ANNÉE 2015

THÈSE / UNIVERSITÉ DE RENNES 1
sous le sceau de l'Université Européenne de Bretagne

pour le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE RENNES 1

Mention : Philosophie

Ecole doctorale (Sciences de l'Homme, des Organisations et de la Société) SHOS

présentée par

Omer Ersin KAHRAMAN

Préparée à l'unité de recherche Philosophie des normes – **EA 1270**

U.F.R. de Philosophie de l'Université de Rennes 1

Liberté consommable :

Une critique de la raison folle du consumérisme

Thèse soutenue à Rennes le 23 octobre 2015

devant le jury composé de :

Bertrand OGILVIE
Professeur - Université de Paris 8 / *Rapporteur*

Estelle FERRARESE
Professeur - Université de Paris 8, en délégation CNRS au Centre Marc Bloch, Berlin / R*apporteur*

Magali BESSON
Professeur - Université de Rennes 1 / *Membre*

Catherine COLLIOT-THÉLÈNE
Professeur emerité. - Université de Rennes 1 / *Directeur de thèse*

Anneme…

à Meryem…

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements sont destinés à ma directrice de thèse, Catherine Colliot-Thélène, pour son soutien sans interruption du début jusqu'à la fin et pour son aide très préciuese. Du fait que j'ai fait toutes mes études en anglais, c'est surtout grâce à elle que j'ai pu rédiger cette thèse en français.

Pour leur soutien dans ma recherche et pour leur confiance, je remercie également mes professeur de Middle East Technical University, Erol Taymaz, Ahmet Inam et Baris Parkan, qui m'ont motivé pour rédiger cette thèse.

J'adresse mes remerciements à la secretaire de l'Ecole doctorale de SHOS, Alexandrine Brunel, et à la secrétaire de l'UFR de philosophie, Sophie Rabaux, pour leurs aides et leurs renseignements dans toutes les démarches administratives de mes études.

Je remercie ma famille, ma mère Meryem Kahraman, mon père Fikri Kahraman, ma sœur Pinar Kahraman, et mon frère Ali Erkin Kahraman, qui ont été et sont toujours à côté de moi dans toutes les circonstances, pour leur soutien et leur confiance idéfectibles.

Je remercie mes amis philosophes, Cihan Emre Cecen et Ihsan Karahan, qui ont enrichi ma vision avec leurs idées précieuses. Nos conversations sur les terrasses des cafés parisiens garderont pour toujours leur place dans mes souvenirs.

J'adresse aussi mes remerciements à la belle famille de Suat, Iskitya et Alan Celik, et à mes amis chers Ferhat Dino et Ridvan Beau pour leur soutien et leur présence.

Pour son aide dans les corrections et pour sa présence, je remercie de fond de mon cœur la poète qui n'a pas encore écrit ses plus beaux poèmes, Gaëlle Aubin.

Pir Spas[1]*,*

[1] Merci beaucoup (Kurde).

TABLE DE MATIERES

Remerciements i
Table de Matières ii
Introduction 1
Le contexte historique : l'origine du consumérisme 6
La collaboration des classes 11
La consommation comme moyen idéologique 15
Le cadre et la méthode : Une critique immanente 19
1. L'industrialisme : de l'utopie à la réalité 22
1.1. L'utopie industrielle 24
1.1.1. La science comme savoir utile 26
L'évolution de la compréhension scientifique 27
La science utopique 31
Savoir utile et pouvoir 34
1.1.2. L'industrialisme utopique 37
La nouvelle société industrielle 38
La liberté dans la société industrielle 40
Possession et ordre social dans l'objectivité industrielle 43
Civilisation et morale scientifique 47
1.1.3. La discipline scientifique 51
L'individu dans le fait social 52
La discipline à travers la science 57
1.2. L'industrie capitaliste 63
1.2.1. L'avènement du capital 65
La société industrielle 65
Valeur d'usage et valeur d'échange 67
L'argent dans la théorie économique 70
Le capital 73
La subordination de la valeur d'usage dans le commerce 75
La source du capital 78

1.2.2. L’avènement du capitalisme 81
Les conditions du système capitaliste 82
L’ordre social du Moyen Âge 84
La rupture avec l’ancien régime 87
La contrainte du travail 90
Le travail comme vertu et l’intégration sociale 92
Le capitalisme comme un système national 94
1.2.3. L’interdépendance par la division du travail 98
Les racines de la division du travail 98
Les résultats de la division du travail 100
La solidarité sociale conséquente 103
Le passage à la solidarité organique 107
L’incomplétude individuelle 111
La conscience individuelle dans la division du travail 113
2. L’émancipation consumériste 116
2.1. L’individu atomisé de l’individualisme 118
2.1.1. Travail abstrait et aliénation 120
La marchandisation de l’homme 122
Le travail abstrait 124
Passion et action 126
La seconde nature 129
2.1.2. La condition humaine dans la société marchande 133
Sacrifice et valeur 135
Le travail comme sacrifice douloureux 139
2.1.3. La conscience de soi réifiée : l’individualisme 143
La réification de la conscience dans les relations médiates 143
La réification de la conscience dans l’idéologie 146
L’homme dans les institutions sociales 151
L’individualisme 156
2.2. La naissance du consumérisme 161
2.2.1. Conflit et anomie 163
Le conflit réel 164
Le conflit abstrait 169

L’anomie au lieu du conflit 175
2.2.2. L’individualisme au lieu de la conscience de classe 181
La conscience de classe 181
La conscience psychologique 190
2.2.3. La consommation libératrice 195
La marchandisation de la psychologie 195
La constitution psychologique de l’homme 197
Complexe patricentrique et culture 205
Le fétichisme de marchandises 212
3. Avare et prodigue 216
3.1. Le capitaliste avare 218
3.1.1. La concurrence universelle 220
L’homme comme un être social 220
L’instrumentalisation de l’homme 222
L’échange comme méthode de socialisation et la concurrence 227
La concurrence comme conflit réel associatif 229
3.1.2. Guerre égoïste et paix monétaire 233
Concept de l’homme chez Hobbes et guerre égoïste 233
Souverain et paix monétaire 236
Illusion empirique et « homo artificialis » 239
3.1.3. Le capitaliste avare et l’autorité 244
Etat civil et propriété privée 245
Progrès et exploitation 250
Pouvoir capitaliste et son étendue 255
Activité utile et direction industrielle 260
Avarice capitaliste et autorité 263
La conscience autoritaire 267
3.2. Le consumériste prodigue 269
3.2.1. L’identité imaginaire du narcissisme 271
Narcisse 271
Le narcissisme 273
La réalité cathartique de l’idéologie 275
L’identité imaginaire du caractère narcissique 277

3.2.2. La mode et la vie liquide 283
Le flux des objets et la mode 284
La vie liquide 290
3.2.3. Consumériste prodigue et conformisme de l'automate 293
La production du consommateur 293
Homo eligens 296
La prodigalité 300
Le conformisme de l'automate 304
3.3. L'homme économe et la destruction 310
3.3.1. Equilibre sociale à travers le marché libre 312
Les sentiments moraux et la justice selon la théorie empirique 312
L'unité sociale réalisée par l'expérience 315
Le marché libre dans l'équilibre social 317
Jalousie et sympathie 319
L'Etat dans la pratique de la justice 322
Marché moral et division du travail 324
Main invisible et équilibre social 327
3.3.2. Croissance économique continue et destructivité 331
La destruction instinctive au service de l'unité sociale 332
La transformation de la destruction dans la conscience 335
La politique biologique de la destruction totale 340
La destruction du sujet avec la prépondérance de l'objet 342
La destructivité de l'avare et du prodigue sur le marché 343
La destructivité comme mécanisme de fuite de la liberté 347
Conclusion 353
Bilan de la thèse 358
Epilogue 369
La question de la désobéissance 376
La question de la paresse 377
Annexes 381
Annexe 1 381
Annexe 2 384
Annexe 3 389

Bibliographie 391
Ouvrages principaux 391
Ouvrages secondaires 399
Dictionnaires et Encyclopédies 412
Index : Ouvrages principaux 414
Index : Mots-clés 416
Résumé 424
Abstract 424

INTRODUCTION

« […] l'industrie, c'est la guerre ! »[1]

Le consumérisme[2] est inventé aux Etats-Unis pendant les mouvements ouvriers avant la Première Guerre mondiale, et il se répand dans l'ensemble du monde durant la période de l'entre-deux-guerres à l'initiative des politiques américains qui propagent la liberté des échanges afin d'élargir le marché mondial sous leur emprise financière[3]. Avec ce modèle américain, les produits de consommation sont dématérialisés et acquièrent un caractère socio-symbolique qui a permis un boom dans la consommation, à mesure que la marchandise éclipsait son utilité, et que les demandes humaines

[1] Adamic, *Dynamite : Un siècle de violence de classe en Amérique, 1830-1930,* Sao Maï Éditions, 2010, p.228.

[2] Le terme consumérisme est né aux Etats-Unis dans les années 60 de l'action de Ralph Nader et son équipe, qui attaquaient à des firmes puissantes et aux agences économiques de contrôle des entreprises en réclamant pour le consommateur le droit à la sécurité, à l'information, à la représentation, et le droit de choisir ("Consumérisme", *Grand Larousse Universel avec Actualia, Tome 4 : Christiania à Dance*, Larousse, 1993, T.4, p.2559). Peter Stearns pense que l'avènement du consumérisme remonte à la fin du 17e siècle en Bretagne, en France, aux Pays-Bas, dans certaines régions de l'Allemagne et de l'Italie ainsi que dans certaines colonies britanniques d'Amérique du Nord. Selon lui, le consumérisme demeurait d'abord dans des régions où une économie commerciale s'était développée et où l'accès aux produits du commerce mondial s'était étendu le plus rapidement (Stearns, *Consumerism in World History : The global transformation of desire*, Routledge, 2006, p.17). Zygmunt Bauman considère le consumérisme en relation avec la société de consommateur, et voit un premier passage au consumérisme dans le glissement de la société de producteur à la société de consommateur. Selon lui, dans cette nouvelle société, les membres de la société sont entraînés pour rencontrer les demandes de leurs identités sociales par la voie de la mode qui permet aux hommes et aux femmes une place dans la société (Bauman, *Work, Consumerism and the New Poor*, Open University Press, 2005, p.24). La consommation gagnant ainsi un sens omniprésent comme tout le monde est entrainé pour la consommation des identités, selon Conrad Lodziak, il y a aujourd'hui un consensus pour identifier la consommation et le consumérisme dans les études des sciences sociales. Ce consensus considère le domaine de la consommation comme un espace de choix et de liberté individuelle pour l'expression de l'auto-identité et du style de vie, en se focalisant sur la nature sensible de la consommation et sur ses valeurs symboliques au lieu de s'interroger de sa valeur d'usage. Toutefois, cette vision est fondamentalement erronée. Il considère cette description déformée et trompeuse comme une idéologie de consumérisme (Lodziak, *The Myth of Consumerism*, Pluto Press, 2002, p.1-3). Dans ce contexte, la thèse considère le terme du consumérisme comme une idéologie qui mésinterprète la consommation pour les identités en l'expliquant comme un processus de l'émancipation et de la liberté individuelle et en dissimulant sa vérité.

[3] Maier, *Entre le taylorisme et la technocratie : idéologie et conceptions de la productivité industrielle dans l'Europe des années 1920*, Recherches, 1978, p.95-97.

s'émancipaient des besoins matériels. Représentant un paradis motivant les masses à se soumettre à l'éthique bourgeoise et aux exigences de l'autorité, la consommation est ainsi devenue un moyen idéologique du mode de vie capitaliste[4], et la marchandisation totale du monde a été achevée. Par la voie du consumérisme, les mouvements ouvriers se sont défaits, et le conflit concret a été surmonté dans l'abstraction du fantasme consumériste.

L'économie est souvent définie comme une étude visant à déterminer la distribution optimale des ressources limitées pour satisfaire les demandes illimitées des hommes[5]. Mais, le développement que cette économie entraîne n'améliore pas la vie des hommes, dans la mesure où il détruit progressivement les ressources de la nature, et qu'il pose des problèmes environnementaux liés à la pollution[6]. Il ne satisfait pas non plus les demandes des hommes, car il entraîne un clivage social où les masses ne peuvent plus satisfaire leurs besoins les plus fondamentaux alors qu'une minorité jouit de la consommation de la majorité des ressources[7]. S'il ne sert pas à l'amélioration de la vie des hommes, quel est le véritable objectif de ce développement illimité ?

Cette définition de l'économie est largement acceptée à titre de problématique pour une science positive. Toutefois, au contraire du travail instinctif des animaux, le travail humain est conscient et réfléchi[8]. Hannah Arendt considère que le travail humain correspond au caractère non naturel de l'existence humaine, dans la mesure où il aboutit à un monde de choses artificielles, très différentes des choses naturelles[9]. Modifiant à la fois la condition humaine et le mode de vie par la voie de la production des objets

[4] Baudrillard, *La société de consommation*, Éditions Denoël, 1970, p.75-77.

[5] Black, *A Dictionary of Economics*, Oxford University Press, 1997, p.137. Moffat, *Economics Dictionary*, Elsevier, 1983, p.101.

[6] "Economie", *The New Palgrave : A Dictionary Of Economics*, Macmillan, 1988, vol. 3, p.433.

[7] Adam Smith souligne cette caractéristique des sociétés capitalistes en ces termes : « chez les nations civilisées et en progrès, quoiqu'il y ait un grand nombre de gens tout à fait oisifs et beaucoup d'entre eux qui consomment un produit de travail décuple et souvent centuple de ce que consomme la plus grande partie des travailleurs » (Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776)*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.8).

[8] Braverman, *Labor and monopoly capital : the degradation of work in the twentieth century*, Monthly Review Press, 1998, p.32 ; Thompson, 1983, p.39.

[9] Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1998, p.7.

artificiels, l'économie est donc en vérité une théorie normative attachée aux politiques et aux institutions de la société dans laquelle elle est produite[10].

La théorie économique sert avant tout à la perpétuation de la structure sociopolitique à laquelle elle est attachée, le capitalisme, et elle protège les privilèges de la classe qui la crée, la bourgeoisie. Dans la mesure où il ne saurait y avoir privilège sans pénurie[11], elle ne cherche pas la distribution optimale, mais le maintien de la distribution selon des lois sociales qui favorisent la bourgeoisie dans le mode de production capitaliste[12]. Le développement qu'elle suscite ne connaît pas de fin parce que la bourgeoisie existe dans la mesure où elle révolutionne constamment les instruments de production, les relations de production et toutes les relations sociales[13]. « Il n'y a pas de place pour les finalités individuelles, il n'y a place que pour les finalités du système »[14]. Les besoins du développement nécessaire pour protéger l'ordre social sont donc au-dessus de tous les autres besoins.

Le capitalisme est un système totalitaire qui vise à maintenir l'ordre social actuel à travers la production. Dans ce mode de production, « l'ouvrier communique une valeur nouvelle à l'objet du travail par l'addition d'une nouvelle dose de travail, quel qu'en soit le caractère utile »[15]. L'ouvrier dépense ainsi sa force de travail, et convertit les moyens de production en « éléments formateurs d'un produit, d'une nouvelle valeur d'usage »[16]. Le capitalisme intervient dans le processus du travail, où le travail vivant se transforme en « plus value ». Il est la concentration du travail vivant transformé en plus value dans les mains des propriétaires du capital composé de travail mort[17]. Le capitalisme soumet

---

[10] Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998, vol. 3, p.205.

[11] Baudrillard, *La société de consommation*, Éditions Denoël, 1970, p.89.

[12] « Entre le producteur et les produits intervient la *distribution*, qui par des lois sociales détermine la part qui lui revient dans la masse des produits et se place ainsi entre la production et la consommation » (Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique (1ére édition en 1859)*, [En ligne, PDF] marxists.org, s.d., p.7).

[13] « La bourgeoisie n'existe qu'à la condition de révolutionner sans cesse les instruments de production, ce qui veut dire les rapports de production, ce qui veut dire tous les rapports sociaux » (Marx, *Manifeste du Parti Communiste (1ère édition en 1848)*, Editions Science Marxiste, 1999, p. 13).

[14] Baudrillard, *La société de consommation*, Éditions Denoël, 1970, p.88.

[15] Marx, *Le Capital 1, Tome 3 : Sections VII et VIII (1ère édition en 1867)*, Editions sociales, 1950, p.199.

[16] *Ibid.*

[17] Braverman, *Labor and monopoly capital : the degradation of work in the twentieth century*, Monthly Review Press, 1998, 31.

les ouvriers vivants aux propriétaires du travail mort, et le capital est « le pouvoir de gouverner le travail et ses produits »[18]. Ce mode de production a pour produit la marchandise qui n'est pas produite en premier lieu pour l'usage mais pour la vente sur le marché[19]. La transformation du travail vivant en propriété du capitaliste tient à ce fait que la marchandise est destinée à la vente, étant donné que le pouvoir du capitaliste provient du « pouvoir d'achat de son capital »[20]. Le capitalisme s'identifie à un processus de marchandisation de tout, et en particulier des hommes en tant qu'ouvriers.

La consommation moderne doit être considérée dans le cadre de ce mode de production du capitalisme industriel qui est fondé sur la marchandise et la plus value. Les produits de la consommation n'ont pas, en premier lieu, pour objectif l'usage mais la vente sur le marché. En ce sens, un bon vendeur ne doit pas souligner la fonction du produit qu'il vend parce que la différence entre deux marques différentes est, en termes d'utilité, insignifiante[21]. L'expérience de la consommation acquiert ainsi le caractère d'un miracle, dans la mesure où le produit n'est plus perçu comme un objet utile et résultat du processus du travail, mais comme marchandise destinée à la vente dans les rayons des magasins[22]. Dans ce processus de dématérialisation de l'objet dont l'utilité est devenue accessoire, le monde est remplacé par son image, de sorte que l'homme n'a plus à faire aux choses originales, mais à des représentations. Dans cette perception, il n'essaye pas de s'éloigner de la réalité, mais, au contraire, il tend à s'approprier une réalité dans laquelle il peut se réaliser. A mesure que l'homme se trouve entouré de plus en plus, au lieu des êtres humains, par des objets dépouillés de l'utilité et dématérialisés, il cherche des moyens de concrétiser son monde pour échapper à l'illusion insupportable[23].

Comme Sidney J. Levy l'observe, les gens n'achètent plus les marchandises seulement pour leur utilité, mais pour ce qu'elles signifient, dans la mesure où ils

---

[18] Marx, *Manuscrits de 1844 : Economie politique & philosophie,* Editions sociales, 1972, p.26.

[19] Bocock, *Consumption,* Routledge, 1993, p.35-36.

[20] Marx, *Manuscrits de 1844 : Economie politique & philosophie,* Editions sociales, 1972, p.27.

[21] Robertson, *Consumer Behavior,* Foresman and Company Glenview, 1970, p.3.

[22] Bocock, *Consumption,* Routledge, 1993, p.31.

[23] Butler, *Jean Baudrillard : The Defence of the Real,* Sage Publications, 1999, p.23-24.

veulent toujours demeurer un monde sensible[24]. Robertson souligne également que, aujourd'hui, le produit tend à posséder un sens socio-symbolique abstrait qu'il nomme *brand image*, image de marque[25]. De même, selon Baudrillard, « on ne consomme jamais l'objet en soi (dans sa valeur d'usage) – on manipule toujours les objets (au sens le plus large) comme signes qui vous distinguent soit en vous affiliant à votre propre groupe pris comme référence idéale, soit en vous démarquant de votre groupe par référence à un groupe de statut supérieur »[26]. L'homme n'étant plus entouré par des êtres humains, comme il l'était auparavant, mais par des objets, la marchandise acquiert donc une fonction symbolique dans les relations sociales, que Baudrillard appelle la « valeur-signe »[27]. L'objet de consommation se caractérise désormais par « une espèce d'inutilité fonctionnelle »[28]. Dans la mesure où la fonctionnalité ne tient plus à la valeur d'usage mais à la valeur-signe, tout peut devenir et est potentiellement déjà un gadget à vendre. Les gens ne travaillent plus uniquement pour survivre et pour pourvoir à leurs besoins, mais également pour avoir les moyens d'acheter ces gadgets qui ont acquis un sens symbolique du fait de la publicité[29]. Par conséquent, élevée à un niveau symbolique et idéologique, la consommation a outrepassé ses frontières réelles, dans la mesure où les demandes des hommes sont devenues illimitées. Enfin, les demandes sont modifiées en fonction des besoins du développement continu nécessaire pour la conservation de la structure sociale favorisant la bourgeoisie.

La thèse aborde cette transformation de la consommation en une réalité symbolique dans l'économie en tant que théorie normative. Dans quelles mesures la consommation se dématérialise dans l'idéologie ? Comment l'individu assimile-t-il la raison économique dans la croissance destructive continue ? Comment la raison produit-elle la folie destructive dans la consommation en faisant de cette dernière un moyen idéologique pour pacifier le conflit qui résulte de l'instrumentalisation de l'homme dans

[24] Levy, *Symbols for Sale*, Harvard University Press, 1959, p.119.

[25] Robertson, *Consumer Behavior*, Foresman and Company Glenview, 1970, p.2.

[26] Baudrillard, *La société de consommation*, Éditions Denoël, 1970, p.79.

[27] « [La] fonctionnalité n'est pas valeur d'usage, elle est valeur/signe » (Baudrillard, *La société de consommation*, Éditions Denoël, 1970, p.127).

[28] Baudrillard, *La société de consommation*, Éditions Denoël, 1970, p.169.

[29] Bocock, *Consumption*, Routledge, 1993, p.50.

des relations de domination, bien que la théorie économique prétende viser l'usage optimal des ressources ?

Le contexte historique : l'origine du consumérisme

Les Etats-Unis ont été confrontés à des mouvements ouvriers à l'intérieur depuis longtemps. La révolte ouvrière a commencé aux Etats-Unis peu après l'avènement de « la féodalité industrielle » par suite de l'afflux des immigrants[30]. A la fin des années 1860, les Américains se sont lancés dans un programme de développement et d'industrialisation rapide par la voie de l'organisation et de l'exploitation des immenses ressources disponibles du nouveau monde. Avec une philosophie qui avait pour principe la survie du plus apte et du plus fort, la réussite matérielle à tout prix devenait le seul souci du pays, et le besoin d'opulence et de prospérité dirigeait désormais la vie américaine. Les calculs mortifères du capital occupaient le centre des intérêts généraux à mesure que la moralité publique déclinait. Dans ces conditions, le mouvement syndical a commencé aux Etats-Unis avec des initiatives inspirées par les succès des mouvements extérieurs, en particulier la victoire des ouvriers australiens sur la question de la journée de 8 heures [31].

Toutefois, les mouvements[32] échouaient à chaque fois en raison des désaccords entre les ouvriers et de la hiérarchisation des différents métiers du fait du trade-unionisme[33]. Dans la hiérarchisation qu'entrainaient les *trades unions*, les ouvriers

---

[30] Guérin, *Le mouvement ouvrier aux Etats-Unis, de 1866 à nos jours*, François Maspero, 1977, p.25.

[31] Adamic, *Dynamite : Un siècle de violence de classe en Amérique, 1830-1930*, Sao Maï Éditions, 2010, p.48-51.

[32] Voir Annexe 1.

[33] L'organisation ouvrière américaine reposait sur les *trade unions*, associations séparées des ouvriers d'un métier donné qui avaient pour but de protéger la compétitivité de leurs membres sur le marché du travail en formant un monopole de métier par la voie de l'exclusion des nouveaux venus. Ainsi, elles rendaient leurs adhérents, payant des cotisations élevées, plus rares et recherchés, et mieux armés pour vendre au plus cher leur service. Les *trade unions* de tous les métiers étaient rassemblées sous le toit de l'union des syndicats, *American Federation of Labor* (l'AFL) qui refusait d'admettre les ouvriers non-qualifiés et leurs associations sous le prétexte du principe de l'autonomie de chaque métier. Ce système, isolant les uns des autres, entrainaient des oppositions entre les ouvriers de différents métiers dans la mesure où les syndicats, liés aux employeurs par des contrats expirant à une date différente de celles des autres, n'avaient pas l'intention de risquer de perdre leurs acquis pour aider les autres dans une grève générale. De même, en raison du principe de l'autonomie des métiers, l'AFL ne pouvait pas facilement organiser une grève à l'échelle locale ou nationale, et pis encore, une grève dont l'objet dépassait « une question immédiate du pain quotidien, une lutte en faveur d'une revendication d'un ordre plus élevé, intéressant l'ensemble de la classe ouvrière ». Le patronat disposait ainsi « d'une armée de réserve de briseurs de grève » qu'il pouvait employer avec toutes les grèves d'un métier donné. le patronat creusait

qualifiés jouissaient d'un mode de vie petit-bourgeois en proportion de leur qualification. Les qualifiés devenaient ainsi plus favorables au régime capitaliste, et la lutte entre capitalistes et salariés était réduite à une stratégie de négociation sans intention d'abolir le salariat[34]. Ailleurs, la scission de la classe ouvrière entre les camps des différents *trade unions* profitait au patronat dont la plus grande crainte était l'organisation de la masse des ouvriers. En échange de leurs services, les patrons laissaient aux ouvriers collaborateurs « quelques miettes de leur festin »[35]. Ainsi, la structure de l'organisation ouvrière a abouti, au lieu de la lutte de classes, à la collaboration de classes.

Néanmoins, en dépit de tous les moyens du *Big Business* pour pacifier les ouvriers, le mouvement de grèves et de boycotts des marchandises des grandes entreprises de 1905-1910, organisé par l'*AFL* et l'*IWW*[36], a réussi à réorganiser la classe ouvrière[37]. Ainsi, la grève de 1912 organisée par l'*IWW* contre l'*American Woolen Company* (lainage) à Lawrence s'est terminée par la victoire des ouvriers et l'augmentation des salaires. La grève de 1913 dans l'industrie de la soie à Peterson (New Jersey) s'est élargie en une grève générale de solidarité. Le mouvement spontané des travailleurs inorganisés du caoutchouc à Akron (Ohio) s'est aussi transformé en une grève générale, mais ce mouvement a finalement échoué. Enfin, la grève de 1914 chez Ford Motor Co. a abouti à la fameuse politique des hauts salaires de la compagnie[38].

Le patronat luttait contre cette vague des grèves, qui avaient pour but d'augmenter les salaires et de diminuer les heures du travail, avec le *scientific management*, organisation scientifique du travail (OST) développée par Frederick

---

davantage la hiérarchie du travail en recrutant des « lieutenants ouvriers des capitaines d'industrie », les ouvriers proposant leur service aux patrons pour briser les grèves à côté des forces de répression gouvernementales, similaires aux Freikorps en Allemagne (Guérin, *Le mouvement ouvrier aux Etats-Unis, de 1866 à nos jours*, François Maspero, 1977, p.33-35).

[34] Guérin, *Le mouvement ouvrier aux Etats-Unis, de 1866 à nos jours*, François Maspero, 1977, p.33-34.

[35] *Ibid.*, p.34.

[36] *IWW, The Industrial Workers of the World* était une organisation syndicale fondée en 1905 qui unissaient les ouvriers non-qualifiés et étrangers. Elle devenait le centre du mouvement ouvrier avec ses politiques anarcho-syndicalistes (Guérin, *Le mouvement ouvrier aux Etats-Unis, de 1866 à nos jours*, François Maspero, 1977, p.51-59).

[37] Adamic, *Dynamite : Un siècle de violence de classe en Amérique, 1830-1930*, Sao Maï Éditions, 2010, p.225-234.

[38] Guérin, *Le mouvement ouvrier aux Etats-Unis, de 1866 à nos jours*, François Maspero, 1977, p.53-59.

Winslow Taylor[39]. Le souci principal de Taylor était de maîtriser l'organisation du travail[40]. Pour résoudre le conflit entre les ouvriers et le patronat, l'OST proposait une nouvelle hiérarchisation dans le travail qui divisait strictement les tâches de conception et d'exécution, et cherchait les moyens de standardiser le processus du travail des ouvriers travaillant sur un poste donné[41]. Ce faisant, elle monopolisait la conception et soumettait « l'ensemble des ouvriers à des normes de production rigoureuses »[42].

Les syndicats soutenaient que l'OST menaçait « les salaires, les prérogatives des ouvriers qualifiés et l'avenir du mouvement ouvrier »[43] dans la mesure où le statut avantageux des ouvriers qualifiés dans la négociation était largement dégradé avec l'OST qui rendait possible de confier à des ouvriers non-qualifiés interchangeables les tâches qu'exécutaient les qualifiés dans le processus de travail traditionnel. Toutefois, l'ouvrier étant réduit à l'exécution de tâches répétitives, l'OST n'a pas réussi à transformer l'ouvrier en un gorille dressé, du fait que la seule chose mécanisée à travers la rationalisation était les gestes de travail, et que l'homme était « malheureusement » toujours l'homme en dépit de la rationalisation. De même que quelqu'un peut à la fois marcher et penser à d'autres choses, de même, une fois l'adaptation achevée, l'ouvrier libéré de la conception des tâches trouvait lors du travail plus d'opportunité pour réfléchir et, loin d'être conformiste, se rendait compte de sa condition qui essayait de le réduire à l'état de gorille dressé[44]. Par contre, Taylor, tout comme les industriels qu'il conseillait en tant qu'ingénieur, était informé des mouvements ouvriers de son époque. Ainsi, conscient du fait que les ouvriers ne se soumettraient à la rationalisation rigoureuse du travail que s'ils étaient mieux payés[45], de même que Henri de Saint-Simon, il soutenait que la prospérité de l'employeur ne pourrait se maintenir qu'à la

[39] L'OST a pour objectif d'augmenter la productivité par la voie de la rationalisation et de la standardisation du processus de travail avec des méthodes quantitatives comme l'étude des temps, l'étude des gestes du travail. Selon Taylor, le premier obstacle à la productivité que devait surmonter le management était le *soldiering*, paresse systématique des ouvriers malins s'adaptant à l'allure minimale de l'ouvrier le moins talentueux dans le travail (Taylor, 2008).

[40] Braverman, *Labor and monopoly capital : the degradation of work in the twentieth century*, Monthly Review Press, 1998, p. 60.

[41] Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, [En ligne, PDF] www.elecbook.com, 1999, p.608.

[42] Nelson, *Le Taylorisme dans l'industrie américaine : 1900-1930*, Éditions La Découverte, 1984, p.54.

[43] *Ibid.*, p.54.

[44] Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, [En ligne, PDF] www.elecbook.com, 1999, p.608-610

[45] Taylor, *The Principles of Scientific* Management, [En ligne] ForgottenBooks.org, 2008, p.64.

mesure de la prospérité de l'employé, et vice-versa, et qu'il était possible de donner à la fois à l'ouvrier ce qu'il voulait de plus, des salaires élevés, et à l'employeur ce qu'il cherchait, du travail moins cher pour ses manufactures[46].

A la suite de la grève de 1914, cette stratégie a été utilisée pour la première fois par le Ford Motor Co., qui avait déjà adopté l'OST pour augmenter la productivité de la chaîne de la production[47]. Selon le propriétaire de la compagnie d'automobile, Henry Ford, la production de masse requérait la consommation de masse et des salaires élevés[48]. Il pensait que « ceux qui ne croient pas aux opportunités » et « ceux qui ne peuvent pas mener leur entreprise avec succès » trouvent « tout naturellement leur place parmi les opportunités que d'autres ont créées »[49]. « Ceux qui voyaient large, naturellement, ont dominé les autres »[50]. Il doubla les salaires de ses ouvriers, et commença à leur payer cinq dollars par jour. Il considérait cet acte comme un accord de partage du profit avec les masses, qui entrainait la diminution des prix et l'accroissement du business et de l'emploi[51]. De plus, de son point de vue, le paiement des cinq dollars par jour était la meilleure méthode de chasse aux coûts qu'il avait jamais utilisée[52].

En revanche, dans la mesure où, selon Ford, acheter du travail est la même chose qu'acheter n'importe quelle autre marchandise et qu'il faut s'assurer que l'investissement est rentable[53], il ne se contentait pas de l'augmentation de la productivité et de la meilleure performance de ses ouvriers, mais il surveillait aussi la vie des ouvriers hors des usines par la voie du *Sociological Department*, département d'investigation sociologique, pour que les ouvriers s'adaptent au mode de la vie et aux

[46] *Ibid.*, p.5.

[47] Meyer, *The Five Dollar Day*, State Unviersity of New York Press, 1981, p.19-21.

[48] Foster, *The Fetish of Fordism*, 1988, Monthly Review Foundation, 1988, p.1.

[49] Ford, *Propos d'hier pour aujourd'hui*, Masson, 1992, p.21.

[50] *Ibid.*

[51] « Le véritable expansion de notre compagnie commence en 1914, date à la quelle nous avons porté le salaire minimum d'à peine plus de deux dollars à cinq dollars par jour car, ainsi, nous avons augmenté le pouvoir d'achat de nos employés, qui, à leur tour, ont augmenté le pouvoir d'achat d'autres personnes et ainsi de suite. » (Ford, *Propos d'hier pour aujourd'hui*, Masson, 1992, p.24).

[52] Foster, *The Fetish of Fordism*, 1988, Monthly Review Foundation, 1988, p.3.

[53] Ford, *Today and Tomorrow*, Productivity Press, 1988, p.156.

valeurs des classes moyennes[54] et dépensent correctement leur argent[55]. Toutefois, les contrôles s'effectuaient de plus en plus par la collaboration des ouvriers, et le département qui employait au début 200 enquêteurs pour surveiller le mode de vie du personnel a été remplacé par l'espionnage dans le cadre du Département des Services en 1921[56]. Ainsi, le contrôle institutionnel se transformait en un système d'autocontrôle par la voie du réseau d'espionnage des ouvriers animés par le désir d'augmenter leurs salaires à tout prix. La contrainte était alors combinée avec la persuasion et le consentement sous forme de l'autodiscipline par la voie de l'avarice de l'ouvrier sous emprise de l'idéologie capitaliste.

Ce modèle rationnel de Taylor a été généralisé et a entraîné une transformation psycho-physique du type moyen de l'ouvrier en général, par la redéfinition de la vie et des habitudes de l'individu, en dépit de la destruction physique qui en résulterait[57]. Entre 1915 et 1920, la demande de travail a augmenté en fonction de la croissance due à la Première Guerre mondiale. L'industrie avait l'intention sans précédent d'attirer et de préserver les employés. La rationalisation du travail était devenue lors de cette période « une force intellectuelle au service d'une réforme de l'industrie »[58]. Après la fin de la dépression de 1920-1921, qui résultait de la stagnation du marché mondial en raison de la pénurie des moyens de paiement internationaux[59], le PIB des Etats-Unis a crû de moitié jusqu'à l'année de 1929, aux environs de 42%. Les salaires ont également progressé, lors de cette période, de 17% à peu près, tandis que les profits des entreprises

---

[54] Meyer, *The Five Dollar Day*, State Unviersity of New York Press, 1981, p.123.

[55] Selon Ford, « ce principe ne peut s'appliquer qu'à des biens de consommation courante. On ne peut s'attendre à ce qu'un ouvrier achète un orgue d'église, un navire à vapeur ou un gratte-ciel. Il ne saurait qu'en faire. Mais il peut parfaitement aspirer à avoir des mets raffinés, de beaux vêtements, une belle maison et des loisirs pour sa famille et pour lui-même » (Ford, *Propos d'hier pour aujourd'hui*, Masson, 1992, p.27). Comme Marx l'indique dans le cas des ouvriers des colonies, si l'ouvrier peut utiliser cette augmentation de salaire dans un autre but que la consommation, il peut échapper à la production industrielle : « quand le travailleur peut accumuler pour lui-même, et il le peut tant qu'il reste propriétaire de ses moyens de production, l'accumulation et la production capitalistes sont impossibles. La classe salariée, dont elles ne sauraient se passer, leur fait défaut » (Marx, *Le Capital 1, Tome 3 : Sections VII et VIII (1ère édition en 1867)*, Editions sociales, 1950, p.208).

[56] Foster, *The Fetish of Fordism*, Monthly Review Foundation, 1988, p.4-5.

[57] Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, [En ligne, PDF] www.elecbook.com, 1999, p.611-614.

[58] Nelson, *Le Taylorisme dans l'industrie américaine : 1900-1930*, Éditions La Découverte, 1984, p.59-61.

[59] Guillaume et Delfaud, *Nouvelle histoire économique, Tome 2 : le XXe siècle*, Armand Colin, 1976, p.56-57.

parvenaient à une croissance beaucoup plus significative, de 62%[60]. La stratégie rationnelle tenait ses promesses et aidait, par conséquent, le patronat en ce qui concernait la chasse aux coûts, tandis que le fossé social se creusait du fait de l'accroissement du taux de profit tout en permettant des salaires élevés.

Alors que les profits augmentaient et que les inégalités s'approfondissaient, les syndicats reculaient en même temps du fait de l'amélioration relative de la condition ouvrière[61]. Les ouvriers, déqualifiés et devenus interchangeables avec les méthodes de l'OTS, consentaient à collaborer avec le management. Les habitudes et le mode de vie de petit-bourgeois des ouvriers qualifiés s'étendaient ainsi parmi les non-qualifiés et aboutissaient à la consommation de masse que rendait possible l'augmentation de la productivité. Offrant la possibilité de consommer des revenus non encore gagnés, la généralisation du crédit et de la vente à tempérament boostait ce nouveau mode de vie, tandis que les entreprises incitaient les masses à acheter davantage en jouant de l'élément irrationnel de chaque client au moyen de techniques publicitaires largement développées à partir de la théorie freudienne[62]. Ainsi, par la voie du taylorisme, l'autorité trouvait l'occasion de se développer et de pacifier les masses en jouant de la cupidité des ouvriers. En tant qu'idéologie, la consommation devenait une méthode pour dissimuler la vérité et les contradictions concrètes à travers un monde fantasmatique formé par les rêves vendus dans les marchandises : le consumérisme.

La collaboration des classes

Après la Première Guerre mondiale, le monde se divisait en deux blocs. D'un côté, l'Angleterre, la France et les Etats-Unis, « Bloc des Démocraties », les vainqueurs de la Première Guerre étaient forts de leurs réserves en or et en capitaux. De plus, solidaires d'un système cohérent[63], ils pouvaient coordonner leur action monétaire[64], et défendaient la liberté des échanges. En face, l'Allemagne, l'Italie et le Japon, privés de

[60] Léon, *Guerres et Crises : 1914-1947,* Armand Colin, 1977, p.200.

[61] *Ibid.*, p.202.

[62] *Ibid.*, p.204.

[63] Les trois pays s'alliaient au plan économique avec un accord tripartite en novembre 1936 (Abzac-Epezy, *La Seconde Guerre mondiale*, A. Colin, 1999, p.14).

[64] Malgré des démarches comme les dévaluations successives de la livre en 1931, et du dollar en 1934 (Durand, *Histoire générale de la Deuxième Guerre Mondiale,* Éditions Complexe, 1977, p.66).

moyens de paiement, cherchaient des solutions dans l'autarcie et l'organisation de « Grands Espaces » économiques fermés pour à la fois sortir de la crise et conquérir une part plus large du marché mondial[65]. Aux Etats-Unis, leader du bloc des Démocraties, le syndicalisme qui aurait pu mener la révolution régressait avec la collaboration des ouvriers, à la recherche de salaires élevés, avec leurs maîtres. Du côté des économies protectionnistes, en Allemagne, tandis que la classe ouvrière se trouvait écartelée entre le SPD et le KPD, les nazis arrivaient au pouvoir et transformaient le pays en une dictature protégeant le capital national[66]. Les deux pays avaient réduit la résistance ouvrière en employant la collaboration de classes selon deux différentes idéologies : le nazisme et le consumérisme.

Moyen d'échapper à la confrontation de classes, le modèle américain qu'Antonio Gramsci nommait l'Américanisme s'est répandu rapidement en Europe après la Première Guerre mondiale[67]. De même, l'Allemagne a adopté les techniques du taylorisme et du fordisme avec les aides financières du plan de Dawes[68], et a connu grâce à cela un développement rapide[69]. Par contre, une fois que les aides se sont arrêtées avec la crise de 1929, l'âge d'or de l'Allemagne est arrivé à sa fin et le projet d'intégrer le pays dans le marché mondial sous la supervision financière des Américains

[65] *Ibid.*

[66] Alors qu'il y a un lien entre le capital national et les nazis, l'accession des nazis au pouvoir ne peut pas être considérée uniquement sur le plan économique, et il ne faut pas ignorer l'effet des masses dans ce mouvement totalitaire, comme Arendt l'indique : « Les mouvements totalitaires sont possibles partout où se trouvent des masses qui, pour une raison ou une autre, se sont découvert un appétit d'organisation politique. Les masses ne sont pas unies par la conscience d'un intérêt commun, elles n'ont pas cette logique spécifique des classes qui s'exprime par la poursuite d'objectifs précis, limités et accessibles. » (Arendt, *Les origines du totalitarisme, Tome 3 : le système totalitaire,* Seuil, 2002, p.46) Ainsi, il y a une tendance entre la conscience de classe et la domination des masses dans les mouvements totalitaires comme il fut le cas dans l'exemple des nazis. Or les nazis ont réussi à venir au pourvoir grâce à la contradiction dans les différents partis de la classe ouvrière (Voir Annexe 2 pour l'histoire de l'arrivée des nazis au pouvoir).

[67] Maier, *Entre le taylorisme et la technocratie : idéologie et conceptions de la productivité industrielle dans l'Europe des années 1920*, Recherches, 1978, p.95-97.

[68] Alors que les Français réclamaient en matière de réparations de la guerre le strict paiement en voulant affaiblir l'Allemagne afin qu'elle ne puisse plus menacer sa sécurité, les Anglo-Saxons craignaient qu'un tel plan de paiement ne déséquilibre le marché mondial dans la mesure où ils voulaient que l'Allemagne soit assez forte pour jouer un rôle en fonction de ses capacités économiques sur le marché mondial « sous leur contrôle financier » (Durand, *Histoire générale de la Deuxième Guerre Mondiale*, Éditions Complexe, 1977, p.64). De ce fait, les aides de Dawes visaient à réintégrer l'Allemagne dans l'ordre économique mondial et à injecter de même manière les capitaux américains en Allemagne et en Europe centrale (Durand, *Histoire générale de la Deuxième Guerre Mondiale*, Éditions Complexe, 1977, p.65).

[69] Homburg, *Le taylorisme et la rationalisation de l'organisation du travail en Allemagne : 1918-1939*, Éditions La Découverte, 1984, p.99-114.

a échoué, alors que les Etats-Unis surmontaient la crise avec le *New Deal* du président Roosevelt et les méthodes économiques keynésiennes qui attribuaient à l'Etat le rôle de stabiliser le marché en assurant des moyens de paiement à tous les citoyens, comme l'avait fait le *Social Security Act* de 1935[70]. A partir de ce moment, les chemins de deux pays se sont séparés : l'un défendait une politique protectionniste, l'autre, la liberté des échanges à l'échelle mondiale.

Les exemples de l'Allemagne et des Etats-Unis se ressemblent en ce qui concerne leurs développements historiques dans la mesure où les deux profitaient de la division de la classe ouvrière pour gagner du terrain. En Allemagne, tout d'abord, en 1914, le SPD a coopéré, sous l'influence de la social-démocratie, avec les nationalistes, en admettant que les intérêts de la classe ouvrière s'accordaient avec les intérêts du capital dans la mesure où ces intérêts se limitaient à la recherche d'une participation à la prospérité nationale. Plus tard, avec la crise économique de 1929, comme le constate Horkheimer[71], le désaccord entre le SPD et le KPD reflétait la scission de la classe ouvrière en deux partis : ceux qui gardaient leur emploi et ceux qui n'avaient « rien à perdre, hors leurs chaînes »[72]. Les deux côtés s'accusaient de ressembler aux nazis ; le SPD considérait les communistes comme des radicaux de même nature que les Nazis, qui disparaitraient avec les politiques menant la nation à la prospérité, et le KPD considérait les sociaux-démocrates comme des sociaux-fascistes plus dangereux que les nazis, en tant qu'ennemis qui entravaient les tentatives révolutionnaires[73]. De leur côté, les nazis attiraient les masses qui avaient peur de perdre leurs emplois en invoquant souvent la menace étrangère qui essayait de détruire le Reich, et en accusant la gauche de collaborer avec les ennemis de la patrie dans la mesure où le SPD avait accepté le plan de Dawes, et que le KPD était en contact avec le parti bolchévique en Russie. De même, aux Etats-Unis, les mouvements ouvriers menés par les *trade unions* qui ne s'occupaient que d'augmenter les salaires perdaient du terrain sous influence de l'idéologie capitaliste dans la mesure où les ouvriers, animés par la cupidité et l'avarice, étaient de plus en plus enclins à collaborer avec leurs employeurs. Le seul objectif étant

[70] Léon, *Guerres et Crises : 1914-1947,* Armand Colin, 1977, p.372-373.

[71] Horkheimer, « l'impuissance de la classe ouvrière allemande » in *Crépuscule : notes en Allemagne (1926-1931),* Payot, 1994, p.75-81.

[72] Marx, *Manifeste du Parti Communiste (1ère édition en 1848),* Editions Science Marxiste, 1999, p.97.

[73] Faulkner, *A Marxist History of the World,* Pluto Press, 2013, p.228-229.

l'augmentation des salaires, le patronat employait pour pacifier les ouvriers la concurrence entre eux dans une hiérarchie des salaires, et les mouvements ouvriers étaient présentés comme une menace à la prospérité.

Les ouvriers étaient déjà « contaminés » par l'idéologie capitaliste et l'éthique bourgeoise, et ils partageaient le point de vue des capitalistes concernant la prospérité[74]. Mikhaïl Bakounine soutenait que la petite élite des prolétaires dotés d'une conscience de classe constituait la couche supérieure de la classe ouvrière, et jouissait d'un mode de vie relativement confortable, intégré à la bourgeoisie[75]. De même, selon Murray Bookchin, un anarchiste moderne, le prolétariat était devenu une imitation des maîtres, adoptant les pires aspects de la société capitaliste : l'éthique du travail, la moralité bourgeoise, le respect vis-à-vis de l'autorité et de la hiérarchie, et la discipline[76].

Marx avait prévu les contradictions au sein de la classe ouvrière sur le marché du travail, et que, avant que le prolétariat réalise son unité, les membres de la classe ouvrière se trouveraient ennemis dans la concurrence[77]. La scission de la gauche entre actifs et chômeurs en Allemagne durant l'entre-deux-guerres peut être expliquée par cet état de concurrence. Selon Horkheimer[78], les deux partis séparés avaient la moitié de la puissance nécessaire pour l'avenir de l'humanité, et l'union de la classe dépendait du processus économique. Or la classe n'a jamais été unifiée en Allemagne. Au contraire, l'événement économique le plus signifiant, la crise de 1929, a produit, au lieu de la

[74] « L'idéologie capitaliste avait contaminé la population, largement gagnée aux buts des riches, et à leur conception du monde. Le point de vue du millionnaire, touchant la prospérité, était presque universellement partagé. Dominés par les mêmes idées, riches et pauvres s'enflammaient des mêmes désirs, et s'enfiévraient des mêmes besoins. Le sentiment général ne pouvait qu'être celui d'une lutte ouverte entre les fils de la même classe, faisant de toute vie un combat douloureux et interminable » (Adamic, *Dynamite : Un siècle de violence de classe en Amérique, 1830-1930*, Sao Maï Éditions, 2010, p.49-50).

[75] Jessop, *State Theory: Putting Capitalist States in their Place*, Polity Press, 1990, p.80.

[76] Newman, *From Bakunin to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, Lexington Books, 2001, p.30.

[77] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales, 1968, p.93.

[78] « Le dépassement de cette situation dans la théorie dépend aussi peu de la seule bonne volonté que, dans la pratique, la suppression de cette division de la classe ouvrière qui la détermine. L'une et l'autre, en dernière analyse, sont nécessairement produites et reproduites par l'évolution du processus économique, qui maintient une grande partie de la population, dès la naissance, à l'écart des lieux de travail et la condamne à une existence sans perspective » (Horkheimer, *Crépuscule : notes en Allemagne (1926-1931)*, Payot, 1994, p.80).

lutte, la collaboration des classes, qui a abouti au triomphe des nazis avec le soutien de masse des classes moyennes s'opposant aux mouvements communistes.

Comme Saint-Simon l'avait anticipé, en Allemagne et aux Etats-Unis, la classe ouvrière ne s'opposait pas au Capital, même dans les pires conditions socio-économiques, mais elle alliait ses intérêts à ceux des capitalistes qui dirigeaient le progrès de la productivité du travail[79]. Il nous semble que, pour protéger le Capital qui représente l'autorité, les deux pays ont adopté, en fonction de leurs conditions économiques, deux idéologies différentes qui se distinguent en ce qui concerne la situation des pays par rapport aux moyens de paiement internationaux. Tandis que l'Allemagne se voyait dans l'obligation d'adopter des politiques protectionnistes après la Grande Dépression, les Etats-Unis, en tant que leader du bloc des démocraties, continuaient à défendre la liberté des échanges en cherchant à agrandir l'étendue de leur marché.

La consommation comme moyen idéologique

Les idéologies qu'adoptent les masses s'adaptent aux changements des conditions matérielles qui les déterminent. Tandis que l'idéologie nazie propageait une identité aryenne patriotique en s'efforçant de fermer et d'isoler l'économie nationale par des mesures protectionnistes, l'idéologie consumériste part de la liberté d'achat comme fondement d'un modèle individualiste, et identifie le bon citoyen à l'individu qui contribue à l'économie nationale en achetant davantage. Toutefois, les deux idéologies s'appuient sur une essence de l'individu qui s'adapte aux intérêts généraux en croyant satisfaire ses intérêts individuels. Le nazisme aboutit à cette convergence des intérêts généraux et individuels en jouant de la peur des ennemis communs, son but étant de protéger l'intérieur contre l'influence étrangère, et le consumérisme joue de la peur d'autrui en général en tant qu'adversaire dans la concurrence universelle, conséquence de la liberté des échanges qu'il soutient.

Les deux idéologies promeuvent donc une conscience unilatérale propagée par l'autorité pour maintenir la cohésion sociale. Elles servent de médiateur au mode de vie humain par la voie de l'unité de la raison qui définit chaque individu de la même

[79] Meriç, *Saint-Simon : Ilk Sosyolog, Ilk Sosyalist [Saint-Simon : le premier sociologue, le premier socialiste]*, Iletisim, 2013, p.50-52.

manière, en fonction d'une essence humaine abstraite. Elles rationalisent tout ce que l'homme touche, et annihilent les possibilités qui menacent l'ordre social. Walter Benjamin soutient que l'exploitation de la nature va de pair avec l'exploitation de l'homme[80]. De même, selon Horkheimer, l'effort pour dissoudre le singulier dans des concepts holistiques résulte de la recherche d'une subordination de l'homme dans une nature bien ordonnée, parce que « la domination de la nature implique la domination de l'homme »[81]. Par conséquent, absolutisant tout ce qu'elles observent dans une théorie du reflet qui réduit toute la réalité à des données des cinq sens sans faire attention à l'effet du miroir - c'est-à-dire à l'effet que les moyens d'observation exercent sur la perception -, elles aboutissent, en cherchant à soumettre la totalité de l'étant à une rationalité scientiste et positiviste, à un matérialisme passif, similaire à ce que critique Marx chez Feuerbach[82].

De même que Max Stirner reproche à Feuerbach de remplacer Dieu par une abstraction de l'essence humaine qui s'impose de l'extérieur, de même, l'idéologie domine l'individu avec une moralité fictive dérivée de l'idéalisme chrétien[83]. Elle a créé à partir de l'homme de chair un être aliéné conforme aux exigences de l'autorité en lui inculquant une perception conforme du monde. Le domaine humain se transforme en un espace d'outillage, tandis que le sujet qui est censé utiliser ces outils disparaît. Ce tragique de l'homme atteint un tel point que les masses amorphes n'ayant pas les moyens de la pratique se soumettent, pour agir, à la pensée théorique développée sous les totalités pragmatiques du monde des affaires. En ce sens, l'élévation des masses à un rôle actif dans le processus économique entraîne l'intégration de l'homme au système totalitaire et le subordonne au concept abstrait du travail[84]. Alors que les masses croient qu'elles construisent leur propre avenir, elles sont devenues de plus en plus l'objet de l'autorité tout comme l'idéologie staliniste réussissait à le faire en Russie[85].

---

[80] Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, Payot & Rivages, 2013b, p.68-70.

[81] Horkheimer, *Éclipse de la Raison*, Payot, 1974, p.102.

[82] Koçak, *Horkheimer ve Frankfurt Okulu [Horkheimer et Ecole de Francfort]*, Metis, 2013, p.32-33.

[83] Newman, *From Bakunin to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, Lexington Books, 2001, p.56-59.

[84] Horkheimer, *Éclipse de la Raison*, Payot, 1974, p.155.

[85] Voir Annexe 3.

« L'individu perd le rôle actif, responsable, qu'il est appelé à jouer dans le progrès social ; il devient totalement ajusté et apprend que tout comportement, tout acte, toute pensée, tout sentiment qui n'entrent pas dans le schéma général le désavantagent sévèrement ; en fait, il est ce qu'il est *supposé être* »[86]. Dans la mesure où l'homme est discipliné en fonction de la morale d'une rationalité qui prétend être la science universelle, les activités individuelles se conforment aux rôles définis par le social. Par le biais de cette construction de la conscience individuelle à partir d'une rationalité universelle, les décisions raisonnables des individus s'adaptent donc automatiquement à l'autorité. Avec la rationalisation de l'homme, l'individu disparaît en devenant un membre de la foule, un automate.

