi que celui de « travail » qu'il convient de ne pas interpréter comme d'une activité qui serait purement instrumentale tant cette dernière est imprégnée de social] et les outils et produits n'apparaissent pas comme de simples objets. Informés par les rapports sociaux, ils sont au contraire imprégnés de significations et de contenus – qu'ils soient ouvertement sociaux ou quasi sacrés – qui semblent leur être inhérents »⁴⁶.

De la consommation à la re-production

Qui de la poule ou de l'œuf a eu la primeur dans l'ordre de la création ? C'est à ce niveau que se situe le problème de savoir si c'est le paradigme marchand qui, dans sa dynamique évolutive, a permis le déploiement inégalé du raisonnement abstrait, engageant par la même occasion cette césure « Nature-Culture » qui structure notre imaginaire, notre schème culturel ; ou s'il s'agit de l'émergence d'un principe idéologique selon lequel l'esprit de l'Homme dans sa supériorité ontologique se doit de considérer l'univers tangible comme une « machine » (afin d'en codifier mathématiquement la structure et le fonctionnement), qui a permis un développement sans pareil du paradigme marchand grâce aux possibilités apportées par des nouveaux outils conceptuels de quantification. Mais nous pouvons penser qu'il s'agit plus probablement une « coextensivité » de l'un et de l'autre qui a modelé les esprits des hommes modernes pour une séparation de la pensée d'avec la matière. Cette dernière étant pourtant en dernier lieu, l'endroit où la vie, par un rapport dialectique avec elle, prend conscience d'elle-même. La consommation peut d'ailleurs être interprétée en ce sens, comme une relation à « l'objet » (y compris vivant) qui tente de rétablir un rapport de co-détermination donnant à l'existence une possibilité de reconnaissance et de perpétuation. Le besoin, s'il est biologique dans le fond (manger pour la pérennité de son existence, se vêtir pour résister au froid, etc.), est culturel dans la forme comme nous l'avons vu, et est lié à cette reconnaissance après laquelle nous courons en permanence dans nos sociétés modernes, car jamais assouvie. Il se déplace constamment au fil d'une pensée que se sont appropriées nos produits-marchandises (ou plus exactement, vers lesquels s'est déplacée, « transpositionnée »⁴⁷, cette dernière). La consommation ressemble ainsi à une course sans

⁴⁶ Moishe Postone, *Temps travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Mille et une nuit, 2009, p. 255.

⁴⁷ « L'aliénation, procès involontaire et inconscient de socialisation dont le résultat est la domination des produits des activités sociales coopératives sur leurs producteurs, et la réification, constituent ensemble ce procès d'inversion du rapport sujet-objet qui atteint son apogée dans le capitalisme : la domination du travail vivant par le travail passé objectivé, non seulement opprimé et exploité, mais encore figé et rigidifié par la domination de l'homme sur l'homme [ou de la domination impersonnelle du Sujet-automate qu'est le capital que ne cessent de constituer les individus qui n'en sont plus que les

fin (au-delà de la nécessité de la perpétuation de la vie, et se superposant à elle)⁴⁸ afin de tenter désespérément de nous ré-approprier cette pensée qui s'est perdue, ou plutôt immiscée à notre insu, dans le « monde fantasmatique de la marchandise ». Cette « transsubstantiation » comme l'appelait Marx, en tant qu' « unité de l'aliénation et de la réification » (G. Markus⁴⁹), génère un état de besoins permanents, « guidés » en quelque sorte par ce pouvoir occulte que l'homme introduit systématiquement dans les produits et conséquemment, dans les façons dont se structurent son mode de pensée, l'ordre culturel, et qui participent, avec le travail en tant que médiation sociale sous le capitalisme, à l'objectivation des rapports sociaux.

« En ce sens, on peut voir l'objectivité comme la “signification” non ouvertement sociale qui surgit historiquement lorsque l'activité sociale objectivante se détermine elle-même socialement de manière réflexive. Dans le cadre d'une telle approche, les rapports sociaux des sociétés traditionnelles déterminent les travaux, les outils et les objets qui, en retour, paraissent posséder un caractère socialement déterminant. Sous le capitalisme, le travail et ses produits créent une sphère de rapports sociaux objectifs : ils sont réellement socialement déterminants mais ne paraissent pas l'être. Ils apparaissent au contraire comme purement “matériels” »⁵⁰.