Cette unité des intérêts ne se réalise pas sans conflit. A mesure que les intérêts se cristallisent en concepts économiques de la théorie, la classe ouvrière se divise, en fonction de la morale du travail, « en groupes nationaux, travailleurs qualifiés et non-qualifiés, travailleurs actifs et chômeurs »[87]. Enfin, comme le montrent les exemples du nazisme et du consumérisme, qui ont réussi à pacifier les masses en jouant de la division de la classe, l'idéologie déforme et instrumentalise le conflit pour dissimuler la contradiction résultant de l'oppression concrète. A travers elle, le conflit acquiert un caractère abstrait et universel, en tant qu'état naturel de l'homme. En vertu de la nature qui implique la survie des plus aptes, chacun s'oppose à tous, et chaque nation s'oppose obligatoirement à toute autre dans la concurrence. La survie devient le seul devoir de l'être abstrait, qu'il doit satisfaire à tout prix. Les nazis n'étaient pas plus diaboliques que les autres civilisations occidentales, déjà responsables de plusieurs massacres et génocides dans le monde entier lors de la colonisation comme le gouvernement français qui a massacré des milliers de magdaches violemment ou par faim en 1947 sous prétexte de la pacification des émeutes[88] ou le gouvernement américain qui a tué plus de 200.000 de civiles, y compris des enfants, sans hésitation dans le bombardement nucléaire de Hiroshima et Nagasaki[89]. L'idéologie n'a donc pas l'intention d'apaiser la passion de détruire mais elle la motive pour se maintenir. « La civilisation en tant

[86] Fromm, *Passion de détruire*, Éditions Robert Laffont, 1975, p.62.

[87] Horkheimer, *Éclipse de la Raison*, Payot, 1974, p.155.

[88] Graeber, *Dette : 5000 ans d'histoire*, Les Liens qui Libèrent, 2013, p.12.

[89] Reischauer, *Histoire du Japon et des Japonais*, Seuil, 1973, p.250-251.

qu'irrationalité rationalisée »[90] retourne ainsi à la folie, et entraîne la destruction pour se créer.

L'idéologie présuppose la distance entre la réalité et l'apparence[91]. Toutefois, étant donné que « l'idéologie est le reflet de la base matérielle »[92], elle ne peut pas se créer à partir du néant ni surmonter la contradiction concrète, mais elle peut s'élaborer en dissimulant cette contradiction derrière un conte fantasmatique présenté comme la réalité, persuadant l'homme par la voie des répétitions ; la propagande, pour le nazisme, et la publicité, pour le consumérisme. La disparition de l'individu dans l'idéologie engendre « la rationalité en ce qui concerne les moyens, et l'irrationalité en ce qui concerne l'existence humaine »[93]. Chacun cherche le sens de son être au travers des passions dans ce conte qu'il adopte comme étant la réalité. Ces passions maintiennent les intérêts individuels en accord avec les intérêts autoritaires, et font de l'homme « un héros, un être qui, malgré de terribles handicaps, essaye de donner un sens à sa vie »[94]. Dans le conte des nazis, l'homme est élevé au rang de héros de la race aryenne qui conquerra un jour toutes les autres nations du monde ; dans le conte consumériste, il apparaît comme son propre créateur, comme un dieu individuel qui se crée au travers de la consommation et des marchandises.

Comme toutes les autres formes de l'idéologie, le consumérisme dissimule la vérité et confère à l'homme une conscience autoritaire en accord avec les conditions matérielles de l'autorité qu'elle représente. Dans le cas du consumérisme, cette conscience a favorisé le caractère narcissique-exploiteur, elle invite à se créer de manière individuelle et à gagner la sympathie des adversaires, à travers la concurrence universelle, en détenant plus des choses que tous désirent. La consommation propose ce paradis où l'homme croît devenir le plus aimé parmi ses semblables en traversant les magasins et les centres commerciaux. Or, comme il advient dans tous les contes paradisiaques, tandis que l'homme croit réaliser son rêve, il se fait le serviteur des intérêts de l'autorité. De même que les fedayins de l'Alamût abandonnaient même leur

[90] Horkheimer, *Éclipse de la Raison,* Payot, 1974, p.103.

[91] Koçak, *Horkheimer ve Frankfurt Okulu [Horkheimer et Ecole de Francfort],* Metis, 2013, p.42.

[92] Horkheimer, *Crépuscule : notes en Allemagne (1926-1931),* Payot, 1994, p.32.

[93] Horkheimer, *Éclipse de la Raison,* Payot, 1974, p.103.

[94] Fromm, *Passion de détruire,* Éditions Robert Laffont, 1975, p.30.

vie avec l'espoir de retourner au paradis dont leur maître Ibn al-Sabbah leur ouvrait les portes[95], de même, l'homme moderne renonce à la vérité de la subordination et de l'exploitation, et accepte de devenir un appendice de la machine en souhaitant jouir des miracles de la consommation. Ainsi, alors que l'homme pense être plus riche et posséder plus qu'avant grâce à l'augmentation des salaires et à sa collaboration avec ses maîtres, il se forge en vérité une « chaîne d'or » plus longue[96].

Le cadre et la méthode : Une critique immanente

La thèse examine ce conte du consumérisme. En conséquence de ses conditions matérielles, le conte consumériste est fondé sur un discours de la liberté et de la démocratie. Cette liberté sert, cependant, à reproduire l'autorité au travers de la conscience autoritaire qu'elle propage pour remplir le vide de la morale, résultat de l'abolition de l'idéalisme chrétien du Moyen Age. L'humanité universelle propagée par la morale chrétienne est donc remplacée par une identité universelle de l'homme dont les intérêts s'accordent parfaitement dans la consommation avec les intérêts de l'autorité présentés comme étant les intérêts généraux. Par conséquent, l'homme ne cherche pas la liberté dans ce nouveau modèle de l'individu, mais il la fuit afin de se conformer à l'unité sociale par l'angoisse d'exclusion.

Suivant la théorie critique de l'Ecole de Francfort, la critique immanente est la méthode principale de cette recherche. L'idéologie cherche toujours la complétude du savoir dans un système clos de concepts, et elle veut que les particuliers y reflètent toujours la totalité. Ce faisant, elle crée dans la perception un fossé entre la vérité et l'apparence, et elle dissimule la contradiction réelle en la transformant en un conflit formel métathéorique servant de moyen au maintien de l'autorité. En ce sens, alors qu'en vérité les sphères de valeurs sont en conflit, comme le soutient Max Weber, ils apparaissent se compléter les unes les autres au niveau abstrait de la structure formelle, comme l'observe Georg Simmel[97]. La critique immanente adosse cette séparation de la vérité et de l'apparence, et essaye de démontrer que le contenu de la conscience qui est

[95] Bartol, *Alamut*, Phébus, 2012.

[96] Marx, *Le Capital 1, Tome 3 : Sections VII et VIII (1ère édition en 1867)*, Editions sociales, 1950, p.58-59.

[97] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I*, Édition La Découverte et Syros, 1997, p.195.

valable de manière normative dans la théorie est fallacieux dans la pratique. Elle critique donc une théorie en fonction de la tension entre la vérité et l'apparence au travers des propres concepts de la théorie en question. Toutefois, comme le dit Adorno[98], une telle critique doit toujours être accompagnée par une critique transcendante qui s'appuie sur les faits historiques et la vérité afin de dévoiler la contradiction dans la pratique. Sans une telle critique transcendante, la critique immanente risque d'être enfermée dans la formalité de la théorie qu'elle met en question.

Nous essayons de découvrir les concepts essentiels du consumérisme dans la littérature positiviste qui fournit une base absolutiste sur laquelle l'illusion de la réalité est construite pour écarter la vérité de domination et d'exploitation. Dans la mesure où la Raison scientifique est souvent traitée comme le successeur de la morale religieuse, les théories fondamentales des sciences humaines sont examinées afin de dévoiler cette base. Les arguments de Francis Bacon sont abordés pour comprendre le nouveau rôle de la science et le paradis qu'elle promet dans l'utopie de « la Nouvelle Atlantide », ceux d'Henri de Saint-Simon, pour dévoiler l'espoir chiliastique et le reflet de cette utopie dans l'industrie scientifique, et ceux de Thomas Hobbes pour mettre en question l'opposé de ce paradis, l'enfer de l'état de guerre qui attend l'homme s'il échoue à accomplir son rôle dans la civilisation. La recherche se réfère à Sigmund Freud en tant que père de la psychanalyse, à Emile Durkheim en tant que père de la sociologie, à Adam Smith en tant que père de l'économie politique, et à John Locke en tant que père du libéralisme classique, porte-parole de la société civile et du droit. La théorie de Georg Simmel est invoquée pour examiner de près la structure formelle de cette idéologie par rapport au conflit qu'elle instrumentalise dans son maintien[99]. La recherche fait souvent référence à la critique de l'économie politique de Karl Marx, aux arguments de Max Weber sur le capitalisme et la rationalité, à la théorie de la conscience de classe et de la réification de Georg Lukacs, aux observations attentives d'Antonio Gramsci, à l'école de Francfort, à la critique de la psychanalyse d'Erich Fromm et aux remarques importantes de Zygmunt Bauman en ce qui concerne la

[98] Adorno in Koçak, *Horkheimer ve Frankfurt Okulu [Horkheimer et Ecole de Francfort]*, Metis, 2013, p.44.

[99] Simmel, *Le Conflit*, Circé, 1995.

condition de l'homme moderne dans le flux continuel de la consommation, pour aboutir à une critique transcendante qui contraste avec la structure formelle de l'idéologie du consumérisme.

Le plan de la thèse est inspiré par le livre « La Peur de la Liberté » d'Erich Fromm. Ce livre dévoile en effet les forces motrices et les mécanismes de la reproduction de l'autorité au travers du discours de la liberté, à la fois du nazisme et du consumérisme, dans la mesure où les deux idéologies ne se distinguent qu'en ce qui concerne les conditions de l'autorité face au marché mondial. Le premier chapitre aborde la transition sociale du système féodal du Moyen Age au monde moderne ; tout d'abord en ce qui concerne le paradis promis, et ensuite en ce qui concerne la vérité historique. Le deuxième chapitre s'interroge sur l'aliénation de l'homme dans cette nouvelle société, l'impuissance de la conscience de classe face à la conscience autoritaire, et la transformation du conflit en un conflit interne psychologique apaisé dans la consommation. Le dernier chapitre met en question les trois mécanismes ayant pour fonction de décharger la tension de l'aliénation que proposait Erich Fromm : l'autoritarisme, le conformisme de l'automate et la destruction.

1. L'INDUSTRIALISME : DE L'UTOPIE A LA REALITE

Selon Erich Fromm, le Moyen Âge a été considéré de deux façons. D'un côté, le rationalisme moderne l'a regardé comme une période obscure, caractérisée par l'ignorance, les superstitions, le manque de la liberté personnelle, l'exploitation des masses par une petite minorité, et la bourgeoisie qui voyait le paysan comme une menace. D'un autre côté, le Moyen Âge a été idéalisé par un groupe de philosophes conservateurs et parfois par des critiques progressistes comme une période marquée par « la solidarité sociale, la subordination de l'économique aux besoins humains, la signification concrète et directe des relations humaines, le principe supranational de l'Eglise catholique, le sentiment de sécurité qui était représentatif de l'homme au Moyen Âge »[1]. Fromm pense que les deux images sont vraies et le problème est d'ignorer l'une en choisissant l'autre.

Ce qui caractérise le Moyen Âge par contraste avec la société moderne est le manque de liberté individuelle. Au Moyen Âge, l'homme était enchaîné à son rôle social qui lui était attribué en fonction de classes rigides. Changer de ville ou de région était un cas exceptionnel. Il n'avait même pas la liberté de manger à son goût ou de s'habiller à sa guise. La société médiévale qui assurait un sentiment de sécurité maintenait l'homme dans la servitude, quoiqu'il ne s'agisse pas d'esclavage. En revanche, bien qu'il ne fût pas libre au sens moderne, l'homme ne se sentait pas non plus seul ou isolé. Il était enraciné et avait sa place réservée dans le monde social dès sa naissance. Sa vie avait un sens qui ne laissait pas place au doute dans la mesure où l'individu s'identifiait avec son rôle social et il y avait comparativement moins de concurrence. Par conséquent, alors que l'homme ne possédait pas la liberté de choisir sa façon de vivre parmi plusieurs possibilités, il y avait l'individualisme concret dans la vie réelle.

A la fin du Moyen Âge, la structure de la société et de la personnalité s'est transformée et la solidarité sociale s'est affaiblie. « Le capital, l'initiative économique et la concurrence augmentèrent en importance ; une classe de nouveaux riches se

[1] Fromm, *La peur de la liberté*, Buchet/Chastel, 1963, p.40.

développait. Dans toutes les couches sociales un individualisme croissant se répandait qui pénétra les domaines les plus divers de l'activité humaine, le goût, la mode, l'art, la philosophie, la théologie »[2]. Contrairement au Moyen Âge qui considérait toujours l'activité économique par rapport à un but moral, le commerce s'inscrivait au cœur des activités et valeurs humaines. Ainsi, les rapports sociaux commençaient à négliger la distinction tranchée des classes. L'homme était désormais libéré des chaînes de l'individualisme concret et rigide du Moyen Âge. Il n'était plus dépendant de l'arbitre subjectif d'un seigneur ou d'une position sociale permanente mais de sa propre entreprise et de son travail dans un monde objectif grâce à la Rationalité. Dieu était mort, et l'homme était né.

Ce chapitre analyse cette transition d'une société traditionnelle à la société moderne qui s'élaborait depuis les Lumières, et a atteint son apogée avec la Révolution française. La première partie aborde l'utopie que promettait le parti de la Raison scientifique en défiant la religion. On examinera, tout d'abord, l'utopie que prêchait Francis Bacon par suite de l'abolition de l'idéalisme chrétien, puis l'industrie utopique que propageait Henri de Saint Simon comme le paradis idéologique. Enfin, la discipline qu'exige cette nouvelle idéologie sera abordée par rapport à la théorie d'Emile Durkheim. La deuxième partie interroge la réalité qui demeure derrière cette utopie et l'émergence du capitalisme comme la nouvelle forme de l'autorité. En premier lieu, l'avènement du capital sera examiné en fonction du glissement de la valeur qualitative à la valeur quantitative à la lumière de la théorie de valorisation de Karl Marx. Ensuite, la naissance du capitalisme en tant que mode de vie moderne sera mise en question. Enfin, la nouvelle organisation sociale sera interrogée en fonction de l'interdépendance économique que produit la division du travail apportée par le processus de travail industriel.

[2] *Ibid.*, p.42.

1.1. L'utopie industrielle

Au siècle des Lumières, le savoir s'est libéré de l'autorité de l'Eglise et est devenu la source du pouvoir avec le triomphe de la raison su la religion. Le paradis de la nouvelle idéologie trouve son sens dans cette nouvelle conception de la science qui se met au service de l'humanité dans le cadre d'un progrès incessant. Francis Bacon est un des penseurs qui a aperçu ce qui était en train de se produire et les promesses de la nouvelle époque. Il déclarait que « savoir, c'est pouvoir », et il a mis au point une nouvelle méthode de recherche pour faire progresser les techniques sans s'attarder des spéculations précédentes de l'Eglise. Porte-parole de la science émergente, quand il définissait le nouveau rôle de la science dans la société, il évoquait également l'utopie que la nouvelle société atteindrait avec le progrès scientifique dans son livre « La Nouvelle Atlantide »[3]. Dans ce paradis, l'homme pourrait réaliser toutes ses envies matérielles avec une production sans précédent, grâce aux découvertes techniques de la science.

Avec un espoir similaire, Henri de Saint-Simon, porte-parole de l'industrialisme, soutenait les vertus du travail scientifique au sein de l'industrie. Il suggérait que le progrès dans la production mettrait fin à la colère des hommes et mènerait à la paix sous la direction des industrieux à mesure que l'homme entretiendrait plus de relations avec les objets qu'avec les autres hommes. De plus, l'objectivation du travail dans le cadre de la production scientifique émanciperait l'homme de l'arbitraire des seigneurs féodaux, et lui assurerait la liberté. Enfin, la subordination de l'homme à ce mécanisme serait automatique car elle est rationnelle. Comme Emile Durkheim le prétendait, l'homme se soumettrait donc volontairement à la nouvelle organisation sociale et à son rôle parce que ce serait le commandement de la science, raison universelle de l'humanité. Ainsi, l'organisation sociale se réaliserait avec un processus d'autodiscipline en fonction de la croyance en science qui remplace la religion.

[3] Bacon, *La Nouvelle Atlantide (1ère édition en 1624)*, Flammarion, 1995.

On examinera, tout d'abord, le paradis que propage Francis Bacon dans son utopie de la Nouvelle Atlantide. La partie suivante abordera l'industrialisme utopique que défend Saint-Simon comme solution aux problèmes de son époque après la Révolution française. Enfin, la dernière partie analysera la discipline et le paradis promis de la nouvelle idéologie afin de concrétiser sa relation avec l'autorité.

1.1.1. La science comme savoir utile

« Savoir c'est pouvoir »[4]

« Savoir c'est pouvoir » déclara Francis Bacon en 1597, et quand le savoir est incarné sous forme d'inventions de nouvelles techniques et de découvertes mécaniques, il est la puissance qui dirige l'histoire[5]. Bien qu'il soit possible de dire qu'il ait été trop tôt pour cette déclaration, Bacon a proclamé une nouvelle compréhension scientifique. Contrairement à la précédente, la science serait désormais moins reliée à la question du « pourquoi » tandis que la question du « comment » se situerait au cœur du raisonnement scientifique. En ce sens, Bertrand Russell[6] a noté que la philosophie de Bacon concernait davantage le côté pratique, c'est-à-dire les moyens de maîtriser les forces de la nature grâce aux découvertes scientifiques et aux inventions.

Bacon a été un avocat de la double vérité en affirmant qu'il y a « deux sources et deux courants de connaissances »[7]. Bien que Bacon soit religieux, il a soutenu au contraire des doctrines chrétiennes médiévales que le savoir philosophique ne peut être obtenu que par la raison, et tout argument religieux strictement par la révélation. En revanche, selon lui, les découvertes de la raison seraient toujours cohérentes avec les vérités religieuses et démontreraient également l'existence de Dieu qu'affirmaient les textes religieux, en admettant que ces deux méthodes ne sont « d'aucune manière ennemies ni étrangères entre elles, mais au contraire alliées et unies par des aides mutuelles »[8]. A la suite à cette distinction entre les domaines philosophique et religieux,

[4] "Francis Bacon 1561—1626.", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, [En ligne] www.iep.utm.edu, s.d.

[5] *Ibid.*

[6] Russell, *History of western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*, Allen and Unwin, 1946, p.542.

[7] Bacon, *Novum Organum (1ère édition en 1620)*, PUF, 1986, p.96.

[8] Bacon, *Novum Organum (1ère édition en 1620)*, PUF, 1986, p.96.

la sécularisation de la science a rompu avec le paradigme du Moyen Âge qui suivait purement les méthodes aristotéliciennes[9].

L'évolution de la compréhension scientifique

À l'époque médiévale, la science de nature était davantage à la recherche d'une explication pour comprendre l'œuvre divine de Dieu conformément aux présuppositions reçues de la vision religieuse, au moyen de la méthode déductive sous emprise de la philosophie aristotélicienne selon laquelle l'univers physique était un produit de l'art de Dieu[10]. La théorie aristotélicienne a ainsi dominé l'époque médiévale dans le domaine scientifique, et servi de base à toute explication de la nature entre les XIIIe et XVIIe siècles[11]. Considérée comme l'art le plus noble, la cosmologie a été au centre de tous les efforts scientifiques. Crombie présente cette cosmologie de la manière suivante :

> Le cosmos d'Aristote est une sphère très grande mais finie, ayant pour centre la terre, et limitée par la sphère des étoiles fixes, qui est aussi le *primum movens* ou premier moteur, source première de tous les mouvements contenus dans l'univers. Fixé au centre de l'univers, se trouve le globe terrestre, entouré par une série de sphères concentriques, comme sphériques des trois autres éléments terrestres, l'eau, l'air et le feu, respectivement. Entourant la sphère du feu, ou trouve les sphères cristallines où sont enchâssés et transportés circulairement des astres, à savoir : la Lune, Mercure, Vénus, le Soleil, Mars, Jupiter et Saturne qui constituent les sept planètes. Par-delà de la sphère de la dernière planète se trouve celle des étoiles fixes, et au delà de cette dernière sphère, il n'y a plus rien.[12]

Selon cette cosmologie, la sphère de la Lune divise l'univers en deux régions : terrestre et céleste. Ces deux régions sont nettement distinctes, et la nature du mouvement montre un caractère dual par rapport à la région. Dans la région terrestre, les corps sont soumis aux quatre espèces de changement dont le genre naturel de mouvement suit la ligne droite. Toute matière possède un lieu naturel et une espèce de changement exclusive ; une fois le lieu trouvé à travers l'espèce de changement

---

[9] Russell, *History of western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*, Allen and Unwin, 1946, p.542.

[10] Crombie, *Histoire de Sciences de Saint Augustin à Galilée : 400-1650*, PUF, 1956, T.1, p.57.

[11] *Ibid.*, p.60.

[12] *Ibid.*, p. 62.

particulière, la matière y reste au repos. Par exemple, le lieu naturel du feu est le haut, et celui de la terre le bas. À cause des différentes espèces de changement des matières, le feu paraît léger aux yeux et la terre lourde[13].

À partir de la sphère de la Lune, dans la région céleste, les corps se composent d'un cinquième élément, « quintessence », qui est ingénérable et incorruptible. Cet élément ne subit qu'une sorte de changement : le mouvement circulaire uniforme en tant que forme la plus parfaite, capable de se produire éternellement. De même que Platon a supposé que le mouvement circulaire était le mouvement le plus parfait en admettant que parmi toutes les formes la forme géométrique de cercle était prise pour la forme divine, de même, Aristote a prétendu que le mouvement céleste devait être uniquement circulaire en tant que mouvement des corps du domaine divin[14].

Il est clair que la croyance en ces corps célestes est liée à la prémisse de l'excellence de Dieu. L'argument présupposant que la terre est au centre de l'univers démontre l'effet de la méthode déductive de la cosmologie aristotélicienne, laquelle admet que « [le] mouvement se produit par rapport à un point fixe, le centre de la Terre situé au centre de l'univers »[15]. La science, en tant que compréhension générale de la création de Dieu, était ainsi davantage reliée à la logique déductive dans la philosophie aristotélicienne. De ce fait, à la recherche d'une explication générale et cohérente, la croyance a façonné les arguments de la science dans la mesure où les jugements religieux étaient conçus comme étant les plus universels. La science a été dominée par la logique déductive de la théologie au Moyen Âge, et, du fait de cette subordination, la théorie aristotélicienne a survécu malgré de nombreux phénomènes qui la contredisaient.

Bacon s'attaquait à juste titre à ce point de vue dominant en soutenant que cette erreur était un résultat des mauvaises habitudes de l'entendement humain, qu'il appelait « les idoles », dont il distinguait quatre types : l'idole de la tribu, l'idole de la caverne, l'idole de la place publique et l'idole du théâtre. La première idole, l'idole de la tribu, est innée dans la nature humaine et elle nous conduit à l'erreur ou à l'illusion de

[13] *Ibid.*, p. 62-63.

[14] *Ibid.*, p.63-64.

[15] *Ibid.*, p.62.

confondre la nature des choses avec la nature humaine lors d'une observation. Par exemple, la croyance que la nature punit l'homme avec les catastrophes illustre ce type d'erreur. Cette mauvaise habitude est aussi liée à une espérance en un ordre plus fort et mieux organisé que celui qui existe. La deuxième, l'idole de la caverne, est un résultat des préjugés personnels provenant de l'éducation, des penchants et des habitudes. La troisième, l'idole de la place publique, est liée à la dictature des mots et à leurs influences sur l'esprit humain, due à des interprétations divergentes des mots. La dernière, l'idole du théâtre, est une idole proche de l'idole de la caverne, qui mène à des erreurs à cause des divergences entre les théories des écoles philosophiques ou à cause des fictions qu'engendrent certaines écoles. Russell ajoute une cinquième idole : l'idole de l'école. Cette idole peut être incluse dans l'idole de la caverne car elle résulte des règles aveugles de la connaissance provenant de l'éducation. Enfin, afin d'éviter ces erreurs habituelles, la science devrait se débarrasser des préjugés dogmatiques de la logique déductive aristotélicienne et se rallier à la méthode inductive[16].

À la lumière de l'intervention évidente des assertions déductives par rapport à la religion dans le raisonnement scientifique médiéval, la sécularisation de la science qu'a défendue Bacon a pour objet de redéfinir le rôle et la méthode de la science. La science n'aurait plus uniquement pour objet d'observer l'art parfait de Dieu par des méthodes purement déductives, mais elle servirait désormais à des fins utilitaires du fait que Bacon avait l'intention d'instrumentaliser la science et le savoir objectif pour le progrès technologique, comme il le déclarait clairement dans son livre *Instauration Magna* [Grande Instauration] : « Je travaille à poser les bases, non d'une secte ou d'une doctrine, mais des biens et de la puissance de l'homme »[17].

Selon lui, la science était tombée dans un état statique par rapport au progrès des arts mécaniques et elle devait avoir pour but de dominer la nature. Par conséquent, il a pris l'art mécanique comme modèle pour la science, et soutenu que le savoir scientifique devait s'approprier la méthode empirique, car elle ne pouvait comprendre la nature que par l'observation en l'anticipant comme un mécanisme clos. C'est ainsi qu'il affirmait tout d'abord (dans le premier aphorisme du premier livre de « *Novum*

[16] Russell, *History of western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day,* Allen and Unwin, 1946, p.544.

[17] Crombie, *Histoire de Sciences de Saint Augustin à Galilée : 400-1650,* PUF, 1956, T.2, p.488.

Organum ») l'importance de l'observation afin de pouvoir contrôler la nature conçue de manière mécanique :

> L'homme, ministre et interprète de la nature, n'étend ses actions et ses connaissances qu'à mesure de ses observations, par les choses ou par l'esprit, sur l'ordre de la nature ; il ne sait ni peut rien de plus.[18]

Bacon a défendu la méthode inductive face à la méthode déductive, et il a dédié son travail à la recherche d'une meilleure sorte d'induction, de même que ses successeurs[19]. Son effort pour remplacer la méthode déductive par la méthode inductive avait pour but de montrer le clivage entre le domaine scientifique utile et la philosophie dogmatique fondée sur les revendications déductives. Par contre, la méthode inductive de Bacon n'est pas purement empirique, comme il l'a souligné dans le *Novum Organum*, livre I, aphorisme 95 :

> Ceux qui ont traité les sciences furent ou des empiriques ou des dogmatiques. Les empiriques, à la manière des fourmis, se contentent d'amasser et de faire usage ; les rationnels, à la manière des araignées, tissent des toiles à partir de leur substance ; mais la méthode de l'abeille tient le milieu : elle recueille sa matière des fleurs des jardins et des champs, mais la transforme et la digère par une faculté qui lui est propre. Le vrai travail de la philosophie est à cette image. Il ne cherche pas son seul ou principal appui dans les forces de l'esprit ; et la matière que lui offrent l'histoire naturelle et les expériences mécaniques, il ne la dépose pas telle quelle dans la mémoire, mais modifiée et transformée dans l'entendement. Aussi, d'une alliance plus étroite et plus respectée entre ces deux facultés, expérimentale et rationnelle (alliance qui reste à former), il faut bien espérer.[20]

Néanmoins, dans cette méthode Bacon a sous-évalué l'importance de la mathématique alors qu'il avait reconnu le rôle de la théorie déductive pour aboutir aux observations empiriques. Russell souligne que la raison de cette sous-estimation tient à la base déductive de la mathématique et à l'hostilité de Bacon envers la philosophie aristotélicienne qui traitait la mathématique comme la science suprême et l'évoquait dans les arguments pour aboutir à des explications compliquées des mouvements des

---

[18] Bacon, *Novum Organum (1ère édition en 1620)*, PUF, 1986, p.102.

[19] Russell, *History of western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*, Allen and Unwin, 1946, p.543.

[20] Bacon, *Novum Organum (1ère édition en 1620)*, PUF, 1986, p.156-157.

corps célestes. De même, Bacon a refusé la théorie de Copernic car il pensait que cette théorie ne menait pas à des arguments clairs et suivait encore la méthode déductive des scientifiques du Moyen Âge[21]. Malgré tout, c'est lui qui a apporté la plus grande contribution à la nouvelle conception scientifique avec sa méthode empirique fondée sur l'art mécanique de son époque.

La science utopique

Bacon est réputé être le père de la philosophie expérimentale des Lumières qui « a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains »[22]. Il a décrit cet idéal de soumission de la nature à l'activité humaine de la manière la plus explicite dans son utopie, « La Nouvelle Atlantide ». Il décrit dans ce livre un pays dans lequel les sciences et l'industrie constituent le cœur de l'activité humaine. Dans cette utopie, les besoins et les demandes illimités des hommes sont satisfaits méthodiquement par une division du travail sophistiquée et des techniques avancées pour dominer la nature, comme l'explique Schilling : « La nature doit être soumise à l'homme et, par cette domination de l'homme sur la nature, tous les vœux et tous les besoins doivent être réalisés »[23]. Enfin, selon Bacon, la domination sur la nature est la seule façon de résoudre les problèmes sociaux dans la mesure où, en tant qu'êtres égoïstes et cupides, les hommes peuvent trouver la paix entre eux uniquement à la condition que leurs demandes soient satisfaites avec l'aide de la science.

Cet État utopique se trouve dans l'hémisphère de sud sur une île qui s'appelle Ben Salem. Le peuple de l'île mène une vie isolée du monde extérieur tandis que, tous les 12 ans seulement, ils envoient un vaisseau vers les pays étrangers afin de suivre leur progrès scientifique. Les autres pays, par contre, ne sont même pas informés de l'existence de cette civilisation avancée. Un jour, un bateau étranger qui est perdu dans l'océan trouve cette île par hasard. Les insulaires accueillent chaleureusement ces étrangers dans la Maison des Étrangers, bien que, au début, ils n'avaient pas l'intention de les recevoir.

---

[21] Russell, *History of western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*, Allen and Unwin, 1946, p.544.

[22] Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, Gallimard, 1974, p.21.

[23] Schilling, *Histoire des Idées Sociales : Individu-Communauté-Société*, Payot, 1962, p.171.

La première chose que les aventuriers remarquent sur l'île est le niveau scientifique et technologique remarquablement développé, et la société *saine* et *cultivée*. Ainsi, cette île apparaît même comme un pays d'anges à leurs yeux. Bien qu'elle ait été gouvernée par un roi portant le nom « Solamona » il y a mille neuf cents ans, désormais une fondation des scientifiques se réunissant dans un lieu nommé « la Maison de Solamona » gouverne l'île. Toutes les études de l'île sont confidentielles, et les scientifiques ne partagent leur savoir qu'avec leurs apprentis. Là, la science a évidemment une signification sacrée et un sens religieux : elle est la méthode qui permet de dévoiler les lois séculaires et les mécanismes de l'œuvre grandiose de Dieu. Cet aspect est clair dans la prière du prêtre de Ben Salem :

> Seigneur, Dieu du ciel et de la terre, tu as daigné accorder par ta grâce à ceux de notre Ordre de connaître les œuvres de ta Création et leurs secrets, ainsi que de faire la distinction, pour autant qu'il appartient au genre humain de la faire, entre les miracles divins, les œuvres de la Nature, les ouvrages de l'art et les impostures ou les illusions de toutes sortes. En vérité, je reconnais ici et j'en témoigne devant ce peuple que le spectacle que nous avons ce moment devant les yeux est ton index et un miracle véritable. Il est dit dans nos livres que tu n'opères de miracle qu'en vue d'une fin divine et excellente, car les lois de la nature sont tes propres lois, et tu ne les outrepasses que pour une raison importante. Aussi te supplions-nous très humblement : fasse que ce signe grandiose nous soit favorable et, en ta miséricorde, donne-nous son interprétation, dicte-nous la manière d'en user, comme déjà tu sembles en quelque sorte nous le promettre tacitement en nous l'envoyant.[24]

La comparaison entre le savoir scientifique et les miracles montre quel est le but d'une science mécanique : réaliser ce qui était impossible avant les efforts scientifiques. En outre, le but scientifique n'est pas de dévoiler les secrets de Dieu, mais de trouver les méthodes permettant d'utiliser les découvertes comme des miracles sans chercher des explications spéculatives, car la providence du système conçu par Dieu reste cachée à l'entendement humain. Selon ce peuple religieux, dont les livres sacrés sont l'Ancien et le Nouveau Testament, cette miséricorde divine que promet Dieu n'est pas loin, et elle se trouve dans le spectacle et l'observation[25].

[24] Bacon, *La Nouvelle Atlantide (1ère édition en 1624)*, Flammarion, 1995, p.95.

[25] *Ibid.*, p.96.

Grâce à leur haut niveau scientifique et technologique, tous les membres de cette société sont devenus cultivés et vertueux, et mènent une vie paisible. Par conséquent, la tâche la plus importante du gouvernement séculier de la fondation des scientifiques est d'accumuler de l'information sur les raisons visibles ou secrètes des phénomènes, et d'étendre la souveraineté de l'homme sur la nature.

Lors d'une promenade, le narrateur intrus rencontre un marchand juif qui prend la parole et en raconte plus sur la vie des insulaires et les tâches de la Fondation consacrée aux épreuves scientifiques :

> Notre Fondation a pour fin de connaître les causes, et le mouvement secret des choses ; et de reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles.[26]

Un grand appétit de consommation apparaît dans cette œuvre utopique, dans les précisions sur les possessions des insulaires en tant que fruits du progrès scientifique menant à l'extension des bornes de l'Empire Humain. Le marchand énumère ces possessions des insulaires en détail. Ils possèdent de vastes grottes artificielles, de hautes tours, de grands lacs d'eau douce et salée, un grand nombre de fontaines, de puits artificiels qui imitent les sources naturelles et les eaux thermales, des bâtiments vastes et spacieux comme des musées dans lesquels ils imitent et montrent des météores tels que la neige, la grêle, la pluie, des Salles de Santé qui servent d'hôpitaux, des vergers, des jardins étendus, des parcs, des bassins, plein de nouveaux types de produits à consommer comme des boissons, des pains et des viandes rares, des apothicaires ou magasins de médicaments, divers arts mécaniques, etc.[27]. Ce qui est remarquable dans cet appétit, c'est la tendance prononcée à augmenter la variété des produits, similaire à la variété avancée des produits des supermarchés d'aujourd'hui. Par exemple, après avoir décrit la diversité des jardins, le marchand souligne que les insulaires cherchent moins la beauté que la variété des terres et des sols, tels que les sols qui conviennent à des plantes et à des arbres différents[28].

[26] *Ibid.*, p.119.

[27] *Ibid.*, p.119-125.

[28] *Ibid.*, p.121.

Bacon annonce, dans ce livre, l'avènement de l'homme moderne ambitieux qui exige de posséder toujours davantage. Bien que le motif de ce progrès paraisse être utilitaire, il a pour objet la paix sociale. L'intégration sociale de l'utopie est avant tout fondée sur une ambition croissante d'asservir davantage la nature. En effet, pour qu'un tel progrès incessant serve de base à la société, l'ambition est une condition vitale, car les réalisateurs de ce progrès se doivent d'avancer sans arrêt. On constate que dans la plus grande partie du livre, le marchand parle des possessions des insulaires, et préfère très souvent utiliser les verbes « avoir » et « posséder ».

Savoir utile et pouvoir

Haberer[29] affirme que Bacon apparaît avant tout comme un prophète de la technologie. Avec sa foi au progrès et sa philosophie qui réduit la science à un savoir utile, il exclût du domaine scientifique la compréhension des fondements des phénomènes concernant la question du « pourquoi », en faisant des méthodes mécaniques comme la seule source du savoir scientifique. Il admet que, au delà de la compréhension mécanique, la vérité, en tant qu'œuvre de Dieu, est cachée à l'entendement humain. L'homme n'a qu'à l'accepter en tant que tel, et à améliorer ses techniques pour élargir les bornes de son Empire.

Même si l'on peut conclure que ce point de vue lui est propre et que c'est seulement sa théorie qui réduit la science à un statut instrumental, dans la mesure où la réputation de Bacon lors du Siècle des Lumières et la proximité entre les ambitions des insulaires de Ben Salem et des consommateurs modernes en ce qui concerne l'appétit d'avoir davantage sont pris en compte, il est exact de dire que la compréhension scientifique d'aujourd'hui partage la vision baconienne. La lecture de « La Nouvelle Atlantide » paraît toujours moderne parce que la science a encore pour objet le progrès incessant motivé par des buts utilitaires et ambitieux.

Bacon indique que la tradition qui substitue la croyance au savoir constitue une idole du théâtre et entrave la réalisation des inventions qui résultent de cette heureuse union de l'entendement humain avec la nature de choses. Le bonheur stérile que procure la connaissance n'est que lascivité pour Bacon, comme pour Luther, car les finalités et

[29] Haberer, *Politics and the Community of Science*, Litton Educational Publishing Inc, 1969, p.29.

la mission de la science ne résident que dans le devoir de progresser ; la science n'a pas pour objet des discours plausibles[30].

Selon lui, les grandes inventions comme la presse d'imprimerie, le canon et la boussole constituent les fruits imprévus de ce glorieux progrès sur le chemin de l'Empire Humain, qui ont produit des changements, l'une dans la science, l'autre dans la guerre, la dernière dans les finances, le commerce et la navigation. Ainsi, au moyen des enquêtes systématiques et des observations afin d'aboutir à des techniques plus avancées, avec l'aide de nombreuses découvertes similaires, les hommes sont censés dominer la nature dans leur pratique[31] comme s'ils suivaient un commandement divin. En ce sens, Adorno et Horkheimer soulignent que le projet scientifique de Bacon, l'enquête systématique pour dévoiler les mécanismes de la nature, a des buts également politiques et patriarcaux :

> L'heureuse union qu'il projette entre l'entendement humain et la nature des choses a un caractère patriarcal : l'entendement qui triomphe de la superstition, doit dominer la nature démystifiée. Le savoir, qui est un pouvoir, ne connaît de limites ni dans l'esclavage auquel la créature est réduite, ni dans la complaisance à l'égard des maîtres de ce monde.[32]

En se rappelant que, pour Bacon, le savoir est le pouvoir qui dirige l'histoire, la conquête scientifique baconienne ne va pas seulement à l'encontre de la nature des choses, mais c'est aussi une conquête où l'homme s'oppose à l'homme, dans laquelle l'imprimerie, le canon et la boussole surgissent comme des inventions grandioses servant de moyen à la domination par la voie de la science, de la guerre et du commerce. En admettant que la radio soit une presse d'imprimerie sublimée, l'avion de chasse une artillerie plus efficace, le téléguidage une boussole plus fiable, la direction politique du progrès technologique d'aujourd'hui va dans le même sens que celui que célébrait Bacon[33]. Par conséquent, de même que son point de vue ambitieux pour accroître la consommation, les idées de Bacon sont également restées jusqu'à aujourd'hui déterminantes pour notre compréhension du progrès.

---

[30] Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison,* Gallimard, 1974, p.23

[31] *Ibid.*, p.21-22.

[32] *Ibid.*, p.22.

[33] *Ibid.*

Père et porte-parole de la science expérimentale moderne, Bacon illustre la transformation de la science en un savoir utile sur le chemin de l'Homme, et désormais la question du « comment » se trouve au cœur du raisonnement scientifique pour mener un travail de manière plus efficace. De même, Horkheimer constate qu'aujourd'hui la raison pratique et subjective l'emporte sur la raison spéculative et objective[34]. La théorie dualiste de Bacon qui distingue la foi en Dieu et la science utile est toujours valable, tout comme son utopie « La Nouvelle Atlantide » illustre ce qui est le moteur du progrès scientifique d'aujourd'hui. Par ailleurs, il est évident que la guerre contre la nature n'est pas seulement une guerre contre les objets, mais une guerre où l'homme s'oppose à l'homme dans la subordination de la nature humaine dans la mesure où l'autorité se développe en s'interposant dans la relation entre l'homme et la chose.

Il n'est pas étonnant que cette méthode scientifique instrumentale servant de moyen à la domination sur la nature puisse être également utilisée afin d'asservir autrui. Cependant, moyen de domination, ce pouvoir ne reste pas aux mains des rois du monde féodal, lesquels ne contrôlent pas plus le progrès scientifique et technologique que les marchands et les producteurs industriels. Ainsi, les systèmes économiques dans lesquels la vision baconienne se développe semblent démocratiser les relations sociales en les figeant par rapport au principe d'utilité. Dans la partie suivante, nous aborderons cet aspect de la méthodologie scientifique qui se subordonne au progrès incessant comme à un commandement divin et instrumentalise l'homme au service des travaux utiles de l'industrie, dont les ambitions ressemblent à celles de l'utopie baconienne de « La Nouvelle Atlantide ».

[34] Horkheimer, *Éclipse de la Raison*, Payot, 1974, p.13-66. « Dans les temps modernes la raison a manifesté une tendance à dissoudre son propre contenu objectif. […] Ce concept de raison était incontestablement plus humain, mais en même temps plus faible, que le concept religieux de vérité, plus accommodant à l'égard des intérêts dominants, plus adaptable à la réalité existante et par conséquent, dès son origine, en danger de céder à l'irrationnel » (*Ibid.*, p.22-23). « Les philosophes des Lumières attaquaient la religion au nom de la raison : ce qu'ils anéantirent en fin de compte fut non pas l'Eglise mais la métaphysique et le concept objectif de raison proprement dit, la source d'énergie de leurs efforts même » (*Ibid.*, p.27). « La raison, ayant abandonné l'autonomie, est devenue un instrument. Sous son aspect formaliste de raison subjective, encore accentué par le positivisme, l'absence de relation au contenu objectif est plus marqué » (*Ibid.*, p.30).

1.1.2. L'industrialisme utopique

« Nous sommes tous plus ou moins saint-simoniens »[35]

Le plus grand défenseur et porte-parole de l'industrialisme des XVIII[e] et XIX[e] siècles, Saint-Simon, soutient que l'augmentation de la production est censée assurer le confort d'une vie enrichie par la voie de la production pour le bonheur général[36]. Selon lui, cette augmentation des objets fabriqués créera une société solidaire et libre de l'arbitraire des autorités féodales, et elle mettra ainsi fin à la subordination de l'homme à l'homme. Saint-Simon a vécu une période de transition sociale du système féodal et théologique vers le nouveau système industriel et scientifique. En ce sens, il apparaît comme « l'homme de temps nouveaux » qui résoudra la tension de la coexistence de deux organisations sociales et il se fait l'interprète de l'évolution historique de l'individu, de l'humanité, des sciences et des institutions sociales, politiques, économiques et religieuses[37].

Selon Durkheim[38], Saint-Simon ne revendique pas un système entièrement nouveau comme les utopistes du XVIIIe siècle, mais il découvre par l'observation celui qui est en train de s'élaborer. Sa philosophie de l'histoire a pour objet de connaitre la raison qui engendre l'ordre successif des évènements passés, et de trouver un moyen pour prévoir ce qui arrivera[39]. Témoin de la grande transition sociale, il invente le mot « industrialisme » en 1824[40]. Ce néologisme implique une philosophie du progrès qui est

[35] Cuin et Gresle, *Histoire de la Sociologie, Tome 1 : Avant 1918,* Editions La Découverte, 2002, p.5.

[36] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p.91-92.

[37] *Ibid.*, p.75-76.

[38] Durkheim, *Le Socialisme : sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne,* PUF, 1992, p.137.

[39] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p.46.

[40] *Ibid.*, p.159.

tout naturellement rationaliste, fondée sur l'observation pour expliquer le développement historique de l'industrie[41].

La nouvelle société industrielle

L'époque de Saint-Simon voit l'accouchement d'une nouvelle société dominée par la science, société qu'il nomme le « système industriel ». Cette nouvelle société industrielle assurera à chacun la satisfaction de ses besoins matériels et spirituels[42]. Selon Saint-Simon, la civilisation industrielle se compose des éléments suivants: les sciences, les beaux-arts et l'industrie[43]. L'industrie englobe tous les autres champs comme « la fonction sociale par excellence dont tout le reste dépend »[44].

Toutes ces facultés de la civilisation sont au service de l'industrie car elles ont pour tâche de contribuer au bonheur général assuré par la production industrielle. Les besoins spirituels sont reliés aux matériels dans la théorie saint-simonienne, car, « pour l'homme philosophe, tout homme éclairé est un associé de travail ; c'est un membre de la même société que lui, un homme dont les efforts concourent avec les siens, et vers un but commun, le bien-être et la liberté de tous les hommes »[45]. Bref, selon lui, un philosophe cherche la facilité du commerce, les grâces de l'esprit, les commodités du luxe autour de lui en même temps qu'il réduit la philosophie à la science générale de l'effort industriel[46]. Il déclare ainsi, en référence à la Révolution française, que « la philosophie du siècle dernier a été révolutionnaire, celle du XIXe siècle doit être organisatrice »[47].

L'organisation sociale constitue donc le cœur de la théorie saint-simonienne. Il prétend que la société ne forme une véritable association politique que si elle a un but commun et durable :

---

[41] *Ibid.*, p.92-97.

[42] Cuin et Gresle, *Histoire de la Sociologie, Tome 1 : Avant 1918,* Editions La Découverte, 2002, p.10.

[43] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p.92-93.

[44] *Ibid.*, p.137.

[45] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966a, p.32.

[46] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p.45.

[47] *Ibid.*, p.78.

> Lorsque l'homme se rapproche d'un autre homme par instinct, il est passif, il obéit ; lorsque l'homme se ligue avec un autre homme, il est actif, il veut ; il n'y a point de coalition, point de société sans objet. Si l'objet est passager, la société est momentanée ; si l'objet est durable, la société est constante.
>
> Des hommes se trouvent rapprochés par hasard, ils ne sont point associés, ils ne forment point société : un intérêt commun se produit, et la société est formée ; l'intérêt cesse d'exister, et la société dissoute. Cet intérêt, principe de la société, c'est un danger qui menace, un besoin qui se fait sentir, une passion qui gagne.[48]

Les hommes s'associent dans le cadre d'une coalition en fonction d'un intérêt commun, et la permanence de cet intérêt entretient l'association sociale car la coalition existe dans la mesure où l'objectif commun persiste. Si l'objectif reste le même et si l'intérêt commun qui fournit le principe de la société ne cesse pas, l'association sociale peut se perpétuer du fait que la société existe en fonction de l'intérêt commun de ses membres. À ce stade, Saint-Simon pense que ce but incessible doit être l'industrie pour la société moderne dans la mesure où, possédant la capacité de servir de base à la société, elle permet d'unir tous les individus dans une coalition pacifique.

Contrairement à Durkheim, Cuin et Gresle[49] considèrent que la théorie de Saint-Simon constitue une utopie qu'il essaye de fonder sur la Raison, car l'industrie y est considérée comme un moyen social pour réaliser un essor apte à créer une unité pacifique dans laquelle la pauvreté aura également disparu. Il croît plus ou moins que, pour la première fois dans l'histoire, la société deviendra vraiment humaine grâce à l'effort industriel. De ce fait, en admettant que la Révolution française ait achevé la dernière étape de l'évolution sociale, Saint-Simon définit la nation en rapport avec l'industrie :

> Une nation n'est autre chose qu'une grande société d'industrie. L'entreprise sociale a pour objet la satisfaction des besoins de tous ; la richesse […] s'y produit […] par le concours des capitaux et de l'industrie publique.[50]

---

[48] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966a, p.20-21.

[49] Cuin et Gresle, *Histoire de la Sociologie, Tome 1 : Avant 1918,* Editions La Découverte, 2002, p.10.

[50] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966a, 68-69.

Saint-Simon partage un point de vue proche de celui de Rousseau, lequel disait : « La volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'unité publique »[51]. Suite à la Révolution française, il prétend que la volonté générale qui fonde la nation vise la satisfaction des besoins pour le bonheur général. Il s'agit donc d'une vaste association de production visant à organiser la société en conséquence de la production industrielle de masse[52]. En outre, la nation, conçue comme étant un ensemble de producteurs, doit satisfaire les besoins de ses membres comme une unité de travaux utiles[53]. Sachant que la société n'est qu'un produit de l'industrie selon cette théorie, la France est considérée comme une grande manufacture, et la nation française comme un grand atelier[54].

Le parti national consiste donc en ceux qui exécutent des travaux ayant une utilité directe pour la société, ceux dont les capitaux sont investis dans les entreprises industrielles, et ceux qui concourent à la production par des travaux utiles aux producteurs. En revanche, le parti antinational comprend ceux qui consomment et ne produisent pas, ceux dont les travaux ne sont pas utiles à la société et ne servent pas aux producteurs, ainsi que tous ceux qui professent des principes politiques dont les applications nuisent à la production et tendent à priver les industriels du plus haut degré de considération sociale[55]. De ce point de vue, les travailleurs sont plus héroïques et patriotes que les soldats pour la nation industrielle car ils créent la richesse[56].

La liberté dans la société industrielle

Les membres de cette nouvelle société sont délibérément soumis à la volonté générale afin de s'émanciper de l'arbitre des autres :

> C'est la sûreté garantie à chacun de sa personne et de ses propriétés, qui ouvre carrière à l'activité industrielle, et c'est par les fruits de l'industrie que chacun, ne dépendant que de lui-même et de son

[51] Rousseau, « chapitre 2 » in *Du Contrat Social (1ère édition en 1762)*, Union Générale d'Éditions, 1963.

[52] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon*, L'Harmattan, 2001, p.93.

[53] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817)*, Anthropos, 1966a, p.128.

[54] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon*, L'Harmattan, 2001, p.137.

[55] *Ibid.*, p.135-136.

[56] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.92-93

> travail, devient capable de vouloir et de maintenir sa liberté personnelle.[57]

S'attachant à l'industrie, le travailleur cherche une liberté objective par rapport à l'arbitre des autres personnes. Sur le lieu du travail, l'homme ne travaille plus au gré des seigneurs féodaux mais il contribue à la manufacture des choses pour le bonheur général auquel il souhaite participer avec son entreprise. Chez Saint-Simon, le contrat du travail industriel correspond à la forme concrète du contrat social de Rousseau, comme Jonas l'explique :

> Le but du contrat social tend à rétablir cet état de nature sous une autre forme, à transformer la relation sociale établissant la domination de l'homme par l'homme en une relation naturelle harmonieuse, et à faire régner ainsi, à l'image des lois de la nature, la volonté générale.[58]

Relié davantage à une cause objective, l'individu s'émancipe des rapports autoritaires de l'ancienne société féodale, mais il se subordonne aux rapports objectifs de l'industrie sur lesquels reposent les relations modernes de domination. La question de l'organisation sociale se révèle sous cet angle une question de liberté :

> Les hommes livrés à l'industrie, et dont la collection forme la société légitime, n'ont qu'un besoin, c'est la liberté: la liberté pour eux, c'est de n'être point gênés dans le travail de la production, c'est de n'être pas troublés dans la jouissance de ce qu'ils ont produit.[59]

Le droit à la consommation, voilà le sens de la liberté chez Saint-Simon. Il est évident qu'un travailleur qui sacrifie sa vie à la fabrication des choses utiles pour toute la société doit avoir le droit d'en profiter. D'ailleurs, c'est encore cette jouissance qui motive les hommes à participer à la production industrielle car ils sont par nature « paresseux » et censés résister à se mettre au travail :

> L'homme est naturellement paresseux : un homme qui travaille n'est déterminé à vaincre sa paresse que par la nécessité de répondre à ses

[57] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966a, p.54.

[58] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.44-45.

[59] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966a, p.128.

> besoins, ou par le désir de se procurer des jouissances. Il ne travaille donc que dans la mesure de ses besoins et de ses désirs.[60]

C'est pourquoi cette liberté est considérée comme un droit naturel et restitutif, car en profiter est le moteur qui induit l'ouvrier à se soumettre au travail, dans la mesure où les besoins et les désirs sont conçus comme le fouet de l'homme industrieux dans les nouvelles relations autoritaires. Autrement dit, le travail qui est un sacrifice indésirable apporte à son tâcheron-ouvrier le droit naturel d'obtenir ses objets.

Saint-Simon fonde la cohésion sociale sur la base de l'industrie. La participation à la production promettant le bonheur général n'est pas seulement un choix pour posséder davantage, mais elle est obligatoire du fait que les oisifs et les intrus sont considérés comme des « frelons »[61]. Tandis qu'il admire ce qui profite à l'industrie, il reproche à tous ceux qui n'y contribuent pas d'être aux crochets des industrieux : « L'industrieux consomme et paye ; l'ignorant grossier a peu de besoin, et quand il a besoin, il vole »[62]. L'existence de l'oisiveté est dangereuse pour tous les industrieux car s'il n'y avait pas d'oisifs, l'humanité jouirait d'un bonheur sans réserve[63].

Quelqu'un qui a peu de besoins est considéré comme une menace pour la société. S'il ne travaille pas, il ne paye pas sa dette sociale, contrairement aux industrieux, mais quand il veut acquérir quelque chose, il est censé la voler. Par conséquent, la grossièreté et la misère sont la même chose, et déplaisent également au producteur. De même, chacun ne souhaite que tous les hommes soient riches et aimables que parce qu'il est dégoûté de voir les oisifs[64]. Enfin, quelqu'un ne se met pas aux travaux utiles uniquement par choix, mais aussi par l'obligation imposée à tout le monde : « Il faut donc que tous les hommes travaillent. L'obligation est imposée à chacun de donner constamment à ses forces personnelles une direction utile à la société »[65]. Saint-Simon veut tout simplement obliger l'homme à la liberté dans la nouvelle société industrieuse. Le contrat de travail n'est pas un choix mais un signe de

---

[60] *Ibid.*, p.128-129.

[61] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, 144.

[62] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966a, 80-81.

[63] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p.143.

[64] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966a, p.33.

[65] Saint-Simon, *L'organisateur,* Anthropos, 1966c.

consentement à la cohésion sociale : « On n'associe les hommes que lorsqu'ils consentent : il faudrait au préalable avoir vérifié le consentement »[66].

Les oisifs qu'accuse Saint-Simon ne sont pas seulement les chômeurs mais aussi le clergé, la noblesse, les légistes professant l'arbitraire, les militaires inoccupés, les fonctionnaires sans scrupule, les propriétaires d'immeubles et de terrains qui ne travaillent pas, les rentiers. Tous ceux qui n'apportent rien à l'industrie paraissent ainsi comme des oisifs aux yeux de Saint-Simon. Il faut travailler seulement à des fins utiles, c'est-à-dire au service de l'industrie. De même, l'art et la science ne peuvent être soutenus que dans la mesure où ils s'attachent à l'activité industrielle[67]. Toutes les activités improductives et destructrices seront combattues et bannies dans la nouvelle société[68].

Possession et ordre social dans l'objectivité industrielle

Un riche est aimable, et plus quelqu'un possède du capital, plus il est considéré comme fiable dans la société industrielle. En revanche, Saint-Simon prétend que celui qui est « dans l'état sauvage et primitif, a beaucoup à démêler avec les autres hommes et peu avec les choses »[69]. Dans ce contexte, la possession des choses est conçue comme une méthode pacifiant l'homme, dans la mesure où quelqu'un qui possède quelque chose est censé être moins enclin à entrer en conflit avec autrui.

L'homme témoigne tout d'abord d'une tendance à l'opposition et à l'hostilité envers ses semblables. Proche de la théorie de la guerre universelle de Thomas Hobbes, Saint-Simon suppose que les hommes sont naturellement hostiles les uns aux autres à l'état originel, où ils ne possèdent rien ou peu. Ainsi, la paix advient grâce aux des objets de la civilisation et de la société. L'intérêt commun qu'apporte la production modifie la première tendance hostile, et l'industrie réconcilie par conséquent les hommes dans la société en servant de base au principe social :

---

[66] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966a, p.27.

[67] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p.133-135.

[68] *Ibid.*, p.145.

[69] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966a, p.34.

> L'industrie, calme et patiente, amortit cette chaleur de sang qui poussait les hommes sans cesse au dehors ; la vie se porta au-dedans ; pour produire une grande action sur les choses, ce fut sur soi-même qu'on agit.[70]

Dans son « Traité d'économie politique », Jean-Baptiste Say (1803) en tirait la conclusion que : « C'est la production qui nous a civilisés »[71]. De même, la pacification au moyen de la possession des objets de l'industrie apparaît agir dans le sens du progrès humain :

> Dans un état plus avancé, avec une grande capacité d'observation et de jugement, l'homme se met plus en relation avec les choses, et, à mesure qu'il fait plus d'attention à elles, il sent moins et calcule davantage.[72]

Le remplacement du sentiment par le calcul représente un passage du jugement qualitatif au quantitatif. Si l'homme se conforme davantage à l'objectivité en abandonnant sa subjectivité, il sera ainsi pacifié en devenant un être insensible mais calculant. Cette pacification est, par ailleurs, la condition pour que l'industrie se développe parce que l'industrie peut fleurir uniquement dans une société pacifique[73]. De plus, la pacification industrielle n'est pas conçue seulement au niveau individuel, mais, grâce à leurs intérêts communs, elle est capable d'engendrer une coalition entre toutes les industries nationales ainsi qu'une paix internationale.

La possession n'a pas pour tâche seulement le processus de pacification de la société mais elle doit servir de moteur à la concurrence qui peut engendrer le progrès industriel durable. À ce stade, Saint-Simon compte les investisseurs dans le parti des industrieux et il leur donne, surtout aux bancaires qu'il appelle les producteurs généraux[74], le rôle le plus noble : conduire la nation avec leurs investissements. Il célèbre le capital car la société recueille « de la richesse, des valeurs produites, en

---

[70] *Ibid.*, p.37.

[71] Say, *Traité d'économie politique*, 1803 in Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon*, L'Harmattan, 2001, p.168.

[72] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966a, p.35.

[73] Cuin et Gresle, *Histoire de la Sociologie, Tome 1 : Avant 1918,* Editions La Découverte, 2002, p.9.

[74] Meriç, *Saint-Simon : Ilk Sosyolog, Ilk Sosyalist [Saint-Simon : le premier sociologue, le premier socialiste]*, Iletisim, 2013, p.61.

proportion de ses capitaux et de son industrie »[75]. Il pense que la logique de l'investissement est suffisamment objective pour conduire le progrès impersonnel, en admettant que l'économie politique d'Adam Smith soit la nouvelle méthode politique du monde industriel :

> Avant Smith, l'économie politique, encore dans l'enfance, s'était présentée adroitement comme auxiliaire des gouvernements, et confondue avec la politique ; devenue plus forte par le pouvoir de la vérité, et par la autorité du sens commun, elle a enfin pris un caractère plus franc et plus décidé, elle s'est déclarée indépendante de la politique […]
>
> […] l'économie politique sera portée à sa place véritable. […] Elle] sera elle seule toute la politique. Ce moment n'est pas loin.[76]

L'œuvre du progrès, sous cet angle, est impersonnelle et anonyme parce qu'elle est nécessaire[77]. La gouvernance doit répondre seulement aux exigences de ce progrès économique objectif guidé par la concurrence et l'économie politique. Alors, tout type d'obéissance ne peut se justifier que par les objectifs industriels, et la hiérarchie qui résulte de ces objectifs apparaît comme fonctionnelle, visant à faire progresser les hommes et à augmenter la production dans laquelle tout le monde se trouvera une place selon son utilité et sa compétence[78]. Il donne enfin le leadership à l'industrie objective (puisqu'elle se réalise à travers les objets) pour que l'homme industrieux soit véritablement soumis à la seule loi de son intérêt qui le guide dans la société[79] :

> La classe industrielle doit occuper le premier rang parce qu'elle est la plus importante de toutes ; parce qu'elle peut se passer de toutes les autres, et qu'aucune autre ne peut se passer d'elle ; parce qu'elle subsiste par ses propres forces, par ses travaux personnels. Les autre classes doivent travailler pour elle, qu'elle entretient leur existence ; en un mot, tout se faisant par l'industrie, tout doit se faire pour elle.[80]

---

[75] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966a, p.68.

[76] *Ibid.*, p.185.

[77] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p.57.

[78] Cuin et Gresle, *Histoire de la Sociologie, Tome 1 : Avant 1918,* Editions La Découverte, 2002, p.9.

[79] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966a, p.129.

[80] Saint-Simon, *Lettres d'un Habitants de Genève, Anthropos,* 1966d, 124.

La possession a donc deux rôles centraux : pacifier la future société et assurer le progrès au moyen de la concurrence sur le marché. C'est pourquoi, Saint-Simon[81] déclare que la propriété est la loi la plus importante parmi toutes les autres étant donné qu'elle sert de base à l'édifice social. La propriété est conçue comme le droit sacré du système industriel car elle rend possible l'intérêt égoïste qui sert en dernier lieu au principe social en favorisant l'intérêt général. La réalisation de la liberté pour la jouissance de la consommation promise aux industrieux exige également d'écarter tous les obstacles à la propriété, car « le but commun d'activité suppose que l'on soit libre au préalable pour le vouloir »[82].

Le droit à la propriété répond à la première condition de la liberté industrielle. Puisqu'un industrieux travaille seulement pour soi et pour ses propres intérêts, il doit travailler à sa manière[83]. Ainsi, l'industrie a besoin des politiques du *laissez-faire* pour ne pas cesser de produire : « une seule chose ! C'est d'être libre, c'est de se dégager de toute influence du gouvernement »[84].

Saint-Simon préconise le *Laissez-faire* en prétendant que l'industrie est le seul but raisonnable et positif de la société, et mérite le respect à ce titre. Dans le contexte de *Laissez-faire,* les gouvernements doivent borner leurs soins et interventions dans l'économie pour ne pas nuire à la production car ils ne peuvent rien faire sans l'argent qu'apporte l'industrie[85]. Autrement dit, le gouvernement doit être lié à l'industrie, et non-pas l'inverse : « La société toute entière repose sur l'industrie. L'industrie est la seule garantie de son existence, la source unique de toutes les richesses et de toutes les prospérités. »[86]

Membres de la seule classe productive et nationale qui paye l'impôt, seuls les industrieux possèdent le droit à la citoyenneté et ils sont donc seuls à avoir le droit de voter. En revanche, bien que la théorie saint-simonienne soutienne l'autonomie et la prépondérance de l'industrie, elle est aussi opposée aux monopoles car ils empêchent la

[81] Saint-Simon, *L'industrie, Tome II (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966b, 43.

[82] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p.93-94.

[83] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966a, p.130-131.

[84] Saint-Simon, *L'industrie, Tome II (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966b, p.60.

[85] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p.252.

[86] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966a, p.18.

concurrence du marché libre, locomotive du progrès, et ils mènent à la diminution de la production[87]. Si la société assure ces conditions, l'industrie est capable de réaliser toutes ses promesses.

Civilisation et morale scientifique

Comme les anciennes croyances sont condamnées à la disparition à mesure qu'un système positif les remplace, il est impossible de revenir à l'Ancien Régime[88]. Cela tient à ce que le progrès est obligatoire au cours de l'histoire. L'organisation sociale est toujours aussi parfaite que l'état de la civilisation le permet, selon une loi du progrès continu et irréversible, soutenue au préalable par Locke et Condorcet. Impersonnelle et anonyme dans la forme objective de l'industrie, l'œuvre du progrès ne peut être autrement[89], de sorte qu'elle mène à l'élimination des anciennes formes sociales au profit des industrielles, en fonction de la rationalité économique[90].

Saint-Simon analyse le principe de civilisation en fonction de cette idée du progrès. Pour lui, c'est la production qui civilise l'homme dans son contexte objectif. L'organisation sociale est strictement liée à l'état de civilisation, et la marche de la civilisation est supposée être soumise à une loi invariable fondée sur la nature des choses[91]. L'histoire est donc fondée, dans la théorie saint-simonienne, sur la notion de « perfectibilité de l'esprit humain » au cours de la civilisation[92].

> L'expérience de tous les siècles connus a prouvé que l'espèce humaine a toujours travaillé à l'amélioration de son sort, et, par conséquent, au perfectionnement de son organisation sociale, d'où il résulte qu'il est de sa nature de perfectionner indéfiniment son régime politique en remplaçant successivement les institutions qui ont pour objet le maintien de l'ordre social, par les nouvelles institutions ayant le même but, mais qui soient combinées de manière à les rendre plus

[87] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p.169 -170.

[88] Cuin et Gresle, *Histoire de la Sociologie, Tome 1 : Avant 1918,* Editions La Découverte, 2002, p.9-10.

[89] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p. 54-57.

[90] Cuin et Gresle, *Histoire de la Sociologie, Tome 1 : Avant 1918,* Editions La Découverte, 2002, p.10.

[91] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p. 92.

[92] *Ibid.*, p.44.

> douces pour les gouvernés et moins onéreuses pour eux que celles qui les avaient précédées.[93]

Le progrès social est inévitable et il s'accumule au cours du temps. S'appropriant la relation entre l'homme et la matière, la civilisation progresse et le monde devient un lieu plus pacifique. Dans la mesure où la civilisation entoure davantage l'homme, l'esprit humain se perfectionne. Si les idées industrielles dominent la société, la civilisation industrielle se développera sans intervention. L'organisation sociale peut ainsi devenir plus douce et naturelle à mesure que la civilisation dirige l'esprit individuel, et elle peut réaliser son véritable but : « faire faire des progrès à l'esprit humain »[94].

La base de l'industrie est alors morale car pour la continuité du progrès rationnel de l'industrie, un citoyen doit « se considérer uniquement dans les rapports sociaux, comme engagé dans une compagnie de travailleurs »[95]. Les fonctions économiques ont besoin d'être soumises à un pouvoir politique et moral[96]. Pour ce faire, Saint-Simon attribue à la philosophie la tâche de concevoir une nouvelle morale et d'édifier la nouvelle société. Il considère cette nouvelle morale, qui constitue une réalité complète et close, comme une religion fondée sur les études scientifiques, qu'il appelle le Nouveau Christianisme ou la Religion de Newton[97].

La morale sert donc de base à l'édification d'une nouvelle société solidaire grâce à l'industrie. L'objectif ultime de cette édification morale est « le socialisme », état de civilisation dans lequel l'homme aura aboli tous les obstacles à l'industrie. Il permet une meilleure organisation de la vie collective, et il a pour objet d'intégrer les individus dans la société au sein de l'industrie. En outre, la doctrine socialiste cherche dans l'abondance et le développement des capacités productives une solution pour l'intégration sociale.

---

[93] Saint-Simon, *L'organisateur*, Anthropos, 1966c, p.31-32.

[94] Saint-Simon, *Lettres d'un Habitants de Genève, Anthropos*, 1966d, p.15.

[95] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon*, L'Harmattan, 2001, p.169-170.

[96] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.380.

[97] Pickering, *Auguste Comte: an intellectual biography*. Cambridge university press 1993, p.68.

Le socialisme propose un remède à la crise morale due à la désorganisation des formes sociales d'une époque qui vivait la vaste transition du féodalisme à l'industrialisme. Lorsque « les anciens pouvoirs politiques et spirituels ne sont plus adaptés à la nature de la société industrielle », le socialisme permet une prise de conscience pour l'adaptation et l'intégration de l'homme aux nouvelles conditions[98]. Il s'agit de maintenir l'unité sociale à travers la production et de l'organiser au moyen de la conscience individuelle reformée. Concernant ce rôle politique de l'industrie, Saint-Simon déclare que « le système industriel ne fait qu'un avec le système social tout entier »[99]. Par conséquent, toutes les revendications individuelles comme l'abondance et la richesse sont secondaires par rapport à l'objectif social. Elles servent seulement de base à l'unité sociale en tant qu'édifice moral. Le but est de créer une société homogène composée seulement de la classe des industriels[100]. Pierre Ansart interprète l'intégration sociale saint-simonienne de la manière suivante :

> [La] société industrielle s'organisera dans le but exclusif de la production et fera de toutes les autres fonctions des fonctions subalternes. Alors, la société toute entière deviendra une entreprise de production, un 'atelier' où tous les rapports sociaux se consisteront à l'image de la société industrielle et en fonction du travail collectif. [101]

Même la liberté des ouvriers apparaît secondaire dans le développement moral de l'industrie car elle est considérée possible uniquement dans le contexte industriel qui n'associe pas les hommes pour la liberté des individus mais pour l'édification morale de la société. Par conséquent, les membres industrieux de la société ne peuvent être libres que dans la jouissance de la consommation, et, tout comme la paix, la liberté est réduite à un apport de l'objectivité de la civilisation que l'on cultive dans l'ensemble industriel : « L'industrie, c'est la liberté ; l'industrie, c'est la paix »[102].

Les objets fabriqués dans les manufactures ont une fonction sociale dans la mesure où ils apportent aux individus la morale qui unit les hommes au sein de

---

[98] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.376-382.

[99] Saint-Simon in Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon*, L'Harmattan, 2001, p.93.

[100] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon*, L'Harmattan, 2001, p.93-94.

[101] Ansart, *Marx et l'anarchisme*, PUF, 1969, p.118.

[102] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon*, L'Harmattan, 2001, p.148-150.

l’industrie et les pacifie dans la recherche de la possession. L’industrie n’a donc pas pour but principal de produire les objets de consommation, mais cette production apparaît avant tout comme un moyen de diffuser la conscience conforme au service de l’unité sociale. Ainsi, étant donné que le véritable but de la philosophie de Saint-Simon est de faire progresser l’esprit humain, la possession et la consommation servent de moyen à l’émancipation de l’humanité à travers l’objectivité industrielle. Il ne s’agit donc pas de l’émancipation de l’arbitraire d’autrui, mais de celle de son propre esprit qui peut être dangereux pour l’unité sociale.

Aujourd’hui, à l’ère moderne, il est évident que nous sommes tous plus ou moins saint-simoniens, et nous le sommes le plus souvent sans le savoir. La conscience morale de cette civilisation industrielle est intégrée à la subjectivité par la majorité des individus du monde contemporain. La prochaine partie abordera cette prise de conscience morale telle qu’elle se présente dans la théorie durkheimienne sous le terme de « la discipline ».

1.1.3. La discipline scientifique

« TOUS LES HOMMES TRAVAILLERONT ! »[103]

La thèse du socialisme de Saint-Simon est fondée sur la cohésion sociale à travers la morale pour unir les hommes au sein du but industriel. Cette cohésion exige l'assimilation des hommes hétérogènes dans une organisation homogène à travers la conscience assimilée de l'extérieur en fonction de l'intérêt. La morale apparaît donc comme un moyen de l'homogénéisation, et Saint-Simon l'interprète comme une méthode qui a pour objet d'organiser l'homme en société, où « chaque homme trouve le plus grand avantage possible à employer ses forces morales et physiques pour son utilité et celle de ses semblables »[104].

En tant que méthode de cohésion, la morale s'apparente à la politique dans la théorie saint-simonienne. Elle réside dans la connaissance des règles qui dirigent les rapports entre l'individu et la société, et elle semble servir de base au bonheur pour que l'un et l'autre soient les plus heureux possibles[105]. Toutefois, ce bonheur promis par la théorie intériorise la morale dans la conscience en faveur de la cohésion sociale car, le travail étant un devoir social, l'objectif ultime de cette théorie est d'aboutir à l'organisation d'une société moralisée par la méthode scientifique, tout comme l'utopie baconienne de la « Nouvelle Atlantide ».

[103] Saint-Simon, *Lettres d'un Habitants de Genève, Anthropos,* 1966d, p.137.

[104] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p.164.

[105] Saint-Simon, *L'industrie, Tome II (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966b, p.30.

L'individu dans le fait social

La cohésion sociale qui se réalise par la voie de la morale était jadis assurée par la religion chrétienne en Europe, et elle a réussi à unir les hommes les uns avec les autres par la croyance à un seul Dieu et par le dogme de la fraternité universelle. Selon Saint-Simon, cette réussite a été un grand pas vers la civilisation moderne, car au-delà de cette réussite divine, il était possible « d'organiser une société plus vaste, et de réunir tous les peuples en une grande famille commune »[106].

Bien que le christianisme ait créé une vaste union en Europe, selon Saint-Simon, elle ne pouvait pas aller plus loin à cause de son caractère surnaturel[107]. A l'époque de la Raison, en effet, la religion avait déjà perdu sa crédibilité auprès du peuple comme explication du monde réel. Désormais, l'homme se fiait davantage à la Raison tandis que l'espoir du paradis et la crainte de l'enfer n'avaient plus de capacité de servir de base à la conduite des hommes[108]. Après la période de la Reforme, la morale a changé de caractère et l'ère des idées positives et de la Raison a commencé à mesure que la morale divine était remplacée par la morale terrestre et positive[109]. Selon Saint-Simon, la morale doit aujourd'hui s'appuyer sur une théorie scientifique de l'organisation, et la politique ne peut être que la pratique de cette théorie morale à l'instar de son application à l'administration des affaires publiques[110].

Durkheim, par certains aspects un disciple du socialisme saint-simonien, influencé par l'école écossaise et surtout par la théorie smithienne, a poursuivi la recherche d'une telle morale après Saint-Simon[111]. Il préconisait un regard sociologique pour dévoiler la nature des sociétés, à titre de scientifique qui découvrait des explications rationnelles et fonctionnelles pour le fait social[112]. Il a consacré sa théorie à

---

[106] Saint-Simon, *L'industrie, Tome II (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966b, 33-34.

[107] En vérité, l'Eglise n'a pas perdu son rôle dans l'organisation sociale à cause de ses arguments surnaturels. Elle est affaiblie suite à la hausse du pouvoir central des monarques qui voulaient s'émanciper de l'influence des seigneurs et de l'absulutisme féodal (Faulkner, *A Marxist History of the World,* Pluto Press, 2013, p.87-89).

[108] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p.168.

[109] Saint-Simon, *L'industrie, Tome II (1ère édition en 1817),* Anthropos, 1966b, p.38.

[110] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon,* L'Harmattan, 2001, p.164-165.

[111] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, 1967, p.319.

[112] Jones, *Emile Durkheim,* Blackwell, 2000, p.193.

la recherche de la base d'une morale de cohésion positive, et il est souvent considéré à la fois comme un théoricien et comme un moraliste de l'ère moderne[113]. L'idée du socialisme qu'il soutient vise à une organisation de la société à travers la morale[114].

Le socialisme durkheimien cherche une solution à la crise morale et religieuse de la désorganisation sociale consécutive à la disparition des anciens pouvoirs politiques et spirituels dans une ère d'abondance et de développement économique des capacités productives[115]. Il propose une organisation sociale qui se réaliserait par une prise de conscience de la vie collective pour mieux intégrer les individus dans son contexte. Ce socialisme n'est défini ni par la négation de la propriété privée, ni par l'ambition des classes supérieures ou des dirigeants de l'Etat, ni par les revendications des ouvriers, ni par le désir d'améliorer les conditions des plus défavorisés. Au contraire, pour la théorie durkheimienne, l'objectif du socialisme est de régler le problème de désorganisation que pose l'économie anarchique. Ainsi, le socialisme servant de base au fait social chez Durkheim, la nouvelle organisation, qui paraît être réalisée tout d'abord de manière économique, a pour objectif ultime d'adapter les individus à la société.

L'individu ne préexistant pas historiquement préalable au social, la société est d'abord un agrégat d'individus qui se réunissent par un ensemble d'interactions structurées en formes sociales[116]. Elle implique un lieu d'interactions parmi les individus, là où se créent les buts communs et les principes de justice. En ce sens, Durkheim est proche de la théorie d'Adam Smith qui souligne que la société n'est pas une contrainte dont l'individu doit s'émanciper mais qu'elle est un « miroir » par lequel il construit sa propre identité tout comme ses idées morales[117]. Elle entoure toutes les activités individuelles en leur fournissant des formes définies dans son contexte, qui rendent possible l'interaction et la réalisation individuelle. Le social domine donc l'individu dans la théorie durkheimienne[118].

---

[113] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social,* Larousse, 1991, p.243.

[114] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.376.

[115] *Ibid.*, p.376-382.

[116] *Ibid.*, p.320.

[117] Dermange, *Le Dieu du Marché,* Labor et Fides, 2003, p.30.

[118] Steiner, *La Sociologie de Durkheim*, Éditions La Découverte, 1994, p.48.

De même que la cellule vivante est supérieure aux atomes individuels bien que ce soit les atomes qui composent la cellule, de même, le social est supérieur aux individus particuliers qui ne font que résider dans son contexte et se soumettre à ses règles[119]. L'individu ne peut apparaître et exister que dans la société, et il y est contraint par nature. Bien que la société soit un agrégat d'individus et de leurs interactions, elle n'est pas créée par les individus ; au contraire, c'est l'individu qui prend naissance dans la société[120]. Le social appartient à une nature quasiment métaphysique parce qu'il est indépendant des individus qui composent son existence et du développement historique qui résulte des actions de ces individus[121]. Entité indépendante de ses composants, la société peut engendrer toute idée divine dans la mesure où elle est physiquement et moralement supérieure aux individus. Par conséquent, les individus doivent avoir peur de sa puissance et respecter son autorité[122].

La question subjective du bonheur des individus particuliers dans l'idéal social est secondaire du fait de l'insignifiance de l'individu dans la théorie. Bien que les plaisirs soient devenus plus subtiles et variés dans les sociétés modernes, le progrès social ne résulte pas d'une recherche du plaisir, mais l'évolution des voies pour atteindre le bonheur en provient[123]. De plus, il n'est pas possible d'affirmer que le bonheur augmente au cours du progrès social quand on voit que la fréquence des suicides tend à s'accroître dans la société moderne[124]. Le bonheur ne pouvant pas fournir la base du progrès social, car « notre puissance de bonheur est très restreinte »[125], « la question sociale » ne tient jamais à des réformes économiques[126]. Ainsi, le problème social, autrement dit la cohésion sociale, n'est pas tout d'abord un problème économique visant à gratifier les individus, mais c'est avant tout un problème de consensus[127].

---

[119] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social,* Larousse, 1991, p.248-249.

[120] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, 1967, p.323.

[121] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social,* Larousse, 1991, p.251.

[122] Jones, *Emile Durkheim,* Blackwell, 2000, p.205.

[123] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, 1967, p.328.

[124] Durkheim, *De la Division du Travail Social,* PUF, 1998, p.226-227.

[125] *Ibid.,* p.213.

[126] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, 1967, p. 378.

[127] *Ibid.,* p. 373.

Selon la doctrine du consensualisme, l'autorité réside dans le consentement de ceux qui y sont soumis[128]. Le consensus peut se définir donc comme le consentement général du peuple à l'autorité sociale. Toutefois, puisqu'il n'y a pas de consentement individuel chez les individus hors du contexte social, le consensus est censé être fourni une fois que l'individu s'est assimilé les formes sociales qui l'englobent. Les formes assurant le consentement individuel, le consensus signifie la subordination individuelle à l'unité comme fait social[129].

En effet, le consensus se réalise dans la conscience collective qui signifie « le type psychique de la société »[130] et consiste en « l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une société »[131]. Si l'individu intègre les formes sociales, il se soumet aussi à la collectivité en intériorisant la conscience collective dans la mesure où il partage les mêmes sentiments et les mêmes croyances que tous les autres. La société se réalise alors à travers les occurrences individuelles et elle dure aussi longtemps qu'elle peut assimiler l'individu dans ses formes[132].

L'assimilation de l'individu dans le fait social repose sur le principe que le social est spirituellement et moralement supérieur à l'individu[133]. La morale sert à subordonner les individus, et ainsi la société renforce et élève périodiquement son principe divin dans la conscience commune des individus[134]. Au moyen de la morale, l'individu assume la conscience collective et il se subordonne à la finalité du corps abstrait du fait social. Ce faisant, il devient un être moral parce qu'il vit dans la société dont la solidarité est assurée par la morale[135].

Quel type d'individu la société moderne revendique-t-elle ? Pour répondre à cette question, il faut tout d'abord comprendre le concept du normal chez Durkheim. Étant un positiviste, il prétend être un observateur de la société en la concevant comme

---

[128] Auroux, *Les Notions Philosophiques : Dictionnaire*, PUF, 1990, T. I, p.435.

[129] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p. 320.

[130] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, PUF, 1998, p.46.

[131] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.322.

[132] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p. 248.

[133] *Ibid.*, p. 244.

[134] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p.205.

[135] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, PUF, 1998, p.394.

un fait naturel. Il constate le normal et le naturel en observant ce qui existe déjà dans la société. Le « normal » est donc simplement ce que l'on trouve souvent dans la plupart des cas sociaux ; et ce qui n'est pas présent de manière importante constitue l'antonyme du normal, le « pathologique », un cas qui se produit exceptionnellement pendant de brèves périodes[136].

Durkheim soutient, à cet égard, que se plier aux exigences sociales, c'est déjà la normalité, car cela implique d'obéir à sa propre nature étant donné que les formes de la vie ne tiennent qu'au fait social. Il s'agit avant tout de l'obéissance par rapport au normal. Être comme il faut, c'est la normalité. Puisque le consentement est naturel du fait de l'assimilation de l'individu par les formes sociales, il prétend que cette obéissance n'est pas une oppression sur les individus. Obéir à la société est en effet naturel, dans la mesure où être individu n'est possible que dans la société :

> Elle [la société] ne suspend pas notre activité à des fins qui ne nous touchent pas directement ; elle ne fait pas de nous les serviteurs de puissances idéales et d'une tout autre nature que la nôtre, qui suivent leurs voies propres sans se préoccuper des intérêts des hommes. Elle nous demande seulement d'être tendres pour nos semblables et d'être justes, de bien remplir notre tâche, de travailler à ce que chacun soit appelé à la fonction qu'il peut le mieux remplir, et reçoive le juste prix de ses efforts.[137]

La société interdit à l'individu les actions purement égoïstes, car l'égoïsme pur n'est pas un comportement moral. Pourtant, il n'est pas possible d'élever les intérêts des autres au dessus des intérêts propres de l'individu, car un tel comportement n'est pas conforme à la nature humaine que Durkheim conçoit comme égoïste[138]. L'homme est donc engagé dans une concurrence incessante avec les autres égoïstes, alors qu'il doit toujours chercher une entente morale.

Le bien peut seulement se définir en termes d'impératifs sociaux, c'est-à-dire que le devoir social constitue le bien car le bien implique ce qu'exige la société. En effet, Durkheim conçoit le bien et le devoir comme deux termes synonymes qui existent

---

[136] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p.197.

[137] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, PUF, 1998, p.404.

[138] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p. 194-195.

dans la même réalité concrète, la société[139]. L'idéal moral durkheimien est alors proche de l'idée que « se perfectionner, c'est remplir son rôle, c'est se rendre capable de remplir sa fonction »[140].

En revanche, le crime implique la désobéissance aux impératifs sociaux, bien qu'il ne soit pas pathologique puisqu'un certain taux de crime est toujours présent dans la société. Admettant le crime comme normal, Durkheim lui assigne tacitement un rôle dans la constitution de l'unité. Bien qu'il prétende que ce rôle social du crime soit seulement un prix du progrès, dans la définition de la sanction, il dévoile ce à quoi il sert davantage. Aron interprète cette définition de la manière suivante : « La sanction, selon lui, n'a pas pour fonction et pour sens de faire peur ou dissuader. La fonction du châtiment est de satisfaire la conscience commune. »[141]

Le châtiment n'a nullement pour objectif de faire peur aux membres ordinaires dits normaux, mais il apporte une satisfaction qui apaise la conscience collective. Cette satisfaction démontre le penchant de la société à s'unir à travers la souffrance du criminel. Le châtiment a donc implicitement pour fonction de défendre l'unité sociale au moyen de l'exclusion et de la punition. En glorifiant la société dans sa théorie morale, Durkheim invite à se conformer aux faits et aux impératifs sociaux qui sont déjà présents et à éviter la contradiction avec la conscience commune, tandis que le caractère positif du crime qui sert de moyen au progrès reste nostalgique dans les épreuves des anciens vétérans révolutionnaires[142].

La discipline à travers la science

Il est évident que le social apparaît comme un fait divin avec tous ses traits transcendantaux. En effet, même « Dieu » est réduit à une apparence abstraite du social dans la théorie durkheimienne[143]. De même que Saint-Simon, il soutient que le rôle de l'Église était jadis l'unification des individus dans une organisation sociale par le

---

[139] *Ibid.*, p. 195.

[140] Secreton, 1883, in Isambert, *La naissance de l'individu*, PUF, 1993, p.126.

[141] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p. 326.

[142] Selon Durkheim, le crime est aussi le prix que l'idéaliste et le réformiste paient pour changer la société (Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p.197).

[143] *Ibid.*, p. 205.

dogme de la fraternité universelle, mais qu'elle ne peut plus réaliser cette fonction[144]. Or, à partir des mouvements de la Réforme, les formes sociales de la religion ne pouvaient plus fournir une base universelle aux interactions sociales. Suite à l'affaiblissement de la tradition religieuse, un problème moral est apparu dans l'ensemble de l'Europe[145]. Le déclin de l'autorité religieuse privait la société des règles et de l'ordre[146]. Le vide moral produit par la disparité entre les confessions religieuses a été rempli par la Raison, et la crise morale résolue par le triomphe de la Rationalité.

Les origines de la pensée scientifique sont religieuses pour Durkheim. La science n'est pas seulement fondée sur une pensée religieuse mais elle remplace la base sociale que la religion fournissait auparavant[147]. Le premier devoir de la science est de pourvoir d'une morale car le véritable savoir a pour fonction avant tout de guider l'action humaine en vue de la cohésion sociale[148]. En outre, les études scientifiques, comme celles des sciences humaines, visent dans la sociologie durkheimienne à une édification morale à l'échelle sociale[149]. La Raison devient l'auxiliaire indispensable de l'activité morale, en tant que substitut de la religion[150].

Tout comme Bacon, Durkheim prétend que la science, morale ouverte à tout le monde, n'est pas un produit de la raison individuelle, mais d'une collectivité. Au sein des études scientifiques, la société en tant qu'elle est un aspect de la nature perçoit un autre aspect naturel, le monde physique[151]. La société est donc considérée comme une partie de la nature assujettie directement aux études scientifiques[152]. Etant impersonnelle, la science est censée ainsi donner une base solide et objective à l'organisation sociale. D'un autre côté, la perception a un caractère dual et l'individu possède deux types ambivalents de conscience : la conscience individuelle et la

[144] *Ibid.*, p. 195.

[145] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p. 257.

[146] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p. 194.

[147] *Ibid.*, p. 205-207.

[148] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p. 243.

[149] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p. 196.

[150] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p. 243.

[151] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p. 196.

[152] *Ibid.*, p. 206.

conscience sociale[153]. La conscience sociale est impersonnelle et représente les intérêts communs d'une société. La conscience individuelle dédiée aux intérêts propres doit s'adapter aux ajustements scientifiques des études sociologiques[154]. La conscience sociale se produit à partir des formes sociales et scientifiques, et la conscience individuelle ne peut résulter que de la conscience sociale. Il est clair que la conscience individuelle implique la partie subjective de la personnalité tandis que la conscience sociale correspond à l'objectivité de la perception. À ce stade, la conscience individuelle se subordonne à la sociale qui est acquise à travers les études scientifiques objectives.

Cette subordination est un résultat naturel, selon Durkheim, du fait que la conscience individuelle est conçue comme un produit de la conscience sociale qui apparaît sous forme de la Raison. La conscience individuelle est encline par nature à se soumettre à l'objectivité sociale car elle se définit par les formes de la Raison objective. Bien que la conscience individuelle soit dédiée aux intérêts propres, par la voie des formes sociales, elle est en harmonie avec la conscience sociale qui se révèle dans les études et les pratiques scientifiques dans la société moderne. La raison objective apparaît être préalable à la subjective dans la mesure où la subjective ne peut pas se réaliser sans l'objective. Tout comme la théorie smithienne, Durkheim surmonte le problème de l'égoïsme naturel de l'homme en en faisant un égoïsme dont les intérêts sont soumis à la conscience sociale.

Les individus peuvent volontairement se conformer aux règlements sociaux sans subir des contraintes externes, en comprenant les raisons objectives que rapporte la science, car il n'y a pas d'autres options plus rationnelles et ce n'est que leur propre raison édifiée par la Raison qui les entraîne dans leurs actions par la voie scientifique. En outre, l'individu s'adapte à l'ordre social scientifique ou scientifisé par sa propre raison qui se conforme librement à l'ordre des choses édifié par la science en constatant les causes des devoirs particuliers des individus et des groupes[155]. La morale scientifique et volontaire suscitée dans chaque individu par le consentement raisonnable

[153] « Il y a en nous deux consciences : l'une ne contient que des états qui sont personnels à chacun de nous, tandis que les états que comprend l'autre sont communs à toute la société » (Durkheim, *De la Division du Travail Social*, PUF, 1998, p.74).

[154] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p. 199.

[155] *Ibid.*, p. 195-196.

à ce qu'impose la conscience sociale, qui a pour fonction de désigner et de contraindre la nature humaine à suivre le progrès impersonnel, constitue « la discipline ».

L'accent mis sur la discipline pour la cohésion sociale n'est pas propre à Durkheim. La discipline était déjà considérée comme un aspect essentiel dans la philosophie morale de Kant ainsi que par les utilitaristes. Elle était conçue comme le motif qui identifie et oriente le comportement humain en fonction soit des impératifs catégoriques, soit des lois de l'utilité. Pourtant, le trait distinctif de la discipline chez Durkheim est qu'elle est instinctivement bonne, car elle n'est pas un motif extérieur que suit l'homme mais est intériorisée dans la nature humaine avec toutes les contraintes qu'elle impose[156]. La discipline, c'est la morale qu'exige la Raison de la part des *individus rationnels* de la société moderne.

Dans la mesure où la conscience individuelle soumise à la discipline est la conscience collective implantée dans chaque entité du système social, l'individu se conforme aux exigences de l'ensemble d'une manière autonome par sa propre conscience. L'autonomie individuelle qu'engendre la discipline est donc par définition en harmonie avec la conscience sociale parce qu'elle se produit à partir du savoir scientifique de la collectivité. Cette autonomie scientifique qui est en harmonie avec la constitution actuelle de la société correspond à l'individualisme[157]. L'individualisme formé par la discipline est le principe constitutif des sociétés modernes[158]. De ce fait, Durkheim prétend que si la conscience collective devient davantage individualiste, une morale rationnelle et plus humaine verra le jour[159].

Cette autonomie découlant de l'individualisme n'est pas un résultat logique de la science. Il ne s'agit que de foi, et il est clair qu'une telle science n'est qu'une autre religion prêchant que seule la foi en la science (ou en la conscience collective) peut créer une société pacifique et harmonieuse. De même, ce sont les pratiques qui assurent la foi en la science par la voie des répétitions, et dans le monde moderne qui ne peut

[156] *Ibid.*, p. 194-195.

[157] *Ibid.*

[158] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p. 330.

[159] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, PUF, 1998, p.403-404.

plus retourner aux anciens modèles de cohésion sociale, les études et les pratiques scientifiques servent de base à l'édification morale.

La discipline a donc un aspect autoritaire car elle est toujours assimilée de l'extérieur bien que la conscience individuelle soit conçue naturellement encline à s'y soumettre. Tout comme la société doit périodiquement renforcer son principe divin dans la conscience de chaque individu, l'éducation a pour objet de réaliser ce processus de d'intériorisation de ce qui est à l'extérieur de l'homme en en créant perpétuellement une nouvelle personne en accord avec le social et avec sa Raison scientifique[160]. En outre, la profession, ou la corporation (en termes durkheimiens), apparaît comme un moyen efficace de l'intégration continue des individus dans la collectivité, car, dans le cadre du travail, l'individu peut constamment se conformer à l'unité qui a un but objectif en tant que produit de l'organisation scientifique[161].

Du fait que l'individualisme avec ses intérêts imposés de l'extérieur n'est ni un résultat logique ni un choix, l'idée sociale de Durkheim n'est pas non plus fondée sur un contrat social que peut refuser l'individu. Puisque l'individualisme est un résultat naturel du social et que, sans la loi sociale, il n'y a pas de moyen de conclure un contrat, l'unité sociale ne peut pas être le résultat d'un accord délibéré entre les individus du type d'un contrat signifiant « l'expression juridique de la coopération »[162]. Aron commente ainsi cette position particulière de Durkheim :

> Pour qu'il y ait une sphère de plus en plus large où les individus puissent librement conclure entre eux des accords, il faut que la société ait une structure juridique qui autorise ces décisions autonomes des individus. Autrement dit, les contrats individuels se situent à l'intérieur d'un contexte social qui n'est pas déterminé par les individus eux-mêmes.[163]

Le contrat peut se produire seulement dans un contexte social dans lequel les formes sociales sont déjà établies[164]. Durkheim prétend que la discipline constitue la

[160] Jones, *Emile Durkheim,* Blackwell, 2000, p. 194-195.

[161] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, 1967, p. 342.

[162] Durkheim, *De la Division du Travail Social,* PUF, 1998, p.93.

[163] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, 1967, p. 327.

[164] *Ibid.*

base de la société moderne car la loi fondée sur la Raison de la conscience collective est une expression de la discipline qui est préalablement présente. Durkheim suit enfin Saint-Simon en soutenant que l'histoire humaine est de se faire scientifique[165]. L'homme n'était jamais libre par rapport à la société car il ne peut exister hors du contexte social, et son action ne peut être humaine que si elle est édifiée par la discipline raisonnable et scientifique. L'homme apparaît dans cette théorie comme une entité vide qui acquiert un sens uniquement par la voie des formes sociales, à titre de membre du corps collectif, dans la mesure où tout effort individuel est obligé de se canaliser et de s'adapter au fait social. La sociologie durkheimienne, en tant que savoir scientifique de l'homme, constate qu'aujourd'hui l'individu doit naturellement se subordonner au travail scientifique qui représente le lieu de cohésion sociale moderne pour les buts égoïstes de cet individu, modifiés par la Raison.

[165] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon*, L'Harmattan, 2001, p.57-58.

1.2. L'industrie capitaliste

La séparation entre la vérité et l'apparence se manifeste surtout en ce qui concerne la valeur au sein de l'idéologie capitaliste dans la mesure où l'autorité se maintient à travers la subordination du processus du travail à l'accumulation du capital. Eloigné des questions spéculatives, l'entendement humain y est réduit à des calculs stratégiques par rapport à la rationalité universelle scientifique. Désormais, l'intellect humain ne s'occupe que des déductions à partir d'arguments uniformes et de la réalité universelle que lui apporte la science. Comme Horkheimer le constate, les moyens deviennent ainsi les seuls buts par suite de la subjectivation universelle de la Raison, tandis que la capacité de généraliser et de conceptualiser est entièrement cédée à la science plus préoccupée du *comment* que du *pourquoi*[166]. Enfin, la valeur devient une mesure quantitative pour l'intellect dépourvu de la capacité d'objectiver de manière singulière.

Toutefois, cette transformation idéologique ne s'est pas réalisée paisiblement dans la réalité. Le travail humain a été soumis par la force à la nouvelle condition du travail qu'imposait l'autorité. Par suite, le capital qui est apparu dans ce glissement du sens de la valeur se concrétise dans le capitalisme qui a pris naissance avec l'aide de la terreur d'Etat. L'homme est réduit à un instrument du travail et traité comme une marchandise, tandis que le travail est imposé comme une obligation, voire comme une vertu morale. Arraché à son ancien monde par la force, l'homme a été rendu l'esclave du capital à mesure qu'il devenait incomplet et incapable hors des relations autoritaires de la division du travail dans le cadre du processus du travail capitaliste.

Cette partie aborde tout d'abord le glissement du sens de la valeur et l'avènement du capital comme but ultime des entreprises dans l'idéologie capitaliste. Ensuite, nous mettrons en question la réalité de ce changement dans l'idéologie et la

[166] « La neutralisation prive la raison de tout rapport avec un contenu objectif et du pouvoir de juger ce dernier. Elle la ravale au niveau d'agent d'exécution, plus préoccupé du *comment* que du *pourquoi* et la transforme de plus en plus en un simple et monotone appareil d'enregistrement des faits » (Horkheimer, *Éclipse de la Raison*, Payot, 1974, p.63).

naissance du capitalisme avec l'intervention directe de l'Etat. Enfin, l'interdépendance des hommes due à la division du travail maintenant l'autorité sera analysée afin de comprendre la tragédie qu'entraîne la discipline.

1.2.1. L'avènement du capital

« L'*économie monétaire* permet d'*établir une séparation* – tant au plan des personnes qu'à celui du temps – *entre ce qui est proposé et ce qui est demandé en échange* »[167]

John U. Nef commence son livre « La Naissance de la Civilisation Industrielle »[168] avec l'exemple d'un ouvrier qui attend son déjeuner seul sur la terrasse d'un restaurant avec une expression de bonheur et d'espérance sur son visage comme si c'était son premier et dernier repas. Touché par cette scène, l'auteur se demande si cet ouvrier offre un exemple de ce que la civilisation devrait faire pour les hommes : transformer les faits de chaque jour en chefs-d'œuvre de bonheur. À ce stade, il remarque que c'est un exemple trompeur car c'est lui-même qui constate le bonheur de l'ouvrier, alors que dans les cafétérias la plupart des gens mangent vite de préférence, sans faire attention au goût de leur repas, en un mot sans plaisir.

La société industrielle

Il est clair que l'essence de l'industrie moderne est la vitesse et la haute capacité de production. Elle est caractérisée par la prépondérance de l'aspect quantitatif sur le qualitatif. De même, la production des biens durables ne convient pas avec la logique industrielle, car celle-ci est fondée sur un cycle incessant de production-consommation. Une telle production risque d'être interrompue au cours du temps parce qu'elle ne pourra plus remplacer ces biens durables à l'avenir. M. Blossom, qui s'occupait de la reconstruction des maisons détruites par la guerre de 1939-1945, défendait, en conséquence de cette logique de la production moderne, l'idée qu'il ne faut pas

[167] Weber, *Histoire économique : esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Gallimard, 1991, p.13.

[168] Nef, *La naissance de la civilisation industrielle et le monde contemporain*, A. Colin, 1954, p.11-13.

construire de biens pouvant durer plus de vingt ans[169]. En effet, la richesse que cherche la société moderne consiste en l'abondance des produits fabriqués et consommés :

> Dans l'économie d'une société moderne la production en série d'un grand nombre de biens rend plus difficile l'acquisition de ce qui peut nous donner, à la fois, la joie, l'instruction et l'inspiration. Les moyens de production et de consommation nous poussent à travailler le plus vite possible, ce qui peut engendrer un malaise psychologique et physiologique. Les produits de l'industrie deviennent tellement denses que leur nombre empêche quelquefois la jouissance.[170]

On constate chaque jour de plus en plus cet aspect de la production industrielle. La rapide augmentation de la quantité des choses mène à une inflation dans le sens et dans la valeur. Ce nouveau monde des objets témoigne de l'émergence d'une civilisation dans laquelle la production du monde matériel est le premier objectif. Tandis qu'à l'origine, le mot « industrie » signifiait seulement « industrieux », aujourd'hui, il englobe, surtout aux Etats-Unis, toutes les activités collectives comme les mines, les usines, les transports, les communications, etc. Dans ce contexte, le cinéma, la télévision, la publicité, l'enseignement, la musique ou la peinture sont considérés comme des activités industrielles. L'industrie, activité incessante de la collectivité de production, décrit désormais la nouvelle civilisation. Par conséquent, il paraît normal d'appeler la société actuelle « société industrielle »[171].

La Révolution industrielle qui a commencé en Angleterre en XVIIIe siècle avec les nouvelles techniques dans la production du coton constitue le début de ce système moderne de production complètement nouveau sur lequel s'est construit le monde contemporain. Étant une révolution, elle représente une rupture brusque avec l'ancien ordre de production rurale et féodale. Ainsi, elle signifie le moment de naissance de la nouvelle organisation sociale englobant tous les domaines sociaux.

Toutefois, constatant la présence d'un commerce immense accompagné par des activités financières, John U. Nef avance que la première révolution industrielle

---

[169] *Ibid.*, p.14.

[170] *Ibid.*, p.15.

[171] "Industrie", *Encyclopædia Universalis*, 2002, Tome 12, p.80.

remonte au XVIe siècle. Alors que cette thèse est aujourd'hui largement abandonnée[172], elle fournit un autre regard sur la rupture dans la mentalité économique. En effet, Nef apercevait un changement dans la logique de la production dès le XVI^{e} siècle en fonction des méthodes quantitatives marchandes.

Nef soutient que la Révolution Industrielle a commencé au XVIe siècle, tout d'abord en Espagne, à l'époque du Roi Charles Quint[173]. Il constate que, depuis le XIe siècle, l'Europe connaissait déjà un développement quantitatif de la production, et que, à la fin du XVe et au début du XVIe siècles, un nouvel élan économique, venant de l'art et de l'artisanat, est apparu dans la construction et la décoration de toutes sortes. Il considère que cet élan était inévitable, car ces grands mouvements progressifs entraînaient une augmentation remarquable dans la production, augmentation qui couronnait l'idée d'un progrès quantitatif apparenté à la mentalité de la production moderne. De même, la richesse s'exprime davantage en proportion de la quantité de marchandises, comme le constate Marx : « La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste s'annonce comme une immense accumulation de marchandises »[174].

Valeur d'usage et valeur d'échange

La théorie de Nef essaye d'expliquer la rupture dans la relation de l'homme avec la matière à l'époque préindustrielle en évoquant l'antinomie entre les valeurs qualitative et quantitative. Partant de cette séparation des valeurs, sa théorie endosse implicitement le conflit entre le sujet et l'objet, car la mesure quantitative postule *a priori* une dimension hors du sujet et elle ne peut s'effectuer que dans le contexte objectivé d'un milieu social extérieur à l'individu. A l'inverse, la dimension qualitative reste chez le sujet qui la perçoit dans une relation immédiate, et elle ne devient pas socialement perceptible sans un processus d'objectivation. Ainsi, il s'agit dans cette théorie d'un conflit de la valorisation.

---

[172] Asselamin, *Histoire Économique de la révolution industrielle à la première guerre mondiale*, Dalloz, 1985, p.10-11.

[173] Nef, *La naissance de la civilisation industrielle et le monde contemporain*, A. Colin, 1954, p.41-42.

[174] Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867)*, Editions sociales, 1969, p.51.

La théorie marxiste perçoit la même tension au niveau de la valorisation, d'une manière plus concrète, à travers la forme économique du « capital ». La circulation des marchandises constitue la base de cette tension. La production marchande et le commerce, en tant que forme développée de la circulation des marchandises, constituent le fondement historique d'où relève le capital. Ainsi, l'histoire moderne du capital date de la création du commerce et du marché des deux mondes au XVIe siècle :

> La circulation des marchandises est le point de départ du capital. Il n'apparaît que là où la production marchande et le commerce ont déjà atteint un certain degré de développement. L'histoire moderne du capital date de la création du commerce et du marché des deux mondes au XVIe siècle.[175]

Le premier tome du Capital prend la marchandise comme point de départ et introduit son problème en mettant en évidence le conflit entre les aspects qualitatif et quantitatif de la marchandise[176]. Une marchandise est un objet extérieur qui satisfait certains besoins humains par ses propriétés et qui peut être échangée contre une autre marchandise. Par conséquent, elle possède d'emblée deux types de valeur : la valeur d'usage et la valeur d'échange. La valeur d'échange est le rapport quantitatif entre les marchandises, qui règle leurs échanges. La valeur d'usage est la qualité de l'objet qui lui donne une utilité. La valeur d'usage ne se réalise que dans l'usage direct lors de la consommation. Or elle est également le soutien matériel de la valeur d'échange qui apparaît « comme le rapport quantitatif, comme la proportion dans laquelle des valeurs d'usage d'espèce différente s'échangent l'une contre l'autre »[177].

---

[175] *Ibid.*, p.151.

[176] Lukács souligne que la théorie marxiste met le problème de la marchandise au cœur du capitalisme : « Ce n'est nullement par hasard que les deux grandes œuvres de la maturité de Marx, celles qui entreprennent de décrire l'ensemble de la société capitaliste et de montrer son caractère fondamental, commencent par une analyse de la marchandise. Car, à cette étape de l'évolution de l'humanité, il n'y a pas de problème qui ne renvoie en dernière analyse à cette question et dont la solution doive être cherchée dans la solution de l'énigme de la *structure* marchande. Le problème ne peut évidemment atteindre à cette généralité que lorsqu'il est posé avec la largeur et la profondeur qu'il atteint dans les analyses de Marx lui-même ; que lorsque le problème de la marchandise n'apparaît pas seulement comme un problème particulier, ni même comme le problème central de l'économie saisie comme une science particulière, mais comme le problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses manifestations vitales. Car ce n'est que dans ce cas que l'on peur découvrir dans la structure du rapport marchand le prototype de toutes les formes d'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise » (Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, 1960, p.110).

[177] Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867)*, Editions sociales, 1969, p.52.

La valeur d'échange présuppose l'identification des objets qui sont devenus des marchandises pour qu'elle puisse établir des rapports immanents entre eux par rapport à leur quantité. Dans la mesure où elle est quantitative, la valeur d'échange d'une marchandise particulière doit rester immuable à un certain moment, quelle que soit la manière dont elle s'exprime, ou quelles que soient les marchandises comparées : « Comme valeurs d'usage, les marchandises sont avant tout de qualité différente ; comme valeurs d'échange, elles ne peuvent être que de différente quantité »[178].

De même que Smith soulignait auparavant que le travail est « la mesure réelle de la valeur échangeable de toutes les marchandises »[179], de même, selon Marx, la source des deux types de valeurs est la puissance de travail[180]. Le travail engendre des produits identiques qui se ressemblent complètement une fois qu'il est homogénéisé en devenant une activité sociale à travers l'échange. Il ne varie pas, et il n'est pas lié à la subjectivité d'un travailleur, car, en tant que travail homogène, il s'exprime comme la moyenne du travail nécessaire pour la production d'une unité quelconque de marchandise. Tous les objets produits par le travail impersonnel de la collectivité manifestent uniquement la force humaine dépensée au cours de la production. Donc, substance sociale commune d'un objet, le travail dépensé lors de la production détermine la valeur :

> Métamorphosés en *sublimés* identiques, échantillons du même travail indistinct, tous ces objets ne manifestent plus qu'une chose, c'est que dans leur production une force de travail humaine a été dépensée, que du travail humain y est accumulé. En tant que cristaux de cette substance sociale commune, ils sont réputés valeurs.[181]

Un objet utile, ayant une valeur d'usage, a une valeur uniquement parce qu'il contient du travail humain matérialisé, c'est-à-dire qu'il résulte du processus une objectivation humaine. Marx synthétise ainsi les valeurs d'échange et d'usage à travers

---

[178] *Ibid.*, p.53.

[179] Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livres I et II,* Editions Economica, 2000, p.37.

[180] En ce sens, Marx réinterprète cette théorie de la valeur de Smith qui n'est plus acceptée par les économistes (Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.87). Pourtant, alors que Smith considère ce travail au niveau individuel en suivant la thèse lockéenne, Marx constate qu'il s'agit du travail social qui est homogène, car la production n'est pas une activité individuelle mais sociale (Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits "Grundrisse",* Editions sociales, 2011, p.40).

[181] Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867),* Editions sociales, 1969, p.54.

le travail humain incorporé dans la marchandise, et cette synthèse fournit le fondement de la théorie marxiste de la valorisation.