De l'image faussée de cette « matérialité », procède un comportement séparatif de l'homme moderne qui attribue à ce qui ne saurait se classer dans cette matérialité (l'esprit, la Culture, l'entendement, la raison, l'Humanité, etc.), un rôle culminant et dominant. La sphère de la consommation, où le rapport à cette matérialité est direct, tangible, et au sein de laquelle les hommes se trouvent comme happés par ce processus sans fin de la reproduction (les conditions « basement » matérielles de la re-production de la vie et de ses aptitudes), sphère de la féminité et du domaine « privé », se trouve donc être « culturellement » séparée et dominée par une autre sphère, située dans les nimbes sacrées de la création où règne l'esprit, la sphère de la production, sphère de la masculinité et du « public ». Mais cette description n'est que très schématique, en n'exprimant pas toute les contradictions contenues dans ces deux sphères de la praxis, ainsi qu'au sein des catégories de marchandise (ou produit) et de travail, contradictions dont l'analyse pourra éventuellement nous amener à proposer un élément de détermination historique qui puisse nous aider à définir la « nature » de la production. En effet, et comme nous avons pu le remarquer d'une façon ou d'une autre au long de cette analyse, la forme d'objectivation sociale caractéristique du capitalisme (et plus généralement des sociétés marchandes), que nous avons nommé objectivation rationaliste, attribuée à la marchandise deux caractères distincts « logiquement » consubstantiels l'un à l'autre : le premier prend l'aspect d'une subjectivité par laquelle les hommes se font maîtres de la matière, de l'objet, de la nature considérée comme « chose » (les individus « libres », « responsables » et « autonomes ») ; le second tient lieu d'objectivités qui se posent ontologiquement comme des contraintes inhérentes à une « nature » universelle et abstraite, des destinées sociales et « naturelles » qui paraissent imparables. Le système

supports interchangeables]. “ Le travail passé objectivé devient le maître du travail vivant présent. Le rapport du sujet et de l'objet est renversé ” (Marx) », dans György Markus, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁸ L'expression « faire ses courses » est symptomatique à cet égard.

⁴⁹ La réification pouvant être considérée comme étant l'œuvre de l'objectivation rationaliste dans le capitalisme.

⁵⁰ Moishe Postone, *op. cit.*, p. 257. Le fait que le produit-marchandise apparaisse sous une forme « purement matérielle » peut s'expliquer comme suit : « ...bien que la marchandise soit simultanément valeur d'usage et valeur, cette dernière dimension sociale s'extériorise sous la forme d'un équivalent universel : l'argent. Conséquence de ce « dédoublement » de la marchandise en marchandise et en argent : l'argent apparaît comme l'objectivation de la dimension abstraite, tandis que la marchandise apparaît comme une simple chose. En d'autres termes, le fait que la marchandise constitue elle-même une médiation sociale matérialisée implique l'absence de rapports sociaux non déguisés qui imprègnent les objets d'une signification “supra-chosiste” (sociale ou sacrée) [comme dans les sociétés traditionnelles]. En tant que médiation, la marchandise est elle-même une chose « supra-chosiste ». L'extériorisation de sa dimension de médiation aboutit donc à l'apparence de la marchandise comme objet purement matériel », dans Moishe Postone, *op. cit.*, p. 258.

des « besoins », en perpétuel mouvement de croissance et de redéfinition, est donc au cœur d'une consommation au sein de laquelle les hommes, pensant maîtriser le cours de leur vie au travers de l'accession au « pouvoir d'achat » (et par conséquent de la possibilité de la soumission des objets à la « réalité » de leurs intérêts), se laissent en vérité guidés par des abstractions qui leurs échappent. Ces abstractions sont contenues dans les produits comme des objectivités qui déterminent elles-mêmes le type de relations que les individus entretiennent les uns avec les autres, faisant que ces produits médiatisent les rapports sociaux qui pourtant paraissent liés à des relations directes entretenues par des intérêts particuliers « objectifs », et donc détachés d'un certain contexte social où règne le produit-marchandise :

« Ces rapports constituent un cadre coercitif apparemment non social, “ objectif ”, à l'intérieur duquel les individus autodéterminants poursuivent leurs intérêts – par quoi les “ individus ” et les “ intérêts ” paraissent ontologiquement donnés plutôt que socialement constitués. C'est-à-dire qu'un nouveau contexte social se constitue qui ne paraît ni social ni contextuel. Bref, la forme de contextualisation sociale caractéristique du capitalisme est une forme d'apparente décontextualisation »⁵¹.

Le produit (tout comme le travail) est donc le média d'une « détermination sociale non consciente »⁵². En tant que telle, il a pu prendre une place hégémonique dans la société capitaliste et donc devenir une « forme totalisante » derrière laquelle désormais nous sommes amenés à courir tels des êtres en état de manque permanent. Ils sont devenus des signes nous indiquant le sens vers lequel se doivent de tendre nos vies, mais ne sont plus des significations réelles pour nous car celles-ci sont désormais par trop abstraites et maladroitement résumées par des maximes dévoilant un cours linéaire de la vie aux finalités inconnues (« il faut vivre avec son temps » !). Les « besoins » tels qu'ils sont perçus, culturellement considérés dans les sociétés modernes, donc par rapport à cette tension résidant au sein des produits, exprimée par la dichotomie entre une nature « chosiste » et une culture abstraite, représentent la base sur laquelle se développe le paradigme de la production. La pratique de la consommation entre en résonance avec la praxis productive dans le sens où cette dernière semble répondre aux « besoins » exprimés par les nécessités et les tendances de la première, mais néanmoins la production imprime à celle-ci non seulement des directions vers lesquelles devront tendre les « besoins » en fonction d'impératifs productifs et/ou de valorisation mais plus fondamentalement, un type de rapports sociaux qu'elle a elle-même introduit abstraitement dans la signification portée par les produits. Le travail, qui est au cœur de la production, donne forme à une sphère au sein de laquelle⁵³, il médiatise les rapports sociaux qui finissent par « tourner » autour de lui et du produit au sein duquel il se concentre, se coagule et se re-présente. Cette « coagulation », qu'elle soit le résultat du procès de valorisation dans le capitalisme ou de tout autre mesure du temps socialement nécessaire à la production de tel ou tel produit eu égard à l'emploi rationnel des outils de travail (donc au sein de sociétés modernes non capitalistes – du moins en apparence – qui se structurent autour d'un « mode de production »), nécessite une gestion et une comptabilisation (une quantification), par lesquelles s'impose une forme de domination de l'abstraction sur les relations directes intersubjectives. Avec les produits, cette gestion et comptabilisation, cette quantification adaptée à une logique immanente à la

⁵¹ Moishe Postone, *op. cit.*, p. 259. Ce passage part du travail en tant que médiation des rapports sociaux, mais, le travail comme la marchandise, en tant que catégories concomitantes à l'abstraction des rapports sociaux, peuvent être analysés d'une façon similaire en partant pour chacune de la sphère d'où leur réalité sociale (non leur vérité) se fait jour de façon la plus nette : marchandise, objet de consommation, travail, pratique de production.

⁵² « [...] le travail sous le capitalisme n'est pas réellement libre de la détermination sociale non consciente mais qu'il est lui-même devenu le médium de cette détermination [...] », dans Moishe Postone, *op. cit.*, p. 259.

⁵³ Malgré sa « matérialité » qui lui donne une apparence d'instrument transhistorique au service des hommes et de « leur métabolisme avec la nature »

production, se déploie dans la sphère des « besoins » et de leur satisfaction par la consommation, et participent à ordonner et généraliser d'une façon historiquement déterminée les modes de pensée des individus. Celles-ci se caractérisent principalement par une séparation fondamentale qui supporte la réalité vécue et qui se fait jour entre les formes abstraites engendrées par les pratiques de quantification (amplifiée par les outils technologiques adaptés à leurs usages, tel l'informatique) comme des objectivités qui semblent issues de lois formelles, d'un système formel, et une subjectivité dont le sens se réfère à une domination sur toute « chose » pouvant être passée au crible d'une évaluation quantitative (objets, êtres vivants, et de plus en plus, nos propres corps, compétences, adaptabilités, etc.) dans le but de s'auto-constituer. Il s'agit donc d'une dichotomie paradoxale dont les deux éléments s'affrontent tout en s'appuyant l'un sur l'autre, consciemment dans un sens (la subjectivité dominatrice semblant s'appuyer sur le « système formel » dans son auto-constitution), inconsciemment dans l'autre sens (les abstractions se fondent par rapport à la « subjectivité pure » de l'individu du capitalisme qui ne perçoit pas la « nature » de ce qui le domine socialement). La « mesure » ne peut s'éprouver que dans notre intention d'en affirmer, même inconsciemment, la norme et la cadence. C'est ce que nous faisons durant le cycle de la reproduction dans le capitalisme (surtout restructuré dans sa phase finale) et pour lequel la consommation assure le mouvement perpétuel nécessaire à l'accroissement sans fin de la production. Au sein d'une telle dynamique, d'une telle coextensivité de la production et de la consommation, les individus remarque György Markus :