L'argent dans la théorie économique

Une marchandise est destinée à s'échanger contre une autre marchandise. Elle peut être comparée avec une autre marchandise car les deux sont les produits du même travail homogène. Les rapports entre les marchandises sont alors calculables les uns par rapport aux autres. La calculabilité générale, ou « l'omniprésence de la comptabilité »[182], rend possible la circulation des marchandises. De ce fait, une marchandise dispose d'un trait objectif et social qui la rend apte à être comparée avec une autre. Ce trait de la marchandise constitue son prix. Par conséquent, ayant un caractère rationnel et arithmétique, le prix apparaît comme la valeur abstraite d'une marchandise réelle.

Selon Smith, l'échange peut s'effectuer dans la mesure où il y a un client ainsi qu'un vendeur. Toutefois, la vente ne peut se réaliser que si le client ne possède pas suffisamment de biens similaires de la marchandise du vendeur ; sinon aucun échange ne s'effectuera. Un marchand ne peut vendre son produit qu'à la mesure de la demande. Pour clarifier cet aspect, Smith suggère l'exemple de l'échange entre un boucher, un brasseur et un boulanger, où le boucher possède une quantité de viande qui est supérieure à son besoin immédiat, et où le brasseur et le boulanger veulent en acheter. En l'occurrence, si le boucher possède déjà suffisamment de bière et de pain pour son besoin immédiat, aucun échange ne peut s'effectuer car le boucher ne sera pas incité à offrir son produit aux autres. De même, l'échange peut également échouer si le boucher veut acheter les produits des autres tandis que les autres possèdent déjà assez de viande pour leur besoin immédiat. Par conséquent, afin d'éviter de telles situations, dès que la division du travail se produit, l'homme accumule un certain type de marchandise dont il se persuade que les autres ne peuvent pas refuser de l'échanger contre leur produit.

[182] Weber, *Histoire économique : esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société,* Gallimard, 1991, p.26.

Cette accumulation entraîne une unification des valeurs objectives par rapport à la marchandise qui devient la mesure universelle du prix de toutes les autres[183].

Smith compte plusieurs marchandises qui ont été employées dans l'accumulation de la puissance d'échange. Par exemple, les bovins servaient jadis de base à l'accumulation, comme en Grèce antique, et les prix de toutes les autres marchandises se définissaient par rapport à la valeur du bovin. Ainsi, le prix de l'armure de Diomède coutait neuf bœufs tandis que celle de Glaucos coutait cent bœufs. Ailleurs, en Abyssinie, le sel remplissait le rôle des bovins pour faciliter l'échange alors qu'en Inde un certain coquillage, en Virginie le tabac, ou en Inde de l'ouest le sucre assuraient l'échange en servant de médiateur. Bref, selon la région il existait une marchandise qui ne s'accumulait pas seulement pour le besoin immédiat mais pour garantir la puissance d'achat à l'avenir[184].

Néanmoins, peu à peu, les métaux ont remplacé toutes les autres marchandises. Tout d'abord, n'étant pas périssables, les métaux pouvaient garder leur valeur sans perte due au pourrissement, etc. Ensuite, ils étaient capables de réaliser l'échange plus en détail car ils pouvaient être divisés de manière illimitée, tandis que les marchandises comme les bovins ne pouvaient pas se diviser à moins d'une unité. Grâce à ces deux traits, les métaux sont devenus la marchandise clé de l'accumulation et le moyen d'échange. Selon la région, différents métaux ont été employés en tant que moyen d'échange. Par exemple, les Spartiates anciens préféraient le fer, alors que les Romans utilisaient plutôt le cuivre. À partir du glissement vers les métaux, alors que l'homme devait autrefois acheter une marchandise quelconque au prix minimum de l'unité indivisible de la marchandise clé, il pouvait désormais pourvoir à ses besoins en détail. Par ailleurs, parce qu'ils n'étaient pas périssables, les métaux permettaient de supprimer les limites à l'accumulation illimitée[185].

Smith pense que le caractère arithmétique de l'échange progressait ainsi avec l'avènement des moyens d'échange métalliques. Pour faciliter les échanges et les

[183] Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livres I et II,* Editions Economica, 2000, p.29-35.

[184] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776),* [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.24.

[185] *Ibid.*, p.24-25.

calculs, certaines quantités de métaux particuliers étaient estampillées par l'État. Grâce à cette intervention de l'État, l'uniformité de la monnaie était garantie. Enfin, dans la mesure où la valeur d'échange était fixée, de manière purement arithmétique, par ce timbre étatique, la valeur d'usage était complètement arrachée à la marchandise qui servait de moyen d'échange sous forme de monnaie, et la monnaie pouvait présenter, dès lors, de manière abstraite, le prix d'une marchandise quelconque sans la comparer à une autre[186].

La société dans laquelle les échanges s'effectuent peut convenir de définir une marchandise pour y incorporer le prix abstrait qui mesure les valeurs de toutes les autres marchandises. L'argent correspond aujourd'hui à cette marchandise qui mesure toutes les marchandises avec l'estampillage de l'Etat. En d'autres termes, quoiqu'il n'ait pas de valeur d'usage, l'argent est traité comme une marchandise qui a pour seule fonction de permettre la comparaison calculatrice nécessaire à la réalisation du commerce, ainsi que Weber l'indiquait :

> Cette fonction de l'argent, qui rend le calcul possible en créant un dénominateur commun auquel référer tous les biens, est de la plus haute importance : c'est par elle en effet que l'on peut désormais présupposer une *rationalité arithmétique* dans l'activité économique, que la calculabilité, autrement dit, est devenue pensable. C'est elle qui permet à l'économie lucrative de s'orienter en fonction des chances d'opération marchande […][187]

Grâce à l'argent, il n'y a plus besoin d'établir des rapports entre toutes les marchandises car le rapport lien d'une marchandise avec l'argent qui lui confère un rapport arithmétique avec toutes les autres marchandises suffira désormais pour effectuer l'échange, quels que soient les besoins du vendeur. Au cours du temps, une marchandise qui ne possède aucune valeur d'usage, tel un chiffon de papier, peut réaliser la fonction de l'argent, car elle n'aura pour fonction que la comparaison entre les autres marchandises. Ainsi, l'argent se révèle être le terrain d'entente de l'échange et le médiateur impersonnel et objectif de la valeur d'échange.

---

[186] *Ibid.*, p.25.

[187] Weber, *Histoire économique : esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société,* Gallimard, 1991, p.13-14.

L'argent acquiert son caractère d'intermédiaire des échanges en établissant les prix comparatifs. Alors que ce n'est pas l'argent qui rend les marchandises comestibles et valables quant à l'usage, il apparaît comme la mesure ultime de leur valeur dans la société. Pourtant, l'argent, étant une mesure sociale de valeur, réduit tout objet à une qualité unique lors d'un échange, et compare l'un avec l'autre par rapport à sa quantité. Lors de l'échange, il uniformise la valeur d'usage de toutes les marchandises en les traitant uniquement par rapport à leurs valeurs d'échange.

Le capital

L'argent se trouve par nature entre deux marchandises. Par conséquent, la forme la plus simple de la circulation de l'argent suit l'ordre marchandise-argent-marchandise : la transformation de marchandises en argent et le retour de l'argent en d'autres marchandises ; vendre pour acheter. Par contre, au lieu des marchandises, le commerce prend l'argent pour le but dernier du processus et emploie les marchandises comme médiateur. C'est ainsi que la forme d'échange devient, dans la circulation, la forme argent-marchandise-argent ; acheter pour vendre. L'argent qui apparaît à la fin de cette circulation monétaire constitue le capital :

> La forme immédiate de la circulation des marchandises est M—A—M, transformation de la marchandise en argent et retransformation de l'argent en marchandise, vendre pour acheter. Mais, à côté de cette forme, nous en trouvons une autre, tout à fait distincte, la forme A—M—A (argent—marchandise—argent), transformation de l'argent en marchandise et retransformassion de la marchandise en argent, *acheter pour vendre.* Tout argent qui dans son mouvement décrit ce dernier cercle se transforme en capital, devient capital et est déjà par destination capital.[188]

Dans le premier cercle marchandise-argent-marchandise, la marchandise est échangée contre une autre marchandise pour l'utilité de cette dernière. L'argent sert ici d'intermédiaire, et il change de place deux fois dans le cercle. A la fin du cercle, il se transforme encore en une marchandise et il est ainsi dépensé dans la consommation. Donc, le processus a pour fin la valeur d'usage, marchandise pour une autre marchandise. Pourtant, une fois que le cercle est renversé, la marchandise sert

[188] Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867),* Editions sociales, 1969, p.151-152.

d'intermédiaire et l'argent devient la fin du processus. Désormais, l'achat du premier acte a pour but de revendre, et l'acheteur « donne son argent pour le reprendre comme vendeur »[189]. En l'occurrence, dans le premier acte, l'acheteur ne dépense pas son argent mais il l'avance comme « il jette dans la circulation de l'argent, qu'il en retire ensuite par la vente de la même marchandise »[190].

Le premier cercle est un échange d'une marchandise contre une autre alors que le deuxième cercle implique un échange de l'argent contre l'argent. Dans le premier cas, « la dépense de l'argent n'a donc rien de commun avec son retour » ; pourtant, dans le deuxième cas, « c'est le contraire » dans la mesure où l'échange est effectué pour que l'argent reflue à la fin[191]. Alors que le premier cercle a pour but final de satisfaire un besoin, et qu'il a pour fin la valeur d'usage, le deuxième cercle commence par l'argent et finit par l'argent ; « son motif, son but déterminant est donc la valeur d'échange »[192]. Ainsi, dans le premier cas, la marchandise est échangée contre une autre marchandise qui est différente de la première en qualité ; dans le deuxième cas, l'argent est échangé contre l'argent.

Vue sous cet angle, la deuxième forme de circulation semble vide de sens, car elle est « tautologique » avec ses deux extrêmes qui ont la même forme économique[193]. Pourtant, quoiqu'elle ne tire pas son sens de la différence des qualités de ses extrêmes, elle est raisonnable du fait de la différence quantitative entre la somme que l'acheteur avance au début et l'argent qui reflue à la fin. Alors, cette circulation a plutôt la forme A—M—A', où la quantité d'argent se modifie :

> La valeur devient donc valeur progressive, argent toujours bourgeonnant, poussant et, comme tel, capital. Elle sort de la circulation, y revient, s'y maintient et s'y multiplie, en sort de nouveau accrue et recommence sans cesse la même rotation.[194]

[189] *Ibid.*, p.153.

[190] *Ibid.*

[191] *Ibid.*, p.154

[192] *Ibid.*

[193] *Ibid.*

[194] *Ibid.*, p.158

La valeur avancée a changé avec la plus-value qui est ajoutée à la somme initiale dans la circulation ; acheter pour vendre plus cher. Le but du deuxième cercle est le développement quantitatif de la même forme économique, et le dernier acte de chaque cercle devient le premier acte d'un nouveau. De ce fait, alors que le premier type de circulation a son but à l'extérieur parce qu'elle a pour objet la valeur d'usage dans la consommation, le deuxième type de circulation a « son but en elle-même ; car ce n'est que par ce mouvement toujours renouvelé que la valeur continue à se faire valoir »[195]. La valeur d'usage n'est donc plus considérée comme le but immédiat de la circulation et du capitaliste, représentant conscient de ce mouvement.

La subordination de la valeur d'usage dans le commerce

Au sein du commerce, le rôle temporaire de l'argent devient permanent dans la mesure où la marchandise implique un prochain acte d'échange afin d'accumuler plus d'argent, et la valeur d'échange qui est censée paraître seulement lors de l'échange domine la valeur d'usage du produit homogène et objectif de l'activité collective. Ainsi, toute marchandise sert de moyen à l'échange. La valeur d'usage devient secondaire à mesure que les produits de l'homme sont de plus en plus destinés à la vente sur le marché afin de servir de moyen à l'accumulation du capital[196]. Par conséquent, la marchandise se représente moins par rapport à sa valeur d'usage, tandis que la valeur d'échange devient dominante, et donc le sens de la valeur glisse du qualitatif au quantitatif.

Cette situation était déjà présente même avant la Révolution industrielle, à l'époque préindustrielle qu'évoque Adam Smith[197], au niveau du transport et du marché. Au XVIIIe siècle, l'unification des goûts parmi les consommateurs apparaissait déjà par la suite d'une augmentation rapide de la circulation des marchandises. Suite à l'amélioration de la rapidité et du débit ainsi que de la baisse de coûts des transports, l'accélération de la circulation des marchandises a conduit à une expansion du marché qui a permis d'accroître le volume des ventes et donc l'échelle de la production des

[195] *Ibid.*, p.156

[196] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.90.

[197] Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livres I et II,* Editions Economica, 2000, p.23-27.

entreprises dans la société préindustrielle au XVIIIe siècle[198]. L'Angleterre, grâce à ses facilités d'accès sur la mer, a massivement investi dans le transport maritime dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, et elle a construit un réseau de routes à péage facilitant et accélérant les transports de marchandises, de voyageurs, et d'informations. En outre, les premiers ponts métalliques ont été inaugurés au Royaume-Uni et aux États-Unis avant la fin du XVIIIe siècle[199].

La France se dotait de son côté d'un excellent réseau de routes royales dès la même période. En France, le royaume s'occupait de l'amélioration des infrastructures de transport. Pour assurer la sécurité du commerce, la charge de Grand Voyer a été créée en 1599. Les routes royales étaient considérées comme les meilleures d'Europe à l'époque et le réseau français de l'Ancien Régime était le plus complet[200] :

> Bien avant la construction des chemins de fer, l'amélioration des transports a facilité l'homogénéisation des marchés, c'est-à-dire la réduction de la variabilité régionale des prix. Mais l'importance des ports dans la définition des réseaux favorisait plutôt le développement d'une économie internationale que l'intégration du marché intérieur.[201]

À partir du XVIIIe siècle en Angleterre les rapports commerciaux entre les villes moyennes, dont la croissance était plus rapide que celle de la capitale anglaise, étaient ainsi établis grâce au réseau de transport. De plus, l'expansion du commerce assurait également une stimulation de la consommation et une diffusion de nouveautés et de nouveaux modèles de consommation dans l'ensemble du pays, qui avait pour effet une unification des goûts permettant la constitution d'un marché de masse[202]. En revanche, la consommation traditionnelle persistait à la même époque en France où les modèles locaux et traditionnels de consommation ont résisté plus longtemps qu'en Angleterre.

---

[198] Verley, *La Révolution Industrielle,* Gallimard, 1997, p.25-26.

[199] Meignen, *Histoire de la Révolution Industrielle et du Développement : 1776-1914*, PUF, 1996, p.89.

[200] *Ibid.*, p.90-91.

[201] Verley, *La Révolution Industrielle,* Gallimard, 1997, p.26.

[202] *Ibid.*, p.27.

Pourtant, tandis que les français soutenaient les productions locales circonscrites, même les petites villes assuraient déjà la consommation de l'élite dès les années 1840[203].

Une mode exotique des toiles indiennes est apparue dès le XVIII[e] siècle en Angleterre. S. D. Chapman et S. Chassagne notent ce développement dans la culture de la consommation : « Pour la première fois dans l'histoire européenne, le goût des consommateurs était presque uniforme […]. Un tel marché homogène, sans précédent par sa taille, sa richesse, son extension, a stimulé la naissance d'organisations de production et de commercialisation à une échelle très grande »[204].

À la fin du XVIIIe, un marché de masse s'est constitué en développant des méthodes de vente sur catalogue et de publicité, suscitant des réflexes d'émulation et d'imitation, fondé sur l'engouement préalable d'une clientèle riche qui jouait le rôle de *legislators of taste*, « législateurs du goût »[205]. Avec l'émergence de ce marché de masse, un changement dans le sens de l'utilité des marchandises s'est produit, comme dans l'exemple de la vaisselle. Alors que les consommateurs anglais préféraient jadis des produits solides comme le fer, l'étain ou l'argent pour la vaisselle, un glissement vers les produits cassables comme la terre, la faïence ou la porcelaine apparaît à la même époque. Ce glissement de biens durables à des produits éphémères était assurément en phase avec le commerce qui exigeait la continuité des achats afin d'accroître le capital. De même, dans l'alimentation, de nouvelles habitudes comme la préparation du thé en Grande-Bretagne et celle du café au lait du matin à Paris impliquent une consommation continuelle également conforme aux les buts du commerce[206].

En France la diversité des régions persistait tout comme les modèles de consommation traditionnels. L'unification des goûts dans un marché de masse a eu lieu plus tard qu'en Angleterre. L'amélioration des réseaux de transport n'était pas en effet

---

[203] *Ibid.*

[204] Chapman et Chassagne, *European Textile Printers in the Eighteenth Century : A Study of Peel and Oberkampf*, Heinemann Educational Books, 1981, p.6.

[205] Verley, *La Révolution Industrielle*, Gallimard, 1997, p.31.

[206] *Ibid.*

la seule condition de la constitution d'un tel marché de masse « sans laquelle la production à grande échelle n'aurait pu s'imposer »[207].

La culture de la consommation résulte d'une évolution des goûts unifiés par l'émergence du nouveau mode de production. Alors que le développement des réseaux de transport facilite la circulation des marchandises et le commerce, le glissement dans la valeur n'est pas un résultat direct de l'infrastructure mais une conséquence sociale et politique, tout comme le fait que l'invention du capital ne peut être un aboutissement inévitable de la circulation des marchandises.

La consommation de masse qui s'élaborait dans cette période n'est pas du même type que la consommation du XXe siècle, où il s'agit d'une consommation excessive[208]. Néanmoins, dès lors, la consommation pourvoit à des besoins exogènes qui peuvent être uniquement satisfaits par la voie du marché. La présence de ce mode de consommation ne signifie pas une rupture dans le système de production comparable à celle de la Révolution industrielle, bien qu'il soit le fondement historique de son développement. Toutefois, une telle rupture peut être seulement un résultat politique, et la formation du capitalisme s'enracine dans la décomposition de l'ordre féodal[209].

La source du capital

Dans la forme de circulation marchandise-argent-marchandise, les deux partenaires de l'échange tirent un profit du point de vue de la valeur d'usage puisque les deux acquièrent un nouveau type de marchandises en échange d'une marchandise qu'ils n'utilisent pas. Pourtant, ces deux partenaires n'obtiennent aucun profit par rapport à la valeur d'échange dans cet échange d'équivalents, dans la mesure où l'argent figure lors de l'échange en tant qu'intermédiaire, et disparaît à la fin de processus : « Si donc, par rapport à la valeur d'usage, les deux échangistes peuvent gagner, ils ne peuvent pas

[207] *Ibid.*, p.32.

[208] *Ibid.*, p.33.

[209] Beaud, *Histoire du Capitalisme : 1500-2010,* Seuil, 2010, p.27.

gagner tous deux par rapport à la valeur d'échange »[210]. Lors d'un échange entre les équivalents, « aucune formation de plus-value ne peut avoir lieu »[211].

En revanche, dans la forme argent-marchandise-argent sous forme de capital, il doit y avoir un côté qui gagne constamment par rapport à la valeur d'échange du fait que, lorsque l'argent s'échange contre plus de l'argent, ce cercle mène à un développement quantitatif, et tire sa raison de la génération incessante de plus-value en tant que capital. Ce développement dans la valeur d'échange ne peut pas tenir au deuxième acte où la marchandise passe seulement « de sa forme naturelle à la forme argent » car, à ce stade, il ne s'agit que de la valeur d'échange de la marchandise qui se transforme en la valeur d'argent équivalente[212]. Le changement a lieu donc dans la marchandise achetée dans le premier acte de l'échange « argent-marchandise ». Pourtant, il ne se trouve pas non plus dans la valeur d'échange, car la valeur d'échange d'une marchandise est égale à la valeur représentée par l'argent, et un échange entre ces deux dernières revient à un troc entre des équivalents sans ajouter une valeur supplémentaire[213].

Ce développement quantitatif doit relever de la valeur d'usage de la marchandise. Si le marchand peut trouver sur le marché une marchandise dont la valeur d'usage peut être transformée en valeur d'échange lors de sa consommation, à la fin du cercle, cette partie transformée et incorporée en marchandise constituera la plus-value en tant que source du capital. En effet, le marché possède une telle marchandise dont la consommation a « la vertu particulière d'être source de valeur échangeable »[214]. Cette marchandise est « puissance de travail ou force de travail » qui implique « l'ensemble des facultés physiques et intellectuelles qui existent dans le corps d'un homme dans sa personnalité vivante, et qu'il doit mettre en mouvement pour produire des choses utiles »[215].

---

[210] Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867)*, Editions sociales, 1969, p.162.

[211] *Ibid.*, p.163.

[212] *Ibid.*, p.170

[213] *Ibid.*, p.160-169

[214] *Ibid.*, p.170

[215] *Ibid.*

La source du capital est donc la force de travail. Etant donné que la seule source de la valeur est l'homme et son travail, et qu'une marchandise ne s'échange que contre une autre marchandise, le capital sous forme d'argent a besoin d'acheter la puissance productive du travail engendrant la valeur sous forme de marchandise pour continuer à bourgeonner et croître. Or, pour que le marchand trouve la force de travail à titre de marchandise sur le marché, cette force doit être « offerte ou vendue par son propre possesseur »[216]. Le capital implique alors la rupture de l'ancien régime politique où l'homme ne possède pas sa puissance de travail. Par suite de la décomposition de l'ordre féodal face au nouveau système social, la force de travail vivante se présente sur le marché sous forme de marchandises, de telle sorte que le capital peut s'étendre à travers l'activité humaine productive. Toutefois, cette liberté est illusoire, car le capital ne peut survivre que dans la mesure où la force de travail est transformée en plus-value. En ce sens, le capitalisme est un système socio-politique qui s'appuie sur la coercition pour garantir la présence du travail vivant sous forme de marchandises, et il ne peut survivre qu'à la mesure de l'exploitation et de la subordination[217]. La prochaine partie abordera l'avènement d'un tel système sociopolitique sous l'emprise du capital : le capitalisme.

[216] *Ibid.*, p.171.

[217] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.87-88.

1.2.2. L'avènement du capitalisme

« Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus »[218]

Selon Michel Beaud, bien que la circulation des marchandises soit l'origine historique du capital, le développement du commerce ne peut pas à lui seul expliquer l'émergence du capitalisme. Il a en effet raté des sociétés marchandes qui n'ont pas connu ce mode de production particulier :

> Le capitalisme se forme au sein de sociétés marchandes et monétaires d'Europe occidentale. Mais de nombreuses sociétés marchandes et monétaires ont fonctionné dans le monde sans que s'y développe cette forme nouvelle, douée d'une exceptionnelle capacité créatrice et destructrice, le capitalisme.[219]

Les développements qu'a connus le Moyen Âge, tel que l'essor des échanges, les nouvelles techniques, l'augmentation de la production, la croissance démographique et l'urbanisation, la formation de nouveaux États, l'accumulation de richesses, l'émergence de la pensée critique, la renaissance de la connaissance et de la pensée, ne peuvent pas non plus expliquer la naissance du capitalisme car les sociétés comme la Chine ancienne ou le monde arabo-musulman ont connu des développements aussi brillants sans aboutir au même résultat. Beaud en conclut que l'émergence du capitalisme dans la pointe occidentale de l'immense Eurasie est un résultat de la structure politique multiple et divisée de l'Europe, en supposant à l'inverse que l'idéologie impériale de la Chine et la prédominance d'une religion unifiée en terres d'Islam ne permettaient pas le développement d'un tel système concurrentiel[220]. Dans ce contexte, pour le capitalisme, il s'agit tout d'abord d'une unification sociale. En outre,

[218] L'Apôtre Paul, II Thess. 3:10 in Weber, 1992, p.161.

[219] Beaud, *Histoire du Capitalisme : 1500-2010,* Seuil, 2010, p.25.

[220] *Ibid.*

le capitalisme apparaît davantage comme un modèle d'intégration sociale qui remplace la précédente.

Les conditions du système capitaliste

Weber soutient que le capitalisme occidental moderne date de la seconde moitié du XIXe siècle, avec l'émergence de la couverture des besoins quotidiens par la voie des entreprises, un trait qui lui est propre, bien qu'il trouve ses prémisses, l'exploitation du travail notamment, à partir du XVIe siècle[221]. Toutefois, la condition la plus universelle du capitalisme moderne est selon lui la suivante : « *pour toutes les grandes entreprises lucratives qui se consacrent à la couverture des besoins quotidiens, l'usage d'un compte de capital rationnel comme norme* »[222]. Outre cette condition universelle, Weber caractérise le capitalisme occidental en fonction de ses traits modernes : une appropriation de tous les moyens matériels de production par des entreprises lucratives autonomes privées qui en ont la libre jouissance, la liberté du marché, une technique rationnelle, un droit rationnel, et le travail libre.

La couverture des besoins quotidiens par la voie des entreprises comporte deux aspects : la production et la consommation. Le capitalisme ne peut pas exister en tant que système sociopolitique complet sans s'approprier la production, de telle sorte qu'il puisse contraindre les individus à vendre leur force de travail et les obliger à pourvoir à leurs besoins par la voie du marché de masse. Par conséquent, selon Marx, la naissance d'un tel mode de production est sujette à une condition essentielle :

> La production capitaliste ne commence en fait à s'établir que là où un seul maître exploite beaucoup de salariés à la fois, où le procès de travail, exécuté sur une grande échelle, demande pour l'écoulement de ses produits un marché étendu. Une multitude d'ouvriers fonctionnant en même temps sous le commandement du même capital, dans le même espace (ou si l'on veut sur le même champ de travail), en vue de produire le même genre de marchandises, voilà le point de départ historique de la production capitaliste. C'est ainsi qu'à son début, la manufacture proprement dite se distingue à peine des métiers du moyen âge si ce n'est pas le plus grand nombre d'ouvriers exploités simultanément. L'atelier du chef de corporation n'a fait qu'élargir ses

[221] Weber, *Histoire économique : esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Gallimard, 1991, p.296-298.

[222] *Ibid.*, p.297.

> dimensions. La différence commence par être purement *quantitative.*[223]

La production capitaliste implique donc par définition l'autorité du capital imposée sur les individus recrutés comme ouvriers qui servent de moyen à l'objectif quantitatif du commerce. Les individus unis par l'autorité du capital dans l'armée industrielle collaborent en réalisant leur puissance du travail sous les ordres du même capitaliste dans le même lieu ou le même champ de travail. Le but commun de ce groupe qui est aussi le fondement de la cohésion sociale est la production de la même espèce de marchandise.

Une fois que le commerce englobe les activités humaines, y compris dans la production, la logique antérieure des boutiques artisanales du Moyen Âge est remplacée par une logique quantitative dans les lieux de travail capitalistes. La collaboration apparaît comme une activité rassemblant les ouvriers dans leur travail. Les ouvriers partagent les tâches afin d'augmenter la vitesse de la production. Par ailleurs, ces ouvriers ne possèdent nullement le résultat de la production, car, leur travail vivant étant loué, ils sont des salariés qui ne s'occupent que de leurs tâches au sein de la manufacture. Leur production a pour fin la rentabilité du capital, et pour ce faire, il faut que le produit soit mis en circulation par le commerce. Ce changement ne peut se produire qu'à la suite d'une intervention politique, du fait que le mode de production capitaliste est en vérité un système social qui a remplacé l'ancien régime. Marx formule cette condition du développement du capitalisme en ces termes : « Pour que le possesseur d'argent trouve sur le marché la force de travail à titre de marchandise, il faut cependant que diverses conditions soient préalablement remplies »[224].

Etant donné que les échanges de marchandises sont soumis à la seule logique de la valeur d'échange, la force de travail ne peut apparaître sur le marché que si l'individu qui la possède l'offre à la vente à l'instar d'une marchandise. De plus, pour que quelqu'un puisse vendre sa force de travail, il doit la posséder d'une manière directe et sans limite. L'individu et le maître de l'argent peuvent ainsi se trouver sur le marché et régler les termes d'achat sur la base objective des droits égaux aux yeux de la loi. Une

[223] Marx, *Le Capital 1, Tome 2 : Sections IV, V et VI (1ère édition en 1867),* Editions sociales, 1948, p.16.

[224] Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867),* Editions sociales, 1969, p.171.

telle liberté constitue la première condition pour que le travail soit disponible comme marchandise sur le marché. En ce sens, à l'époque de sa formation, le capitalisme a dû imposer des contraintes sociales qui ont obligé le peuple à abandonner son mode de vie traditionnel et à accepter cette liberté qui permet aux individus de vendre leur force de travail sous forme de marchandise. La deuxième condition essentielle pour un tel achat est que, au lieu d'offrir sa force de travail au possesseur de l'argent, l'individu n'ait pas la possibilité de la mettre lui-même en œuvre et de vendre les marchandises dans lesquelles son travail est incorporé. Par conséquent, le capitalisme ne pouvait surgir que dans la mesure où les maîtres s'étaient approprié les conditions du travail et donc tous les moyens de sa réalisation.

L'ordre social du Moyen Âge

Pour arriver à cet état du capitalisme moderne, où les individus pourvoient à leurs besoins quotidiens par la voie des entreprises, le capitalisme doit remplir la première condition que suggère Weber : « l'usage d'un compte de capital rationnel comme norme ». Autrement dit, le capitalisme ne peut émerger que si le calcul du profit est inscrit au cœur de la circulation des marchandises. La naissance du capitalisme, avant sa période de maturité, doit donc remonter jusqu'au développement du capital, c'est-à-dire au XVIe siècle. Il faut chercher le moment de cette rupture avec l'ancien régime dans le changement du processus de production où, d'un côté, le travailleur est devenu libre pour offrir sa force de travail sur le marché, et où, d'un autre côté, il a été contraint à abandonner son ancien mode de travail. Il faut donc commencer par le Moyen Âge, souvent présenté comme le système social opposé du système capitaliste, comme c'est le cas chez Saint-Simon.

Contrairement aux sociétés industrialisées, dans les sociétés traditionnelles comme dans celles du Moyen Âge, quand il est question de producteur, de consommateur, d'actif ou d'inactif, il ne s'agit pas d'un rapport directement économique qui aurait pour but l'intégration sociale. L'individu se définit à la mesure de « sa participation à l'équilibre qui assure la survie »[225]. L'accomplissement de son rôle établit le rapport social. La survie et l'intégration sont liées davantage à la fonction que remplit l'individu dans le milieu social. Toutefois, la production n'assure souvent

[225] Meignen, *Histoire de la Révolution Industrielle et du Développement : 1776-1914*, PUF, 1996, p.20.

qu'un aspect de cette intégration parmi d'autres. L'intégration sociale résulte d'une réciprocité entre les différentes fonctions remplies par les individus et « les sociétés traditionnelles sont à la fois individualistes puisque la capacité individuelle à remplir la fonction détermine souvent le statut, et collectives puisque ce même statut est lié à la reconnaissance sociale de la fonction, sauf si une oligarchie prédatrice dominante réussit à détourner à son profit ce cadre collectif qui de protecteur devient oppresseur »[226].

Au Moyen Âge, la structure sociale était stratifiée en trois ordres nettement distincts par rapport à leurs fonctions : clergé, noblesse, et tiers état. Toutes ces classes étaient soumises à certains devoirs et possédaient également des droits spécifiques. La noblesse avait le devoir de servir le roi, et le privilège de porter l'épée, de ne pas payer l'impôt seigneurial tout comme elle était dispensée du logement des gens de guerre. Le clergé catholique échappait aussi au logement des gens de guerre et à l'impôt direct même s'il était assujetti à certains impôts. Enfin, les habitants des villes et les paysans possédaient le privilège de s'occuper de la plupart des professions lucratives, comme celles de marchand ou de fermier[227].

> La société donc divisée en trois ordres : les uns prient, les autres combattent, les autres enfin travaillent. Ces trois parties coexistent et ne souffrent pas d'être disjointes. Les services rendus par l'une sont la condition des œuvres des deux autres, chacune à son tour prête son appui aux deux autres… [228]

Cette régulation du statut social correspondait également à la recherche d'une stabilité sociale à l'image de la Trinité divine comme trinité sociale[229]. Le clergé avait pour fonction de servir la foi comme philosophe et la noblesse de défendre le monde par sa fidèlité comme soldat. Dans ce contexte, la fonction qui revenait aux travailleurs était de fournir les biens matériels nécessaires pour la subsistance et la survie. Bien qu'il y ait eu une hiérarchie entre ces trois ordres, tous les individus qui remplissaient leur fonction jouissaient d'une reconnaissance dans sa position sociale. En revanche,

---

[226] *Ibid.*, p.21.

[227] Pelus-Kaplan, *L'Europe du XVIe Siècle,* Hachette Livre, 1998, p. 51-52.

[228] Adalbéron évêque de Laon, Carmen ad Robertum regem, in Meignen, *Histoire de la Révolution Industrielle et du Développement : 1776-1914,* PUF, 1996, p.21.

[229] Meignen, *Histoire de la Révolution Industrielle et du Développement : 1776-1914,* PUF, 1996, p.21-22.

assumer la fonction dévolue à un autre ordre n'était pas acceptable. Par exemple, il était attendu d'un noble de « vivre noblement », et s'il s'adonnait à une activité méprisable comme le commerce de détail, l'artisanat ou un quelconque travail des mains, il « dérogeait » et perdait temporairement sa noblesse. Bref, le statut de toute personne était nettement défini[230]. La plus grande partie de la population urbaine était composée de boutiquiers et d'artisans, clairement organisés par les corporations qui s'appelaient *les guildes* : « Une *corporation* est une association d'artisans spécialisée selon un type de métier. Sa fonction s'exerce selon deux exigences, l'une interne : *réglementer le travail* ; l'autre externe : en *obtenir le monopole*. »[231]

Les corporations avaient un caractère libre et autonome au Moyen Âge en Europe. Les origines de ce type de corporation occidentale remontent possiblement à l'Antiquité tardive ; par ailleurs, il est évident qu'à la période hellénistique romaine les associations professionnelles avaient déjà commencé à montrer des prémisses du caractère corporatif du Moyen Âge[232]. L'esprit de la corporation en Europe médiévale illustrait une politique coopérative des ressources alimentaires. La corporation avait donc également pour objet la régulation de la prospérité parmi les membres bourgeois qu'elle représentait ; autrement dit, « l'objectif est que le compagnon de la corporation ait ses ressources et en vive »[233]. Donc, le progrès incessant de l'accroissement de la prospérité n'existait pas au Moyen Âge, car la corporation visait à une reproduction simple des ressources afin de protéger le statut de ses membres à travers un monopole, sans inciter à la concurrence du marché. Bref, la corporation atteignait à ce but simple par deux moyens : *la politique corporative intérieure* et *la politique de la corporation vers l'extérieur*.

À l'intérieur, ces corporations s'occupaient de la distribution des ressources, des conflits et des problèmes qu'affrontaient les artisans membres, ainsi que de la formation des apprentis, etc. Outre ce rôle régulateur, vers l'extérieur elles avaient pour objet de protéger le privilège des artisans et des boutiquiers, et elles se présentaient dans la

---

[230] Pelus-Kaplan, *L'Europe du XVIe Siècle,* Hachette Livre, 1998, p.51-57.

[231] Weber, *Histoire économique : esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société,* Gallimard, 1991, p.160.

[232] *Ibid.*, p.161.

[233] *Ibid.*, p.162.

société en tant que monopole de la fabrication d'une certaine sorte de marchandise ; c'est-à-dire qu'elles restreignaient l'accès à la maîtrise et le nombre d'artisans actifs qu'elles patronnaient[234]. De cette manière, idéalement, chaque artisan devait progresser dans son métier étape par étape au cours de sa vie et à la fin des années d'apprentissage et de travail comme compagnon salarié, il pouvait éventuellement devenir un artisan sous réserve de l'approbation de la corporation[235].

Cette structure s'est perpétuée tout au long du Moyen Âge malgré l'apparition de nouvelles professions lors du renouveau des XI^{e}, XII^{e} et XIII^{e} siècles. Pourtant, l'essor économique qui s'est produit à la fin du Moyen Âge a modifié les relations entre production, commercialisation, rémunération et profit. De même, aux XIII^{e} et XIV^{e} siècles les activités de commerce, de banque et de finance se sont accrues tout d'abord dans les républiques italiennes, puis en Hollande et en Angleterre[236]. Le dynamisme et l'égoïsme des maîtres marchands, l'élan financier, l'ouverture internationale et la rupture de l'unité au sein des corps de métiers lors des crises du XIV^{e} siècle, n'ont pas suffi non-plus à bouleverser la structure sociale du Moyen Âge, et la réciprocité des rapports sociaux a persisté, avec l'idée centrale de la responsabilité sociale. Par conséquent, tant qu'un produit se vendait à un prix rémunérateur mais non spéculatif, les artisans ont continué à fabriquer des produits de qualité, comme c'était le cas dans le cadre des corporations médiévales[237].

La rupture avec l'ancien régime

Aux XV^{e} et XVI^{e} siècles, l'Europe a conservé la structure sociale héritée du Moyen Âge. Pelus-Kaplan constate que « [les] hommes du XVI^{e} siècle ne perçoivent pas les hiérarchies sociales d'abord en termes de fortune » [238]. Pourtant, une transition sociale s'esquissait dans les villes, et la domination marchande était déjà remarquable sur les sociétés urbaines. Le bouleversement, probablement du à la diminution de la population, conséquence des épidémies, des crises et des conflits politiques du milieu

[234] *Ibid.*, p.160-167.

[235] Pelus-Kaplan, *L'Europe du XVIe Siècle,* Hachette Livre, 1998, p.57-59.

[236] Beaud, *Histoire du Capitalisme : 1500-2010,* Seuil, 2010, p.28.

[237] Meignen, *Histoire de la Révolution Industrielle et du Développement : 1776-1914*, PUF, 1996, p.22.

[238] Pelus-Kaplan, *L'Europe du XVIe Siècle,* Hachette Livre, 1998, p.51.

du XIV^{e} siècle, au premier tiers du XV^{e} siècle, dans la proportion entre le nombre de travailleurs et l'offre de travail profitait aux artisans et aux commerçants ambitieux qui cherchaient l'accumulation du surplus dans les villes. Ainsi, une première altération dans le modèle de l'intégration sociale s'esquissait, avant que les pratiques mercantilistes n'amplifient l'évolution vers une rationalité strictement économique du travail. Le travail se définissait désormais dans les ateliers sous contrôle de cette nouvelle bourgeoisie ambitieuse, avec comme objectif de fabriquer des biens permettant d'engendrer plus de profit. Enfin, la compensation des ouvriers employés dans ces ateliers était réduite au salaire commandé par les conditions du marché, sans espoir de devenir maître d'œuvre[239].

De 1470 à 1520, l'Europe est parvenue à une croissance générale de la production agricole et artisanale réalisée en fonction des techniques médiévales. L'invention de l'imprimerie, les progrès de la métallurgie, l'emploi de la houille blanche, l'utilisation de chariots dans les mines correspondent au progrès technique remarquable du XVe siècle qui a été suivi par une augmentation dans la production des métaux et des textiles. L'utilisation des canons et autres armes à feu s'inscrit également dans les développements de ce siècle. De même, la construction de meilleures caravelles et l'avancée dans les techniques de navigation comme la boussole ont permis l'ouverture de nouvelles routes maritimes et un essor du commerce[240].

Cependant, malgré la croissance de production, les contemporains de cette nouvelle classe ambitieuse étaient confrontés à une montée brusque des prix et à une inflation incessante. Du fait que la fluctuation des prix datait du milieu du XV^{e} siècle, Pelus-Kaplan a soutenu que la crise n'était pas due à une raison monétaire mais démographique[241]. Jean Bodin croyait au contraire que la raison principale de la hausse des prix résidait dans le gonflement de la masse de monnaie réelle en circulation sous l'effet de l'afflux des métaux américains consécutif à la conquête des Amériques à partir de 1493[242].

---

[239] Meignen, *Histoire de la Révolution Industrielle et du Développement : 1776-1914,* PUF, 1996, p.23-24.

[240] Beaud, *Histoire du Capitalisme : 1500-2010,* Seuil, 2010, p.28.

[241] Kaplan, 1998, p.46.

[242] Pelus-Kaplan, *L'Europe du XVIe Siècle,* Hachette Livre, 1998, p.45-46.

A la suite de Bodin, Beaud situe la raison de la hausser des prix dans l'abondance des métaux[243]. En effet, étant donné que l'inflation est le résultat d'une discordance entre les quantités des biens et le volume de l'argent qui circule sur le marché, la crise serait due à l'accumulation d'une grande quantité d'argent concentrée dans les mains d'un petit nombre des personnes qui pouvaient spéculer sur le marché et ainsi faire croître les prix. Cette accumulation d'argent qui s'étendait aux périodes de pénurie a été amplifiée avec la découverte du nouveau monde. Grâce aux développements techniques comme la construction de meilleures caravelles, l'utilisation des canons et les avancées dans la navigation comme la boussole, les royaumes centraux de l'Europe se sont lancés dans des conquêtes pour établir de nouvelles routes maritimes en même temps que l'imprimerie permettait l'édification d'une immense bureaucratie, vitale pour la centralisation du pouvoir.

Les aventuriers, les nobles et les marchands s'enrichissaient davantage à mesure que la conquête de l'Amérique et de l'Inde avançait. Par contre, la prospérité d'une partie de la société se réalisait au détriment d'une autre, car ces expéditions n'augmentaient préalablement que la quantité de monnaie sur le marché. L'excessive abondance de monnaie qui circulait sur le marché international alimentait la montée des prix dans l'ensemble de l'Europe. Par exemple, le prix du blé quadrupla entre le milieu et la fin du XVI^{e} siècle en Europe occidentale. En Espagne, les prix ont été multipliés par trois ou quatre entre le début du XVI^{e} siècle et celui du XVII^{e} siècle. En fin de compte, quelle que soit la raison exacte, le développement économique s'accompagnait d'une crise structurelle dans les prix.

Les gouvernements essayaient de freiner la hausse des prix. Par exemple, en Espagne, le Roi a fixé des prix légaux maximaux, en vain ; en France, les salaires et les prix ont été fixés par des édits en 1554, 1567 et 1577 ; en Angleterre, le gouvernement a établi un système des prix maximaux, inefficace cependant[244]. Pourtant, aucune ordonnance ne pouvait bloquer la montée des prix de l'époque, alors que l'écart entre les pauvres et les riches s'approfondissait toujours davantage.

[243] Beaud, *Histoire du Capitalisme : 1500-2010,* Seuil, 2010, p.28-35.

[244] *Ibid.,* p.31.

L'augmentation des prix a commencé dans certains pays vers le milieu du XV^e^ siècle et s'est prolongée jusque vers les années 1620-1630. En conséquence, le XVI^e^ siècle est parfois évoqué comme le « long XVI siècle ». Ces crises se répétaient à intervalles réguliers, les plus graves s'étant produites en 1528-1529 et 1555-1557[245]. Lors de ces crises, quand les prix des biens essentiels comme le pain augmentaient brutalement, la demande de produits moins essentiels s'effondraient. Les artisans tombés au chômage sous l'effet de la chute de la demande gonflaient la masse des mendiants de l'époque[246].

Du côté de l'agriculture, en Angleterre, ainsi que dans certaines provinces des Pays-Bas et dans plusieurs régions françaises, la corvée avait disparu et était remplacée par le salaire. Pourtant, la crise du XVI^e^ siècle affectait le monde rural autant que les villes et creusait l'écart entre une paysannerie riche de francs-tenanciers et de gros-fermiers qui ne cessaient de prospérer, et la petite paysannerie victime de la montée des prix. Avec l'inflation, la paysannerie moyenne souffrait également de l'endettement et des partages successoraux. Les petits paysans comme « les parcellaires » étaient obligés de compléter leur revenu par un deuxième travail salarié, tandis que les paysans incapables de continuer leurs activités à cause de leurs dettes étaient obligés d'abandonner leurs terres aux grands producteurs[247]. L'exploitation pastorale intensive de capital est ainsi apparue pour la première fois en Angleterre dans l'industrie lainière à partir du XIV^e^ siècle, et elle s'est poursuivie dans les autres productions[248].

La contrainte du travail

Le XVI^e^ siècle est une société à deux vitesses : d'un côté, la croissance favorisait les anciennes aristocraties, les marchands et les aventuriers qui s'étaient enrichis par le commerce et l'usure lors des époques de pénurie, et de l'autre, la dévaluation appauvrissait les salariés de l'agriculture et des boutiques artisanales vivant sans la pression patronale ainsi que les petits paysans endettés et contraints d'abandonner leurs terres. De plus, ces perdants devaient également affronter pendant le XVI^e^ siècle la crise

[245] Pelus-Kaplan, *L'Europe du XVIe Siècle,* Hachette Livre, 1998, p.46-47.

[246] *Ibid.,* p.46.

[247] *Ibid.,* p.61-62.

[248] Weber, *Histoire économique : esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société,* Gallimard, 1991, 112.

dans l'alimentation populaire, généralement appauvrie, qui se traduisait par exemple par la baisse des rations de viande par personne. Bref, une pauvreté structurelle accompagnait la croissance économique et la misère du peuple empirait lors des crises de subsistances.

Le paradoxe économique de l'époque était plus visible dans les rues des villes bondées par des milliers de vagabonds, des artisans sans travail et sans pain, résultat de la « spirale infernale endettement-paupérisation-mendicité »[249]. Désormais, le grand nombre de « pauvres mendiants valides » posait, selon les autorités publiques, des risques de troubles envers ceux qui s'étaient enrichis malgré le fait que le pauvre avait été autrefois conçu comme l'image du Christ qu'il fallait accueillir. Toutefois, dans la mesure où le pauvre était perçu de plus en plus comme un danger qu'il faut écarter, les grandes villes européennes commençaient à s'occuper de l'éliminer, à partir des années 1530-1540, en établissant les premières institutions municipales d'assistance, telles les « aumônes générales » de Lyon créées dès 1531, ou les « bureaux des pauvres » de Paris en 1544. Tandis que les autorités publiques s'occupaient de ce nouveau danger, d'un autre côté, les habitants respectueux et aisés étaient soumis aux nouvelles taxes afin de financer la lutte des autorités municipales contre cette nouvelle menace[250].

Comme le risque d'épidémie de l'époque des catastrophes était remplacé par ce nouveau danger, les lépreux exclus du Moyen Âge cédaient leur place aux invalides indigents[251]. Les nombreux lazarets et hôpitaux spéciaux qui étaient financés par des dons généreux pour le traitement des victimes de la lèpre, puis des souffrants des maladies sexuelles du Moyen Âge, ont été transformés en lieux d'enfermements de la nouvelle exclusion avec le recensement du Roi François I en 1543. La structure économique de l'exclusion sociale a été réglementée à la suite de ce recensement. Désormais, les parias de la crise du XVI^{e} siècle – les pauvres, les criminels, les sans-abris et les fous – qui ne participaient pas au processus de production social et au développement de la prospérité, étaient les nouveaux sujets de l'exclusion[252].

---

[249] Pelus-Kaplan, *L'Europe du XVIe Siècle,* Hachette Livre, 1998, p.62-63.

[250] *Ibid.*, p.63.

[251] Boyne, *Foucault and Derrida : the other side of the raison,* Routlegde, 1990, p.5-15.

[252] Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique,* Gallimard, 1972, p.92-123.

Les valeurs et les attitudes européennes connaissaient ainsi un brusque changement. Au rebours du Moyen Âge, où l'image de la pauvreté était exaltée dans les sectes mendiantes de l'époque, les bourgeois aisés visaient à écarter et dresser les masses des pauvres qui menaçaient l'élaboration de la nouvelle société civile en les enfermant dans des établissements publics, interdisant le vagabondage et la mendicité, qui étaient aussi perçus comme des activités potentielles de délits. À partir du XVI siècle, la mendicité a été condamnée sur une vaste échelle. De même, face au grand désordre social qui résultait de la hausse des prix, en France, les monarques ont pris des mesures contre les réactions des employés contraints au travail collectif dans les nouveaux ateliers, comme l'édit de Villers-Cotterêts qui interdisait les coalitions ouvrières en 1539[253]. Même l'errance était punie par le fouet en Angleterre selon la loi de 1531, et plus tard par la pendaison avec la loi de 1547[254].

Les indigents et les sans-abris étaient soumis à certaines corvées, comme ils étaient contraints à travailler dans les égouts en France en 1532 par la décision du Parlement de Paris[255]. Outre l'interdiction du vagabondage et de la mendicité, les *workshouses*, les maisons du travail forcé, sont apparues dans la seconde moitié du XVI^{e} siècle en Angleterre afin de contraindre les indigents à se soumettre au travail[256]. En résumé, à partir du XVI^{e} siècle, les paysans et les artisans appauvris à cause de la privation des moyens de production ont vécu lors de la longue période de l'inflation une phase de prolétarisation coercitive dans des manufactures effrayantes sous le contrôle des capitalistes, qui se révélaient être les nouveaux seigneurs remplaçant les précédents[257].

Le travail comme vertu et l'intégration sociale

Quand ils n'étaient pas forcés au travail, les indigents étaient souvent exilés, soit par la voie informelle, soit par des arrêtés officiels. Cette foule nouvelle de vagabonds et de mendiants apparaissait, selon les termes de Foucault, comme un problème de police

[253] Beaud, *Histoire du Capitalisme : 1500-2010,* Seuil, 2010, p.31.

[254] Pelus-Kaplan, *L'Europe du XVIe Siècle,* Hachette Livre, 1998, p.62-63.

[255] Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique,* Gallimard, 1972, p.75.

[256] Beaud, *Histoire du Capitalisme : 1500-2010,* Seuil, 2010, p.31.

[257] Ferrarotti, *The Struggle of Reason against Total,* Transaction Inc, 1984, p.235-252.

en même temps qu'elle servait à la mise en œuvre de la nouvelle morale du travail émergeante. Dans la nouvelle morale du travail, la pauvreté était désormais considérée comme un délit ; les pauvres étant considérés comme des criminels, seuls leur châtiment et leur exclusion pouvaient maintenir l'ordre social[258].

Aux yeux des gens ordinaires de la classe moyenne émergeante, la pauvreté commençait à apparaître même comme une maladie des vagabonds, des paresseux et de tout ceux qui ne se soumettaient pas à la production et à l'ordre social. Parce qu'ils étaient considérés comme des malades, l'enfermement des indigents dans les hôpitaux apparaissaient comme une solution juste pour soigner ces souffrants et les ajuster aux exigences de la société. Pour exemple, l'Hôpital Général de Paris, inauguré en 1656[259] et qui avait pour objectif de réunir l'administration de plusieurs établissements sanitaires, a accueilli de milliers d'indigents après que Vincent de Paul avait approuvé en 1657 le grand dessein prescrit par Louis XIV de « ramasser tous les pauvres en des lieux propres pour les entretenir, les instruire et les occuper »[260]. Au bout du compte, à la veille de la Révolution française, il existait, d'un bout à l'autre de France, déjà trente deux de ces hôpitaux qui servaient de lieu de renfermement[261].

La personnalité juridique de ces hôpitaux leur prêtait un caractère symbolique. Les pratiques de l'Hôpital général qui était « une structure semi-juridique, une sorte d'entité administrative », n'étaient clairement sujettes à aucun contrôle juridique[262]. Ceux qui étaient enfermés dans ces établissements n'étaient pas exclus seulement physiquement, mais aussi formellement du domaine civil et politique. Selon Foucault, les résidents de ces hôpitaux n'y étaient pas seulement enfermés sans surveillance. Ils étaient contraints aux corvées, car, les pauvres, portant le signe de la malédiction du

[258] Foucault explique cette transformation dans l'attitude envers la pauvreté en ces termes : « une expérience du pathétique allait naître qui ne parle plus d'une glorification de la douleur, ni d'un salut commun à la Pauvreté et à la Charité; mais qui n'entretient l'homme que de ses devoirs à l'égard de la société et montre dans le misérable à la fois un effet du désordre et un obstacle à l'ordre. II ne peut donc plus s'agir d'exalter la misère dans le geste qui la soulage, mais, tout simplement, de la supprimer » (Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, p.69).

[259] Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique,* Gallimard, 1972, p.60.

[260] *Ibid.*, p.71-72.

[261] *Ibid.*, p.62.

[262] *Ibid.*, p.60.

Seigneur et invoquant son mécontentement[263], étaient considérés comme des exclus paresseux et inutiles de la société. Le rôle répressif des lieux de renfermement se modifiait donc à mesure qu'ils étaient de plus en plus chargés d'assujettir les enfermés à des travaux utiles pour « le soulagement de la misère »[264] et pour augmenter la prospérité générale, surtout celle des gens utiles et industrieux de la classe moyenne.

Le travail rémunéré a ainsi acquis un caractère moral et la paresse était désormais conçue comme honteuse. Alors que le prêt à intérêt était interdit au Moyen Âge, Calvin ne justifiait pas seulement le commerce et le prêt à intérêt, mais il proposait même de voir le succès commercial « un signe de l'élection divine »[265]. Alors que le désir de posséder davantage était jadis mal vu, à partir du XVIe siècle, l'ambition liée au travail est devenu de plus en plus la valeur déterminante de la morale. Dans cette nouvelle morale, la richesse était prise pour un signe de l'élection divine, tandis que la pauvreté était considérée comme le fouet légitime pour forcer les paresseux au travail utile.

Le capitalisme remplaçait le modèle d'intégration sociale du Moyen Âge. Des conditions politiques se sont alors développées pour assurer la cohésion sociale à travers la coercition du travail, dans la mesure où les individus ne pouvaient pourvoir à leurs besoins quotidiens que par la voie des entreprises. Mais si l'individu contraint dans le système n'a pas d'autres choix, la cohésion sociale requiert toujours le consentement des masses à une volonté générale qui enferme les individus dans les formes sociales.

Le capitalisme comme un système national

Selon Beaud, l'Europe a commencé à vivre ce glissement vers cette nouvelle société organisée au sein du capitalisme lors de la recherche des routes maritimes pour centraliser le pouvoir du souverain :

> Des monarques avides de grandeurs et de richesses, des États luttant pour la suprématie, des marchands et des banquiers encouragés à s'enrichir : voilà les forces qui animeront le commerce, les conquêtes

[263] *Ibid.*, p.68.