« sont déterminés de l'extérieur non seulement dans leur situation sociale objective mais aussi dans leur subjectivité ; les besoins, les aspirations, les intérêts dont ils prennent conscience sont canalisés dans une certaine direction à la fois spontanément (d'où la catégorie de conscience fétichiste), et à travers les idéologies dominantes – par et en accord avec les rapports existants de domination sociale »⁵⁴.

Propos que viennent étayer ceux de Jean-Marie Vincent :

« Les individus deviennent des “ sujets ” pour les objets, des “ sujets ” à la recherche de satisfactions objectales qui leur donnent l'impression d'étendre leurs capacités relationnelles grâce à des jeux de permutation et de substitution entre des excitations éphémères. L'objet est là pour donner à des sujets largement enfermés dans des pratiques routinières et réactionnelles, le sentiment d'être des “ moi ” en expansion dans un contexte d'autorelationnalité, c'est-à-dire de relations aux objets en vue de se les assimiler. Le sujet se perd dans des objets – plus ou moins accessibles – dans l'espoir de se trouver et de trouver sa place au-delà des contraintes des rapports sociaux de production [et, peut-on dire actuellement, pour une adaptation à l'univers de ces rapports]. Derrière les apparences d'une relation à soi et d'une prise de possession symbolique du monde, il se produit ainsi un processus de réfraction des réalités sociales et naturelles à travers des objets chiffrés »⁵⁵.

Qu'est-ce que la « production » ?

La production, dans la poursuite de sa propre logique, engendre des entités (les produits et/ou marchandises) dont la « nature » implique qu'elles soient soumises aux concepts, à l'ordre conceptuel issu des rapports sociaux des sociétés modernes et des usages qui en sont inhérents (le règne du

⁵⁴ György Markus, *op. cit.*, p. 175.

⁵⁵ Jean-Marie Vincent, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, éd. PUF, 1987.



calcul), et qui en font des « choses » soumises à nos intérêts, sous couvert des « besoins ». Mais par effet rebond, ce paradigme inaugure de nouveaux concepts, façonne en retour l'ordre conceptuel de telle sorte que ces concepts deviennent des produits eux-mêmes, des « choses » dans l'ordre des idées (ce qui explique le fait que, comme nous l'avions noté plus haut, que les produits soient présentés commercialement comme des « concepts »). La subjectivité n'est donc que toute relative, relative à un mode de pensée, à un processus social, et soumise en dernier lieu à une objectivité que nous contribuons nous-mêmes à élaborer par le biais de la production et de la logique qui lui est immanente.

Afin de définir ce que recouvre cette logique productive, la « nature » de la production, au travers de la réalité au sein de laquelle elle se déploie et en laquelle elle trouve à se justifier, il nous faut comprendre la « nature » de la conscience⁵⁶ qui lui donne un sens et une nécessité dans la « naturalité », la matérialité de cette réalité, et qui façonne les rapports sociaux en conséquence. La matérialisation de cette conscience, en tant que médiation sociale se concrétisant dans les produits dont la centralité en est le révélateur, et par répercussion cette conscience elle-même, s'auto-régénère dans la praxis de la production, faisant de celle-ci l'acte processif par lequel les hommes se construisent une illusoire et pathétique puissance⁵⁷. Rationalisation et production sont les deux éléments d'un même processus pour lequel la primauté du quantifiable relègue les relations humaines dans le domaine de l'auto-constitution instrumentale des individus (rapports sociaux séparant et fragmentant les entités individuelles entre elles, entités dont l'unique horizon est de s'affirmer ou mourir). Ce processus se dévoile dans la réalité constituée par l'économie et son paradigme.

⁵⁶ Nous n'opposons pas ici bien sûr la conscience à l'objet, l'esprit à la matérialité : « L'opposition naïve de la conscience et de l'objet est balayée quand la conscience désigne la structure même de l'objet, la forme objective elle-même comme telle. Voilà pourquoi, d'abord, la conscience des agents de la production, des capitalistes, des économistes vulgaires n'entre pas en désaccord avec les formes objectives du capital, parce qu'elle est la vue de ces formes, leur manifestation et leur effectivité », dans Michel Henry, *Marx, tome 1, op. cit.*, p. 380.

⁵⁷ Illusoire dans le sens où le déploiement de la puissance n'est donné en dernière analyse qu'aux objets, aux produits issus d'une logique d'accumulation dont l'essence comporte le risque d'en interdire tout contrôle effectif, toutes formes d'accumulation de « richesses » confondues par ailleurs, ce qui représente pour tout projet d'émancipation une difficulté majeure par rapport à un « ré-enchassement » de l'économie, et donc de la praxis productive, dans le « social ».

Dès lors, à partir du moment où nous avons défini les contours de la « nature » de la production, nous pouvons nous interroger sur l'opportunité de déterminer par ce terme, et de considérer par le biais de ce concept, les différentes activités liées au fait de se procurer de quoi « vivre » dont, d'une part, celles mises en œuvre dans les « sociétés » primitives, et d'autre part, celles que nous aurons à élaborer pratiquement et théoriquement dans l'optique d'une sortie de l'économie. Il y a une différence fondamentale, nous l'avons vu dans la présente analyse, entre le fait d'agir conformément à un schème culturel par rapport auquel c'est soit l'objet qui est au centre de la vie sociale et qui détermine la « nature » des rapports sociaux, soit ce sont les relations intersubjectives (l'immédiateté sociale) qui déterminent la signification et la place des objets au sein des rapports sociaux. Si dans le premier cas, il est possible d'appliquer le concept de production à un type de sociétés pour lesquelles le produit représente le facteur principal de progrès humain, du moins dans l'idéologie de la majeure partie de ces sociétés, y compris celles se réclamant d'une « émancipation » des hommes vis-à-vis de formes dominatrices telles le marché ou la classe sociale possédante, dans le second cas, il devient beaucoup plus hasardeux d'y appliquer ce concept, du fait, comme nous l'avons dit, que la praxis productive dans son essence, contient une dynamique à laquelle il semble difficile d'échapper parce que constitutive d'un mode de pensée particulier. Et cet obstacle devient vite un pari si on le considère du point de vue de pratiques d'émancipation visant à s'extraire de l'emprise dans nos vies et nos pensées du « réalisme » économique et productif (« réalisme » fondé sur une réalité que nous contribuons plus ou moins à faire vivre) :

« Les mots dont nous disposons pour décrire une société note Bruno Astarian, n'ont pas prévu que cette société puisse être communiste. Pour dépasser les limites du thème de la gratuité, il faut une catégorie qui ne soit ni “production” ni “consommation”, etc. L'unification de la vie dans le communisme, le dépassement de toutes les séparations, la production directe de socialisation au niveau de l'individu posent des problèmes de lexique que je n'ai pas trouvé à résoudre autrement que dans la formule de production sans productivité, que l'on peut aussi dire “consommation sans nécessité” »⁵⁸.

Les termes nous manquent effectivement pour désigner des pratiques qui n'existent encore qu'à l'orée de nos espoirs⁵⁹. Mais pourtant nous pouvons d'ors et déjà augurer que de nouveaux concepts pourront émerger consciemment de relations humaines renouvelées, considérées de ce point de vue comme fondamentales et « centrales » en ce sens qu'à partir d'elles, les représentations du monde qui en émanent puissent être jugées selon ce que certains appellent une « troisième nature » de l'homme, une nouvelle forme à susciter, plus transparente, de fétichisme.

« S'il n'y a pas de valeur d'usage autrement que sous la forme de la valeur dans la société capitaliste, si valeur et capital constituent une forme toute-puissante, totalisante, de socialisation qui façonne tous les aspects de la vie, leur dépassement n'est pas une question de simple remplacement des mécanismes du marché par une manipulation de ces formes par l'État ou par l'auto-gestion par les travailleurs, mais exige une transformation radicale de toutes les sphères de l'existence »⁶⁰.

Max L'Hameunasse

⁵⁸ Bruno Astarian, « Activité de crise et communisation » (sur internet).

⁵⁹ Mais dont l'apparition épisodique et locale – mais sans l'évocation à-la-mode du « localisme » - dénote néanmoins de cette puissance réactionnelle et libératoire inhérente à la vie contenue potentiellement dans les contradictions de notre situation actuelle.

⁶⁰ Texte « Communisation et théorie de la forme-valeur », in revue *Endnotes*, n°2 (sur internet).