[264] *Ibid.*, p.69.

[265] Beaud, *Histoire du Capitalisme : 1500-2010,* Seuil, 2010, p.28.

> et les guerres, systématiseront le pillage, organiseront le trafic des esclaves, enfermeront les vagabonds pour les contraindre au travail.[266]

La question sociale apparaît lors de l'unification de la société sous la souveraineté d'un seul Roi contre les nombreux seigneurs féodaux. Le pouvoir centralisé sous le nom du Roi et la richesse nationale dépendaient de prime abord du développement des routes maritimes du commerce national, et, en conséquence, l'unité ne pouvait se maintenir qu'en étendant le commerce et en assurant un solde positif par rapport aux nations concurrentes[267]. Le système capitaliste ne s'explique donc pas seulement par les objectifs du commerce mais il implique avant tout la transformation totale de la société, de l'État et de ses institutions à mesure qu'il remplace l'économie locale et territoriale par une économie centrale et nationale[268].

Puisque l'unité se produisait par la voie du commerce qui vise à augmenter la quantité des métaux précieux et le volume de la monnaie, le consentement des masses devrait être assuré par le manque d'argent en tant que fouet incitant au travail. Machiavel avait formulé la nécessité de cette contrainte à l'intégration sociale dans ce nouveau système politique dans son livre « Le Prince », en 1514 : « Dans un gouvernement bien organisé, l'État doit être riche et les citoyens pauvres »[269].

Dans le même sens, l'économiste mercantiliste Thomas Mun (1571-1641) soutenait l'idée que la misère et le manque font l'homme sage et industrieux. Plus de deux cents ans après Thomas Mun, un autre économiste réputé, Arthur Young (1741-1820), était plus enthousiaste encore envers cette idée que la pauvreté devait être le fouet du travail, c'est-à-dire assurer la soumission des masses, les travailleurs des nouveaux ateliers, dans la jeune société, et il ajoutait que seul un idiot pouvait ignorer qu'il fallait maintenir les classes inférieures dans la misère pour qu'ils soient

---

[266] *Ibid.*, p.28-29.

[267] Kammen, *Empire and interest: the American colonies and the politics of mercantilism*, Lippincott, 1970, p.5-9.

[268] Schmoller, *The mercantile system and its historical significance* (1ère édition en 1884), A. M. Kelley, 1967, p.57.

[269] Machiavel in Beaud, *Histoire du Capitalisme : 1500-2010*, Seuil, 2010, p.32.

industrieux, car, s'ils ne restaient pas pauvres, ils ne travailleraient surement pas. Ainsi, les temps difficiles mettaient les hommes au travail dans l'industrie[270].

Les masses ont donc été organisées sur les lieux de travail, et l'intégration sociale a été assurée par le fouet de la pauvreté qui recrutait les individus pour l'armée des travailleurs, avec l'aide de la souveraineté du seul Roi au début, puis seule sous la supervision des grandes entreprises. L'accumulation continuelle du capital, pour lequel l'argent est au cœur de l'activité sociale, est la base de cette nouvelle forme d'intégration qui unifie tous les efforts pour un seul objectif : la maximisation du profit. Chaque individu est conçu comme membre de la richesse publique, comme le déclarait Hales en se référant au *Commonwealth* de l'Angleterre dans son livre *Discourse*, et tout métier lucratif profite désormais à tous[271]. La voie est donc ouverte « à l'idée selon laquelle la richesse du royaume repose sur celle de ses marchands et de ses manufacturiers »[272].

L'unité à travers l'activité rentable est donc établie grâce à l'objectivité et l'omniprésence du but quantitatif de l'accumulation du capital. Ainsi, la seule critique contre le nouveau système social vise son trait subjectif : l'intervention du politique. Le grand défenseur du capitalisme, Adam Smith, critique davantage le rôle du politique et les mercantilistes ainsi que les marchands favorisés, car le monopole de cette minorité de marchands favorisés ne sert pas les buts de la nation. Il suggère que l'intervention de l'État dans les activités commerciales n'est pas adéquate pour une politique qui vise à promouvoir un meilleur solde du commerce, et que le marché est capable de se réguler par rapport à l'équilibre des intérêts concurrentiels.

Le politique nuit à la continuité de cette cohésion sociale objective qui rassemble tous sous une seule unité supérieure, étant donné que l'objectivité du marché orienté vers le profit est censée suffire pour maintenir l'unité de la nation[273]. En revanche, contraindre les masses à travailler par le fouet de la pauvreté lui semble raisonnable, et il soutient que le salaire naturel, par quoi il désigne le minimum salarial

[270] Furniss, *The position of the laborer in a system of nationalism*, A. M. Kelley, 1965, p.117-118.

[271] Beaud, *Histoire du Capitalisme : 1500-2010,* Seuil, 2010, p.33.

[272] *Ibid.*, p.33-34.

[273] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776),* [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.185-186.

nécessaire pour que le travail de qualité la plus basse puisse se reproduire, ne doit assurer que la subsistance des travailleurs et de leurs familles[274].

La contrainte au travail persiste dans l'économie politique d'Adam Smith, et elle y est même conçue comme une condition nécessaire du marché pour rendre possible la démarche économique et l'embauche des ouvriers à travers les négociations entre l'employeur et l'employé. L'individu se voit intégré dans le nouveau modèle social à travers les contraintes de la pauvreté et de l'exclusion, cette dernière étant le châtiment de la paresse. L'obligation assure le consentement pour que quelqu'un vende sa force de travail comme une marchandise.

La liberté du marché signifie donc le triomphe de la rationalité des activités commerciales, tandis qu'être libre implique ne pas travailler en fonction de l'arbitre, mais pour l'objectif stratégique d'un solde positif. Le social se détache complètement de tous les aspects subjectifs, et les droits acquièrent un caractère objectif. L'homme consent volontairement à vendre sa force de travail sous la contrainte rationnelle de la satisfaction de ses besoins par la voie du marché et des entreprises. En outre, étant émancipé des attaches féodales, le travailleur apparaît attaché au marché, et libre en ce sens formel qui consiste à vendre contractuellement sa force de travail, alors que, au sens matériel, il est ainsi « libre de tout, totalement dépourvu des choses nécessaires à la réalisation de sa puissance travailleuse »[275] et forcé de vendre sa force de travail.

La présence du travailleur sur le marché constitue, selon Marx, la condition historique du glissement du système de production antérieur vers le mode de production capitaliste[276]. L'intégration sociale se réalise ainsi dans le cadre de ce système sociopolitique. La prochaine partie étudiera en détail, le mécanisme de cette intégration sociale qui se réalise à travers la division du travail social rassemblant les gens libres et incomplets qui cherchent la complétude dans les rapports d'échange.

---

[274] Le salaire réel est encore considéré en proportion de la demande de travail qui est censée croître en fonction du stock du capital. En d'autres termes, la décision du salaire est de nouveau laissée au marché à la mesure de la négociation en espérant que le marché puisse spontanément augmenter son prix (Gélédan, *Les Classiques Anglais : Adam Smith*, Dolloz, 1993, p.49).

[275] Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867)*, Editions sociales, 1969, p.172.

[276] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I*, Édition La Découverte et Syros, 1997, p.87.

1.2.3. L'interdépendance par la division du travail

« […] la société est l'ensemble et l'union des hommes livrés à des travaux utiles »[277]

Adam Smith défend la thèse selon laquelle, désormais, la productivité doit être l'objectif principal de la civilisation. Observant la pauvreté des nations dites inférieures et sauvages quoique tous les individus y soient employés dans un travail, il défend l'organisation sociale de la production par la division du travail. Selon Adam Smith la division du travail est la seule façon d'augmenter la capacité de la production et d'aboutir à une société productrice. Ainsi, son livre « la Richesse des Nations » commence par le constat de l'importance de la division du travail :

> Les plus grandes améliorations dans la puissance productive du travail, et la plus grande partie de l'habileté, de l'adresse et de l'intelligence avec laquelle il est dirigé ou appliqué, sont dues, à ce qu'il semble, à la Division du travail.[278]

Les racines de la division du travail

Selon Adam Smith, la richesse des nations résulte largement de la division du travail. Plus une nation est riche, plus elle devient capable de subdiviser les tâches afin d'obtenir une productivité supérieure[279]. Néanmoins, bien qu'elle produise la richesse d'une nation, elle ne résulte pas d'une soif consciente pour prospérer car une telle conscience ne peut être qu'un produit de la division du travail :

---

[277] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817)*, Anthropos, 1966a, p.128.

[278] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776)*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.11.

[279] Gélédan, *Les Classiques Anglais : Adam Smith*, Dolloz, 1993, p.44.

> La division du travail, dont découlent tant d'avantages, n'est pas à l'origine l'effet de quelque sagesse humaine qui prévoit et veut l'opulence générale qu'elle suscite. C'est la conséquence nécessaire, quoique très lente et graduelle, d'une certaine propension de la nature humaine qui n'a pas en vue une utilité d'une telle envergure : la propension à permuter, troquer, et échanger une chose contre une autre.[280]

Adam Smith ne conçoit donc pas la division du travail comme le résultat d'une décision sage ayant pour but de produire de nombreux avantages. En revanche, il pense qu'elle est une conséquence nécessaire d'un penchant naturel de l'homme : l'échange. Ainsi, il est possible de définir la division du travail comme une forme d'échange dans laquelle les tâches du travail sont partagées et échangées parmi les membres d'un groupe. Par conséquent, une fois que l'homme devient un être social, la division du travail apparaît.

Selon Smith, dans la nature, seul l'être humain est capable d'échanger au sein d'un groupe social. Cela tient à ce que seul l'homme possède la capacité de communiquer avec ses semblables. La communication est un trait indispensable de la nature humaine pour aboutir à une telle union. Elle rend possible de borner les activités de chaque individu, et elle leur permet de s'assembler de manière organisée. En ce sens, Smith considère que l'échange est la conséquence nécessaire de deux facultés humaines, qui sont essentielles pour la communication : le discours et la raison, deux traits qui distinguent l'homme des animaux[281].

Après l'avènement de l'échange grâce à la communication, l'homme satisfait la plupart de ses besoins en troquant ce qu'il produit contre ce qu'il désire. En outre, avec l'échange, l'homme commence à travailler pour obtenir une plus grande quantité des produits élaborés par les autres par la voie du marché. Par conséquent, les talents les plus dissemblables apparaissent être mutuellement profitables. En revanche, puisque c'est l'échange qui rend possible la division du travail, la division du travail est bornée par la taille du marché, « l'expression consacrée pour désigner les institutions nécessaires à la satisfaction des besoins, servant les intérêts des hommes et

[280] Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livres I et II,* Editions Economica, 2000, p.19.

[281] *Ibid.*, p.19-22.

encourageant le progrès social »[282]. Si le marché est étroit et limité, certaines professions ne peuvent apparaître, et s'il est extrêmement limité, personne ne peut être suffisamment courageux pour se consacrer entièrement à un seul métier.

S'il y a suffisamment d'interactions d'échange entre les hommes, ceux-ci peuvent faire davantage confiance au marché, chacun spécialisant dans un seul domaine productif. La division du travail se développe en proportion de l'étendue du marché et la seule limite est donc cette dernière[283]. L'étendue du marché dépend de l'état économique et démographique de la société, car elle progresse en proportion de la richesse et de la densité de la population. Ainsi, résultat impersonnel et naturel, le marché s'élargit en fonction des impératifs de la communication et de la présence des sources nécessaires[284].

D'un autre côté, l'homme ne peut produire des marchandises que s'il possède antérieurement la capacité physique de les fabriquer et de pourvoir à sa subsistance avant qu'il ne puisse vendre sa marchandise. Sans aucun stock, il ne peut pas se mettre au travail dans le cadre de la division du travail. Par conséquent, l'accumulation du stock est une condition essentielle de la production pour le marché et de la division du travail. Enfin, plus l'homme travaille pour le marché, plus il doit accumuler de marchandises ; plus il accumule, plus la division du travail avance. Autrement dit, selon Smith, étant donné que le stock est préalable à la division du travail, le travail peut être subdivisé davantage en proportion de l'accumulation du stock[285].

Les résultats de la division du travail

Le premier effet de la division du travail est l'augmentation des productions en proportion de la subdivision graduelle du travail. La quantité de tout type de production augmente avec la division du travail parce que chaque ouvrier développe ainsi sa spécialisation et acquiert une dextérité plus grande du fait de la diminution et de la simplification des opérations. De plus, l'introduction de nouveaux outils spécialisés

[282] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.73.

[283] Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.71.

[284] Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livres I et II*, Editions Economica, 2000, p.23-27.

[285] *Ibid.*, p.277-279.

pour mener certaines opérations facilite et abrège les tâches de l'ouvrier. Bref, la division du travail favorise l'augmentation de la production au moyen de la spécialisation, de l'économie de temps et de l'invention de nouveaux outils et de nouvelles techniques[286].

« Chez les nations sauvages », comme le dit Smith[287], c'est-à-dire avant que la division du travail ne se produise, comme les échanges sont rares et simples, l'homme doit se pourvoir de tout ce dont il a besoin à travers sa propre entreprise. Il n'a à satisfaire que ses besoins immédiats, et son entreprise ne s'étend pas au-delà. En d'autres termes, dans une telle société, chacun s'efforce seulement de pourvoir à ses besoins par sa propre industrie au moment où ils apparaissent. Quand il a faim, il va chasser dans la forêt ; quand son manteau est abîmé, il s'habille avec la peau du premier animal qu'il a abattu, etc. Un tel homme n'a pas besoin d'accumuler son travail sous forme de marchandises à échanger au moyen du marché dans la société, et il dépense tout son effort au moment où le besoin apparaît.

Une fois que la division du travail apparaît, l'homme ne travaille plus seulement pour pourvoir à ses propres besoins immédiats, car, dès lors, il doit aussi dépenser sa force de travail en anticipant la demande pour ce qu'il produit, afin d'accéder au marché[288]. Dans la mesure où la capacité d'échange se développe, l'homme travaille moins pour ses besoins momentanés, mais il s'efforce davantage de répondre aux demandes du marché. En revanche, la plupart de ses besoins sont dès alors pourvus par les produits du travail des autres hommes, qu'il achète sur le marché au prix de son propre travail.

Etant donné que personne ne peut rien acheter sur le marché avant d'avoir vendu son produit, il faut que le produit du travail soit achevé et prêt à se présenter sur le marché. L'homme ne peut vendre un produit que si ce dernier possède déjà une utilité pour autrui, et, à l'inverse, avant que la vente soit effectuée, il ne peut acheter pour pourvoir à ses besoins. Le travail pour le marché ne correspond donc plus à

[286] *Ibid.*, p.12-15.

[287] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livre V : Du revenu ou du souverain ou de la république*, [En ligne] http://classiques.uqac.cam, 2002c, p.7.

[288] Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livres I et II*, Editions Economica, 2000, p.20.

l'immédiateté des besoins spontanés, et il doit dorénavant être effectué avant l'apparition du besoin, afin d'accumuler un pouvoir d'achat. À mesure que la production pour le marché et la division du travail se développent, l'homme se met de plus en plus au travail pour accumuler des produits à échanger. Chacun travaille davantage pour obtenir les produits prêts à consommer du marché, dans la mesure où il se spécialise pour fabriquer un certain type de produit. L'homme qui travaille moins pour ses besoins momentanés accumule sa force de travail dans certains types de marchandise pour pourvoir à ses besoins, qui sont similaires aux besoins des autres, par la voie du marché et de l'entreprise des autres. L'intérêt personnel s'objective ainsi en raison de la division du travail.

Les intérêts de l'individu s'adaptent à ceux de la société au fur et à mesure que l'homme accepte de participer à la réalisation des tâches subdivisées au cours de la division du travail. La division du travail aboutit donc à un réseau d'interdépendance des échanges où chacun est utile aux autres et elle établit ainsi un lien entre les intérêts privés et les intérêts généraux, en proportion de l'étendue du marché. Par rapport à l'ordre naturel, succédant aux stades agricole et industriel, la société moderne est alors arrivée à la dernière phase du progrès : le stade commercial[289]. À ce dernier stade, tout homme vit de l'échange, et chacun devient marchand, avec des intérêts similaires. Par suite, la société se transforme en une union constituée par l'interdépendance des échanges : la société commerciale.

Saint-Simon, qui est largement influencé par la théorie smithienne, conclût qu'à ce dernier stade de la division du travail, la société devient un organisme social « dont toutes les parties contribuent d'une manière différente à la marche de l'ensemble »[290]. L'individu participe à l'intérêt social en réalisant son propre intérêt, et il s'émancipe de l'arbitre à la fois de soi-même et des autres. L'intérêt particulier s'adapte et se soumet à l'intérêt général dans la société commerciale[291]. Les individus sont désormais interdépendants les uns des autres dans la société lorsqu'ils vivent du marché et se soumettent aux exigences de ce dernier.

---

[289] Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.69-71.

[290] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon*, L'Harmattan, 2001, p.54.

[291] *Ibid.*, p.146.

Au cours de l'évolution de la société, les hommes deviennent moins dépendants des autres et de leurs intérêts individuels, tandis que la même évolution les rend dépendants de la masse et du fait social. La liberté au niveau individuel à laquelle Saint-Simon reproche d'être vague et métaphasique, se révèle être un obstacle par rapport à l'action de masse, et elle empêche le progrès de la civilisation qui s'appuie sur le système social « bien ordonné exigeant que les parties soient fortement liées à l'ensemble »[292].

La solidarité sociale conséquente

Durkheim aborde ce sujet de la cohésion sociale par la division du travail social en détail et il base sa théorie sur ce point de vue saint-simonien. Il analyse le social comme un phénomène scientifique, afin de mettre un terme au conflit entre l'intérêt individuel et l'intérêt général. Alors que Smith se concentre sur les rapports économiques de la division du travail, qui est considérée dans sa théorie comme le moyen décisif de la croissance (mais toujours en interprétant l'économie comme un fait moral servant de base à l'unité sociale), Durkheim analyse surtout le rôle cohésif de la division du travail et la façon dont elle sert de moyen à l'intégration et à la discipline, en admettant que la cohésion social résulte d'une cohésion de l'activité et d'un but commun quelconque[293]. Le thème de son chef-d'œuvre, « De La Division du Travail Social », qui constitue la problématique centrale de sa pensée, décrit la relation entre les individus et la collectivité sous cet aspect[294].

Durkheim s'interroge tout d'abord sur les racines de la société et de la solidarité sociale. Du fait de la difficulté d'observer la solidarité sociale par elle-même, il choisit le droit comme indicateur permettant de saisir l'évolution sociale[295]. Médiateur dans le conflit entre la liberté individuelle et l'intérêt général, le droit a la capacité de dévoiler le mécanisme de l'intégration sociale. Bref, la théorie durkheimienne est fondée sur une étude de l'évolution des droits, qui reflète aussi l'évolution sociale.

---

[292] *Ibid.*, p.150.

[293] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.73-75.

[294] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.319.

[295] Steiner, *La Sociologie de Durkheim*, Éditions La Découverte, 1994, p.19.

Durkheim distingue deux types de droit en fonction de leurs méthodes de sanction : répressive et restitutive. Le droit répressif sanctionne les fautes et les crimes qui contreviennent aux impératifs du social. En revanche, le droit restitutif ou coopératif vise à organiser les relations entre les individus en fournissant les conditions permettant de conclure des accords, et il sanctionne pour remettre des choses en état dans le cas où une faute a été commise par rapport à un accord. Étant organisateur, le droit restitutif nécessite la présence du droit répressif pour justifier la validité des accords entre les individus, tandis que le droit répressif peut régler les rapports sociaux sans l'intervention du droit restitutif. Or, la prépondérance de chaque type du droit signale une forme de solidarité sociale différente selon sa méthode d'organisation[296].

La première sorte de solidarité sociale est la solidarité mécanique qui est fondée sur la similitude des membres de l'organisation sociale. Sous la domination du droit répressif, dans ce type de solidarité, les individus se différencient peu les uns des autres car ils témoignent des mêmes sentiments en adhérant aux mêmes valeurs et au même sacré. Selon Durkheim, c'est pourquoi dans les sociétés traditionnelles, où la solidarité mécanique domine, les individus apparaissent identiques et interchangeables[297].

Du fait que dans les sociétés à solidarité mécanique la similitude est considérée comme le fondement de l'unité, Durkheim prétend que la seule différence entre les individus réside dans leurs origines raciales[298]. À ce stade, d'un point de vue quasiment raciste, il cite *Waitz, Anthropologie der Naturvoelker* : « …les différences entre individus de la même tribu sont insignifiantes à côté de celles qui dérivent de la race »[299]. De même, il suit les idées de Lubbock prétendant que « les sauvages » n'étaient nullement libres car ils suivaient tous les mêmes coutumes, sévères et opprimantes :

---

[296] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.320-325.

[297] C'est également le cas pour les sociétés segmentaires, auxquelles les individus sont étroitement intégrés, relativement isolés en menant une propre vie séparée par rapport au monde extérieur, comportant la solidarité mécanique par similitude. L'échange d'une société segmentaire est étroit car il n'a pas beaucoup d'accès au monde extérieur ni de communications avec l'étranger en tant que groupe social se suffisant à lui-même. Néanmoins, bien qu'en un sens une société à solidarité mécanique soit parfois une société segmentaire, la notion de société segmentaire ne se confond pas avec la solidarité par similitude (*Ibid.*, p.319-321).

[298] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, PUF, 1998, p.104-108.

[299] *Ibid.*, p.105.

> Le sauvage, dit Lubbock, n'est libre nulle part. Dans le monde entier, la vie quotidienne du sauvage est réglée par une quantité de coutumes (ainsi impérieuses que des lois) compliquées et souvent fort incommodes, de défenses et de privilèges absurdes. De nombreux règlements forts sévères, quoiqu'ils ne soient pas écrits, compassent tous les actes de leur vie.[300]

Durkheim considère que la similitude des individus dans la société à solidarité mécanique est une conséquence de l'assimilation d'une même perception, qu'il nomme la conscience collective et qui implique la totalité des croyances et des sentiments communs à l'individu normal d'un groupe social[301]. La conscience collective ne constitue pas d'une manière identique la conscience individuelle des membres d'un groupe, bien qu'elle puisse se réaliser seulement dans cette dernière. Elle couvre largement la conscience individuelle dans les sociétés à solidarité mécanique, et, en conséquence, les individus de ces sociétés apparaissent similaires les uns avec les autres. Dans une telle société, dominée par la tradition, la place de tous les individus est fixée par la naissance ou par des impératifs collectifs[302].

Étant donné que la conscience collective n'est pas tout à fait la même chose que la conscience individuelle, l'individu peut toujours s'opposer aux sentiments généraux de la collectivité bien qu'il y ait une place invariable et qu'il y soit isolé. Un tel acte, qui blesse la conscience collective, nuit à tous les membres du groupe parce que la conscience collective se réalise en formant et en unissant les consciences individuelles de ses membres. Par conséquent, elle exige réparation des sentiments de tous par la punition du coupable qui a commis le crime. L'indignation contre le crime est forte dans la société à solidarité mécanique en raison de la conscience collective[303]. La solidarité mécanique a donc un caractère répressif car elle se réalise en imposant des sanctions brutales du crime. Les relations et les interactions sociales sont davantage réglées dans ce modèle par les lois répressives[304]. Plus il y a de lois répressives, plus la solidarité mécanique organise la société. En revanche, la solidarité organique constitue

[300] *Ibid.*, p.108-109.

[301] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p.199.

[302] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.322-330.

[303] *Ibid.*, p.323-326.

[304] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p.199.

l'organisation sociale à travers des lois restitutives et coopératives[305]. Elle se développe dans la mesure où la division du travail parvient à un haut niveau dans la société. En outre, la solidarité organique indique une organisation coopérative qui résulte de l'essor de la division du travail, dans laquelle les relations sont réglées par rapport aux droits restitutifs qui mettent en ordre la concurrence positive[306].

Tandis que la solidarité mécanique présuppose la similitude des individus, la solidarité organique cherche une coopération parmi les individus qui se sont différenciés au cours de la division du travail quant à leur fonction sociale. De même, alors que la solidarité mécanique ne se réalise que si la personnalité individuelle se soumet entièrement à la collectivité, la solidarité organique devient possible dans la mesure où l'individu possède un domaine d'action qui lui est réservé[307]. De ce fait, la société moderne à solidarité organique encourage davantage les individus à former leur propre personnalité et à satisfaire leurs propres désirs. En outre, une fois que la solidarité organique est établie, l'individu peut même revendiquer le droit d'accomplir tous ses désirs[308]. En ce sens, la solidarité organique va de pair avec la différenciation individuelle:

> Dans les sociétés où apparaît la différenciation des individus, chacun est libre de croire, de vouloir, et d'agir selon des préférences propres en un grand nombre de circonstances. Au contraire, dans les sociétés à solidarité mécanique, la plus grande partie de l'existence est commandée par des impératifs et par des interdits sociaux.[309]

Donc le glissement de la solidarité mécanique à la solidarité organique s'effectue dans le principe constructif. Alors que la solidarité mécanique s'élabore par la similitude grâce aux impératifs et aux interdits sociaux, la solidarité organique se produit dans les sociétés où les individus ne sont plus identiques dans la mesure où l'individualisme qui résulte de la différenciation parmi les individus constitue le principe constructif de ces sociétés[310]. Par conséquent, pour que la solidarité organique

---

[305] *Ibid.*, p.199-200.

[306] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, PUF, 1998, p.91.

[307] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p.200.

[308] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.374-375.

[309] *Ibid.*, p.323.

[310] *Ibid.*, p.330.

se produise, la solidarité mécanique des sociétés primitives doit céder du terrain[311], car « la division du travail se développe régulièrement à mesure que la structure segmentaire s'efface »[312].

Tandis que la solidarité mécanique doit disparaitre en fonction du progrès de la solidarité organique, la conscience collective n'est pas supprimée, mais elle devient plus vague, et il en reste toujours une partie intouchée[313]. Aron souligne que la conscience collective qui se doit d'assurer la marche des lois restitutives ne disparaît pas dans la solidarité organique, et il constate que même dans les sociétés à solidarité organique fondées sur la différentiation individuelle, il y a toujours un équivalent de la conscience collective impliquant des croyances et des valeurs communes à tous, et donc des châtiments répressifs[314].

Les deux types de lois, répressif et restitutif, doivent simultanément persister au sein des sociétés à solidarité organique lorsque la personnalité individuelle et la spécialisation des tâches se développent au moyen de la division du travail[315]. L'émergence de la solidarité organique ne supprime ni les lois répressives ni la conscience collective de la solidarité mécanique, mais elle s'articule à l'organisation sociale à travers la conscience collective qu'élaborent les lois répressives. Les droits restitutifs ont pour fonction de réguler les désaccords dans la coopération sociale, et un accord ne peut se réaliser qu'en rapport avec les formes sociales déjà établies par rapport à l'unité des perceptions individuelles.

Le passage à la solidarité organique

Le changement apparaît dans les interactions qui constituent la société. La similitude qui assure la cohésion sociale par la solidarité mécanique disparaît avec l'apparition de la différenciation entre les individus due à la division du travail social. Avec la solidarité organique, les particularités des individus, et non la similitude,

[311] Steiner, *La Sociologie de Durkheim*, Éditions La Découverte, 1994, p.21.

[312] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, PUF, 1998, p.237.

[313] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p.200.

[314] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.331.

[315] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p.200.

servent de base à la socialisation, et les différences par rapport aux autres caractérisent davantage chaque personne[316].

La division du travail ne s'explique pas par une recherche du plaisir ou du bonheur ; au contraire, selon Durkheim, la division du travail apparaît comme une structure définie par la société entière, la division des tâches dans la production n'étant qu'une de ses expressions accessoires. Cela tient à ce que les hommes qui partagent les tâches du travail, chacun d'eux étant assigné à un métier particulier afin d'augmenter la productivité, doivent déjà être différents les uns des autres et conscients de leur différence[317].

Avant de se manifester dans les activités économiques, la différenciation doit se produire dans la structure sociale, car l'association des hommes particuliers crée un fait social qui ne s'explique pas par les besoins et les intérêts des éléments associés[318]. Les besoins et les désirs ne peuvent qu'intervenir pour dépêcher ou retarder le développement social quoiqu'ils ne puissent créer aucun fait social en tant que tel. La division du travail économique qui se développe du fait d'un vif besoin de bien-être, ne peut donc mener à aucune modification dans la structure sociale, ni dans la division du travail social qu'élabore la solidarité organique : « Il suffit ainsi qu'une circonstance quelconque excite chez un peuple un plus vif besoin de bien-être matériel pour que la division du travail économique se développe sans que la structure sociale change sensiblement. »[319]

Alors que la division du travail ne peut pas surgir avant la différenciation sociale, Durkheim soutient que des raisons économiques peuvent produire une différenciation sans changer la structure sociale. Toutefois, cette différenciation résultant de raisons économiques n'est pas la base de la solidarité organique. De ce point de vue, la division du travail que conçoit Durkheim ne se confond pas avec l'économique :

---

[316] Isambert, *La naissance de l'individu*, PUF, 1993, p.118-120.

[317] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.325-328.

[318] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell , 2000 p.198.

[319] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, PUF, 1998, p.266-267.

> La division du travail que Durkheim essaie de saisir et de définir ne se confond pas avec celle qu'envisagent les économistes. La différenciation des métiers, la multiplication des activités industrielles, sont une expression de la différenciation sociale que vise Durkheim de manière prioritaire. Cette dernière a pour origine la désintégration de la solidarité mécanique et de la structure segmentaire.[320]

Le changement social n'est pas une conséquence de l'économie ; au contraire, le changement économique résulte du social à mesure que le développement social entraine la spécialisation à travers la division du travail[321]. Durkheim, de même que Smith, soutient que la densité de la population, en tant que fait social objectif, peut être la véritable raison du glissement dans le fait social, qui déclenche la division du travail :

> L'augmentation de la densité et du nombre de la population entraîne le passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique, et cette transformation a pour effet de maintenir, malgré le changement des circonstances extérieures, le caractère de solidarité du rapport social.[322]

Dans la mesure où la densité de la population augmente, la division du travail devient possible. La division du travail n'est pas une décision consciente pour profiter de nombreux avantages mais elle est une conséquence de la condition sociale. Dans un premier temps, à mesure que la densité s'accroît dans une société, la distance matérielle entre les individus tend à diminuer graduellement, au niveau spatial et technologique, avec les progrès dans la communication et la transportation. Ensuite, les échanges s'accroissent au sein d'une société en fonction de la diminution de la distance entre les individus, qui résulte de l'augmentation de la population[323]. Ainsi, Durkheim conclût que la division du travail ne peut résulter que du volume de la société[324].

La densité recouvre deux types d'intensité dans la société, que Durkheim nomme la densité morale et la densité matérielle. De même que la théorie smithienne évoque les concepts du discours et de la raison, de même, la densité morale indique

[320] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.322.

[321] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social,* Larousse, 1991, p.253.

[322] *Ibid.*

[323] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p.200.

[324] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.328.

l'intensité des communications et des échanges en rapport avec la diminution de la distance matérielle entre les individus. La densité matérielle correspond à ce que Smith appelle la taille du marché, et elle désigne le nombre des individus présents qui sont en interaction dans la société. En proportion de la densité des relations entre les individus, l'homme réalise de plus en plus son travail avec les autres, et il s'adapte plus à l'ensemble : « Plus il y a de relations entre les individus, plus ils travaillent ensemble, plus ils sont en relations de commerce ou de compétition, et plus la densité est grande. »[325]

Aron suggère que la thèse durkheimienne est évolutionniste parce que la densité y est considérée comme la contrainte de travailler ensemble qui rend la lutte pour la vie plus intense en proportion du nombre des concurrents. De même, la division du travail est considérée comme un résultat naturel et nécessaire de l'intensité des échanges en société, et elle ne se produit pas d'une manière économique ni consciente[326]. Résultant de la cohésion sociale, les conséquences économiques de la division du travail apparaissent futiles comparées à son effet moral, étant donné que la véritable fonction de la division du travail social est d'engendrer le sentiment de solidarité qu'elle produit en soumettant les hommes à l'ensemble dans le travail[327]. L'effet principal de la division du travail n'est pas de nature économique, mais elle répond au problème social qui concerne avant tout le consensus pour maintenir l'union. Par suite de la disparation de la solidarité mécanique qui n'était plus capable d'associer les hommes, la solidarité organique, plus apte à réaliser l'association entre les individus malgré la densité des échanges et de la population, a gagné du terrain[328].

Avec l'organisation sociale fondée sur les particularités des individus, le consensus pour l'unité ne se forme plus à partir de la similitude mais en fonction de la différenciation entre les individus qui ne sont plus tout à fait semblables[329]. Par suite, les individus acquièrent leur autonomie dans leur domaine d'action particulier qui constitue une fonction *utile* pour l'ensemble social. L'autonomie de la volonté devient ainsi

[325] *Ibid.*, p.329.

[326] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, PUF, 1998, p.4.

[327] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p.199.

[328] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.373.

[329] *Ibid.*, p.319-320.

indispensable pour la conservation du consensus à la mesure du développement de l'individualité[330]. La différenciation entre les individus assure désormais la marche de l'ensemble social à mesure que chaque partie remplit avec l'autonomie une fonction différente, et que toutes les fonctions individuelles s'intègrent au niveau social.

L'incomplétude individuelle

Cette nouvelle société, qui implique un ensemble de fonctions particulières des individus différenciés, est plus souple et capable d'évoluer que la société traditionnelle, et chaque individu y trouve plus d'espace pour des actes individuels[331]. Cela tient à ce que l'organisation sociale ressemble un organisme vivant. En effet, Durkheim a choisi l'appellation de « solidarité organique » par analogie avec le fonctionnement des organismes, car, en tant que solidarité fondée sur la différenciation des individus, la solidarité organique s'apparente à l'unité d'un corps organique. Tout comme les organes, qui remplissent chacun une fonction propre et qui ne se ressemblent pas, sont tous essentiels à la vie, les individus différenciés qui remplissent une fonction différentes sont également indispensables à la conservation de l'ensemble social[332]. Durkheim justifie cette analogie de la manière suivante :

> Chaque organe, en effet, y a sa physionomie spéciale, son autonomie, et pourtant l'unité de l'organisme est autant plus grande que cette individuation des parties est plus marquée. En raison de cette analogie, nous proposons d'appeler organique la solidarité qui est due à la division du travail.[333]

Dans « La Division du Travail Social », Durkheim recourt à de nombreuses métaphores biologiques qui suggèrent que la société est un organisme, comme le proposaient Adam Smith et Saint-Simon auparavant. Le type d'organisation sociale industriel se diffuse dans toutes les fonctions de la société à mesure que la société s'intègre à travers la division du travail[334]. De même, les occupations individuelles ne

---

[330] *Ibid.*, 1967, p.374.

[331] Durkheim, *De la Division du Travail Social,* PUF, 1998, p.101.

[332] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, 1967, p.320.

[333] Durkheim, *De la Division du Travail Social,* PUF, 1998, p.101.

[334] Durkheim, *Le Socialisme : sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne,* PUF, 1992, p.145-146.

sont pas seulement séparées et spécialisées à l'intérieur des fabriques du monde économique, mais avec la solidarité organique la division du travail s'étend dans tous les domaines de la société comme dans les fonctions politiques, administratives, judiciaires, artistiques, scientifiques, etc.

La fonction d'une partie ne peut opérer qu'en relation avec celles des autres[335]. La contribution d'une partie peut se réaliser seulement dans le contexte total de l'ensemble social. De ce fait, plus l'individu devient spécialisé et autonome dans son domaine, plus il s'attache à la collectivité. A mesure que la division du travail permet aux individus de se spécialiser et de développer des traits personnels, elle les rend plus dépendants de la totalité de la société en les privant de la capacité de subsister en dehors d'elle. Désormais l'individu est contraint à rester incomplet dans la société en se concentrant sur sa tâche particulière, en tant que devoir, et il ne peut trouver la complétude qu'à travers la collectivité et les contributions des autres :

> On peut donc dire à la lettre que, dans les sociétés supérieures, le devoir n'est pas d'étendre notre activité en surface, mais de la concentrer et de la spécialiser. Nous devons borner notre horizon, choisir une tache définie et nous y engager tout entiers, au lieu de faire, notre être une sorte d'œuvre d'art achevée, complète, qui tire toute sa valeur d'elle-même et non des services qu'elle rend.[336]

À l'instar d'un organisme intégrant les fonctions différentes des organes, la société est capable d'organiser les hommes et peut permettre à chaque personne exerçant une fonction particulière de se compléter grâce aux services des autres. Selon Durkheim, la société à solidarité organique d'aujourd'hui est donc capable de se réguler de manière naturelle, sans aucune intervention extérieure, car elle peut associer les hommes différenciés à travers des échanges au sein du travail dans la collectivité. Grâce aux vertus de l'échange qu'apporte la solidarité organique, la société peut devenir plus solide dans la mesure où l'association des individus n'est formée que par la voie des véritables échanges[337].

---

[335] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, PUF, 1998, p.1-2.

[336] *Ibid.*, p.396.

[337] Jones, *Emile Durkheim*, Blackwell, 2000, p.199-231.

La conscience individuelle dans la division du travail

L'individualisme que produit la différenciation des fonctions à travers la division du travail a pour fonction en réalité la cohésion sociale. Alors que la division du travail fait de chaque personne un être incomplet, la société apparaît comme complémentaire de tous ces êtres qui seraient futiles et inutiles hors de son contexte. Cela tient à ce que la société à solidarité organique oblige l'homme à l'association réelle avec ses prochains qui possèdent ce qui lui manque et ce qui le complète[338]. Cette unification des besoins qui assure la cohésion sociale d'une société à solidarité organique correspond à l'objectivation des intérêts individuels dans la théorie smithienne. De même que la théorie smithienne prévoit que l'objectivation des intérêts individuels mène au travail social qui engendre des produits utiles pour les autres, de même, Durkheim constate que la division du travail n'est possible que si les hommes ont besoin de la contribution des autres pour trouver une complétude dans la vie. Ainsi, les intérêts particuliers s'adaptent aux intérêts généraux, et la conscience individuelle s'assimile plus la conscience collective. Donc, alors que la conscience collective devient plus vague et plus difficile à saisir derrière la conscience individuelle, elle ne disparaît pas et continue à former la conscience individuelle par les intérêts objectivés.

D'un côté, cette conscience collective est conforme à la concurrence du marché d'une manière qui satisfait l'égoïsme naturel de l'homme. Bien que Durkheim s'oppose à l'anarchie du marché, tout comme il s'oppose aux actes purement égoïstes, la solidarité organique qu'il propose résulte de l'organisation des tâches différenciées en fonction du côté égoïste de la conscience individuelle de l'homme qui, ne pouvant pas vivre pour l'autre, est censé poursuivre avant tout ses propres intérêts. La société peut s'organiser de manière automatique si les hommes aboutissent à cet état d'incomplétude, et si le contenu de la vie, quel qu'il soit, se présente comme formellement cohérent avec le dessein égotique. En ce sens, à mesure que la lutte pour la survie s'intensifie avec l'accroissement démographique, les hommes qui éprouvent les mêmes besoins se trouvent en rivalité, et cette lutte constitue le moteur de la

[338] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, PUF, 1998, p.392-399.

spécialisation de la division du travail[339]. Pour justifier ce point de vue, Durkheim invoque « L'origine des espèces » de Darwin, et en cite l'argument suivant :

> Ainsi, dit Darwin, dans une région peu étendue, ouverte à l'immigration et où, par conséquent, la lutte d'individu à individu doit être très vive, on remarque toujours une très grande diversité dans les espèces qui l'habitent.[340]

Partant de ce point de vue évolutionniste, Durkheim soutient que la division du travail est « un résultat de la lutte pour la vie »[341]. De même que Adam Ferguson et Adam Smith considèrent le marché comme un lieu qui permet de découvrir des nouvelles possibilités qui peuvent conduire au progrès[342], de même Durkheim prétend qu'un terrain moins strict est nécessaire pour que les variations individuelles puissent s'amplifier et que l'homme puisse progresser dans la mesure où « plus il [un état] est défini, moins il laisse de place aux changements »[343]. D'un autre côté, bien que l'échange soit la base de la solidarité organique, la condition de l'échange, qui assure l'existence du marché en présupposant les accords d'achat entre les individus, dépend toujours du fait social, car, hors des formes sociales, les traités entre hommes n'impliquent aucune exécution :

> […] si la division du travail produit la solidarité, ce n'est pas seulement parce qu'elle fait de chaque individu un échangiste comme disent les économistes ; c'est qu'elle crée entre les hommes tout un système de droits et de devoirs qui les lient les uns aux autres d'une manière durable.[344]

Par conséquent, la solidarité qui se réalise à travers les échanges s'adapte strictement à la modification du fait social et à la morale qu'exerce la conscience collective[345]. Il s'agit donc d'un changement de la constitution morale. Le glissement vers la solidarité organique relève surtout de la morale, car il exige des individus qu'ils

---

[339] *Ibid.*, p.252.

[340] *Ibid.*, p.249.

[341] *Ibid.*, p.253.

[342] Voir « Le marché libre dans l'équilibre social ».

[343] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, PUF, 1998, p.268.

[344] *Ibid.*, p.403.

[345] Steiner, *La Sociologie de Durkheim*, Éditions La Découverte, 1994, p.46.

consentent à l'échange sous la contrainte du fait social. C'est pourquoi, la division du travail doit se référer toujours à la conscience collective et aux châtiments, et les droits restitutifs ne peuvent exister qu'en étroite collaboration avec ceux répressifs.

Comme l'autonomie est indispensable pour la solidarité organique et du fait que, selon Durkheim, l'homme peut s'opposer à la conscience collective même dans le cadre de la solidarité mécanique, la conscience collective doit être imposée sans cesse aux individus pour neutraliser les effets des progrès de la conscience individuelle[346]. Parce que la conscience collective devient vague, la science doit découvrir davantage les mécanismes sociaux pour que les hommes se consentent volontairement à la cohésion sociale par la discipline. Pour ce faire, le fonctionnement de la société à solidarité organique doit être dévoilé par les recherches scientifiques. S'il y a toujours des individus qui s'opposent au social malgré les découvertes scientifiques, ils seront assujettis aux châtiments des lois répressives. Cela constitue le fondement des droits restitutifs de l'association morale à solidarité organique.

En résumé, avec la solidarité organique de la division du travail, l'homme devient plus discipliné et intégré au sein de la société tandis que sa volonté individuelle devient plus conforme aux intérêts généraux. Il se soumet davantage au social, de manière formelle et passive, du fait que les relations réelles politiques en tant que contenu n'ont aucun rôle dans l'association. La morale que l'unité sociale exige des individus ne se justifie que par le fait qu'elle est une forme sociale, quel que soit son contenu. Pourtant, ayant son propre esprit, l'homme ne peut jamais être une entité entièrement passive dans une organisation formelle. Il se trouvera donc exposé à des contradictions à la fois sociales et morales. Le prochain chapitre étudiera les effets de ce conflit, réduit à l'échelle d'un problème psychologique dont la sublimation à travers la consommation est présentée en tant que solution individuelle.

[346] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, PUF, 1998, p.268.

2. L'EMANCIPATION CONSUMERISTE

Erich Fromm souligne que l'histoire occidentale a été toujours dominée par la lutte pour la liberté. « Cette bataille a été livrée par les opprimés contre ceux qui avaient des privilèges à défendre. Cependant qu'une classe combattait pour se libérer de la servitude, elle croyait lutter pour toute l'humanité et pouvait ainsi battre le rappel au nom d'un idéal commun à tous ceux qui voulaient secouer le joug »[1]. Animé par cet idéal, l'histoire occidentale n'a cessé de chercher à réaliser le paradis terrestre avec un espoir chiliastique. Par contre, alors que la liberté gagnait la plupart de ces batailles, toute victoire se retournait peu après contre le peuple, et créait un nouveau système d'oppression. « Au cours de cette longue action, virtuellement permanente, des classes qui combattaient l'arbitraire ont parfois fraternisé avec leurs ennemis quand la victoire était assurée et que des privilèges nouveaux devaient être défendus »[2].

Les hommes se sont révoltés dans la Révolution française avec l'espoir de s'émanciper de la servitude féodale. Le nouveau modèle économique qui était en train de s'élaborer dans les villes promettait un paradis paisible où l'homme jouirait d'une prospérité sans précédent. Cependant que la production atteignait une capacité hallucinante après le triomphe, le sang chaud de l'humanité ne s'apaisait jamais et menait l'homme, au lieu de la prospérité, à cette catastrophe sans précédent à l'échelle mondiale que fut la Première Guerre mondiale. « Bien de gens considéraient la Guerre mondiale comme « la lutte finale » et sa conclusion comme l'ultime triomphe »[3]. Or, alors qu'il semblait que l'épreuve sanglante de la longue guerre renforçait les démocraties et bouleversait les vieilles monarchies, peu après cette expérience destructive, de nouveaux systèmes totalitaires ont surgi qui enchaînaient l'homme encore une fois au nom de la liberté.

« Ces systèmes totalitaires mettaient effectivement la main sur l'ensemble de la vie sociale et personnelle de l'homme, car ils exigeaient la soumission de tous, sauf la faction dirigeante, à une autorité sur laquelle nul n'exerçait aucun contrôle »[4]. Par suite,

[1] Fromm, *La peur de la liberté*, Buchet/Chastel, 1963, p.11.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p.12.

[4] Fromm, *La peur de la liberté*, Buchet/Chastel, 1963, p.12.

les hommes se sont lancés à nouveau à la recherche du paradis dans le monde des idéaux : tandis qu'un camp se leurrait avec l'idéal national et l'urgence de défendre la patrie contre la menace extérieure, un autre croyait protéger la démocratie et la liberté. Au nom de l'idéal de l'humanité et à la recherche du paradis, les hommes se trouvaient ainsi dans une nouvelle lutte pour la liberté. Enfin, comme John Dewey le formule, le problème n'a jamais été propre à un peuple ou à un cas particulier, mais il est enraciné dans la conscience humaine et les institutions sociales qui donnent la « victoire à l'autorité extérieure, à la discipline, à l'uniformité et à dépendance envers le Chef »[5].

La consommation représente aujourd'hui cette émancipation idéaliste et le paradis terrestre en tant que promesse de la production industrielle. Il faut alors chercher ses origines dans la formation de la conscience humaine au sein de l'idéalisme et l'aliénation de l'homme dans le conte fantasmatique des Lumières auquel le capitalisme emprunte pour se propager et pacifier les réactions qu'il provoque. Ce chapitre entreprend donc de traiter tout d'abord du problème de l'aliénation de l'homme dans le processus du travail capitaliste et de la constitution de la conscience de soi qui y correspond, au sein d'une objectivité illusoire que Georg Lukács appelle la réification. La deuxième partie aborde la transformation du véritable conflit pour la liberté en un conflit psychologique individuel, en tant que névrose, au sein de l'idéalisme individualiste, et l'apparition de la consommation comme un moyen fétiche d'émancipation dans le cadre de l'idéologie.

[5] Dewey, *Freedom and Culture*, G.P. Putnam's Sons, 1939.

2.1. L'individu atomisé de l'individualisme

Selon Erich Fromm, l'histoire sociale de l'homme commence une fois que l'homme brise son unité avec la nature pour accéder à une conscience de soi en tant qu'être libre. Ce processus de l'éloignement de l'homme atteint son apogée lors de la période entre la Réforme et les temps présents[6]. Ainsi, l'Homme en tant qu'essence de l'être humain vivant est apparu après la mort de Dieu, et domine la conscience humaine. Feuerbach, on le sait en avait fait le nouveau dieu[7]. Cette progression de l'individu se réalise cependant au prix de l'esseulement croissant et de l'angoisse. A mesure que la conscience de soi éloignée de la vérité gagne du terrain, l'homme de chair se trouve seul et en danger hors du contexte de l'autorité, tout comme il l'était devant Dieu. Il s'assimile ainsi en fonction de cette aliénation la conscience de soi qui découle de l'idéalisme individualiste en tant que son propre ego, et devient un appendice de l'organisation sociale harmonieuse.

L'aliénation qui laisse l'homme sans-monde et désespéré vis-à-vis des forces de la production sociale occupée par le Capital se réalise dans le processus du travail abstrait brisant ses liens avec la vérité. L'homme essaie de rétablir ces liens avec le monde à travers les possibilités que lui laisse la société marchande. Il se soumet à la perception découlant du monde formé par les marchandises entourant son être, et adopte cette perception comme la conscience de son propre soi, en harmonie avec les intérêts autoritaires dans le cadre de l'idéalisme postchrétien de l'individualisme. Cette partie aborde ce processus de l'adaptation de l'être singulier et de ses intérêts aux intérêts de l'autorité. Dans un premier moment, nous examinerons l'aliénation qui résulte de l'abstraction du travail humain et de son éloignement de la vérité. Dans un second temps, nous évoquerons la nouvelle condition humaine et le changement de la perception du monde et de la valeur. La dernière partie sera consacrée à l'élaboration de

[6] Fromm, *La peur de la liberté,* Buchet/Chastel, 1963, p.27.

[7] Newman, *From Bakunin to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power,* Lexington Books, 2001, p.56-59.

la conscience de soi par la voie de l’abstraction idéologique, et l’individualisme comme idéal de l’Homme.

2.1.1. Travail abstrait et aliénation

« Qui est cet être ? »[8]

Une fois que le travail devient une activité sociale et non plus individuelle, il est possible de séparer la conception de l'exécution[9]. De même, Adam Smith a prévu l'effet négatif de l'unité productrice dans laquelle l'individu était réduit à un simple appendice de l'appareil social de la production de marchandises. Il soulignait que, dans la production collective réalisée en fonction de la division du travail, l'homme, qui n'aurait plus besoin de sa réflexion individuelle pour se joindre au collectif, risquait de tomber dans l'ignorance et la stupidité :

> Dans les progrès que fait la division du travail, l'occupation de la très majeure partie de ceux qui vivent de travail, c'est-à-dire de la masse du peuple, se borne à un très petit nombre d'opérations simples, très souvent à une ou deux. Or, l'intelligence de la plupart des hommes se forme nécessairement par leurs occupations ordinaires. Un homme qui passe toute sa vie à remplir un petit nombre d'opérations simples, dont les effets sont aussi peut-être toujours les mêmes ou très approchant les mêmes, n'a pas lieu de développer son intelligence ni d'exercer son imagination à chercher des expédients pour écarter des difficultés qui ne se rencontrent jamais; il perd donc naturellement l'habitude de déployer ou d'exercer ces facultés et devient, en général, aussi stupide et aussi ignorant qu'il soit possible à une créature humaine de le devenir; l'engourdissement de ses facultés morales le rend non seulement incapable de goûter aucune conversation raisonnable ni d'y prendre part, mais même d'éprouver aucune affection noble, généreuse ou tendre et, par conséquent, de former

[8] Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, J. Vrin, 2007, p.124.

[9] Braverman, *Labor and monopoly capital : the degradation of work in the twentieth century*, Monthly Review Press, 1998, p.79.

> aucun jugement un peu juste sur la plupart des devoirs même les plus ordinaires de la vie privée.[10]

Adam Smith estimait la déshumanisation qui résulte du nouveau mode de production. Partant de cet argument d'Adam Smith, Gélédan souligne que les effets qui rendent l'homme stupide dans son métier sont « à mettre au passif des sociétés industrielles et commerciales »[11]. L'homme dépourvu de l'esprit, qui pouvait autrefois lui permettre d'imaginer et de réaliser une existence alternative par rapport à son propre potentiel, est devenu incapable de se réaliser hors de l'ensemble organisé de la production. Ce qui amène Vandenberghe à définir ainsi le concept marxiste de l'aliénation[12] :

> L'aliénation n'est rien d'autre que l'extériorisation aliénée des puissances génériques des hommes dans une force sociale qui leur fait face comme une force naturelle.[13]

Cette séparation entre l'homme et ses moyens productifs apparaît dans le cadre social de l'industrialisme capitaliste où l'individu s'approprie le travail scientifisé ordonné à la production de marchandises comme sa seule puissance productive, au détriment de son propre potentiel intellectuel. Il s'insère dans le système de domination prédéfini et organisé hors de lui en s'y subordonnant, et il ne peut qu'assumer la fonction qui lui est attribuée, alors qu'il reste incomplet et incapable d'exister à l'extérieur de l'unité, comme tous ses semblables. Il ne peut plus qu'obéir et effectuer sa tâche en tant qu'un instrument, un esclave de sa fonction, comme dit Weber :

> L'esclave que l'on commande au fouet est un instrument, c'est un moyen économique à la disposition du maître, mais il n'a pas lui-même d'initiative économique ; de la même manière, dans le cadre de

[10] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livre V (1ère édition en 1776)*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.cam, 2002c, p.71.

[11] Gélédan, *Les Classiques Anglais : Adam Smith*, Dolloz, 1993, p.46.

[12] Marx utilise le mot aliénation uniquement pour se référer aux philosophes de l'idéalisme allemand dans ses manuscrits 1844.

[13] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I*, Édition La Découverte et Syros, 1997, p.72.

> l'usine où il n'est qu'un moyen de travail purement technique, l'ouvrier n'a pas non plus d'initiative.[14]

En effet, l'esprit de l'homme, qui ne lui appartient plus au-delà de sa marchandisation, peut opérer seulement selon sa fonction prédéfinie dans l'unité, et son initiative ne peut être plus que le résultat d'un calcul dont les déterminants sont fournis de l'extérieur. En outre, l'individu devient un composant de l'appareil social au point que même le *logos* ne lui revient plus. Dans le cadre du mode de production capitaliste, la raison se présente comme si elle était immanente à l'objet autonome. En tant qu'objectif, l'esprit humain devient tellement indifférent à l'homme vivant qu'il ne peut le posséder que de manière extérieure par la voie de la propriété privée, et l'homme particulier se soumet sans condition à l'accomplissement de l'esprit objectif en l'assimilant comme son propre esprit.

La marchandisation de l'homme

Selon Marx, l'objet qui apparaît sous forme de la propriété privée[15] est l'expression de l'éloignement de l'objet par rapport au sujet, objet qui est le produit du travail aliéné[16] :

> La propriété privée est donc le produit, le résultat, la conséquence nécessaire du travail ayant perdu son expression, du rapport extérieur du travailleur à la nature et à lui-même.
>
> La propriété privée résulte donc, par analyse, du concept du travail ayant perdu son expression, c'est-à-dire de l'homme ayant perdu son expression, du travail aliéné, de la vie aliénée, de l'homme aliéné.[17]

---

[14] Weber, *Histoire économique : esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Gallimard, 1991, p.8.

[15] Ce que l'on entend par la propriété privée ne correspond pas à ce qui nous appartient de manière personnelle comme l'espace que l'on habite ou nos objets quotidiens ; mais elle implique tous les objets qui sont présentés sur le marché en tant que marchandises, et les moyens de production, appartenant à un marchand, ayant pour but de produire plus de marchandises.

[16] Sous cet aspect, la propriété privée et le salaire de l'ouvrier résultent du même fait, car, le salaire, qui paye l'homme pour le mettre au service de la production de marchandises, permet seulement de satisfaire les passions par l'achat potentiel de marchandises : « Le salaire du travail est une suite immédiate du travail aliéné et le travail aliéné est la cause immédiate de la propriété privée » (Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, J. Vrin, 2007, p.127).

[17] *Ibid.*, p.126.

Il ne faut donc pas confondre l'objectivation qui a lieu au cours de la production, par laquelle le travail humain élabore un objet à l'extérieur, et l'aliénation due à l'éloignement entre l'objet et le sujet. Cela tient à ce que le travail, qui apparaît préalablement dans l'imagination de l'homme, doit se concrétiser à l'extérieur dans l'objet pour qu'il soit pleinement humain. En effet, à la différence de Hegel, Marx distingue les deux et souligne que concrétiser l'objet à l'extérieur est nécessaire pour la réalisation de soi et la construction d'un mode de vie proprement humain. Au contraire, c'est la non-réalisation de cette concrétisation, et donc l'absence d'une telle objectivation qui mène à l'aliénation[18]. De ce fait, selon Marx, un être « qui ne possède pas sa nature hors de lui n'est pas un être naturel », et cet être immatériel n'est qu'un « monstre »[19].

Écartant le sujet du travail, l'aliénation résulte de l'exclusion de l'homme de son propre travail, c'est-à-dire, de « l'objectification »[20]. Il ne peut plus s'approprier son travail comme sa propre activité, mais il le conçoit plutôt comme un métier déterminé de manière égale et homogénéisée[21]. Ainsi, comme Adam Smith l'anticipait, l'aliénation est avant tout un résultat de la division du travail qui vise à augmenter la productivité en général, pour la rentabilité, au détriment de la productivité individuelle[22]. Instrument à la disposition du marché, l'ouvrier sert de moyen à la

---

[18] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.74.

[19] Marx, *Œuvres, Tome 1, Économie I,* Gallimard, 1965, p. 130-131. Nous acceptons la notation de Botigelli : « Marx emploie ici l'expression *Unwesen*. Le terme est la négation de *Wesen* qui signifie à la fois essence et être. Nous choisissons de traduire par monstre, ce qu'implique la pensée de Marx, mais qui nous oblige à renoncer à la violente opposition *Wesen-Unwesen* si caractéristique de son style. Nous ne pensons pas devoir retenir la traduction " quelque chose d'inessentiel " adoptée par l'édition anglaise » (Marx, *Manuscrits de 1844 : Economie politique & philosophie,* Editions sociales, 1972, p.77).

[20] Vandenberghe explique le concept marxiste de l'aliénation à travers les deux phases de la création de l'objet ; celles de l'objectivation et de l'objectification : « Durant la première phase, celle de l'objectivation, l'homme, en travaillant, s'extériorise ou objective sa subjectivité dans le monde extérieur. Ensuite, durant la phase de l'objectification, le produit créé s'autonomise et commence à mener sa propre vie » (Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.77).

[21] Le problème de l'aliénation est donc avant tout lié à la perte de réalité dans l'objectivation (Picard, *Problème de la valeur et critique de la consommation capitaliste*, [En ligne, PDF] http://alterites.ca/, 2011, p.64).

[22] Ici, la productivité sociale est considérée comme la productivité du travail du mode de production capitaliste car le social est occupé par ses relations de domination. En revanche, tandis que le travail humain doit toujours être social, puisque le travail social est dominé par le capital et déshumanisé, le travail individuel surgit comme la source de la réalisation de soi. Néanmoins, cet avènement du travail individuel, résultat de l'aliénation comme individuel, n'est jamais complètement individuel mais

production des marchandises pour le marché. Une fois recruté comme ouvrier dans l'armée de production en vendant sa force productive, il se soumet au cycle des marchandises. Alors, dans la mesure où l'homme produit les objets du monde marchand, il perd sa propre réalisation, et le travail produit à la fois la marchandise et l'ouvrier :

> Le travailleur devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production s'accroît en puissance et en extension. Le travailleur devient une marchandise au prix d'autant plus vil qu'il engendre plus de marchandises. Avec la valorisation du monde des choses s'accroît en rapport direct la dévalorisation du monde de l'homme. Le travail ne produit pas que des marchandises ; il se produit lui-même ainsi que le travailleur en tant que marchandise et cela sous le rapport même où il produit en général des marchandises.[23]

Avec la division du travail, l'homme lui-même devient une marchandise qui s'échange sur le marché. L'incomplétude de l'homme dans le processus de la socialisation trouve son véritable sens dans ce fait. A la fois marchand et marchandise, chacun a désormais besoin du commerce des autres d'une manière impersonnelle et froide dans la société moderne. Le mot anglais « *trade* », qui signifie à la fois le commerce de marchandises et le talent personnel, traduit ce caractère dual de l'homme moderne.

Le travail abstrait

Comme on l'a noté dans la partie 1.2.1 (L'avènement du capital), à mesure que le processus de l'échange se transforme dans le cadre du mode de production capitaliste, la valeur d'usage sombre derrière la valeur d'échange et devient secondaire. Reposant sur l'abstraction des qualités sensibles et utiles des biens, la valeur d'échange apparaît comme le premier aspect d'une marchandise soumise aux exigences de l'argent qui surgit comme une valeur valorisante[24]. Du fait de la prépondérance de la valeur d'échange sur la marchandise, la production capitaliste est avant tout caractérisée par ce

---

uniquement sous une conscience réifiée dans les fantasmes de l'idéologie. En effet, le travail ne peut retourner à l'homme que s'il traverse le social.

[23] Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, J. Vrin, 2007, p.117-118.

[24] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I*, Édition La Découverte et Syros, 1997, p.94-95.

but lucratif autovalorisant de l'argent : l'accumulation du capital. De ce fait, le travail concret qui sert de moyen à la satisfaction des besoins concrets donne lieu à une abstraction, au travail abstrait, qui n'est ni naturel, ni universel[25].

Au service de la valeur d'échange, le travail abstrait efface toutes les qualités singulières[26] et l'ouvrier perd son contact avec le produit à mesure que son travail est réduit à une simple répétition mécanique de certaines tâches spécialisées[27]. Par conséquent, il ne peut être mesuré qu'en termes quantitatifs, de même que la valeur d'échange ne s'occupe que des balances commerciales par rapport aux prix[28]. Quoiqu'il reste une hiérarchie parmi les différents postes, à mesure qu'ils sont homogénéisés par l'unique but d'engendrer du profit, seul le temps peut servir de mesure au travail abstrait:

> Le temps est tout, l'homme n'est plus rien; il est tout au plus la carcasse du temps. Il n'y est plus question de la qualité. La quantité seule décide de tout : heure pour heure, journée pour journée.[29]

[25] Vandenberghe explique cette condition du travail abstrait que constate la théorie marxiste de la manière suivante : « Le travail abstrait, en revanche, n'est ni naturel, ni universel. Ce n'est pas le travail du tisserand, ni celui du maçon ou du menuisier, ce sont tous ces travaux pour autant qu'on fasse abstraction de leurs différences qualitatives et qu'on ne retienne que leur élément commun, à savoir le fait qu'ils représentent tous une dépense de la force humaine de travail pouvant être mesurée par la durée temporelle. » (*Ibid.*, p.95).

[26] « Dans les manufactures, une mécanisation, la concentration des travailleurs, la production de masse, le souci de rentabilité financière de l'investissement et la relation directe entre la fabrication et les débouchés entraînent le passage de la traditionnelle conception globale du salaire à une rémunération liée à la fabrication et à la présence effective du travailleur. Ces modifications des conditions de production autorisent un début d'affranchissement des contraintes naturelles de jour et de saison et changent la relation entre le travailleur et l'outil. L'ouvrier n'est plus l'utilisateur des outils nécessaires à la création, par lui-même, d'un bien. Il devient « l'objet » animé qui suit le rythme d'une mécanique et doit respecter de cadre préétabli d'une production dont il n'est qu'un des rouages et dont il subit directement les aléas » (Meignen, *Histoire de la Révolution Industrielle et du Développement : 1776-1914*, PUF, 1996, p.22).

[27] Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, 1960, p.111-120.

[28] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I*, Édition La Découverte et Syros, 1997, p.95.

[29] Marx, *Misère de la Philosophie (1e édition en 1847)*, Editions sociales, 1968, [En ligne, PDF] marxists.org, p.25.

La durée temporelle[30] et le nombre des ouvriers identiques deviennent ainsi les paramètres essentiels de la production. Le travail est réduit à « une dépense d'énergie corporelle qui peut être mesurée exactement par l'horloge de la pointeuse »[31]. Dans la mesure où l'homme devient productif uniquement en termes temporels lorsque son action se conforme au travail abstrait, il est séparé des moyens de production ainsi que de ses qualités individuelles. La production capitaliste se caractérise par cette tendance à la dépersonnalisation de la production et à l'effacement de l'homme dans sa propre activité[32], même pour les propriétaires capitalistes des moyens de production :

> La tendance économique majeure du capitalisme est du même ordre : l'objectivation de la production, sa séparation d'avec la personnalité des producteurs. À travers l'économie capitaliste, c'est une abstraction objective, le capital, qui devient le producteur effectif, lequel n'a plus aucun lien organique avec la personne de son propriétaire occasionnel ; que les propriétaires soient des personnes ou non (société d'actions), cela n'a aucune importance.[33]

Passion et action

Erich Fromm définit le concept marxiste de l'aliénation comme la négation de la productivité et l'exclusion de la productivité de l'homme[34]. En effet, selon Marx, la puissance productive de l'homme n'est pas seulement la capacité de réaliser une tâche conformément à une structure prévue, mais elle implique surtout l'aptitude à concevoir le produit avant l'exécution de production. Capacité réelle de l'objectivation, la

---

[30] A ce stade, Lukács met l'accent sur le fait que le temps perd son caractère qualitatif et est également figé et transformé en une mesure continuelle sous son caractère quantitatif : « Le temps perd aussi son caractère qualitatif, changeant, fluide : il se fige en un continuum exactement délimité, quantitativement mesurable, rempli de « choses » quantitativement mesurables (les « travaux accomplis » par le travailleur, réifiés, mécaniquement objectivés, séparés avec précision de l'ensemble d la personnalité humaine) : en un espace » (Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, 1960, p.117).

[31] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.96.

[32] « Si l'on suit le chemin que l'évolution du processus du travail parcourt depuis l'artisanat, en passant par la corporation et la manufacture, jusqu'au machinisme industriel, on y voit une rationalisation sans cesse croissante, une élimination toujours plus grande des propriétés qualitatives, humaines et individuelles du travailleur. D'une part, en effet, le processus du travail est morcelé, dans une proportion sans cesse croissante, en opérations partielles abstraitement rationnelles, ce qui disloque la relation du travailleur au produit comme totalité, et réduit son travail à une fonction spéciale se répétant mécaniquement. » (Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, 1960, p.115).

[33] Lukács in Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.220.

[34] Fromm, *Marx's concept of man,* Frederick Ungar, 1961, p.43.

productivité humaine consiste à pouvoir imaginer la fin de la production avant le processus du travail. Pour expliquer ce trait distinctif, Marx donne l'exemple de l'araignée et de l'abeille qui sont aussi capables de produire en conformité avec un dessein :

> Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur.[35]

A la différence des animaux, l'homme, capable d'anticiper la fin de sa production, est aussi capable de modifier sa propre nature par la voie de l'activité productive consciente. Plus il modifie la nature extérieure par son activité, plus il change sa propre condition naturelle d'existence et son mode de vie[36]. Ainsi, le travail apparaît comme le moyen d'objectivation de la vie humaine, et, à travers le travail, la relation de l'homme à la nature est modifiée et la nature de l'homme est altérée[37].

Fromm éclaire cet argument de Marx par la théorie de Spinoza qui faisait une distinction entre les affects suscités par l'extérieur et ceux, proprement humains, qui sont génériques et proviennent de l'intérieur. Le premier type d'affect, la passion, correspond à ce qui est passif et à travers quoi l'homme souffre sans avoir une idée adéquate sur la réalité, alors que le deuxième type d'affect, l'action, représente ce qui est actif et dans lequel l'homme est libre et productif[38]. Dans le cadre de l'organisation moderne du travail, l'homme qui perd la capacité humaine au deuxième type d'affect, l'action, sombre dans la contrainte des passions qui le dirigent tandis qu'il n'en a même pas la moindre idée. N'étant plus apte à modifier sa nature et ses conditions d'existence, l'homme discipliné par l'interdépendance de la division du travail est contraint de s'approprier la vie dans laquelle il trouve sa fonction. Au sein de l'organisation impersonnelle dont le but est seulement lucratif, il réalise un travail sans être conscient

---

[35] Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867)*, Editions sociales, 1969, p.180-181.

[36] *Ibid.*, p.180-187.

[37] Fromm, *Marx's concept of man*, Frederick Ungar, 1961, p.16, p.40.

[38] *Ibid.*, p.28.

de ce qu'il exécute, pour seulement satisfaire, par la voie du marché, les passions qu'il acquiert de l'extérieur comme étant ses intérêts individuels.

L'homme qui ne peut plus être actif dans son affect et qui ne fait que suivre une structure prédéterminée perd la propriété de construire son mode de vie, et il ne peut plus se réaliser de manière complète. Ainsi, il est désormais assujetti à la contrainte des passions tout comme le sont les animaux. Marx indique dans les « Manuscrits de 1844 » cette dégradation de l'être humain à l'état animal :

> Nous en arrivons ainsi au résultat que l'homme (le travailleur) ne se sente plus comme librement actif que dans ses fonctions animales (manger, boire et procréer, tout au plus encore dans l'habitation, la parure, etc.), et qu'il ne se sente plus qu'animal dans ses fonctions humaines. L'animal devient l'humain et l'humain devient l'animal.
>
> Manger, boire et procréer, etc., sont certes également des fonctions véritablement humaines. Mais dans l'abstraction qui les sépare du reste du cercle de l'activité humaine et qui en fait les derniers et uniques buts finaux, elles sont animales.[39]

Selon Marx, il s'agit avant tout d'une perte de la capacité de réalisation de soi de manière humaine en raison de l'abstraction du travail moderne. L'aliénation peut être donc définie comme le fait de ressentir le monde et soi-même de manière passive et réceptive dans le mesure où le sujet est séparé de l'objet[40]. Comme le travail devient hautement abstrait, prédéterminé et fragmentaire, l'homme se voit éloigner de plus en plus de l'action par la contrainte des passions, et il est ainsi réduit à une entité arithmétique de la machine de production.

L'aliénation ressemble à l'idolâtrie dans la mesure où l'objet y domine le sujet[41]. De même que l'idolâtre ne peut se mettre en relation avec soi-même qu'à travers l'idole qui n'est rien d'autre que son produit auquel il transfère son pouvoir créateur et ses attributs vitaux ; de même, avec l'aliénation l'objet produit devient l'existence la plus humaine et la plus réelle à laquelle l'homme se conforme volontairement afin de se réaliser, au point que même l'avènement de cet objet est conçu comme un fait spontané qui découle de lui-même, sans référence aux forces productives qui le concrétisent.

---

[39] Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, J. Vrin, 2007, p.121.

[40] Fromm, *Marx's concept of man*, Frederick Ungar, 1961, p.44.

[41] *Ibid.*

Dans la mesure où l'homme est passif, il n'a qu'une possibilité devant l'impératif d'un tel objet, c'est de s'y soumettre. Alors que l'homme aliéné croit qu'il est devenu le maître de la nature, en vérité, du fait de l'inversion de l'objet et du sujet dans la production, et de l'éloignement de l'objet de son sujet objectivant, il devient un esclave des choses et des circonstances, un appendice impuissant d'un monde qui n'est en vérité que l'expression figée de ses propres puissances[42].

La seconde nature

L'aspect qualitatif individuel est progressivement éliminé du domaine de l'objectivation par la suite du glissement du travail concret à l'abstrait dans la production de marchandises. La production qui s'est affranchie des rapports avec ceux qui l'effectuent fabrique des objets hostiles qui contraignent l'homme à suivre leur raison d'être : le profit.

L'exploitation capitaliste ne suit pas le modèle primitif de l'esclavage où l'esclave était ouvertement conscient d'être dépourvu de ses traits humains tandis que l'homme libre possédait toujours la capacité de se réaliser. Au contraire, au sein du mode de production capitaliste, l'organisation sociale applique équitablement la privation des moyens de production à tout le monde à travers la rationalité qui a pour but la rentabilité. Le modèle capitaliste est égalitaire comparé à l'esclavage. Alors que l'esclave n'est pas conçu comme un citoyen et reste hors de la société, l'ouvrier est un membre de la société et son destin est également le destin de l'humanité car la rationalité impersonnelle qui est indifférente pour tous est homogène. Dans la mesure où l'homme prolétaire[43] est dépourvu des moyens productifs, il s'approprie sa puissance de travail sous forme de propriété privée, et l'exploitation s'effectue comme un résultat naturel du marché par le droit dit naturel d'acheter des moyens de production sur le marché libre[44].

---

[42] *Ibid.*, p.53.

[43] Marx a choisi ce terme pour référer aux masses qui sont privées de toutes les propriétés sauf leur puissance du travail. A l'origine, le terme est utilisé au Rome pour désigner les membres de la classe *populares* qui ne possèdent rien d'autre que leurs enfants.

[44] Lukács, *Histoire et conscience de classe,* Minuit, 1960, p.118-120.

Cette égalité abstraite du monde capitaliste mène à l'aliénation ainsi qu'à l'exploitation parce qu'elle provient de la séparation entre les moyens de production et les hommes. Une fois que la relation organique entre sujet et objet est interrompue, les hommes deviennent « des atomes isolés et abstraits que l'accomplissement de leur travail ne réunit plus de façon immédiate et organique et dont la cohésion est bien plutôt, dans une mesure sans cesse croissante, médiatisée exclusivement par les lois abstraites du mécanisme auquel ils sont intégrés »[45]. Ainsi, la logique des objets qui ne sont que des résultats de l'activité humaine dirige l'homme en vertu de l'autonomie de cette logique et maintient l'organisation sociale et les rapports de domination. Ce monde sous emprise des marchandises se présente avec une telle rigidité que l'homme l'appréhende comme naturel dans la mesure où il s'applique à tous de manière égalitaire par la voie de la logique impersonnelle de l'accumulation du capital[46]. Dans ce monde figé en tant que seconde nature, les particularités de l'homme disparaissent progressivement du domaine social dans la mesure où le capital domine toute la réflexion particulière et la conscience en entier.

De la même manière, Simmel constate que dans la production moderne, le travailleur manque de la capacité d'objectiver sa personnalité au cours du processus du travail car son travail est désormais partiel et morcelé, puisqu'il ne produit plus un tout mais des fragments d'un tout. Du fait que le produit n'a plus de producteur dans la production moderne à cause de la mécanisation et de la haute rationalisation du travail, la contribution d'un ouvrier particulier à un produit complet qu'il fabrique n'est plus signifiante hors de l'unité. De plus, à mesure que le produit est devenu une marchandise, il apparaît être une chose autonome que l'ouvrier ne peut pas posséder comme son travail, mais uniquement par la voie du marché, sous forme de propriété privée[47]. Il explique ce processus de l'exclusion de la réflexion humaine du domaine du travail de la manière suivante :

> Résultant de la spécialisation poussée, l'inadéquation entre la forme d'existence du travailleur et celle de son produit fait que ce dernier se détache facilement et foncièrement du premier, le sens qu'il a

[45] *Ibid.*, p.118.

[46] *Ibid.*, p.113-118.

[47] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I*, Édition La Découverte et Syros, 1997, p.151.

> n'émane point de la psyché du travailleur, mais de son rapport à d'autres produits venant d'ailleurs, il lui manque à cause de son caractère fragmentaire cette quintessence spirituelle si facilement ressentie dans le produit du travail dès qu'il apparaît entièrement comme l'œuvre d'un seul et même individu.[48]

La production moderne signifie donc un processus de dépersonnalisation car le produit dicte désormais ses propres conditions dans la mesure où la production est déshumanisante à cause de la rationalité arithmétique servant à l'accumulation du capital. Simmel prétend cependant que le problème de l'aliénation relève de l'objectivation, et il ne s'interroge pas sur les effets de la production pour un marché qui maintient les relations économiques de domination. Vandenberghe indique cette différence entre le concept marxiste de l'aliénation et celui de Simmel en ces termes :

> À première vue, Simmel reprend la critique marxiste de l'inversion aliénante du sujet et de l'objet. Mais, le processus de réification qui est chez Marx un processus économique, Simmel le généralise et le réinterprète comme un processus métaphysique.[49]

En ce sens, selon Vandenberghe, le concept de l'aliénation chez Simmel est tombé « sous le charme de l'*amor fati* nietzschéen », à cause de l'influence du néoromantisme de l'époque. Ne résultant pas de la prépondérance du travail mort (la propriété privée) sur le travail vivant, l'homme, l'aliénation chez Simmel apparaît comme un problème apolitique, même cosmique, en tant que condition inévitable[50].

Apolitique et inévitable, le problème de l'aliénation, que ressent l'individu dans sa vie vis-à-vis du travail moderne abstrait, ne peut plus être conçu que comme un résultat de l'échec de l'individu au cours de son intégration dans la société, et donc comme un problème psychologique. Autrement dit, puisque les conditions politiques du capitalisme ne sont pas interrogées et que l'aliénation est expliquée comme un phénomène inévitable résultant du processus de l'objectivation, la philosophie simmelienne conçoit l'aliénation davantage comme un problème psychologique, comme il le reconnaît dès l'abord dans la « Philosophie de l'Argent » :

---

[48] Simmel, *Philosophie de l'Argent*, PUF, 1987, p.581.

[49] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.123.

[50] *Ibid.*

> De point de vue de la méthode, on exprimera comme suit cette intention capitale : il s'agit de construire, sous le matérialisme historique, un étage laissant toute sa valeur explicative au rôle de la vie économique parmi les causes de la culture spirituelle, tout en reconnaissant les formes économiques elles-mêmes comme le résultat de valorisations et de dynamiques plus profondes, de présupposés physiologiques, voire métaphysiques.[51]

Excluant le politique, Simmel fournit une réinterprétation métaphysique[52] de l'aliénation à travers des critiques psychologiques[53]. Ses arguments à propos des effets des objets autonomes sur la politique sont profonds et montrent les conditions psychologiques de l'homme dans la seconde nature des marchandises. Enfin, il examine remarquablement le déploiement de la rationalité calculante, et il nous montre la situation de l'homme dans les conditions de l'aliénation. La partie suivante abordera la situation individuelle de l'homme vis-à-vis de la seconde nature à travers le livre de Simmel, la « Philosophie de l'Argent ».

[51] Simmel, *Philosophie de l'Argent*, PUF, 1987, p.17.

[52] Tant que cet égard est métaphysique, il est également réifié comme il ne prend pas naissance de la réalité mais il essaye de subordonner la réalité dans son cadre.

[53] Scaff, *Georg Simmel*, Blackwell, 2000, p.244.

2.1.2. La condition humaine dans la société marchande

« … l'homme crée sa propre histoire, il est son propre créateur. »[54]

Simmel explique la modernité par l'accroissement de la culture objective au détriment de la subjective[55]. Tout comme Durkheim, il soutient que le glissement de la culture subjective à l'objective n'est qu'un résultat inévitable de la démographie[56]. Il constate aussi l'aliénation comme une conséquence de ce glissement où l'esprit individuel est encombré des figures symboliques dans la mesure où l'homme est encerclé par des objets dont il ne peut plus concevoir le contenu, ni le savoir de fabrication :

> De même que notre vie extérieure est toujours plus environnée d'objets dont nous sommes loin d'imaginer tout l'esprit objectif qu'il a fallu dépenser pour les produire, de même notre vie spirituelle, en son intérieur et en ses échanges, est-elle emplie […] de figures devenus symboliques où est stocké un vaste capital intellectuel, alors que l'esprit individuel n'en utilise d'ordinaire qu'un minimum.[57]

Du fait que le savoir qui dirige la production est scellé et éloigné du sujet, la relation de l'homme avec l'objet est réduite à une dimension unilatérale, et cet objet n'est perçu que sous la forme de marchandise autonome et mystérieuse, comme

---

[54] Fromm, *La conception de l'homme chez Marx*, Payot & Rivages, 2010a, p.29.

[55] Scaff, *Georg Simmel*, Blackwell, 2000, p.245.

[56] Simmel, *Philosophie de l'Argent*, PUF, 1987, p.579-580. « Cette conscience grégaire ou tribale se développe et se perfectionne ultérieurement en raison de l'accroissement de la productivité, de l'augmentation des besoins et de l'accroissement de la population qui est à la base des deux éléments précédents. Ainsi se développe la division du travail qui n'était primitivement pas autre chose que la division du travail dans l'acte sexuel, puis devint la division du travail qui se fait d'elle-même ou «par nature» en vertu des dispositions naturelles (vigueur corporelle par exemple), des besoins, des hasards, etc. » (Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales, 1968, p.45).

[57] Simmel, *Philosophie de l'Argent*, PUF, 1987, p.574.

« quelque chose de trivial et qui se comprend de soi-même »[58]. La marchandise produite par le travail abstrait suit ainsi des lois objectives et impersonnelles. Ce caractère mystique de l'objet résulte de l'exclusion du sujet de l'objectivation, et prend naissance dans la valeur d'échange. La valeur d'usage d'un objet, au contraire, implique déjà une utilité réelle et une relation directe comme l'explique Marx :

> En tant que valeur d'usage, il n'y a en elle rien de mystérieux, soit qu'elle satisfasse les besoins de l'homme par ses propriétés, soit que ses propriétés soient produites par le travail humain.[59]

Une fois que les objets revêtent la forme de marchandise sous l'emprise de la valeur d'échange, il acquiert un caractère clos, car sur le marché ces objets ne sont pas saisis par rapport à leur utilité, mais ils se présentent comme des choses ayant « l'aspect d'êtres indépendants »[60]. Par suite, l'objet sous forme de marchandise est conçu comme « une chose mystérieuse », quant à son caractère social, dans « l'objectivité illusoire », à mesure que la valeur d'échange domine la valeur d'usage[61]. Pourtant, Simmel présuppose que ce clivage entre l'objet et le sujet est universel dans la mesure où il conçoit l'objet uniquement comme une entité indépendante. Dès les premières pages de la « Philosophie de l'Argent », il affirme que l'universalité de la séparation entre l'objet et le sujet est un résultat métaphysique de la conscience :

> La vie psychique commence bien plutôt par un état d'indifférence, le moi et ses objets reposent encore dans l'indivision, les impressions ou les représentations emplissent la conscience sans que le porteur de ces contenus en soit déjà séparé. Qu'il faille, dans tel état présentement déterminé, momentanément réel, distinguer entre un sujet porteur et le contenu qu'il porte, voilà qui relève d'abord d'une conscience secondaire, d'une analyse après coup. L'évolution conduit manifestement d'un même pas à ce que l'homme se dise je et reconnaisse des objets en soi, extérieurs à ce moi.[62]

---

[58] Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867)*, Editions sociales, 1969, p.83

[59] *Ibid.*, p.84.

[60] *Ibid.*, p.85.

[61] Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, 1960, p.111-113.

[62] Simmel, *Philosophie de l'Argent*, PUF, 1987, p.27.

Selon Simmel, sujet et objet « naissent d'un même acte »[63]. Une fois que l'homme se dit « je », il se distingue de l'objet. Ignorant les conditions politiques de la production, Simmel pense que l'éloignement de l'objet résulte de l'objectivation et de la séparation définitive entre le sujet et l'objet lors du développement naturel de l'entendement. L'objet exclut d'emblée son producteur dans la mesure où il est autonome et défini dans les termes objectifs de la science. Le seul rapport possible entre les deux ne peut donc s'avérer qu'après que l'objectivation soit effectuée et que l'objet se présente sur le marché.

Sacrifice et valeur

Le monde réel est « perpétuel mouvement » alors que la vie est « l'expérience vécue de ce monde infini »[64]. Du fait que l'expérience vécue constitue le rapport originel de l'homme au monde, la vie qui n'est que cette expérience est première pour l'homme. En revanche, la réflexion qui objective le vécu est secondaire, car elle est dérivée de la vie. Toutefois, quoique l'abstraction de la réflexion soit secondaire et qu'elle ne puisse pas saisir « l'essence de la vie », elle est inévitable et nécessaire pour l'entendement[65]. L'entendement qui fonctionne à travers ce processus de l'abstraction fige et chosifie nécessairement le mouvement du monde réel et des corps solides. La science qui représente la « systématisation réflexive de l'objectivation du vécu par l'entendement » impose ainsi ses concepts analytiques et universels à la réalité, et elle subordonne et mortifie systématiquement la vie[66].

Dans cette réalité chosifiée à travers la réflexion mortifiant la vie, les formes d'un mode de vie deviennent universelles dans l'expérience. Ainsi, la marchandise en tant que forme du mode de production capitaliste surgit comme une entité naturelle de la réalité vécue. Le sujet se trouve dès l'abord passif devant cet objet ayant forme de marchandises. Il peut seulement le posséder comme une propriété privée et il ne peut se mettre en relation avec ce dernier que dans la consommation. Ainsi, la relation entre

---

[63] *Ibid.*, p.31.

[64] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.124.

[65] *Ibid.*

[66] *Ibid.*

l'objet autonome et l'homme ne peut être établie qu'au sein du marché et cette relation unique s'avère dans l'échange.

Réifié conformément au savoir objectif et scientifique, le produit n'est à la disposition de l'homme qu'à l'extérieur, donc sur le marché. L'objet et le sujet se retrouvent, après une longue période de séparation, sur le marché, et l'objet apparaît au sujet comme une réalité totalement étrangère qui se définit par ses propres traits. De ce fait, cette rencontre est un rapport entre deux partis qui s'opposent. Lors de cette rencontre, la valeur d'un objet relève de l'échange. Elle est surtout une conséquence psychologique et subjective parce qu'elle est décidée uniquement dans un processus d'échange ayant pour seul but d'acquérir un objet d'intérêt. Ainsi, la valeur n'est pas immanente à l'objet mais elle est plutôt une qualité conçue par le sujet comme la couleur ou la température[67].

Alors que Simmel reconnaît l'importance de la fonction (la valeur d'usage) d'une marchandise dans l'échange, et admet que c'est la fonction qui rend un objet désirable, selon lui, cette dernière ne joue aucun rôle au cours du processus de la valorisation quotidienne car la valeur immédiate d'un objet ne résulte que de la conscience du sujet désirant. La valeur s'avère en raison d'un processus psychologique – le désir – où la contribution de la fonction peut être ignorée, ainsi que le formule Simmel : « comme le monde de l'être est ma représentation, celui des valeurs est mon désir »[68].

Conséquence de l'opposition dans l'échange, la valeur ne relève pas non plus de la consommation où le sujet s'occupe de jouir directement de l'objet, car la conscience est, à ce moment, uniquement concernée par la satisfaction[69]. La valeur ne s'avère qu'au cours de l'échange où le sujet ne possède toujours pas l'objet bien qu'il le désire. Par

[67] Simmel, *Philosophie de l'Argent*, PUF, 1987, p.26-27.

[68] *Ibid.*, p.35.

[69] Simmel l'explique de la manière suivante: « Dans la mesure où l'homme se borne à jouir de quelque objet, il s'agit là d'un acte pleinement unitaire. En de tels instants nous éprouvons un sentiment qui ne comporte ni la conscience d'un objet s'opposant à nous comme tel, ni celle d'un moi séparé de son état momentané. […] Ici comme dans le premier cas, l'état psychologique n'est pas encore ou n'est déjà plus touché par l'opposition sujet/objet, seul un processus de conscience démarrant à neuf détachera de cette unité ingénue les catégories en questions, et regardera dès lors la pure jouissance du contenu d'un côté comme l'état d'un sujet affronté à l'objet, de l'autre comme l'effet d'un objet indépendant du sujet » (Simmel, *Philosophie de l'Argent*, PUF, 1987, p.30).

conséquent, la tension qui rompt l'unité naïve entre l'objet et le sujet produit dans la conscience le désir pour l'objet, et l'objet désiré qui est caractérisé par une telle séparation acquiert une valeur. La valeur apparaît être une manifestation de la tension et de l'écart entre l'homme et l'objet[70]. Vandenberghe explique cet aspect de la manière suivante :

> […] le clivage entre le moi et l'objet apparaît comme une distance que le sujet s'efforce de surmonter et qui est à la base de ce que nous nommons, subjectivement, notre désir de l'objet et, objectivement, sa valeur.[71]

La valeur naît du sacrifice nécessaire du sujet pour surmonter la distance qui sépare le désir de son objet. S'il est plus difficile d'obtenir l'objet désiré, ce dernier devient plus précieux : « nous appelons précieuses celles qui font obstacle à notre désir de les obtenir »[72]. Pourtant, quoique la valeur naisse d'une telle conséquence psychologique, elle n'est pas subjective. Simmel pense qu'elle relève de l'objectivation du désir, vu qu'elle est « le complément objectif du désir »[73].

Le sacrifice dans un échange sur le marché peut uniquement être en termes d'objets d'intérêt, et l'homme ne peut obtenir un objet d'intérêt qu'en sacrifiant un objet désiré par une autre personne. La marchandise peut être donc échangée seulement contre une autre marchandise, et « pour obtenir un objet désiré, il faut abandonner un autre »[74]. De ce fait, l'objet sacrifié dans l'échange doit être valable pour plusieurs personnes afin que la partie adverse soit motivée à sacrifier l'objet d'intérêt. L'objectivation du désir sous forme de valeur est ainsi une condition *sine qua non* de l'échange car ce dernier ne peut être possible que si tout le monde désire les mêmes marchandises qui peuvent être échangées les unes contre les autres grâce à l'unification des désirs subjectifs dans les valeurs objectives.

---

[70] *Ibid.*, p.30-37.

[71] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.137.

[72] Simmel, *Philosophie de l'Argent,* PUF, 1987, p.45.

[73] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.137.

[74] *Ibid.*, p.138.

Plus la valeur est objectivée, plus l'objet s'oppose au sujet et donc plus il se valorise par lui-même. Toutefois, l'écart qui crée la valeur d'une marchandise lors de l'échange doit être franchi, c'est-à-dire que le manque, l'effort et le sacrifice qui résultent de la distance entre l'objet et le sujet sont censés mener le sujet vers les objets d'intérêt. S'il est impossible de franchir l'écart, aucune valeur ne peut se produire parce que l'homme ne sacrifiera rien pour un objet qu'il ne peut jamais acquérir. De ce fait, le sacrifice ne peut s'intensifier qu'à la mesure de l'accroissement du volume des objets d'intérêt, et non pas par la voie de l'éloignement infini d'un seul objet. Le sacrifice de l'homme s'intensifie dans la mesure où la culture objective élargit le cercle des intérêts, et où la périphérie dans laquelle se situent les objets s'éloigne du centre, c'est-à-dire de l'Ego. Par conséquent, une fois que la jouissance subjective est objectivée dans la valeur sur un marché suffisamment étendu, le sacrifice peut être objectivé lors de l'échange sous forme de prix[75].

Avec l'avancement de la culture objective dans la société moderne, les objets occupent plus de place dans le quotidien de l'homme. Ainsi, la demande du sujet se raffine, l'objet d'intérêt devient plus sublimé et précis, de sorte que seuls certains objets peuvent désormais satisfaire le sujet. Ils commencent même à déterminer de l'extérieur les besoins dans la mesure où le désir est objectivé hors du sujet, et réside désormais dans l'objet[76]. Alors, bien que la valeur naisse du désir, du fait que même le désir lui-même est objectivé par la foule des objets, elle s'arrache à sa genèse subjective et « apparaît aux individus comme inhérente à l'objet »[77].

Alors que la valeur est conçue comme un résultat de la production dans la théorie marxiste, proche ici de la théorie smithienne, Simmel la rapporte à l'échange. De même, il traite toute activité économique en termes de sacrifice et soutient que le système économique est fondé sur la réciprocité des échanges et sur l'équilibre entre sacrifice et profit[78].

---

[75] Simmel, *Philosophie de l'Argent*, PUF, 1987, p.43-45.

[76] *Ibid.*, p.35-38.

[77] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.137.

[78] Simmel, *Philosophy of Money*, Routlegde, 2005, p.78.

Le travail comme sacrifice douloureux

L'homme moderne qui est entouré par les objets réifiés sous forme de marchandises se voit dans l'obligation de se mettre à un nouveau type de travail, qui lui permet d'obtenir la possibilité d'accéder aux marchandises qui forment ses désirs. Dans le mode de production moderne, chacun doit se dépenser au travail plus qu'avant car la distance entre lui et les objets s'est accrue en proportion de l'étendue du marché. Pourtant, bien qu'il doive maintenant travailler davantage, il peut acquérir plus de marchandises, comparé à l'homme primitif :

> L'homme moderne est obligé de travailler tout autrement, de fournir des efforts bien plus intenses que l'homme primitif, autrement dit la distance jusqu'aux objets de son vouloir est extraordinairement plus vaste, des conditions beaucoup plus dures s'interposent là-entre ; en revanche, la quantité de ce qu'il rapproche de lui, idéalement par son désir, réellement par les sacrifices découlant de son travail, est infiniment plus grande.[79]

L'homme ne peut, dans ce monde figé, s'approprier des objets que sous forme de propriété privée dans la mesure où tout son effort contribue au travail abstrait produisant des marchandises. Son rapport à l'unité du travail passe par salaire, car, aux yeux de l'ouvrier, son travail est déjà séparé, éloigné et objectivé en tant que marchandise :

> Qu'alors il [le travail] partage le caractère, le mode d'évaluation, le destin réservés à toutes les marchandises, signifie justement qu'il est devenu par rapport au travailleur lui-même une réalité objective, quelque chose que non seulement ce dernier n'est plus, mais encore n'a plus. Car dès que sa quantité de travail potentielle se convertit en un travail réel, ce n'est plus elle qui lui appartient, mais son équivalent monétaire ; elle relève comme telle d'un autre, ou plus exactement d'une organisation objective du travail.[80]

Le travail est conçu donc comme le prix du sacrifice pour l'obtention des objets d'intérêt, en tant que dépense physique objectivée et homogénéisée en termes temporels dans le cadre de la production scientifique[81]. En effet, après qu'a disparu la capacité

[79] Simmel, *Philosophie de l'Argent*, PUF, 1987, p.44.

[80] *Ibid.*, p.583.

[81] *Ibid.*, p.584.

pour l'homme de s'objectiver dans son travail, la production apparaît comme une simple variété de l'échange d'énergie entre l'homme et la nature, conforme au savoir réifié de la science. Le travail est donc valorisé par le même processus qui lui permet d'être échangé contre une marchandise. Une fois que la force de travail devient une marchandise à échanger, la production apparaît comme un type d'échange tandis que l'échange est conçu comme l'activité productrice de l'économie :

> […] l'échange est exactement aussi productif et créateur de valeurs que ce qu'on appelle la production. Dans les deux cas, il s'agit de recevoir des biens au prix d'autres biens que l'on abandonne, et de telle sorte que l'état final procure un surplus de sentiments de satisfaction par rapport à l'état antérieur.[82]

Cette interprétation du travail en termes de sacrifice et d'échange universalisent les conditions du mode de production capitaliste, et elle le traite comme la seule forme possible de l'économie[83]. Conséquence de l'objectivation du désir dans la valeur, la suppression du sujet dans l'objet est conçue comme la condition *sine qua non* de l'échange. Par ce processus d'objectivation du désir, même la production qui crée les choses est irréversiblement réduite à un simple échange entre des choses valorisées par le sacrifice. L'objectivation du désir supprimant le côté subjectif, le travail de l'homme moderne ne peut être qu'un sacrifice involontaire et obligatoire, voire une corvée, pour accéder aux objets réifiés du marché.

Le travail intense de l'époque moderne élabore l'objectivation du monde entier hors de l'homme, y compris l'esprit humain par la voie de la science. Il se réalise à travers les méthodes objectives et abstraites du savoir chosifié de la production de marchandises. Ainsi, quand les désirs sont progressivement transformés en passions, imposées par la culture objective, qui peuvent être satisfaites uniquement par la voie du marché, l'homme se trouve au milieu d'un monde bondé d'objets, et « la périphérie où résident les objets d'intérêt s'éloigne toujours plus du centre » [84], de l'ego :

---

[82] *Ibid.*, p.56.

[83] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.138.

[84] Simmel, *Philosophie de l'Argent*, PUF, 1987, p.44.

> […] les choses qui emplissent et entourent concrètement notre vie, outils, moyens de circulation, produits de la science, de la technique, de l'art, sont indiciblement cultivées ; par contre la culture des individus, au sein des classes supérieures du moins, n'a pas progressé en proportion, elle a même régressé à de multiples titres.[85]

Ce travail qui se réalise avec les répétitions des mouvements est abrutissant et clairement une corvée pour l'homme, car, ayant son propre esprit, l'homme ne peut jamais se réduire entièrement au statut d'instrument et son vécu s'oppose toujours à l'abstraction de la réalité. Par suite, l'expérience de ce sacrifice au travail peut être si douloureuse et si désagréable que l'homme peut même croire que seule son abolition totale pourrait mettre fin à ses détresses et améliorer la vie. Arrivé à ce point, Simmel refuse les contraintes externes du travail, et il explique le travail par rapport aux mobiles internes de l'homme :

> L'effort pour réduire au maximum la dimension du sacrifice, et le sentiment douloureux qui l'accompagne, nous font croire que seule sa disparition complète donnerait à notre vie sa suprême valeur. Ici toutefois nous perdons de vue que le sacrifice n'est nullement à chaque fois une barrière extérieure, mais la condition inhérente au but à atteindre et au chemin à parcourir. Cette indéchiffrable unité dans nos rapports concrets aux choses, nous la découpons en phases de sacrifice et de gain, d'entrave et de réussite, et puisque la vie dans ses stades différenciés sépare souvent les deux éléments dans le temps, nous oublions que si notre but s'offrait à nous sans de tels obstacles à surmonter, ce ne serait plus du tout, en vérité, le même but.[86]

Il attribue au travail abstrait l'habileté d'accomplir une fin et il en fait un moyen de réalisation de soi. L'homme qui est dépourvu de la capacité de l'objectivation, c'est-à-dire de la puissance du travail, est désormais capable d'accomplir son but personnel, dans laquelle il peut se trouver une identité, par la voie de son sacrifice récompensé par le salaire. En ce sens, le problème moderne n'est qu'une conséquence psychologique, comme une étape antérieure de la valeur, due à la distance accrue entre objet et sujet, résultat de la perception et du point de vue.

[85] *Ibid.*, p.573.

[86] *Ibid.*, p.57.

A l'instar des marchandises qu'il manufacture, l'homme recruté comme ouvrier devient ainsi « une pièce parmi d'autres de l'appareil de production »[87]. Puisqu'il est, en raison de l'écart entre lui et ses objets, en relation indirecte même avec ses désirs et sa personnalité objectivée par les objets, il se voit dans l'obligation de s'approprier une identité à travers les marchandises afin de ne pas disparaître derrière sa fonction dans l'unité de production. L'accomplissement de sa personnalité passe donc par la réussite de la tâche qui lui est attribuée. Toutefois, cette réussite pose un dilemme, du fait que l'effort pour ne pas disparaître derrière sa tâche impersonnelle renvoie l'homme à cette dernière. Ainsi, dans un tel monde hanté par l'abstraction, la conscience de soi est également réifiée et est confrontée aux mêmes dilemmes, car, n'étant plus générique, l'homme réalise le travail réduit à une sous-forme de l'échange afin d'acquérir une personnalité par la voie des marchandises. La partie suivante abordera les conditions de la conscience de soi et de sa réification dans la société marchande.

[87] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.151.

2.1.3. La conscience de soi réifiée : l'individualisme

« Paradoxalement, l'individualité est affaire d'esprit de foule. Être individu signifie être comme tous les membres de la foule – de fait, *identique* à tous les autres. »[88]

L'homme moderne est entouré aujourd'hui par des objets autonomes qui ne sont que des résultats du travail abstrait effectué dans la division du travail. Quoiqu'il soit toujours le créateur du monde des objets, il ne peut plus apparaître comme un être générique mais comme un récepteur passif des idées et des concepts au sein de la société marchande. Ayant perpétuellement besoin du complément d'une réalité illusoire, il s'objective à travers la culture transmise par les marchandises. C'est le prix que l'homme paye pour devenir un membre de l'ensemble producteur.

La réification de la conscience dans les relations médiates

Du fait qu'une marchandise s'échange uniquement contre une autre, le travail devient une marchandise à sacrifier pour l'obtention des objets d'intérêt. Au-delà de sa marchandisation, il n'appartient plus à son exécuteur lorsque l'homme recruté comme ouvrier ne possède plus que la compensation monétaire de son effort sous forme de la propriété privée. L'homme s'objective au travail dans la mesure où il sacrifie sa force productrice au cours de la production des marchandises.

Il s'objective en tant qu'ouvrier, car il est dépourvu de la capacité d'objectiver, et il n'assume que la fonction que lui accorde l'ensemble social. Il ne s'agit pas d'un processus volontaire du fait que l'homme moderne connaît uniquement le monde sous le mode de production capitaliste et il l'admet comme la réalité de la vie humaine. Puisqu'il ne connaît pas d'autre sorte d'étant ou d'autre mode de vie, il ne peut pas

[88] Bauman, *La vie liquide,* Le Rouergue - Chambon, 2006, p.26.

constater les règles objectives qui le contraignent, de même qu'il ne perçoit pas l'objectivité qui façonne sa subjectivité. Il exécute sa fonction, et il consomme ce qu'il trouve sur le marché. Voilà la socialisation capitaliste, c'est une boucle fermée entre la production et la consommation.

Les choses qui nous entourent déterminent désormais nos vies dans la culture objective. Ce sont les choses périphériques qui cultivent et dressent l'homme en moyens de l'esprit objectivé, à mesure qu'elles s'éloignent de leur producteur. C'est pourquoi Simmel déclare que la culture subjective régresse vis-à-vis du progrès de la culture objective. Dépourvu de capacité générique, l'homme s'approprie des choses non pas seulement pour la consommation immédiate, mais aussi afin d'atteindre l'esprit transmis par les objets, bien qu'il ne puisse se l'assimiler que de manière sporadique. Enfin, quoique l'homme paraisse plus habile et qualifié dans son travail grâce à la spécialisation de la division du travail, sa qualification qui est incapable d'engendrer un produit complet lui confère peu de valeur à sa personnalité et il reste toujours dans l'incomplétude, laquelle est pour Durkheim le facteur cohésif de la division du travail.

Puisque l'homme ne fabrique pas seulement des objets pour l'usage immédiat mais qu'il bâtit aussi un monde en tant que seconde nature, le travail abstrait le prive, en l'entourant avec ses objets, des moyens de constater le monde dans son état immédiat et naturel. Ainsi, il s'approprie le monde par la seule façon de produire qui lui reste, c'est-à-dire par le travail abstrait : « La conscience isolée conçoit sa relation au monde sur le mode du travail abstrait, c'est-à-dire du travail dépouillé de ses caractéristiques concrètes […] »[89]

Aux yeux de l'homme entouré par des objets, le monde n'apparaît être qu'une somme de marchandises pour assouvir des besoins et des désirs figés sous la valeur d'échange dans la mesure où le travail est dépourvu de ses caractéristiques concrètes. Autrement dit, parce que le travail qui transforme et bâtit le monde est désormais abstrait, mesuré en termes de temps, et sert de prime abord à la production de marchandises dont la fonction est scellée et inhérente à l'objet, toute chose est conçue, dans cette culture objective, sous la forme de la propriété privée. Cette perception du monde est totalitaire et réduit toute relation au seul rapport de la propriété privée.

[89] Vincent, *Fétichisme et Société,* Anthropos, 1973, p.17.

L'unique façon de modifier la nature humaine ne sert désormais qu'au but lucratif de générer du profit conformément à la rationalité calculante. La conscience humaine est ainsi réifiée tout comme son esprit, par les perceptions illusoires et mystiques des objets sous forme de marchandises[90].

Dans la mesure où l'objectivation de l'esprit sous la rationalité calculante s'étend à toutes les relations, les relations entre hommes n'échappent pas non plus à la réification de la conscience et s'instituent conformément au rapport entre homme et marchandises. Du fait que les rapports sociaux sont désormais établis davantage par la fonction, les relations humaines impliquent naturellement deux côtés : ce qui domine et ce qui cède. L'homme constate la relation de domination comme la seule façon possible d'établir des relations dans la société, et il subjectivise les conditions qui mènent à la réification :

> Les individus-monades qui ne se sentent liés entre eux que par une dialectique de la domination, de la servitude et de la reconnaissance sont portés à naturaliser les rapports qui les enserrent et en même temps à subjectiver les conditions sociales et matérielles de leur pratique individuelle.[91]

Bien que chaque individu puisse croire avoir une relation immédiate avec l'autre, en vérité, il omet le fait qu'il la juge « à l'*aune* des rôles prévus par la société capitaliste »[92]. Par conséquent, chacun ne se met en relation avec autrui qu'à travers sa fonction, tantôt dans l'ensemble social, tantôt dans une relation personnelle. Sous la conscience réifiée, les relations médiates entre les hommes sont réifiées de même que celles entre les hommes et les choses. Même la relation de l'homme avec lui-même devient médiate comme les relations entre hommes, dans la mesure où il participe à la production qui le réduit à une marchandise. C'est-à-dire que, en tant que marchandise, il reste incomplet même dans sa relation avec lui-même, et il ne juge son activité qu'à travers la fonction qui lui est attribuée dans l'échange, à la mesure de son équivalent monétaire. Une fois que l'homme est chosifié sous la forme de marchandises, il n'est plus capable d'établir une quelconque relation immédiate ni avec les objets, ni avec les

---

[90] Lukács, *Histoire et conscience de classe,* Minuit, 1960, p.110.

[91] Vincent, *Fétichisme et Société,* Anthropos, 1973, p.18.

[92] *Ibid.*, p.19.

hommes, ni avec lui-même. La société lui apparaît comme une nature rigide qui façonne toutes ses relations au monde. Sa conscience est ainsi réifiée, du fait de la facticité et de l'opacité structurelles de la réalité telle qu'elle apparaît[93]. En outre, comme l'homme conçoit tout ce qui l'entoure à travers les relations médiates sur le marché, la conscience est formée conformément aux relations d'échange.

La réification de la conscience dans l'idéologie

Alors que McCarney souligne que Marx n'a jamais parlé de l'idéologie en utilisant le concept « fausse conscience »[94], il est clair que, selon la théorie marxiste, la conscience qui résulte du travail abstrait et de la médiation des relations d'échange est illusoire, fallacieuse, déformée et défectueuse comme Engels le dit dans sa lettre à Franz Mehring du 14 Juillet 1893. L'idéologie est selon lui un procès accompli consciemment par les soi-disant penseurs, quoique cette conscience qu'ils prêchent soit fallacieuse[95].

En admettant que l'homme, n'étant capable de s'individualiser qu'au sein d'une société, est littéralement un *Ζωον πολιτικον (zoon politikon),* un animal politique[96], la conscience n'est pas innée mais elle est un produit des relations sociales. La conscience est aussi vieille que le langage dans la mesure où ce dernier constitue la conscience pratique et relève uniquement du besoin, de la nécessité des rapports avec l'autre. La conscience est donc de prime abord un produit social qui persiste tant que l'homme existe dans la société. Ainsi, les hommes se distinguent des autres animaux par cette conscience fondée sur la communication, et ils commencent à se distinguer une fois qu'ils produisent leurs moyens de subsistance. Avec cette production, ils produisent leur vie concrète et matérielle dans laquelle ils deviennent conscients de leurs activités. Alors, la conscience surgit comme une conséquence politique de la condition humaine, formée au cours de la production :

---

[93] Vandenberghe, 2009, p.2.

[94] McCarney, *Ideology and False Consciousness, Marx Myths and Legends*, [En ligne] marxists.org, 2005.

[95] Engels, *Lettre à Franz Mehring*, [En ligne] marxists.org, 1955.

[96] Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits "Grundrisse"*, Editions sociales, 2011, p.40.

> La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle.[97]

La production des idées et des concepts est avant tout reliée à l'activité matérielle et aux rapports concrets entre les hommes. De même que les hommes sont les producteurs de leurs concepts, idées, etc. ; de même, la conscience ne peut être comprise que par rapport à la réalité produite par le travail humain dans la mesure où l'existence humaine n'est que la vie actuelle et matérielle. Ainsi, alors que la philosophie idéaliste descend du ciel à la terre, Marx invite à procéder à l'inverse. Il n'est pas possible de comprendre, selon lui, l'homme de chair à partir des discours, car les idées, les concepts et la conscience sont les produits de la vie réelle de l'homme :

> A l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on montre ici. Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os ; non, on part des hommes dans leur activité réelle ; c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus. […] Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience.[98]

Or, bien que « [la] conscience ne peut jamais être autre chose que l'Être conscient » (Marx et Engels, 1968, p.50), elle peut également être manipulée dans le processus du travail. Quoique les conditions politiques ne cessent jamais de la façonner, elle peut revêtir une forme supérieure qui dissimule la vérité derrière des fantasmes. En effet, après la division du travail, le travail matériel et le travail intellectuel sont également séparés, et la production des idées est divorcée de l'activité matérielle[99]. La production des idées apparaît comme une activité autonome, comme tout type de production de marchandises, à mesure que la division du travail lui confère des

[97] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales, 1968, p.50.

[98] *Ibid.*, p.51.

[99] Smith explique cette spécialisation dans la production des idées de la manière suivante : « Dans une société avancée, les fonctions philosophiques ou spéculatives deviennent, comme tout autre emploi, la principale ou la seule occupation d'une classe particulière de citoyens » (Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776)*, 2002a [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, p.15).

spécialistes comme les prêtres, les idéologistes, les philosophes etc. La conscience devient, du même coup, autre chose que la conscience pour la pratique existante, et elle est transformée en la conscience abstraite à travers les idées produites par les spécialistes :

> La division du travail ne devient effectivement division du travail qu'à partir du moment où s'opère une division du travail matériel et intellectuel. A partir de ce moment, la conscience peut vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle représente réellement quelque chose sans représenter quelque chose de réel. A partir de ce moment, la conscience est en état de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la théorie pure, théologie, philosophie, morale, etc.[100]

La condensation des bâtiments communaux spécialisés pour des buts variés comme les prisons, les casernes, les tribunaux etc. avec la croissance des villes démontre cet aspect de la division du travail qui se développe en conséquence de « l'accroissement de la population »[101]. Quand les idées, les concepts et la conscience s'émancipent du monde réel, par suite de la séparation du travail matériel et du travail intellectuel, ils produisent la théorie pure, telle que la théologie, la philosophie, l'éthique, le droit etc. La conscience devient ainsi une chose autonome en soi comme tous les objets produits par le travail abstrait.

Toutefois, résultat des relations entre les hommes, la conscience est en vérité toujours un produit du mode de production dominant. Dans la mesure où elle est produite dans le mode de production actuel, elle reproduit les relations entre les hommes pour les maintenir et pour conserver l'état actuel. Elle représente les relations sociales qui présupposent la domination d'une classe sur l'autre, du fait que ceux qui contrôlent les moyens de la production matérielle contrôlent également les moyens de production intellectuelle. Par conséquent, les idées, les concepts et la conscience sont formées en faveur de la classe dominante :

> Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance *matérielle* dominante de la société est aussi la puissance dominante

[100] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande,* Editions sociales, 1968, p.60.

[101] *Ibid.,* p.46.

> *spirituelle*. […] Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants, elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante; autrement dit, ce sont les idées de sa domination.[102]

Par suite de la séparation du travail matériel et du travail intellectuel, dans la classe dominante une élite d'intellectuels se présente comme des penseurs spécialistes, comme les philosophes, les curés, etc., idéologues actifs qui confortent les relations de domination à travers une illusion fantasmatique, tandis que le reste de la société apparaît être passif et réceptif vis-à-vis de leurs idées, y compris les autres membres de la classe dominante. Dans la mesure où même les membres de la classe dominante sont aussi passifs vis-à-vis des idées des intellectuels spécialistes, ces idées ont l'air d'être détachées de la classe dominante et des individus qui les conçoivent, et apparaissent être objectives et impersonnelles comme tous les objets produits par la voie du travail abstrait[103].

Une fois que les idées de la classe dominante sont séparées de la classe dominante et acquièrent une existence autonome sans rapport apparent avec la vie matérielle, l'histoire paraît être le résultat immanent des idées, et non pas des activités réelles humaines. De même que les idées dominantes sont séparées des individus et des relations de domination ; de même, l'histoire est conçue comme abstraite et autonome, comme si elle avait un *telos*. Elle est conçue comme le mouvement d'une seule idée, en tant que force dirigeante de la réalité, et toutes les autres idées et tous les concepts sont unifiés au sein de cette idée « par excellence » :

> Une fois les idées dominantes séparées des individus qui exercent la domination, et surtout des rapports qui découlent d'un stade donné du mode de production, on obtient ce résultat que ce sont constamment les idées qui dominent dans l'histoire et il est alors très facile d'abstraire, de ces différentes idées l'Idée, c'est-à-dire l'idée par excellence, etc., pour en faire l'élément qui domine dans l'histoire et de concevoir par ce moyen toutes ces idées et concepts isolés comme des autodéterminations du concept qui se développe tout au long de l'histoire. Il est également naturel ensuite de faire dériver tous les

[102] *Ibid.*, p.75.

[103] *Ibid.*, p.75-77.

> rapports humains du concept de l'homme, de l'homme représenté, de l'essence de l'homme, de l'homme en un mot.[104]

Comme tous les autres concepts, le concept de l'homme est également réifié et apparaît comme essence humaine conforme à l'Idée. En outre, l'Homme est séparé de l'homme de chair, et conçu comme un concept autodéterminé conformément à l'Idée. Il est réduit à un concept et rendu aussi passif qu'une idée fixe avec des objectifs figés. Sa vie n'est plus un processus ouvert, car elle est déjà déterminée par sa relation avec l'histoire de l'Idée. L'homme est d'emblée destiné à une finalité, mais il ignore son destin. Afin de surmonter l'ambigüité de son sort, il s'approprie sa propre activité de l'extérieur, et la perçoit par rapport aux contraintes d'un concept de l'Homme conforme à la réalité qui l'entoure. Le concept externe est ainsi internalisé et subjectivisé, dans la mesure où l'activité historique est soumise à l'abstraction de la « conscience de soi »[105].

Dans la mesure où le destin de l'homme est abandonné aux mains d'un concept formé par les spécialistes que sont les philosophes, les théologiens, les sociologues, etc., de telle sorte qu'il garantisse la perpétuation des relations de domination, chacun se voit dans l'obligation d'assumer un rôle déjà déterminé. Toutefois, du fait que l'Homme reste extérieur et implicite à l'homme de chair, ce dernier perçoit sa propre existence à travers la conscience de soi, laquelle est accompagnée d'une angoisse existentielle qui tient au fait que l'homme ne peut jamais être sûr de comprendre le langage étrange de l'idéologie. La conscience de soi est donc liée à une angoisse que l'individu cherche à réduire en effectuant le devoir attendu de sa part. Le sort de chacun reste cependant toujours implicite et mystérieux dans le monde réifié formé par l'idéologie et l'angoisse grandit même si l'individu obéit aux exigences de la conscience.

Le contrôle social pour la continuation des relations de domination ne s'appuie plus seulement sur la crainte, comme celle que produisent l'armée et les agents du maintien de l'ordre, car cette crante est déjà fournie par l'angoisse inculquée dans la conscience de tous les individus qui se sentent incomplets hors de l'ensemble et futiles en dehors de leur fonction. L'angoisse abstraite remplace la crante pour maintenir les relations de domination. Cette angoisse résidant au cœur de la conscience, les relations

[104] *Ibid.*, p.77-78.

[105] *Ibid.*, p.78-79.

de domination se perpétuent avec le consentement de masses. La conscience de soi réifiée de l'Homme maintient l'ordre social d'une manière automatique et docile.

Ainsi, l'homme réel et actif est transformé en une entité fixe, abstraite et passive comme toutes les idées détachées de leurs substances matérielles. Il se trouve désormais encerclé par les fantômes de la moralité, de la religion, de la métaphysique et de toute l'idéologie. Quoique la conscience qui découle des contraintes des idées réifiées soit une escroquerie telle que ces fantômes qui ne sont pourtant que les produits des activités concrètes des hommes, elle réfléchit les contradictions structurelles et réelles, du fait que la vie n'est pas déterminée par la conscience, mais la conscience par la vie. Elle dévoile les contradictions des relations réelles de domination quoiqu'à l'origine elle ait pour objet de les dissimuler.

L'homme dans les institutions sociales

Selon la théorie des sous-systèmes autopoïétiques de Luhmann, les sociétés modernes ne sont plus contrôlées par des systèmes hiérarchiques et centralisés, et les institutions sociales apparaissent désormais comme des domaines objectifs et autonomes qui fonctionnent de manière autoréférentielle[106]. De même, dans la mesure où toutes les institutions sociales sont séparées avec la division du travail, leurs fonctionnements montrent la même illusion d'autonomie, et elles sont conçues comme cohérentes en soi et capables de se définir par soi-même. Ainsi, les dictionnaires et les encyclopédies sont impersonnels, voire anonymes parfois, n'ayant pas d'auteurs mais des éditeurs.

Cette théorie qui essaye d'appliquer une théorie biologique à la société pour imposer une « nature » à la société démontre d'une manière analogique le fonctionnement des concepts dans une idéologie. Chaque concept de l'idéologie cherche un domaine exclusif et autonome qui sera en harmonie avec les autres concepts dans la mesure où il est autoréférentiel et donc autopoïétique. De même, le concept de l'Homme, concept principal de la conscience de soi, n'a idéalement besoin de se référer à aucune réalité ou à aucune observation[107]. Il ne trouve plus sa définition dans l'homme

[106] Luhmann, *Ecological Communication*, Polity, 1989.

[107] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales, 1968, p.77-78.

de chair, mais il se manifeste comme un produit des institutions objectives et autoréférentielles. Sa définition est conforme à toutes les institutions du *statu quo*, car une quelconque contradiction entre les idées ne peut se produire qu'à la suite d'une contradiction réelle sociale dans les relations entres les hommes. Ayant pour fonction de maintenir les relations sociales actuelles, le concept de l'Homme, qui domine et forme la conscience de soi, ne contient donc pas de contradiction au niveau théorique. Concept fondamental pour la société, il est possible de le trouver de manière cohérente dans toutes les institutions du pouvoir comme la justice, l'économie, la psychologie, etc.

Le « Dictionnaire Encyclopédique de Théorie et de Sociologie du Droit » propose cette définition de l'institution :

> Entendu comme (super)-structure sociale, le terme institution indique cet ensemble d'éléments culturels et matériels qui surgissent de la division du travail et de ses conséquences sociales, pour atteindre, affirmer et consolider des intérêts déterminés ou des exigences socialement importantes.[108]

Ainsi, l'institution est un système qui assure la perpétuation du fonctionnement du système. La justice, institution à laquelle l'homme se soumet, est définie comme « un système de règles qui définit des fonctions et des positions avec leurs droits et leurs devoirs, leurs pouvoirs et leurs immunités et ainsi de suite » en même temps qu'elle existe « à un certain moment et en un certain lieu quand les actions qu'elle spécifie se réalisent régulièrement et que cela correspond à l'accord public sur l'obéissance au système de règles qui la définissent »[109]. Cette théorie de la justice conçoit le concept de l'individu par rapport à des principes rationnels, comme une libre entité qui cherche à promouvoir ses propres intérêts dans une position initiale d'égalité. L'ensemble de la coopération sociale décide « par un seul acte collectif » ces principes qui figent les droits et les devoirs de l'Homme. À partir de la fixation des principes, chaque personne est censée décider « par une réflexion rationnelle, ce qui constitue son bien »[110].

---

[108] "Institution", *Dictionnaire Encyclopédique de Théorie et de Sociologie du Droit*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1988, p.193.

[109] Rawls, *Théorie de la Justice*, Seuil, 1997, p.86.

[110] *Ibid.*, p.37-38.

Dans « le Dictionnaire d'Économie et de Sciences Sociales », l'individu est défini en deux sens : le sens statique signifie tout élément d'une population en tant qu'unité statique ; le sens sociologique signifie l'unité dont se compose la société[111]. Selon le « Dictionnaire Encyclopédique de Théorie et de Sociologie du Droit », la personne désigne un être humain « individualisé, conçu comme ayant une existence propre, et caractérisé essentiellement par son unicité (individualité), son intériorité (conscience de soi), sa rationalité (faculté de raisonnement) et son autonomie (volonté libre et faculté de se donner des normes) »[112]. Avec cette définition de l'Homme, le sujet de droit est censé être « capable d'être titulaire de droits et d'obligations »[113]. La Théorie de la Justice de Rawls présuppose donc les individus, dans la situation initiale, comme « des êtres rationnels qui sont mutuellement désintéressés »[114]. En d'autres termes, elle prétend que les hommes sont des individus animés « par le seul intérêt », conformément à une seule rationalité figée par un seul acte collectif de l'ensemble. Ils ne s'intéressent pas aux intérêts des autres, ni aux autres sans contribuer à leurs intérêts personnels.

Il s'agit de l'unification des hommes particuliers sous le concept de l'Homme, qui leur attribue la rationalité objective. Ce concept de l'Homme manifeste alors la subordination des hommes de chair dans les véritables relations sociales de domination. Rawls avoue ce fait implicitement en admettant que, dans la théorie de la justice, le concept de rationalité est interprété « dans la mesure du possible » en fonction de la théorie économique, pour amplifier « la capacité d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins données »[115]. Les principes concernant l'Homme, comme le principe d'équité[116] et le principe des devoirs naturels[117], restent conformes à l'organisation sociale et à ses relations.

---

[111] "Individu", *Dictionnaire d'économie et de sciences sociales*, Ellipses Édition, 2010, p.272.

[112] "Personne", *Dictionnaire Encyclopédique de Théorie et de Sociologie du Droit*, 1988, p.292.

[113] Rawls, *Théorie de la Justice*, Seuil, 1997, p.40.

[114] *Ibid.*

[115] *Ibid.*

[116] *Ibid.*, p.138-143.

[117] *Ibid.*, p.144-147.

Le concept de l'Homme qui décrit le rôle de chacun dans l'ensemble social est un concept psychologique. La conscience liée à ce concept est alors en harmonie avec les institutions du pouvoir alors qu'elle appartient avant tout à la psychologie. Dans le dictionnaire de la psychologie de Werner D. Fröhlich, la conscience désigne, « dans le vocabulaire ordinaire, la pensée et l'action issues de la certitude de la valeur de certains critères axiologiques, ou la conviction plus ou moins réaliste, née de *l'estime de soi* ; ou de la *confiance en soi* en général, qu'il est possible de dépasser par ses propres forces toutes les difficultés »[118]. Dans la mesure où la conscience de soi est associée par définition, dans cette théorie, aux valeurs extérieures comme l'estime, elle existe en fonction de l'approbation générale. Par ailleurs, les termes comme « l'estime de soi » ou « la confiance en soi » qu'utilise la définition sont vides de sens sans le concept à définir, la conscience de soi. Par conséquent, le concept de la conscience se réfère à elle-même afin de se définir.

Le dictionnaire de la psychanalyse de Laplanche et Pontalis, le « Vocabulaire de la psychanalyse », confirme en citant Freud la difficulté de définir la conscience comme « un fait sans équivalent qui ne se peut ni expliquer ni décrire »[119]. Toutefois, alors qu'il confirme cette difficulté de le définir, il donne également deux définitions, l'une descriptive, et l'autre métathéorique. Tandis que la description descriptive est aussi vaine que la description du dictionnaire de Fröhlich, la métathéorique est conçue en rapport avec un système conceptuel : « Selon la théorie métapsychologique de Freud, la conscience serait la fonction d'un système, le système perception-conscience (Pc-Cs). »[120]

Le terme est donc défini afin d'édifier un système cohérent avec les autres concepts, dans la mesure où la conscience est définie par rapport à sa fonction dans le système. Par ailleurs, le dictionnaire de psychologie de Doron et Parot de son côté définit la conscience à trois niveaux : moral, métaphysique et psychologique. Le sens moral du mot s'étend à l'Antiquité, signifiant un principe intellectuel distinguant le bien et le mal avec un libre arbitre. Le sens métaphysique, qui apparaît à la fin de la période médiévale (il était en germe à la période hellénistique), est associé aux courants de

[118] Fröhlich, *Dictionnaire de la Psychologie*, Librairie générale française, 1997, p.385.

[119] Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, PUF, 2002, p.90-94.

[120] Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, PUF, 2002, p.90.

pensée qui ont mené à l'émergence de concepts comme « vie privée » et « individualisme possessif » ; dans ce sens métaphysique, la conscience concerne « l'aperception par laquelle l'homme se connaît lui-même dans une vision intérieure »[121]. Enfin, le sens psychologique date des XVIIe et XVIIIe siècles. Alors que le sens psychologique signifiait auparavant la conscience conçue par l'introspection comme un instrument non équivoque de la connaissance du monde, après Freud, la conscience est divorcée de la causalité, et les conduites pseudo-naturelles sont considérées comme irrationnelles, voire dangereuses[122].

L'historicisme de ces définitions est évident, car elles prétendent expliquer un concept dans une chronologie impliquant un progrès de la compréhension sans aborder ses conditions politiques. Or, toutes ces définitions ne sont que des définitions actuelles sous une interprétation historique. La conscience est toujours un arbitre distinguant le bien et le mal, une compréhension de soi par la voie de l'introspection en même temps qu'elle était instrumentalisée pour la connaissance du monde en rapport avec les concepts de « vie privée » et d'« individualisme possessif ». Si elle apparaît éloigné de la causalité, c'est parce que l'esprit est extériorisé par rapport à son porteur, par suite de sa réification, et qu'il est devenu la Raison, la causalité *a priori* à inculquer *a posteriori* au prix du refoulement à travers l'introjection du Surmoi. Le particulier est ainsi réduit à une entité non-humaine qui doit être humanisée.

L'angoisse existentielle se manifeste dans cette nouvelle compréhension de la nature humaine, car, considérée comme inconsciente, l'action subjective est ainsi dépourvue d'authenticité, bien que l'homme soit d'emblée raisonnable et capable de se soumettre à la Raison. Enfin, le refoulement de ses conduites (pulsions) est justifié comme méthode de la socialisation qui fait de l'homme un être conforme au principe de réalité et à son rôle dans le cadre de l'institution objective, « Égo ». En termes simmeliens, le « je » actif qui précède les actions se soumet, au-delà de la réification, au « moi ».

[121] Doron et Parot, *Dictionnaire de Psychologie*, PUF, 1998, p.148.

[122] *Ibid.*, p.147-149.

L'individualisme

Selon Marx et Engels, « l'individualité réside dans la représentation de l'intérêt, et il [l'individu] ne supporte le mal que pour ne pas devenir possesseur du pire »[123]. De même, Simmel explique l'individualité comme une forme qui concilie deux tendances humaines : la tendance sociale à se lier à un monde extérieur, pour « un rapport au monde » ; et la tendance égoïste, pour « un rapport pour lui-même » :

« Nous appelons individualité la forme sous laquelle cette double signification de l'existence humaine a la capacité ou le désir de se rassembler à l'unité. »[124]

L'école écossaise attribue à l'homme une telle dualité, entre les instincts égoïstes qui le poussent à la jouissance individuelle et les instincts altruistes qui favorisent la coopération[125]. Ainsi, Hume soutient que l'homme est « sans cesse balancé entre deux formes : une force centripète qui le renvoie à lui-même et une force centrifuge qui le tourne vers les autres »[126]. Selon lui, les actions humaines ne sont pas guidées par la raison mais par les passions, et les passions égoïstes qui visent à un enrichissement illimité sont conçues comme les plus puissantes[127].

Ami de Hume, père de l'économie classique dont les arguments fondent toujours les méthodes essentielles de l'économie néoclassique d'aujourd'hui, Adam Smith suggère une structure similaire. En premier lieu, il soutient que la conscience morale et la conscience de soi impliquent la même chose, et elles servent au préalable à situer le sujet dans les rapports aux autres. Selon lui, la nature fondamentale de l'homme est surtout égoïste, et l'instinct de survie ne suit pas la raison mais la passion. L'intérêt résulte d'une passion égoïste bien qu'il soit indissociable de l'échange et des relations sociales qu'il exige. Les passions égoïstes n'ignorent donc pas l'interdépendance sociale, qui y est conçue comme « le premier élément de la solidarité »[128]. Les jugements moraux ne sont pas innés, mais ils résultent d'une formation naturelle en

[123] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales, 1968, p.338.

[124] Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.202.

[125] Gélédan, *Les Classiques Anglais : Adam Smith*, Dolloz, 1993, p.39.

[126] Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.29.

[127] Gélédan, *Les Classiques Anglais : Adam Smith*, Dolloz, 1993, p.39.

[128] Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.68.

rapport avec les autres pour réaliser les passions égoïstes. La conscience de soi établit cet équilibre entre les deux tendances[129].

Le développement moral de l'enfant suit le chemin suivant : tenir compte du jugement verbal du spectateur, deviner ce jugement par la mémoire de sa propre expérience comme spectateur, et finir par écouter en soi-même cette voix[130]. Smith soutient dans la « Théorie des Sentiments Moraux », que parmi ses égaux à l'école, l'enfant découvre que « ceux-ci n'ont pas l'indulgence de ses parents et il cherche à gagner leurs faveurs et éviter leur haine et leur mépris »[131]. L'homme se soumet donc aux jugements moraux en rapport avec l'angoisse du refus, comme l'a montré David Marshall[132], et la morale est associée surtout aux passions égoïstes de l'homme. Ce faisant, il croit poursuivre ses intérêts individuels alors qu'ils servent en dernier lieu aux intérêts généraux.

Michel Bernard[133] met l'accent sur la formulation clairement physiocratique d'Adam Smith[134] : la poursuite de l'intérêt individuel sert l'intérêt général. Ainsi, de même que Leibniz, Smith considère que le monde actuel est le monde le plus parfait possible. Il neutralise l'histoire, et en déduit un progrès qui avance constamment vers le mieux. Cette compréhension du progrès persiste au cœur de la théorie économique, celle est même généralisée au XIXe siècle, quand on prétend que « la marche de la

---

[129] *Ibid.*, p.59-68.

[130] Smith, *The Theory of Moral Sentiments (1e édition en 1759)*, Cambridge University Press, 2002b, p.167-168.

[131] Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.60.

[132] *Ibid.*, p.57.

[133] Bernard, *Introduction à une sociologie des doctrines économiques : des physiocrates à Stuart Mill*, Editions Mouton, 1963, p.38-43.

[134] Adam Smith s'opposait clairement aux physiocrates sur leur thèse qui faisait de la rente foncière un don gratuit de la nature avec sa théorie de la valeur qui traitait la rente foncière comme une partie du profit ne provenant ni de la direction ni du travail, source de la valeur. Pourtant, avec une grande admiration d'Isaac Newton, il fonda sa thèse, tout comme l'avait fait Newton, sur la foi sur Dieu en tant que source de tout et sur le marché autonome qui dirige la société en harmonie par la voie de marché (Valier, *Note de l'éditeur*, Flammarion, 2009, p.7-16).

En effet, Adam Smith appartient à la tradition de Locke qui fondait sa théorie sur le concept de la raison raisonnable selon laquelle, alors que l'homme peut avoir la raison, il n'en est pas doté et il doit l'apercevoir dans le monde réel (Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690)*, PUF, 1994). De fait, la science n'est pas un don de Dieu mais elle relève de l'industrie humaine et du travail. Les sociétés pseudo-développées sont ainsi justifiées de fonctionner d'une manière supérieure à celle des sociétés inférieures.

civilisation » est assujettie à une « loi naturelle de développement que la science positive aura pour vocation de révéler »[135].

Tous les hommes sont, en ce sens, égaux en tant qu'entités identiques qui servent le progrès de l'intérêt général. L'homme est conçu comme l'unité identique de la recherche, unité dans laquelle les normes sont intériorisées, et les motifs d'actions et des intérêts sont objectivés[136]. La théorie inscrit les conditions de l'institution économique et politique dans chaque individu, et explique la socialisation des individus sans la médiation d'une contrainte extérieure, à travers les passions individuelles, afin de parvenir à un équilibre conciliant les points de vue divergents dans la société[137]. Quoiqu'elle semble émanciper l'homme, en vérité, la théorie le soumet à des intérêts qui sont ainsi contrôlés et elle augmente l'étendue de la puissance du *statu-quo* :

> Dans la mesure où la société libère les intérêts des hommes tout en les contrôlant, elle dispose d'une énergie plus grande. Le système social fait en quelque sorte alliance avec la nature, et confie la réalisation de ses propres buts non à la sèche raison, mais aux vivantes passions des hommes.[138]

L'individu, ayant cette conscience de soi, est l'unité atomique autodéterminée de la marche collective, comme les monades de Leibniz, qui édifient un système cohérent grâce à leurs substances ajustées par le même esprit, l'Idée. L'individualisme fait donc de l'individu la valeur fondamentale de la société. Terme associé au libéralisme politique et économique, il est défini comme l'ensemble « des finalités, et des comportements en résultant, qui fait que l'autonomie et l'épanouissement de l'individu occupent une place primordiale dans un groupe ou une société »[139]. L'individualisme méthodologique repose sur une définition similaire, vu qu'il est conçu comme une méthode utilisée dans les sciences sociales afin de comprendre et d'expliquer un phénomène social à partir de ses éléments particuliers.

---

[135] Salmon, *Moraliser le capitalisme ?*, CNRS Éditions, 2009, p.175.

[136] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social,* Larousse, 1991, p.70-71.

[137] Dermange, *Le Dieu du Marché,* Labor et Fides, 2003, p.61.

[138] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social,* Larousse, 1991, p.72

[139] Bruno et Elleboode, 2010, p.272.

L'individualité est donc une affaire d'esprit de foule, présentée aux hommes par la société[140]. Le concept « individu », synonyme latin du mot grec « atome » impliquant unité indivisible « à laquelle [on] puisse attribuer la qualité d'humanité »[141], a pour fonction de déduire l'Homme et d'encadrer ses actions dans une théorie morale comme l'a fait Adam Smith. En effet, comme le remarque Weber, procéder à partir des actions subjectives pour développer une théorie est difficile, et il est nécessaire d'adopter des méthodes strictement individualistes qui manient l'homme comme une entité objective[142].

Le principe individualiste est employé dans la recherche de lois générales universelles qui ne sont pas innées, mais qui proviennent de la formation naturelle de la seconde nature. Au moyen de la conscience de soi, l'homme conçu comme unité particulière de la société peut s'autodéterminer pour effectuer la fonction que lui accorde l'ensemble, et peut maintenir la cohésion sociale en tant que telle. C'est pourquoi, dans toutes ces définitions de la conscience de soi et de l'individu au sein des différentes institutions de la pensée abstraite de la rationalité, l'homme est toujours conçu comme prévisible dans la recherche de l'unité abstraite de la société[143]. Toutes les institutions sont ainsi transformées en des sous-systèmes autopoïétiques au travers de l'Homme, et aboutissent à un plus grand système mené par l'Idée.

En résumé, la conscience de soi naît de la réflexion figeant les conditions matérielles de l'homme encerclé par les marchandises et privé de sa capacité d'objectivation dans la division du travail. Une fois que le travail matériel et le travail intellectuel sont séparés, la conscience de soi est produite par un groupe de spécialistes par la voie des abstractions conformes aux relations de domination. L'homme adopte cette conscience de soi, favorisant le *statu quo* et le progrès de l'Idée, en tant que son Moi. Ainsi, il se trouve isolé dans les relations d'échanges dans la société marchande dont les rapports de domination traversent le marché, et il n'appréhende le monde, par la suite de la réification totale, qu'en tant que seconde nature. Enfin, alors qu'il peut

[140] Bauman, *La vie liquide,* Le Rouergue - Chambon, 2006, p.26-29.

[141] *Ibid.,* p.29.

[142] Ansart, *Les Sociologies Contemporaines,* Seuil, 1990, p.78.

[143] Selon Stirner, la société signifie également une unité abstraite et la nouvelle place du pouvoir qui se trouve en dehors de l'homme (Newman, *From Bakunin to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power,* Lexington Books, 2001, p.59-61).

toujours percevoir les relations de domination, elles sont à ses yeux (bien qu'il soit aussi subalterne dans ces relations) normales et justifiées dans la mesure où ce monde est censé être le monde le plus parfait possible et le chef-d'œuvre de l'Idée.

2.2. La naissance du consumérisme

L'homme et sa nature se transforment en marchandise dans le processus du travail abstrait tout comme l'argent devient une marchandise dans le commerce[144]. Il disparaît ainsi derrière son rôle et devient un agent conforme aux objets inertes en revêtant la forme de « l'individu possessif »[145]. En revanche, les hommes n'étant pas infiniment « malléables »[146], l'enchaînement de l'ego dans ce processus déshumanisant suscite forcement une réaction. Ce conflit est présent à tout moment de la réalité, mais il ne peut pas surgir comme une vraie contradiction qui peut influencer l'histoire parce qu'il est perçu à travers l'objectivité illusoire de l'idéologie. Tout comme Horkheimer l'avait prévu, privé des moyens d'objectivation, l'homme cherche même les moyens de sa réaction dans la théorie élaborée dans le cadre du consensus pragmatique de l'autorité[147]. Ainsi, le conflit réel se transforme en un conflit abstrait, l'anomie, et il devient dans l'idéologie le problème psychologique de l'adaptation individuelle au fait social.

Marx et Engels ont prévu cette situation des classes exploitées et opprimées, et ils estimaient que, jusqu'à ce que l'unité de l'homme soit établie dans la pratique de la conscience de classe, les hommes se trouveraient en conflit les uns avec les autres dans une concurrence universelle[148]. La consommation est un aspect de ce conflit réduit à un problème psychologique de l'anomie et de la névrose. Elle se présente comme un remède pour diminuer la réaction, à travers le conte fantasmatique de l'idéologie, avec ces moyens fétiches pouvant à la fois satisfaire un besoin réel et établir ces liens avec le

[144] De même, selon Polanyi, la terre, le travail et l'argent sont des marchandises fictives de l'économie moderne (Polanyi, *La grande transformation*, Gallimard, 1983).

[145] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.144.

[146] Vincent, *Fétichisme et Société,* Anthropos, 1973, p.21.

[147] « Quand des hommes, voulant se libérer de la domination d'autres hommes, se lancent dans une discussion théorique commune avec leurs maîtres sur la question de cette libération, c'est qu'ils n'ont pas encore atteint l'âge adulte. » (Horkheimer, *Crépuscule : notes en Allemagne (1926-1931),* Payot, 1994, p.67).

[148] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande,* Editions sociales, 1968, p.93.

monde dont l'individu est dépourvu par l'aliénation. Cette partie aborde cette transformation de la consommation qui appartient à l'idéologie en fournissant un langage symbolique pour les rapports sociaux. On traitera dans un premier temps la transformation du conflit réel en un conflit psychologique et abstrait dans l'idéologie. Dans un second temps, nous étudierons la réaction révolutionnaire et la coexistence de l'individualisme avec la conscience de classe qui s'oppose à la conscience de soi réifiée. Dans un troisième temps, enfin, nous examinerons la situation psychologique de l'homme et l'avènement de la consommation comme moyen de sublimation apaisant la névrose de l'homme lors de son intégration à une réalité inhumaine, ce que Freud nomme la civilisation.

2.2.1. Conflit et anomie

« Deviens et meurs »[149]

Tant que les marchandises apparaissent comme des choses autonomes, elles engendrent leurs propres conditions qui conviennent avec la logique de l'échange et de la propriété privée. L'homme privé des moyens de production ne peut plus concevoir ces objets hors de la seconde nature, et il se soumet aux relations sociales de domination à travers la division du travail qui n'est qu'une forme d'échange commercial, quoique cette subordination le déshumanise en le forçant à devenir l'ouvrier, marchand de la puissance du travail. Le travail ne manufacture donc pas uniquement les objets qui servent l'homme avec leur utilité, mais il fait de l'homme l'ouvrier, conforme aux objets dans la production desquels l'ouvrier dépense sa force de travail.

Cet ouvrier produit dans la manufacture est tronqué et fragmentaire, comme l'appendice d'une machine, dans la mesure où son travail est abstrait et insignifiant hors de la division du travail. Il n'a d'autre choix que d'obéir à l'autorité imposée à travers les marchandises. Ainsi, le développement de la production des marchandises entraîne la régression de l'individu parce qu'elle contraint de plus en plus l'homme de chair à l'abstraction de la valeur d'échange. Ainsi chemine le « *Jagernaut* capitaliste », écrasant la vie au détriment de la vérité humaine :

> [Dans] le système capitaliste toutes les méthodes pour multiplier les puissances du travail collectif s'exécutent aux dépens du travailleur individuel; tous les moyens pour développer la production se transforment en moyens de dominer et d'exploiter le producteur : ils font de lui un homme tronqué, fragmentaire, ou l'appendice d'une machine; ils lui opposent comme autant de pouvoirs hostiles les puissances scientifiques de la production, ils substituent au travail attrayant le travail forcé; ils rendent les conditions dans lesquelles le

[149] Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.384.

> travail se fait de plus en plus anormales et soumettent l'ouvrier durant son service à un despotisme aussi illimité que mesquin; ils transforment sa vie entière en temps de travail et jettent sa femme et ses enfants sous les roues du *Jagernaut* capitaliste.[150]

Le conflit réel

Plus l'activité de la production marchande s'accroît, plus l'homme se voit privé des moyens qui autrefois réfléchissaient sa productivité. Désormais, à mesure que sa puissance devient une marchandise sur le marché du travail, sa vie ne lui appartient plus mais elle appartient aux objets ayant « l'aspect d'êtres indépendants »[151]. Ainsi, le travail abstrait qui saisit toutes les activités humaines affronte l'ouvrier par la voie des répétitions des tâches machinales, en faisant un appendice des machines[152], comme un simple instrument automatisé. Dans une telle organisation sociale totalement axée sur la production de marchandises grâce au travail scientifique, les actions humaines s'adaptent constamment aux exigences du marché[153]. Le seul obstacle qu'il reste à surmonter pour le maintien de l'ordre social est ce qui est propre à l'homme vivant : la propriété humaine. Lorsque la rationalité arithmétique se développe, l'homme doit disparaître derrière un rôle dans la mesure où les traits humains sont soumis au mécanisme de l'objectivité illusoire, ainsi que le constate Lukács :

> En conséquence de la rationalisation du processus du travail, les propriétés et particularités humaines du travailleur apparaissent de plus en plus comme de simples sources d'erreurs, face au fonctionnement calculé rationnellement d'avance de ces lois partielles abstraites. L'homme n'apparaît, ni objectivement, ni dans son comportement à l'égard du processus du travail, comme le véritable porteur de ce processus, il est incorporé comme partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et fonctionnant

[150] Marx, *Le Capital 1, Tome 3 : Sections VII et VIII (1ère édition en 1867),* Editions sociales, 1950, p.87-88.

[151] *Ibid.*, p.85.

[152] Les machines, moyens autonomes et répétitifs de travail, ne sont pas responsables de l'avènement des relations de domination mais elles reflètent le plus clairement la forme de domination de la réalité capitaliste. Elles servent d'emblée le maintien du *statu quo* dans la mesure où elles sont créées à dessein en rapport avec l'échange marchand.

[153] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.220-224.

> dans une totale indépendance par rapport à lui, aux lois duquel il doit se soumettre.[154]

Une fois sa puissance productive transformée en marchandise, l'homme est obligé de faire des calculs commerciaux pour sa subsistance comme marchand de sa propre puissance du travail, et il se soumet à l'action stratégique en fonction de la rationalité calculante du capitalisme. À ce stade, Weber soutient que le capitalisme moderne présuppose cette rationalité calculante comme l'esprit universel dans la mesure où il fait de l'homme vivant un individu conforme à la logique de la possession[155]. Par conséquent, ce qui est singulier et proprement humain se transforme en une entité stratégique, et l'homme vivant devient un agent conforme aux objets inertes. La réification de l'homme se révèle dans cette réduction de l'action individuelle à la stratégie de la rationalité calculante :

> [La] réification est bel et bien le résultat de la réduction du concept d'action à la seule dimension instrumentale et stratégique, et cette réduction est inséparable d'une détermination de l'action de l'extérieur par des structures d'ordre matériel.[156]

De même, Simmel constate que l'action humaine est réduite à l'action instrumentale et stratégique dans les relations modernes[157]. À travers la conscience de soi réifiée, l'homme revêt la forme de « l'individu possessif », et il accomplit l'action qu'exige l'échange. Par suite, il n'entend de l'action que l'échange dans lequel il doit calculer le profit maximal tout en limitant au minimum le sacrifice qu'il s'impose. Alors que l'action humaine est tout d'abord affectuelle et émotionnelle, elle devient stratégique et distante envers les autres. Cette réduction conforme à la rationalité calculante est propre aux sociétés dominées par l'argent, comme le dit Vandenberghe :

> Simmel estime que l'action est d'abord conjonctive, c'est-à-dire affectuelle, non réflexive, émotionnelle. Ce n'est que dans la société moderne, dominée par l'argent, que l'action est détachée des valeurs

---

[154] Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, 1960, p.116-117.

[155] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.182-183.

[156] *Ibid.*, p.206.

[157] *Ibid.*, p.144.

> et des affects et qu'elle devient formellement rationnelle et réflexive, calculante et technique, bref, action stratégique.[158]

Ce glissement vers l'action stratégique implique un changement des relations interpersonnelles, Simmel, suivant Marx, admettant que toutes les relations entre hommes et objets ne sont que des relations entre hommes. Cependant, il accorde à ce changement un caractère plus positif en admettant, comme le faisait Saint-Simon, que la subordination aveugle de l'homme à l'arbitre d'autrui cessera grâce à la domination de la rationalité impersonnelle imposée par les objets. En effet, il soutient que, avec la suppression du côté personnel, la domination qui persiste n'apparaîtra plus comme une humiliation mais « comme une nécessité objective »[159].

L'argument de Simmel présupposant la suppression des traits humains dans les relations humaines s'appuie sur le fait que les relations sociales apparaissent désormais comme des relations uniquement consacrées aux objets. Pourtant, du fait que, inconscient de son dessein, l'objet ne peut pas désigner l'organisation sociale mais qu'il peut servir de moyen à la répétition de certaines formes de relations préalablement figées lors des échanges, les relations qui paraissent objectives aux yeux de Simmel ne peuvent être que la réflexion des relations médiates entre les sujets. Ainsi, la prépondérance de l'argent signifie d'emblée la domination d'une classe qui possède les moyens de travail sur une autre qui est privée de ces derniers et obligée de se soumettre à la première par la voie du marché.

Quoique les membres de ce groupe subordonné se servent les uns aux autres pour leur subsistance dans certains rapports interpersonnels, et que celui qui se sert du service des autres puisse à son tour les servir en remplissant le rôle qui est le sien, au-delà de ces relations mutuelles, l'ensemble de ce groupe sert un groupe dominant qui ne le sert jamais. Par conséquent, alors que Weber soutient que la rationalisation des conduites de vie sous l'éthique économique doit être déjà présente avant l'avènement du capitalisme comme une condition essentielle[160], cette rationalité formelle ne peut pas

---

[158] *Ibid.*, p.131.

[159] *Ibid.*, p.144.

[160] Weber, *Histoire économique : esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Gallimard, 1991, p.295-298.

spontanément se produire hors des relations réelles non plus, car elle présuppose dès l'abord la subordination d'un groupe à un autre.

Ainsi, ce que Weber appelle, à la suite de Schiller, le « désenchantement du monde »[161] donne lieu à un véritable « enchantement »[162], dissimulant les relations sociales derrière les rapports objectifs. De plus, ce que Weber constate comme impersonnel dans la rationalité formelle correspond à l'impersonnalité de la machine. De même que les machines, moyens automatisés de travail qui servent à la production de marchandises et d'ouvriers, sont au service du capital qui les engendre ; de même, bien que la rationalité formelle s'applique universellement à tout le monde de manière impersonnelle, elle sert d'emblée et d'une manière mécanique au maintien de l'ordre social qui favorise la domination de classe.

Le monde est enchanté par cette rationalité qui trouve son véritable sens dans l'impersonnalité comme celle des sciences, des mathématiques et de l'économie. Cette rationalité présuppose d'emblée la suppression des traits humains, comme les émotions et les affections[163]. Les activités sociales sont ultérieurement reformées en fonction de cette rationalité en même temps que la raison stratégique transforme les activités traditionnelles et affectuelles en activités rationnelles en finalité[164].

À la différence de la rationalité instrumentale-technique, avec la rationalité formelle du capitalisme, l'homme s'adapte aux méthodes abstraites[165]. Le rendement optimum se manifeste ainsi comme le motif le plus important de l'activité, et l'homme devient l'exécuteur de ces activités planifiées, bien réfléchies, calculées pour atteindre les buts dits pratiques qui sont prédéfinis par la logique économique[166]. L'objectivité, l'impersonnalité, l'indifférence et la discipline sont les caractéristiques de ces actions stratégiques réifiées sous l'individualisme dans la mesure où la fin d l'action n'est plus

[161] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.184.

[162] Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, Gallimard, 1974.

[163] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.160.

[164] Weber, *Économie et société, tome 1,* Plon, 1971, p.55-57.

[165] *Ibid.,* p.130.

[166] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.161.

décidée par l'homme qui agit conformément à des formes prédéterminées, mais par l'abstraction de la valeur supraindividuelle.

Au vu de ces traits déshumanisants, Weber soutient que la rationalité formelle implique une perte de liberté. Parce que la rationalité formelle objective et dépersonnalise tout ce qu'elle touche, elle menace la liberté humaine en rendant l'action totalement prévisible, comme le mouvement mécanique d'un objet dans la mesure où elle est désormais déterminée par les conditions matérielles externes. Weber ne montre pas seulement le fait que l'action rationnelle en finalité n'est libre qu'en apparence, mais il prévoit aussi que cette objectivité des actions purement rationnelles mène à « un ordre macrosocial formellement rationnel et réifié »[167]. En conséquence des actions prévisibles dues à la rationalité formelle, « un ordre instrumental stable, aliénant et régi par des lois quasi naturelles » se produit, comparable à une « cage d'acier »[168]. La réification due à cette rationalité manifeste la domination de l'homme sur l'homme bien qu'elle apparaisse en premier lieu comme la prépondérance des choses sur les hommes[169].

La théorie de Marx constate que la domination de classe s'appuie sur cette abstraction des objets inertes et de la valeur. Atomes constitutifs de la société, les hommes ne sont plus les sujets de leurs vies, ni de l'histoire. Par conséquent, ils deviennent les objets de leurs actions rationnelles, et ils se soumettent à l'histoire menée par le capital. Or, alors que les hommes sont réduits à des « supports branlants des rapports de production », ils ne sont pas « malléables » à l'infini sans présupposer une nature humaine supra-historique[170]. Ainsi, Marx soutient que parce que cette subordination vis-à-vis des objets inertes mène à la déshumanisation et l'aliénation, elle engendre un conflit réel qui peut finir par un moment de rupture et de changement. Conséquence matérielle de la domination de classe, ce conflit est présent à tout moment de la vie humaine. Toutefois, sous l'objectivité illusoire produite par les spécialistes de l'idéologie de la classe moyenne, il ne peut pas surgir comme une contradiction qui peut

[167] *Ibid.*, p.168.

[168] *Ibid.*

[169] *Ibid.*, p.164-168.

[170] Vincent, *Fétichisme et Société,* Anthropos, 1973, p.21. *cf. supra*. p.2.

influencer l'histoire, mais il est conçu avant tout comme un conflit abstrait qui est enraciné dans une nature humaine supra-historique.

Le conflit abstrait

Weber constate que le conflit se produit au niveau des sous-systèmes qui ne peuvent pas coexister paisiblement car les sous-systèmes rationnels par rapport à une fin (ou les sous-systèmes formellement rationnels) sont en contradiction avec les sous-systèmes rationnels par rapport à une valeur (ou les sous-systèmes culturels), et vice versa. Le conflit résulte donc du fait que lorsque les sous-systèmes formellement rationnels contraignent l'individu « de l'extérieur », les sous-systèmes culturels les contraignent « de l'intérieur »[171].

Le conflit se manifeste à cet égard à travers les objets, mais toujours en conséquence d'une contradiction de la valorisation entre l'individu et l'extérieur. De même, Adam Smith prétend qu'il résulte de la tension entre les sentiments moraux et les pulsions économiques individuelles. Il y voit une question stratégique qui consiste à trouver les meilleures voies pour réaliser les pulsions égoïstes sans gêner les sentiments moraux des autres qui se produisent également en fonction de l'égoïsme de la nature humaine. Le conflit n'aboutit donc pas à une contradiction selon Smith, mais il est une étape nécessaire du progrès, et il sera résolu au niveau individuel[172].

Proche du point de vue de Smith, Simmel constate le conflit comme un problème psychologique, et soutient que le remède doit laisser « la structure intacte » et abolir « les conséquences psychologiques qui rendent les relations objectives de domination insupportables »[173]. Or, alors que ce conflit peut être parfois violent et destructif, il n'a pas pour fin de dissiper ou de détruire l'unité. Au contraire, il sert de moyen à la cohésion sociale du fait que, dans la théorie simmelienne, l'action réciproque implique toujours une socialisation[174]. Elément d'un système

---

[171] Weber, *Economy and Society, volume 2*, University of California Press, 1978, p.116.

[172] Voir 2.1.3. La conscience de soi réifiée : l'individualisme.

[173] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.144.

[174] Duhaime, *Le conflit comme socialisation selon G. Simmel*, Papyrus, [En ligne, PDF] http://hdl.handle.net/, 2001.

métaphysiquement cohérent, le conflit est donc même conçu comme une méthode de socialisation :

> Si toute action réciproque entre les êtres humains est une socialisation, le combat qui est bien l'une de plus vigoureuses formes de l'action réciproque, et qui est logiquement impossible si on le limite à un élément singulier, doit avoir la valeur totale de la socialisation.[175]

En effet, selon lui, le conflit est une sorte de socialisation qui résulte d'une « pulsion formelle d'hostilité, symétrique du besoin de sympathie »[176], et qui produit de la haine, de l'envie, de la misère ou de la convoitise. Alors qu'il se manifeste par des traits psychologiques dissociatifs et destructifs, il sert de base au maintien de l'harmonie sociale, car, tout comme le cosmos a besoin à la fois « d'amour et de haine », la société a besoin « d'un certain rapport quantitatif d'harmonie et de dissonance, d'association et de compétition, de sympathie et d'antipathie pour accéder à une forme définie »[177].

L'harmonie ne résulte pas de la destruction, mais de la socialisation de l'homme de manière psychologique à travers le conflit qui lui apporte *la conscience de soi* par laquelle il se rend compte de ses forces et de son existence à travers la confrontation, en s'opposant à l'oppression. Ainsi, « l'essence de l'âme humaine » ne se laisse pas attacher aux autres âmes « par *un seul* fil », et le conflit, source de la conscience de soi, engendre et maintient durablement l'union historique[178]. Conscient de son inclusion dans un groupe grâce à la cause commune, l'homme aperçoit plus clairement son existence sous un rôle, et se sent plus attaché aux autres membres participant au même agir[179]. De cette manière, le conflit subordonne les individus et édifie plus facilement l'union des éléments clairement hétérogènes[180].

Toutefois, la fin du conflit par suite du triomphe d'un parti sur l'autre au cours du combat peut mener à la disparition des forces cohésives engendrées par les

---

[175] Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.355.

[176] Simmel, *Le Conflit*, Circé, 1995, p.43.

[177] *Ibid.*, p.22.

[178] Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.361.

[179] Simmel, *Le Conflit*, Circé, 1995, p.45.

[180] Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.382.

contraintes communes et à la dissociation de l'unité sociale. Le groupe doit constamment surveiller ses ennemis pour que l'union d'éléments, vitale pour son existence, reste consciente et efficace par rapport à une cause commune[181]. En tant qu'ennemi, une menace durable est donc plus favorable pour le maintien de l'union qu'un combat momentané, car un conflit perpétuel peut maintenir l'unité sociale d'une manière plus stable :

> Là où la force synthétique d'une opposition n'est pas due au nombre des points d'intérêts, mais à la durée et à l'intensité de l'union, il est particulièrement favorable qu'au lieu d'un combat actuel il y ait une menace durable de la part d'un ennemi.[182]

Ainsi, selon Simmel, tous les conflits ne sont pas faits pour être résolus. C'est pourquoi l'histoire ne met jamais fin au conflit par la conciliation, mais remplace des formes et des contenus par des autres. Simmel soutient que le conflit qui conduit l'histoire appartient à une réalité métaphysique où les formes s'opposent constamment aux contenus de la vie. Ce conflit de la vie pour s'émanciper des contraintes de toutes les formes et pour s'exprimer dans son « immédiateté nue » ne peut s'achever dans la mesure où la vie en tant que contenu ne peut se manifester que dans les formes fournies par la culture en tant qu'ensemble des formes[183]. Quand les anciennes formes sont remplacées par des formes nouvelles, ces formes nouvelles continuent à contredire les contenus immédiats de la vie, et elles engendrent de nouveau le conflit. Conçu comme résultat de l'incompatibilité entre la vie et la culture, le conflit historique dû aux relations de domination apparaît irrésoluble.

Dès que la vie devient l'esprit, et que la culture surgit comme l'esprit objectivé de l'ensemble, la contradiction entre les deux se produit d'une manière métaphysique. La culture fournit les formes avec lesquelles se réalisent les contenus de la vie en créant des figures comme « les conceptions sociales et les œuvres d'art, les religions et les connaissances scientifiques, les techniques et les lois civiles »[184]. Or, produites par l'homme, ces figures sont « les coffrets de la vie créatrice », elles présentent une

[181] *Ibid.*, p.375-376.

[182] *Ibid.*, p.381.

[183] *Ibid.*, p.403-404.

[184] *Ibid.*

logique et une légalité intemporelles et propres à elles[185]. Elles exercent une force de résistance vis-à-vis du « dynamisme psychique qui les créa », et s'opposent constamment à leurs producteurs dans la mesure où elles sont extériorisées dès leur production[186].

Simmel déclare que « c'est ici que se trouve l'ultime raison pour laquelle la culture a une histoire »[187]. D'un côté, la vie revêt ces figures qui sont figées en nouvelles formes ; d'un autre côté, elle crée ses contenus et engendre de nouvelles figures, lesquelles seront aussi en contradiction avec la validité temporelle des contenus. Ne pouvant s'approprier sa propre existence temporelle que dans ces formes intemporelles, la vie est censée être dans un conflit continu avec ses produits, dans une nature marquée par l'inquiétude, le développement, et le flux continu. Le processus de l'histoire apparaît donc comme le remplacement des anciennes formes par les nouvelles. L'évolution des formes de la culture est conçue comme l'objet de l'histoire ; et l'histoire « en tant que science empirique » est réduite à la recherche des causes de cette évolution des formes en chaque cas particulier[188].

Dans la mesure où l'évolution continuelle des contenus et des formes de la culture résulte à la fois de la « fécondité infinie de la vie » et de la « profonde contradiction », le conflit métaphysique fonctionne dans une histoire sans fin, grâce à la menace perpétuelle, pour la conservation de l'unité sociale[189]. L'abolition de formes sera suivie par l'avènement d'autres qui seront aussi contradictoires que les précédentes, et l'histoire continuera à évoluer sans cesse. Sous cet angle, l'histoire de l'économie n'apparaît que comme une occurrence de ce continuel flux des formes. L'activité économique résulte des formes de la production d'une époque qui sont perpétuellement remplacées par des d'autres en rapport avec la contradiction fondamentale entre la vie et la culture. L'économie d'esclavage et la constitution en corporation, le droit de glèbe sur les paysans et le libre travail salarié : toutes ces formes édifiant les modes de production ne sont que des expressions adéquates de certaines périodes, et elles étaient

[185] *Ibid.*

[186] *Ibid.*

[187] *Ibid.*

[188] *Ibid.*, p.384.

[189] *Ibid.*

assujetties autrefois à des révolutions lentes et intenses, elles se terminent par le renversement d'un mode et le triomphe d'un autre plus approprié aux forces du moment.

C'est le concept de la Vie qui est censé stimuler ce dynamisme de changements « en poussant en avant, en voulant surpasser, en évoluant et en se différenciant »[190]. La Vie dépasse une quelconque forme économique parce qu'il s'agit toujours d'une forme externe à validité intemporelle, et elle veut briser et brisera toutes les formes « en général et pas seulement telle ou telle forme »[191]. Ainsi, Simmel conclut que le conflit vis-à-vis de la culture moderne n'est qu'une expression du conflit général entre la vie et la forme. Au milieu de ce flux continuel de formes, la culture, en tant qu'ensemble des formes, est orientée en fonction d'un seul concept central à chaque époque, et tous les mouvements de l'esprit de l'époque sont censés être conformes à ce concept central. Selon Simmel, ce concept constitue le « roi secret » de l'esprit de l'époque, et son bouleversement implique à juste titre le remplacement total de l'ensemble des formes par les nouvelles.

Ce concept était l'*être* unitaire à l'époque de la Grèce classique, similaire aux formes plastiques. Au Moyen Âge, le concept de Dieu régnait, comme la source et le but de toute réalité. Au début de la Renaissance, la nature inconditionnée, seule et vraie a occupé la place du concept de Dieu. Ensuite, la loi de nature est apparue au XVII^{e} siècle et la « Nature » de Rousseau s'est élevée là-dessus comme « idéal, valeur absolue, aspiration et exigence ». À la fin de cette période, le concept de nature a été remplacé par le concept central du Moi « de la personnalité psychique », qui représentait d'une part la créativité du Moi conscient, d'autre part sa réalisation par rapport à l'exigence éthique. Finalement, le concept de la Vie a bouleversé le concept du Moi et de l'individualité, et, il est devenu le concept central de l'époque moderne[192].

Dans la mesure où Simmel interprète l'histoire en fonction de la contradiction métaphysique entre formes et contenus, et considère que l'histoire résulte de la production incessante des formes, en tant que coffrets de la vie créatrice, depuis les

[190] *Ibid.*

[191] *Ibid.*, p.384-385.

[192] *Ibid.*, p.386-388.

contenus temporels, il néglige le rôle de la domination et de la subordination dans le conflit. Il explique l'histoire comme étant le résultat des relations métaphysiques des concepts, et ne voit dans les relations entre hommes que les contenus réalisés par la voie des formes de la culture et de l'esprit objectivé. L'historicisme qu'il manifeste ressemble à celui que critiquent Marx et Engels dans « l'Idéologie allemande » :

> Admettons que, dans la manière de concevoir la marche de l'histoire, on détache les idées de la classe dominante de cette classe dominante elle-même et qu'on en fasse une entité. Mettons qu'on s'en tienne au fait que telles ou telles idées ont dominé à telle époque, sans s'inquiéter des conditions de la production ni des producteurs de ces idées, en faisant donc abstraction des individus et des circonstances mondiales qui sont à la base de ces idées. On pourra alors dire, par exemple, qu'au temps où l'aristocratie régnait, c'était le règne des concepts d'honneur, de fidélité, etc., et qu'au temps où régnait la bourgeoisie, c'était le règne des concepts de liberté, d'égalité, etc.[193]

Le conflit abstrait relevant de la contradiction la plus impersonnelle et la plus objective convient parfaitement avec l'interprétation de l'histoire que souhaite imposer la classe dominante dans la mesure où il favorise le mode de production d'une époque en n'impliquant rien d'autre qu'un ensemble de formes qui apparaissent et disparaissent conformément aux forces du moment, seulement en rapport avec la Vie qui les fait circuler sans cesse. De plus, les concepts centraux qui définissent les mouvements de l'esprit d'une certaine période servent la suppression de l'esprit humain dans l'histoire, car les formes, quoiqu'elles circulent sans cesse grâce à la fécondité de la vie et à la contradiction profonde, ne peuvent être, par définition, objectivées qu'en rapport avec un seul concept central de l'esprit objectif qui subordonne tous les autres.

Tous ces concepts centraux tiennent, en vérité, aux aspects réels de l'époque moderne, car Simmel les constate à ce moment d'une manière médiate. Le concept de l'être consacré aux grecs n'est que l'expression de la recherche de l'unité théorique et d'une racine de l'esthétique, le concept de Dieu censé régner au Moyen Âge ne fournit que la racine de l'ordre unitaire, et les concepts de Nature et du Moi impliquent l'intériorisation de cet ordre en tant que science et conscience de soi en société-nature. Tous ces concepts engendrent l'illusion d'un développement historique menant à l'étape

[193] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande,* Editions sociales, 1968, p.76.

finale tandis qu'ils existent simultanément aujourd'hui comme les aspects de l'Idée, ou en termes simmeliens, de la Vie.

Ce n'est pas une coïncidence que le dernier concept central de l'esprit soit la Vie, car elle se manifeste, dès l'avènement de l'esprit et de la culture, comme l'Idée qui dirige l'histoire en conduisant la contradiction anhistorique entre formes et contenus. La Vie est conçue comme un concept métathéorique conforme à une nature marqué par l'inquiétude, le développement et le flux continu. Elle est inquiétude, car elle est continuellement en conflit ; elle est développement, car son mouvement mène l'histoire sur son droit chemin ; elle est flux continu, car elle fait circuler les formes à travers l'histoire. Ce que Simmel nomme la Vie comprend de manière métathéorique les concepts centraux de toutes les autres périodes comme l'être, Dieu, la nature et le Moi, dans la mesure où l'histoire traverse ces étapes pour arriver enfin à ce dernier concept « par excellence ». La Vie est donc l'être sensible conforme à l'ordre divin et universel ; elle est naturelle en fournissant la base de la loi de manière rationnelle et égalitaire ; et elle est subjective en tant qu'objectivité intériorisée du Moi. Donc, la Vie n'est nullement celle que ressent l'homme singulier. Au contraire, elle la transforme en une de ses occurrences particulières en lui imposant l'inquiétude, le développement et le flux continu.

La Vie de la conscience réifiée se soustrait au conflit réel de la véritable domination des relations entre hommes, et l'homme intériorise, par la voie du Moi, le conflit en tant que contradiction métaphysique inévitable. Une fois que le conflit est subjectivisé, il se manifeste comme une conséquence normale du développement psychique qui peut durer indéfiniment. Dans la mesure où il ne s'agit que d'un problème subjectif, Simmel légitime la domination moderne de l'homme sur l'homme, et réduit le conflit à une occurrence psychologique que doit surmonter l'individu lui-même afin de s'unir à l'ensemble social. En définitive, il s'agit encore de l'inversion de sujet et d'objet, dans la mesure où, dans cette théorie, ce qui est le sujet est réduit à l'objet, et ce qui est l'objet devient le sujet.

L'anomie au lieu du conflit

Détaché des relations de domination, le conflit est conçu par Simmel comme une conséquence de la Vie. Le problème social qui ne résulte pas des circonstances réelles,

mais de la contradiction universelle de la Vie et de la culture, est ainsi réduit à la résistance métaphysique du contenu contre l'intemporalité des formes de la culture. L'inquiétude y est également conçue comme une propriété de la nature de la Vie à dans la mesure où elle génère le flux continu menant au développement. En résumé, ce qu'on nomme le conflit se produit entièrement à l'intérieur du concept subjectivisé de la Vie, et son problème ne se manifeste plus comme un véritable conflit, mais plutôt comme une situation d'anomie.

Aron définit l'anomie par la désintégration et l'absence de normes sociales[194]. Phénomène propre à la société moderne, l'anomie surgit par suite de la division du travail dans les sociétés à solidarité organique. Or, même si Durkheim présuppose le conflit de manière métathéorique dans ses arguments sur le fonctionnement du crime et du châtiment, il refuse la lutte de classes, et pense que les conflits entre ouvriers et entrepreneurs résultent d'une inorganisation partielle qui doit être corrigée[195]. Toutefois, il admet que le problème relève de la séparation entre l'ouvrier et le patron, avec l'avènement de la grande industrie au XVIIe siècle. La tension entre les deux côtés résulte de la désintégration due à la spécialisation qui mène à l'isolement de l'individu dans sa tâche particulière[196]. La lutte est un résultat naturel de la division du travail dont l'avancement finit nécessairement par l'anomie :

> La division du travail ne saurait donc être poussée trop loin sans devenir une source de désintégration. […] La division du travail exercerait donc, en vertu de sa nature même, une influence dissolvante qui serait surtout sensible là où les fonctions sont très spécialisées.[197]

Contrairement aux sociétés traditionnelles qui donnent à chacun une place fixée par la naissance ou par des impératifs collectifs, avec la solidarité organique, la société moderne encourage la diversité des fonctions et donne aux individus la possibilité d'accomplir un rôle plus spécialisé qu'il doit s'approprier lui-même[198]. Le problème de

[194] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.330.

[195] *Ibid.*, p.374-375.

[196] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, Quadrige/PUF, 1998, p.344-348.

[197] *Ibid.*, p.348-349.

[198] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.374-375.

la désintégration, nommé anomie, est constaté comme un résultat de cette diversité des fonctions. Toutefois, la diversité est considérée comme utile et nécessaire dans la mesure où elle donne à chacun « dans l'organisme social une fonction spéciale »[199]. L'anomie n'implique donc que « l'antagonisme du travail et du capital » pour Durkheim[200], et elle surgit comme une désintégration au niveau individuel en fonction des raisons naturelles du progrès. Elle apparaît en rapport avec des raisons sociales, mais elle est surtout un problème d'intégration de l'individu dans l'ensemble social.

L'anomie résulte des exigences élevées des hommes modernes en matière de bonheur. Selon Durkheim, le bonheur résulte de l'équilibre entre les besoins et les moyens. Contrairement à l'animal qui peut établir cet équilibre avec une spontanéité automatique, l'homme, au-delà des aliments matériels nécessaires à l'entretien physique de sa vie, ne possède pas un tel mécanisme qui détermine ces besoins de manière naturelle. Eveillé par la réflexion, il se rend compte des conditions meilleures et des fins désirables dont les autres jouissent.

En raison de cette recherche du bonheur, les satisfactions humaines se sont développées continuellement tout au long de l'histoire, parallèlement au développement technique. Il n'y a aucun mécanisme naturel qui peut fixer la quantité de bien-être dans la constitution organique ou psychologique de l'homme. Durkheim en conclut que ces besoins sont illimités chez l'homme, de sorte qu'ils dépendent seulement de l'individu dans la mesure où la sensibilité humaine est « un abîme sans fond que rien ne peut combler »[201]. Étant donné que les désirs sont illimités, et insatiables par définition, la sensibilité apparaît comme une source de tourments. Comme rien ne les borne, les hommes sont censés avoir une « soif inextinguible »[202]. En l'occurrence, un pas n'implique aucun avancement « quand le but vers lequel on marche est infini » : « Poursuivre une fin inaccessible par hypothèse, c'est donc se condamner à un perpétuel état de mécontentement »[203].

---

[199] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, Quadrige/PUF, 1998, p.349.

[200] Boudon et Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, PUF, 1982, p.28.

[201] Durkheim, *Le suicide : étude de sociologie*, PUF, 1990, p.273.

[202] *Ibid.*, p.274.

[203] *Ibid.*

Pour aboutir au bonheur et trouver un remède à l'anomie, il faut que l'homme limite ces passions. Puisqu'il n'y a aucun mécanisme naturel qui les fixe, cette limite doit s'imposer à l'individu de l'extérieur. En revanche, dans la mesure où *la conscience* rompt avec l'état animal de l'homme, seule une « puissance régulatrice » implantée dans la conscience peut l'édifier de manière morale[204]. Or, puisque ces désirs ne se produisent pas de manière automatique mais par rapport à la conscience, les hommes ne peuvent les arrêter que « devant une limite qu'ils reconnaissent comme juste »[205]. Sous cet angle, Durkheim soutient que chacun doit se soumettre à la société pour son bien car elle est le seul pouvoir supérieur à l'individu comme Steiner l'explique :

> La régulation sociale signifie donc essentiellement qu'un processus social est nécessaire pour que des limites sociales définies contiennent les appétits infinis des individus.[206]

Le social est censé attribuer une rémunération relative à chaque profession par rapport à leurs différents services. Les différentes fonctions sont donc censées être hiérarchisées « dans l'opinion » d'une manière objective par l'autorité collective, et chacun mérite un certain degré de bien-être en proportion de la fonction qu'il réalise. Ce degré de bien-être a à la fois un plafond supérieur que ne peuvent pas dépasser les conditions de l'individu, et une limite inférieure au dessous de laquelle il ne peut pas descendre. Si l'individu est moral, c'est-à-dire « s'il est respectueux de la règle et docile à l'autorité collective », il respecte ces bornes, et n'exige pas plus que ce qu'il mérite. Cette modération par rapport à la limitation relative découlant de la hiérarchie est censée rendre les hommes « contents de leur sort », pourvu que chacun soit « en harmonie avec sa condition et ne désire que ce qu'il peut légitimement espérer comme prix normal de son activité »[207].

En admettant que la société rende à tout le monde selon son mérite, Durkheim soutient que le problème de l'anomie ne relève que de l'avidité de la nature humaine et de la recherche d'avoir sans limite. Conséquence du mécontentement individuel, la lutte de classe apparaît comme une rupture de l'harmonie inspirée par la jalousie qui tient à

[204] Steiner, *La Sociologie de Durkheim*, Éditions La Découverte, 1994, p.46.

[205] *Ibid.*

[206] *Ibid.*

[207] Durkheim, *Le suicide : étude de sociologie*, PUF, 1990, p.277.

ce que l'individu n'est pas convaincu « qu'il a bien [ce] qu'il doit avoir »[208]. Les luttes entre les entrepreneurs et les ouvriers sont donc considérées comme des situations anomiques provenant d'un problème de l'organisation morale de la société, et l'anomie est apparentée surtout aux « ratés du système de division du travail » (Boudon et Bourricaud, 1982, p.28). Les ruptures sont considérées comme des faillites, en tant que ruptures partielles de la solidarité organique qui témoignent d'une irrégularité dans certaines fonctions sociales, ou comme de rapides avancements techniques, qui amplifient l'antagonisme du travail et du capital, déstabilisent le système social et mènent au conflit anomique[209]. En résumé, Durkheim explique le conflit par l'aspiration individuelle, et soutient que toute difficulté d'intégration n'est qu'une conséquence de l'incapacité à se conformer aux lois de la société[210].

Quoique l'égalité de partage puisse calmer ce mécontentement, il y aura toujours, même dans le cas d'une redistribution égalitaire des ressources, un certain degré d'inégalité à cause des « dons naturels », comme l'intelligence, le goût, la valeur scientifique, artistique, littéraire, industrielle, le courage, l'habilité manuelle, etc. Donc, dans un monde à parfaite égalité de partage, ces forces que chacun tient de la naissance agiront de la même manière que les autres types d'inégalité, et la morale sera encore nécessaire pour limiter les passions. Par conséquent, la question de l'égalité est conçue, chez Durkheim, comme triviale dans le contexte de l'anomie, et la seule solution passe par la discipline.

L'histoire est conçue en fonction de la discipline, remède de l'anomie, qui est propre à une époque comme à une forme sociale. Durkheim défend un type d'historicisme similaire à celui de Simmel, et il soutient que les changements sociaux se produisent en fonction de la discipline et de sa validité générale. En effet, si les peuples ne trouvent plus « juste » un type de discipline, le changement devient inévitable. Quoique la discipline actuelle tente à se maintenir par l'habitude ou la force, « la paix et l'harmonie ne subsistent plus qu'en apparence ; l'esprit d'inquiétude et le

[208] *Ibid.*

[209] Durkheim, *De la Division du Travail Social*, Quadrige/PUF, 1998, p.344-345.

[210] Le remède que suggère Durkheim n'est nullement contradictoire avec la théorie smithienne de la sympathie car il ne propose pas une solution gnostique à travers l'ermitage mais il conseille d'obéir aux règles du social pour réaliser les intérêts égoïstes, tout comme, selon Smith, un individu ne peut surmonter le conflit qu'en trouvant l'équilibre entre les sentiments moraux et les envies égoïstes.

mécontentement sont latents »[211]. Enfin, la discipline désuète cède la place à la nouvelle, et le social s'organise encore de manière morale, sous des formes nouvelles[212].

L'histoire est ici de nouveau conçue en fonction de concepts figés qui circulent sans cesse. Les relations réelles sont donc formées par la discipline légitime lorsque l'esprit est condamné à l'inquiétude. Comme les sujets doivent en général se plier volontairement à la discipline hors des périodes de changement, le conflit est réduit à l'anomie qui résulte de la « disproportion entre aspiration et satisfaction »[213]. Celui qui ressent le conflit se trouve perpétuellement dans ces conditions d'inquiétude et de mécontentement, et le remède à ce problème, qui ne peut être résolu au niveau social, se situe en plan individuel, par la voie de la subordination à l'ensemble social[214]. Dans la société moderne, le conflit est subjectivisé lorsque l'autorité est intériorisée par les individus à travers la discipline. Le conflit de l'homme avec les conditions sociales se manifeste désormais sous forme de l'anomie, définie comme une conséquence de l'individualisme. À travers les formes de la conscience collective, ce conflit ne peut pas être saisi dans les véritables relations sociales du fait qu'il se manifeste d'une manière réifiée comme un problème individuel de jalousie.

Malgré le fait que l'esprit humain est réifié et enchanté par l'idéologie, la théorie marxiste prévoit l'avènement d'une conscience de classe qui mettra fin à la réification et mènera à l'émancipation par la voie de la révolution, quoique l'individualisme prépondérant contredise cet espoir. La prochaine partie abordera l'espoir révolutionnaire et mettra en question la persistance de l'individualisme face à la conscience de classe.

---

[211] Durkheim, *Le suicide : étude de sociologie*, PUF, 1990, p.279.

[212] *Ibid.*, p.272-282.

[213] Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p.338.

[214] Durkheim refuse un remède au niveau social car il conçoit la jalousie comme la cause du problème, similaire à la sympathie de la théorie smithienne. Pourtant, la jalousie due à disproportion entre les aspirations et les satisfactions est un produit de la constitution générale du capitalisme et elle sert de moyen à la continuité de la production de marchandises.

2.2.2. L'individualisme au lieu de la conscience de classe

> « Les individus isolés ne forment une classe que pour autant qu'ils doivent mener une lutte commune contre une autre classe; pour le reste, ils se retrouvent ennemis dans la concurrence. »[215]

Selon Marx, le pouvoir politique engendré par la coopération du travail n'apparaît pas aux individus ordinaires comme leur pouvoir uni issu de leur activité collective, mais comme une force aliénée et autonome qui existe à l'extérieur. Dans la mesure où les individus ignorent les origines du travail et de ses buts, ce pouvoir politique progresse à travers une série de phases et d'étapes indépendantes de l'action humaine. Toutefois, ce progrès peut toujours s'achever par le bouleversement total de l'ordre social en unissant les hommes en une conscience révolutionnaire grâce à la situation universelle de la force de travail qui résulte de son homogénéisation.

La conscience de classe

Fromm soutient que le but de Marx est d'émanciper l'homme des chaînes de la détermination économique, et de lui rendre sa capacité de vivre d'une manière active, en harmonie et en unité avec ses prochains et la nature. Ce but n'est atteignable que si la conscience peut être transformée en conscience de classe, et si l'homme devient conscient de sa condition au lieu de la déformer avec des fictions. La philosophie marxiste revendique dans une langue non-religieuse la tradition prophétique du messianisme qui a pour objet la réalisation complète de l'individualisme[216], de manière

[215] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales, 1968, p.93.

[216] Cet individualisme dont parle Fromm correspond à l'individu uni du prolétariat. Quand il dominera les relations humaines, les hommes seront en harmonie et en unité car ils partageront la même conscience universelle.

similaire aux idées qui ont guidé l'esprit occidental de la Renaissance et de la Réforme jusqu'au XIX[e] siècle[217] :

> Le but de Marx est l'émancipation spirituelle de l'individu, et il veut le libérer des chaînes du déterminisme économique, lui redonner son intégrité humaine et l'amener à trouver l'unité et l'harmonie avec ses semblables et avec la nature. En termes laïques, la philosophie de Marx fait avancer d'un pas la tradition du messianisme prophétique ; elle a pour but la pleine réalisation de l'individualisme, qui fut le but de la pensée occidentale depuis la Renaissance et la Réforme jusqu'à la fin du XIX[e] siècle.[218]

L'homme est enchainé dans ce système économique par la division du travail qui transforme la force productive en un pouvoir hostile qui l'asservit en subordonnant ses intérêts particuliers à ceux, généraux, du capital. Par conséquent, une fois les tâches distribuées, l'homme perd la vision globale de son activité et se trouve dans l'obligation de devenir l'exécuteur d'une seule fonction à laquelle il ne pourra plus échapper. Par exemple, s'il devient un pêcheur, il devra assumer cette fonction toute sa vie, sans avoir la conscience de la contribution de son activité dans la coopération sociale. Dans la mesure où il reste ignorant du mouvement des forces productives, esclave de sa vocation, il sert de manière inconsciente les intérêts du pouvoir politique qui apparaissent comme les intérêts généraux :

> […] dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence […][219]

---

[217] Derrida remarque le même trait de l'idée marxiste de révolution et il la définit comme « onto-théo-téléologique » (Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.82). Vandenberghe approfondit la similarité entre les deux aspects, et il compare l'idée marxiste d'émancipation avec la trinité : « Elle représente une version sécularisée de l'histoire chrétienne du salut et, comme elle, elle est organisée autour d'un schéma trinitaire élémentaire : en premier lieu, il y eut le paradis (le communisme primitif – le Père), en tant qu'état originel d'unité et d'harmonie ; puis vint la chute (le capitalisme – le Fils), période de scission et d'aliénation ; et, enfin, sonnera l'heure de la rédemption (le communisme – le Saint-Esprit), de la restauration de l'état premier d'unité à un niveau supérieur incorporant les développements intermédiaires » (*Ibid.*).

[218] Fromm, *La conception de l'homme chez Marx,* Payot & Rivages, 2010a, p.14.

[219] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande,* Editions sociales, 1968, p.63.

Les forces productives apparaissent comme des entités indépendantes et *pour soi* qui s'opposent à la majorité des individus recrutés en tant qu'ouvriers dont les forces vivantes sont confisquées dans le procès d'accumulation du capital. Ces individus privés du contenu de la vie sont ainsi transformés en des « individus abstraits », tout comme leur travail, et ils ne peuvent se mettre en relation avec leurs prochains qu'à travers les formes adéquates aux forces productives accumulées, c'est-à-dire au capital[220].

L'individu abstrait ne possède plus la capacité de réaliser des activités authentiques en tant qu'activités humaines libres, c'est-à-dire de ce que Marx et Engels appellent l'« affirmation active de soi »[221]. Quoique la séparation entre l'activité libre et la production matérielle se rencontre déjà dans des périodes précédentes, cette privation de la réalisation des activités humaines à l'ère de la grande industrie apparaît comme la fin de la vie active pour l'homme en raison de l'abstraction de la valeur. Toutefois, Marx estime que l'homme peut aboutir, grâce à cette contradiction, à un élan historique où il s'appropriera librement la totalité des forces productives[222].

Ce processus d'appropriation des forces productives est déterminé surtout par l'universalité de la forme de marchandises qui assure les formes d'interactions dans le cadre des échanges. Alors, l'appropriation totale des forces productives implique la fusion des forces vivantes transcendant l'individualité, qui se produira quand l'ensemble des moyens du travail sera arraché à la propriété privée et assujetti à la propriété commune. Selon Marx, ce moment sera la rupture à partir de laquelle l'homme pourra

[220] Marx et Engels expliquent l'individu abstrait de la manière suivante : « Premièrement, les forces productives se présentent comme complètement indépendantes et détachées des individus, comme un monde à part, à côté des individus, ce qui a sa raison d'être dans le fait que les individus, dont elles sont les forces, existent en tant qu'individus éparpillés et en opposition les uns avec les autres, tandis que ces forces ne sont d'autre part des forces réelles que dans le commerce et l'interdépendance de ces individus. Donc, d'une part, une totalité des forces productives qui ont pris une sorte de forme objective et ne sont plus pour les individus eux-mêmes les forces des individus, mais celles de la propriété privée et, partant, celles des individus uniquement dans la mesure où ils sont propriétaires privés. Dans aucune période précédente, les forces productives n'avaient pris cette forme indifférente au commerce des individus en tant qu'individus, parce que leurs relations étaient encore limitées. D'autre part, on voit se dresser, en face de ces forces productives, la majorité des individus dont ces forces se sont détachées et qui sont de ce fait frustrés du contenu réel de leur vie, sont devenus des individus abstraits, mais qui, par là même et seulement alors, sont mis en état d'entrer en rapport les uns avec les autres en tant qu'individus » (*Ibid.*, p.102).

[221] *Ibid.*, p.98.

[222] *Ibid.*, p.103.

apercevoir et modifier les conditions matérielles afin de s'émanciper de la servitude. Il appelle cette nouvelle période le « communisme ». Selon lui, dans une société communiste, les hommes ne seront pas assignés à un domaine exclusif d'activité, ils pourront s'investir partout où ils le souhaitent lorsque la société régularisera de manière globale la production générale. Après cette rupture, ils ne seront plus les servants de leur fonction, mais, grâce à la haute capacité productive de la coopération qui pourvoira à la subsistance de tous, la société leur assurera la capacité de réaliser l'activité qu'ils souhaiteront :

> […] dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société réglemente la production générale ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique.[223]

Le renversement de l'état actuel par une révolution communiste et l'abolition de la propriété privée entraîneront, selon la théorie marxiste, la véritable émancipation de l'homme par rapport à la servitude inconsciente et la dissolution du pouvoir politique par la voie de l'unification de l'activité humaine en activité « historique-mondiale ». Du fait que « [les] mêmes conditions, la même opposition, les mêmes intérêts devaient faire naître les mêmes mœurs partout »[224], l'universalité du mode de production capitaliste fournira à un tel mouvement la solidarité qui permettra aux hommes d'aboutir à la conscience collective des véritables conditions de la production pour renverser collectivement l'ordre social qui les asservit dans leur métier[225]. Selon Marx, l'émancipation de chaque individu est assurée dans la mesure où l'histoire devient histoire mondiale[226], et le communisme ne peut être atteint que par un acte « soudain et

---

[223] *Ibid.*, p.63.

[224] *Ibid.*, p.93.

[225] Selon Marx et Engels, cette solidarité tient au fait suivant : « Les mêmes conditions, la même opposition, les mêmes intérêts devaient faire naître les mêmes mœurs partout » (*Ibid.*).

[226] Marx et Engels expliquent cette universalisation de l'histoire en l'histoire mondiale de la manière suivante : « […] plus les sphères individuelles, qui agissent l'une sur l'autre, s'agrandissent dans le cours de ce développement, et plus l'isolement primitif des diverses nations est détruit par le mode de production perfectionné, par la circulation et la division du travail entre les nations qui en résulte spontanément, plus l'histoire se transforme en histoire mondiale […] cette « transformation de l'histoire en histoire universelle n'est pas, disons, un simple fait abstrait de la «conscience de soi», de l'esprit du monde ou de quelque autre fantôme métaphysique, mais une action purement matérielle, que l'on peut

simultané » de tous les individus[227]. Ainsi, l'acte collectif transcende l'individualité par l'appropriation de la totalité du monde, laquelle est rendue possible par le caractère universel de l'union des ouvriers, « le prolétariat » :

> L'appropriation est en outre conditionnée par la façon particulière dont elle doit nécessairement s'accomplir. Elle ne peut s'accomplir que par une union obligatoirement universelle à son tour, par le caractère du prolétariat lui-même, et par une révolution qui renversera, d'une part, la puissance du mode de production et d'échange précédent, ainsi que le pouvoir de la structure sociale antérieure, et qui développera, d'autre part, le caractère universel du prolétariat et l'énergie qui lui est nécessaire pour mener à bien cette appropriation, une révolution enfin où le prolétariat se dépouillera en outre de tout ce qui lui reste encore de sa position sociale antérieure.[228]

Or, en raison de l'universalité du prolétariat, l'aliénation due à la division du travail ne peut être abolie que si la puissance productive aliénée du capital progresse jusqu'au point où elle devient un fait intolérable pour tous. L'avènement du communisme présuppose ainsi deux conditions : un progrès immense de la puissance productive pour assurer l'universalité ; la contradiction intolérable de l'aliénation. Le renversement du capitalisme nécessite le progrès ultime du mode de production capitaliste qui universalisera la condition des hommes et les unira dans l'acte collectif de la révolution.

En tant que condition d'universalisation de l'agir collectif, ce développement des forces productives est vital pour le renversement de l'état actuel du monde, car l'interaction universelle parmi les hommes ne peut être établie que par la voie de l'union des ouvriers. Sous les conditions objectives et universelles du mode de production capitaliste, l'histoire devient l'histoire mondiale des ouvriers au lieu d'une histoire locale, et la contradiction universelle de l'homme aliéné oblige l'ensemble des hommes à agir à l'échelle mondiale, au lieu d'un mouvement local suscité par la pénurie :

---

vérifier de manière empirique, une action dont chaque individu fournit la preuve tel que le voilà, mangeant, buvant et s'habillant » (*Ibid.*, p.66).

[227] *Ibid.*, p.64.

[228] *Ibid.*, p.103.

> […] ce développement des forces productives (qui implique déjà que l'existence empirique actuelle des hommes se déroule sur le plan de l'histoire mondiale au lieu de se dérouler sur celui de la vie locale), est une condition pratique préalable absolument indispensable, car, sans lui, c'est la pénurie qui deviendrait générale, et, avec le besoin, c'est aussi la lutte pour le nécessaire qui recommencerait et l'on retomberait fatalement dans la même vieille gadoue. Il est également une condition pratique *sine qua non*, parce que des relations universelles du genre humain peuvent être établies uniquement par ce développement universel des forces productives et que, d'une part, il engendre le phénomène de la masse «privée de propriété» simultanément dans tous les pays (concurrence universelle), qu'il rend ensuite chacun d'eux dépendant des bouleversements des autres et qu'il a mis enfin des hommes vivant empiriquement l'histoire mondiale, à la place des individus vivant sur un plan local.[229]

Pour réaliser la révolution mondiale qui rassemble tous les hommes dans un acte simultané et soudain, grâce à la conscience commune que fournit l'universalité de la condition d'ouvriers, il faut que l'individu revête, à la mesure de l'avènement du monde-historique, le caractère empiriquement universel que Marx et Engels appellent « l'individu uni »[230]. Toutefois, si une quelconque révolution se produit avant l'avènement de ce caractère universel de l'individu, le communisme ne pourra réaliser qu'un système local avec lequel les forces du capitalisme coexisteront dans la mesure où « les puissances des relations humaines elles-mêmes n'auraient pu se développer comme puissances universelles, et de ce fait insupportables, elles seraient restées des "circonstances" relevant de superstitions locales »[231]. Ce régime risquera d'être aboli par chaque extension de l'interaction et de la communication avec le reste du monde. Ainsi, le véritable communisme n'est pas conçu comme un état intermédiaire ou un idéal auquel doit s'ajuster la réalité, mais il est le produit d'un mouvement dont les conditions résultent de la situation ultime, qui abolira définitivement l'état actuel des choses[232].

La révolution exige le progrès du capital jusqu'à la phase ultime, c'est-à-dire jusqu'à la réification complète du monde sous forme de propriété privée, qui constitue la racine à la fois de la contradiction et de l'universalité. La contradiction industrielle

[229] *Ibid.*, p.63-64.

[230] *Ibid.*, p.97.

[231] *Ibid.*, p.63-64.

[232] *Ibid.*

entre les moyens de production, en tant que relations réelles de production, et la propriété privée, en tant que forme aliénée d'objet, n'atteindra cette étape que si l'industrie se développe à grande échelle et si la division du travail détache entièrement l'homme de ses forces productives pour assurer la condition de l'universalité. L'abolition de la propriété privée n'est donc possible que comme résultat de la réification à l'époque de la grande industrie[233] :

> […] dans la grande industrie, la contradiction entre l'instrument de production et la propriété privée n'est que le produit de cette industrie qui doit être déjà très développée pour le créer. L'abolition de la propriété privée n'est donc aussi possible qu'avec la grande industrie.[234]

Sous la grande industrie, toutes les conditions et les limitations des individus sont fusionnées dans deux formes universelles : la propriété privée, en tant que travail mort accumulé, et le travail actuel, en tant que force vivante[235]. Comme la division du travail implique la séparation entre le capital et le travail, la contradiction entre ces deux derniers se produit et se développe en proportion de la grande industrie une fois qu'elle est établie. Les individus sont, dans cet état, entièrement subordonnés à la division du travail, et, de ce fait, ils dépendent complètement les uns des autres à travers la production collective industrielle dans la société marchande. Plus le travail est subdivisé, plus l'accumulation progresse sous ce mode de production, et plus la contradiction s'approfondit. L'unification totale des hommes peut ainsi aboutir à un acte collectif par la voie de l'interdépendance de la classe ouvrière, interdépendance que la division du travail assure[236].

C'est seulement au stade de la révolution que l'affirmation de soi coïncide avec la vie matérielle. Une fois que les individus se seront unis au moment de la révolution, le prolétariat deviendra un agent actif de l'histoire et les limites naturelles pourront être surmontées. Avec la transformation du travail abstrait en affirmation de soi, les

---

[233] *Ibid.*, p. 83-84.

[234] *Ibid.*, p.80.

[235] « Dans la grande industrie et la concurrence, toutes les conditions d'existence, les déterminations et les limitations des individus sont fondues dans les deux formes les plus simples: propriété privée et travail » (*Ibid.*, p.101).

[236] Faulkner, *A Marxist History of the World*, Pluto Press, 2013, p.209-212.

interactions réalisées à travers les marchandises seront transformées en interactions directes entre les individus unis par la même cause. Cette transformation des relations entraînera l'universalisation de la condition humaine. La condition ouvrière se généralisera, tous partageant le même sort. Enfin, puisque la propriété privée sera supprimée avec l'appropriation de la totalité des forces productives par les individus unis du prolétariat[237], l'isolement des individus et l'acquisition privée apparaitront comme accidentels plutôt que comme des traits humains. Comme l'affirmation de soi n'est possible que dans les interactions des individus unis, toute activité individuelle sera en harmonie avec le mouvement social. Par suite, dans la mesure où les conditions de l'homme seront universalisées et où l'homme aura le caractère universel de l'individu uni, rien n'échappera à l'union des hommes[238] :

> C'est seulement à ce stade que la manifestation de l'activité individuelle libre coïncide avec la vie matérielle, ce qui correspond à la transformation des individus en individus complets et au dépouillement de tout caractère imposé originairement par la nature; à ce stade, correspond la transformation du travail en activité libre et la métamorphose des échanges jusque-là conditionnés en commerce des individus en tant qu'individus. Avec l'appropriation de la totalité des forces productives par les individus réunis, la propriété privée se trouve abolie. Tandis que dans l'histoire antérieure, chaque condition particulière apparaissait toujours comme accidentelle, c'est maintenant l'isolement des individus eux-mêmes, le gain privé de chacun, qui sont devenus accidentels.[239]

---

[237] « L'appropriation de ces forces n'est elle-même pas autre chose que le développement des facultés individuelles correspondant aux instruments matériels de production. Par là même, l'appropriation d'une totalité d'instruments de production est déjà le développement d'une totalité de facultés dans les individus eux-mêmes. Cette appropriation est en outre conditionnée par les individus qui s'approprient. Seuls les prolétaires de l'époque actuelle, totalement exclus de toute activité individuelle autonome, sont en mesure de parvenir à un développement total, et non plus borné, qui consiste dans l'appropriation d'une totalité de forces productives et dans le développement d'une totalité de facultés que cela implique. » (Marx et Engels, *L'Idéologie allemande,* Editions sociales, 1968, p.103).

[238] Selon Marx, ce qui est conçu par les philosophes en tant qu'union idéale sous le nom « Homme » n'est qu'un terme englobant les individus émancipés de la division du travail. Le processus du développement est compris par ces philosophes comme un processus de l'évolution de l'Homme qui fut conçu comme le seul motif de l'histoire, tout comme chez Hegel. De cette manière, toute l'histoire est traitée comme le déroulement de l'auto-aliénation de l'Homme. L'individu moyen d'une étape est donc toujours imposé à une étape précédente à mesure que la conscience d'une étape suivante est appliquée aux individus d'une étape précédente. À travers cette inversion, l'image abstraite des conditions actuelles transforme l'histoire en l'évolution de la conscience, alors que la conscience résulte de cette réalité et les conditions actuelles la façonnent en vérité au cours de l'histoire (*Ibid.*, p.104).

[239] *Ibid.*, p.104.

Le communisme se distingue des autres mouvements politiques précédents par cette intention, qui est de bouleverser de manière consciente le fondement de tout type de relation par un acte commun. Son organisation soustrait les hommes à l'aliénation et les soumet au pouvoir politique de « l'individu uni ». De cette manière, le communisme transforme les conditions actuelles en conditions d'unité, et l'homme s'approprie la vie active politique. Marx et Engels soutiennent que, dans la réalité du communisme, rien ne peut exister indépendamment des individus unis dans la mesure où la réalité ne résulte que des interactions des sujets.

Cette transformation des pouvoirs individuels en un pouvoir uni par l'universalisation des forces vivantes ne peut pas se produire hors de la communauté, et « c'est seulement dans la communauté que la liberté personnelle est donc possible »[240]. La conscience de cette communauté qui agit ensemble au cours de l'histoire mondiale constitue la conscience de classe. Selon Lukács, elle consiste en des réactions appropriées et rationnelles de la communauté qui est unie par l'interdépendance due à la division du travail[241]. Elle n'est nullement la somme, ni la moyenne des sentiments et des pensées des individus singuliers de la classe, dans la mesure où la percée historique de la classe populaire ne peut pas résulter des pensées individuelles mais uniquement d'une conscience collective[242]. Les causes réelles de l'histoire, pour le marxisme scientifique, sont donc indépendantes de la conscience psychologique des hommes. Or, la conscience des individus trouve sa réflexion symbolique dans la conscience psychologique qui est largement enchantée par les fantômes de l'idéologie. Ainsi, la conscience psychologique reflète, même en état de réification, les contradictions dues à

[240] *Ibid.*, p.94.

[241] Lukács définit la conscience de classe de la manière suivante : « la réaction rationnelle adéquate qui doit […] être adjugée à une situation typique déterminée dans le processus de production, c'est la conscience de classe. Cette conscience n'est donc ni la somme ni la moyenne de ce que les individus qui forment la classe, pris un par un, pensent, ressentent, etc. Et cependant l'action historiquement décisive de la classe comme totalité est déterminée, en dernière analyse, par cette conscience et non par la pensée, etc., de l'individu ; cette action ne peut être connue qu'à partir de cette conscience » (Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, 1960, p.73).

[242] Marx et Engels expliquent ce fait comme suit : « Les individus isolés ne forment une classe que pour autant qu'ils doivent mener une lutte commune contre une autre classe; pour le reste, ils se retrouvent ennemis dans la concurrence. Par ailleurs, la classe devient à son tour indépendante à l'égard des individus, de sorte que ces derniers trouvent leurs conditions de vie établies d'avance, reçoivent de leur classe, toute tracée, leur position dans la vie et du même coup leur développement personnel; ils sont subordonnés à leur classe » (Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales, 1968, p.93).

la suppression des traits proprement humains, mais d'une manière passive et médiate en raison de l'objectivité illusoire qu'engendre la propriété privée.

La conscience psychologique

Lukács souligne que le marxisme scientifique reconnaît « l'indépendance des forces motrices réelles de l'histoire par rapport à la conscience (psychologique) que les hommes en ont »[243]. L'individu, « abstrait » du fait de son travail fragmentaire et de ses conditions de morcellement, est privé de la capacité d'objectiver et de réaliser une activité libre. Avant l'avènement de la conscience de classe grâce à laquelle les individus mènent une lutte commune, la conscience reste donc dans son état illusoire et abstrait, en tant que conscience de soi où « ils [les hommes] se retrouvent ennemis dans la concurrence »[244].

À cette phase de la conscience de classe, qu'Engels appelle « la fausse conscience »[245], l'histoire avance indépendamment de la conscience psychologique conditionnée par l'inconscient qui n'est qu'un produit des dynamiques sociohistoriques et économiques de la société[246]. Sous l'emprise de cette conscience, l'homme considère l'histoire comme une puissance autonome ayant sa propre fin, et il voit « dans ces puissances [de l'histoire] une sorte de nature »[247]. L'homme croit que les forces qui dirigent l'histoire sont indépendantes de lui, et qu'il est possible de déduire des lois éternelles et immuables de leur démarche causale[248]. Les configurations sociales, qui ne sont que des formes des relations entre les hommes, apparaissent faire partie de la

---

[243] Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, 1960, p.68.

[244] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales, 1968, p.93.

[245] Conçue comme une phase nécessaire de la conscience de classe, cette appellation de « fausse conscience » peut être mise en question.

[246] Freud explique l'inconscient comme « tout processus psychique dont l'existence nous est démontrée par ses panifestations, mais dont, par ailleurs, nous ignorons tout, bien qu'il se déroule en nous » (Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Gallimard, 1936, p.99). Cette existence ne peut pas être considérée sans la réalité sociale dans laquelle l'homme se trouve. En ce sens, Freud reconnait le rôle des dynamiques extérieures dans le développement psychique. Toutefois, il considère cette réalité comme secondaire en prétendant que le développement psychique est, d'une manière formelle, un processus lié à la nature innée. Cette existence peut uniquement changer le contenu de la réalité alors que le principe de réalité est pris comme un facteur universel dont le rôle est immuable dans l'inconscient quoi que soit son contenu.

[247] Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, 1960, p.68.

[248] *Ibid.*, p.121.

nature, en tant que formes universelles de la société. L'histoire est ainsi cristallisée dans le formalisme de la pensée bourgeoise qui est incapable de la comprendre comme résultat des relations réelles entre les hommes. Elle apparaît comme la répétition et la circulation des formes sociales en fonction de « lois irrationnelles », et elle est traitée largement de manière pragmatique dans la mesure où les relations humaines deviennent davantage économiques dans une objectivité illusoire[249].

Du fait que la démarche historique est incompréhensible pour la classe à cette étape[250], et que la classe n'a pas la capacité de réagir contre les conditions qui la subordonnent, la conscience est façonnée par les formes universelles et naturelles des mécanismes de la cohésion sociale (comme la division du travail, la religion, etc.). Les membres de la classe ne peuvent jouer qu'un rôle subordonné en fonction de la conscience qu'ils adoptent. Ils ne pourront jamais influencer le cours de l'histoire, car ils sont condamnés à la passivité. En outre, du fait que la classe ne peut pas passer à l'étape de l'activité libre *pour soi*, elle reste *en soi* en tant qu'instrument en faveur de la classe dominante. Elle peut gagner des batailles contingentes, comme les révolutions locales dont parlent Marx et Engels, mais elle n'est pas capable de se soustraire à l'hégémonie et à ses moyens, car, selon Lukács, elle n'a pas la capacité d'organiser de manière universelle la société entière conformément à ses intérêts[251].

Dans cette passivité, alors que le capitalisme accorde une importance sans précédent à l'individualisme, en faisant de l'individu le principe cardinal, il dévaste l'individu avec les conditions économiques qui déterminent sa vie. Du fait que le capitalisme est une force sociale dont les mouvements sont déterminés par la concurrence des intérêts des propriétaires, les individus restent inconscients du fondement matériel du conflit. Au lieu du véritable conflit, l'antagonisme entre l'individu et « la loi de la nature » apparaît comme une contradiction insoluble inscrite dans la structure interne de la nature humaine[252]. En ce sens, le système de domination

[249] *Ibid.*, p.68-69.

[250] *Ibid.*, p.72, p.133.

[251] *Ibid.*, p.74-75.

[252] *Ibid.*, p.88.

repose sur « une loi naturelle qui repose sur l'absence de conscience des participants »[253].

En tant que méthode de socialisation, le capitalisme soumet l'individu à travers la rationalité universelle qu'il impose, et il fait de l'homme un instrument inconscient servant aux intérêts autoritaires en donnant la priorité à la production de marchandises. En termes hégéliens, dans le contexte du capitalisme, l'homme ne peut plus se faire un être « pour soi » ayant ses propres buts, mais il se met au service du maître en restant à l'état d' « en soi ». À ce stade, Lukács s'appuie sur la corrélation entre l'état « en soi » et l'objet « pour nous », et il soutient, contrairement à l'interprétation de la théorie hégélienne soutenue par Engels, que l'opposé du « en soi » est le « pour soi », dans la mesure où un objet qui est pour nous doit rester aussi « en soi » et inconscient de son activité afin de réaliser son service en tant qu'instrument :

« Pour Hegel, « en soi » et « pour soi » ne sont aucunement des contraires, mais, à l'inverse, des *corrélats nécessaires*. Si quelque chose est donné simplement « en soi », cela signifie pour Hegel que c'est donné simplement « pour nous ». Le contraire du « pour nous ou pour soi » est bien plutôt le « pour soi », cette sorte de position où l'être-pensé de l'objet, signifie en même temps la conscience de soi de l'objet. »[254]

Selon Lukács, c'est à cause d'une mésinterprétation de la philosophie kantienne qu'Engels soutient que la chose-en-soi peut engendrer une limite pour l'expansion du capital. Au contraire, influencé par la méthode scientifique de Newton, Kant soutient qu'un phénomène ne peut être que la connaissance d'un phénomène, et même la connaissance complète des phénomènes ne peut pas franchir les limites structurelles de cette connaissance. Une chose ne peut être instrumentalisée par l'homme que si elle reste en soi par rapport à la fonction qui lui est attribuée. Tant que l'objet reste en soi, il peut être asservi par l'autre, et l'expansion de cet asservissement ne peut être arrêtée que si ce qui est asservi devient conscient de ses conditions en état de chose-pour-soi. Donc, le progrès des techniques d'instrumentalisation est illimité sous la prémisse de la méthode scientifique :

[253] *Ibid.*, p.168.

[254] *Ibid.*, p.167.

> […] Kant qui partait méthodologiquement de la science de la nature la plus avancée à l'époque, l'astronomie de Newton, et avait taillé sa théorie de la connaissance justement à la mesure de celle-ci et de ses possibilités de progrès, admet donc nécessairement la *possibilité illimitée d'élargissement* de cette méthode.[255]

L'antithèse du « en soi ou pour nous » n'est que « pour soi ». De même, l'accumulation du capital est illimitée, du fait que le capital peut continuer à se servir progressivement de tout ce qui reste « en soi », comme il le fait à travers les modes d'accumulation extensif et intensif[256]. La transition sociale ne peut pas être automatique dans la mesure où l'émancipation de l'asservissement est assujettie à la prise de conscience des conditions réelles de l'homme et de son instrumentalisation. En revanche, la conscience psychologique qui est formée en rapport avec l'individualisme permet l'expansion illimitée du capitalisme.

Les conditions qui aboutissent à cette conscience psychologique ne sont ni subjectives, ni arbitraires, ni psychologiques, ni physiologiques, mais objectives, elles résultent de l'instrumentalisation de l'homme dans l'organisation socioéconomique. L'individu de la classe dominée se soumet à la conscience imposée par le dominant, et l'individualisme est lié à la rationalité calculante de la bourgeoisie aussi longtemps que l'homme se comporte en marchand qui vend sa puissance du travail comme une marchandise contre d'autres marchandises. Par conséquent, les relations de production déterminent la conscience psychologique en y implantant des idées et des désirs sous formes de passions conformes aux exigences de l'économie. L'économie n'est donc pas un résultat des motivations psychiques mais du mode de production ; de même, elle ne provient pas d'une source subjective innée dans la nature humaine, mais d'une source objective que sont les facteurs socioéconomiques[257].

L'économie détermine l'homme de manière égalitaire comme une entité uniforme animée par des motivations stratégiques conformes au marché concurrentiel. La conscience psychologique qui fait de l'homme un individu abstrait anhistorique entraîne ainsi la prépondérance des affects passifs. La réalité n'y est saisie que de

---

[255] *Ibid.*, p.167-168.

[256] Boyer, *How and why capitalisms differ ?*, Routledge Taylor & Francis Group, 2005.

[257] Fromm, *Marx's concept of man,* Frederick Ungar, 1961, p.12.

manière contemplative, et le monde apparaît comme statique, comme une cage d'acier, tandis que le changement historique est attribué uniquement au mouvement métaphysique et à la circulation des formes dans le conflit métaphysique de l'histoire. L'histoire se soumet à la détermination économique et à la circulation incessante de marchandises sur le marché. Fromm constate que, alors que ces individus ont obtenu la satisfaction matérielle, dès lors qu'ils sont soumis à la rationalité calculante, ils ont perdu la liberté de l'agir en devenant des automates uniformes menés par les élites :

> […] des millions d'individus soumis à une bureaucratie de l'Etat toute-puissante ont renoncé à toute liberté, eussent-ils même obtenu l'égalité. Ces individus, satisfaits sur le plan matériel, ont perdu leur personnalité et ont été transformés en millions d'automates et de robots gouvernés par une petite élite de leaders mieux nourris.[258]

La conscience psychologique est donc un produit de l'idéologie qui dissimule les faits par rapport à la réalité autoritaire. Ainsi, Fromm la compare avec l'inconscient de la théorie freudienne qui implique une réorganisation de la perception en fonction du principe de réalité[259]. Ce parallélisme entre les deux théories au plan de la conscience permet un passage du social à l'individuel dans la mesure où les pulsions inconscientes correspondent aux motivations économiques. La partie suivante abordera le sens individuel de la consommation et l'avènement de la liberté pour la consommation au détriment de l'action, ou en termes marxistes, la domination de la production consommatrice sur la consommation productive.

[258] Fromm, *La conception de l'homme chez Marx*, Payot & Rivages, 2010a, p.14.

[259] « Tout d'abord il faut remarquer que Marx, comme Spinoza, et, plus tard, Freud, pensent que la plupart des hommes croient avoir une pensée consciente alors que celle-ci est faussement consciente, jouet de l'idéologie et du raisonnement. Les vraies causes de l'action sont dans l'inconscient. D'après Freud, elles ont leur origine dans la l*Ibid*o ; d'après Marx, elles sont enracinées dans l'organisation sociale qui oriente la conscience de l'homme dans certaines directions et l'empêche de se rendre compte de certains faits et de certaines expériences. » (*Ibid.*, p.37).

2.2.3. La consommation libératrice

« La peur renforce le désir. »[260]

La marchandisation de la psychologie

Erich Fromm commence son essai sur « la Crise de la Psychanalyse » par une remarque importante concernant le processus de commercialisation de la psychanalyse à partir de la Première Guerre mondiale[261]. Ce nouveau champ a ouvert un marché rentable proposant des solutions pratiques et rapides pour les problèmes de la vie sociale des clients qui se plaignaient davantage « de leur inaptitude à jouir de l'existence, de leur mariage malheureux, d'anxiété généralisée, d'un sentiment douloureux de solitude, de difficultés quant à leur capacité de travail, etc. »[262]. Les membres des classes moyennes des villes constituaient une grande partie de ces clients des psychanalystes, particulièrement aux États-Unis.

Fromm explique ce « boom » de la psychanalyse par l'angoisse qui régnait depuis la Première Guerre mondiale, en admettant qu'à une époque d'angoisse le sentiment de solitude et d'isolement se produit à grande échelle. « L'effondrement de la religion, la futilité apparente de la politique, l'apparition d'une humanité totalement aliénée dans la société organisée » ont affaibli le sentiment de la sécurité des individus en les enfermant dans un monde absurde[263]. À cette époque, la psychanalyse a servi de base à une nouvelle philosophie émancipatrice proposant des solutions superficielles à la place de la religion et de la politique :

---

[260] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.19.

[261] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971.

[262] *Ibid.*, p.12.

[263] *Ibid.*, p.13-14.

> L'analyste fournissait un substitut à la religion, à la politique et à la philosophie. Freud était censé avoir découvert tous les secrets de la vie : l'inconscient, le complexe d'Oedipe, la répétition dans le présent de l'expérience enfantine ; et une fois qu'on avait compris ces idées, rien ne demeurait mystérieux ou incertain.[264]

Sans changer leur vision du monde et sans se différencier des autres, les individus désenchantés de la classe moyenne pratiquaient, pour les problèmes du monde moderne, la cure des nouveaux curés et leurs méthodes de l'analyse professionnelle. Comme un véritable changement demanderait la défaite de l'aliénation, et qu'un tel bouleversement aurait exigé « une critique radicale de la société », de ses normes et de ses principes manifestes et cachés, ces clients des psychanalystes, qui n'avaient pas le courage de se trouver en minorité, se contentaient du soulagement qu'apporte l'écoute d'un professionnel, comparable à la confession catholique. Par conséquent, sous un accord tacite, ni le patient, ni l'analyste ne voulaient avoir une expérience fondamentalement nouvelle, et les deux préféraient se limiter à « de légères améliorations » :

> Tant que le malade vient, parle et paie, et que l'analyste écoute et interprète, les règles du jeu sont observées, et le jeu convient aux deux partenaires. En outre, le fait d'avoir un analyste servait souvent à éviter une circonstance redoutée mais inévitable de l'existence : la nécessité de prendre des décisions et de courir des risques.[265]

Le conflit concret dû à l'organisation sociale se transformait ainsi en un conflit « névrotique » à l'échelle individuelle lors de ces séances thérapeutiques. De même, dans la mesure où l'analyse se conformait aux normes sociales en évitant des questions troublantes, elle acquérait le caractère d'une marchandise qui ne s'appréciait qu'en fonction de son prix. Payer pour la thérapie n'apparaissait donc pas incohérent ; au contraire, cela confirmait son utilité dans la mesure où elle était ainsi valorisée dans les échanges en termes monétaires proportionnellement aux autres marchandises.

[264] *Ibid.*

[265] *Ibid.*, p.14-15.

La constitution psychologique de l'homme

Selon Fromm, ce marché était un mauvais emploi de la thérapeutique analytique, et aucune autre méthode que la psychanalyse n'a eu autant du succès pour engendrer des changements dans la vie des gens[266]. En effet, quoique la psychanalyse freudienne ait développé un intérêt croissant pour la conscience, elle était surtout centrée sur l'inconscient, et Freud mettait le *ça* au centre de sa science de l'irrationnel. Elle était transformée en une méthode d'adaptation sociale par la mésinterprétation de l'école de la *Psychologie du moi*, fondée par des psychanalystes réputés comme Hartmann, Loewenstein, Kris, etc.. Le nom de cette école vient de l'attention théorique de l'école tournée vers le *moi* et la conscience plutôt que le *ça* et l'irrationnel[267].

La psychologie du moi est apparue officiellement pour la première fois dans l'article « La psychologie du moi et le problème de l'adaptation » de Heinz Hartmann en 1939. Hartmann jetait dans cet article les bases de la nouvelle interprétation qui sont focalisées sur le processus de l'adaptation de l'individu à l'ensemble social. Il divisait la psychologie en deux domaines distincts : la psychologie normale et la psychopathologie[268]. L'adaptation à l'environnement et l'apprentissage de codes sociaux étaient selon lui des processus non-conflictuels de la constitution psychologique de l'homme. Partant de ce principe, « le développement de la perception, de la compréhension de l'objet, du langage intérieur, des phénomènes de rappel, de la productivité, et même les phases du développement moteur, saisir, ramper, marcher et les processus de maturation et d'apprentissage » étaient considérés comme non conflictuels chez l'individu[269]. Hartmann suggérait ainsi de parler de *sphère sans-conflit du moi* pour définir les bornes de l'ensemble de fonctions conformes au développement normal.

La psychologie du moi s'occupe davantage du rôle « de la volonté, de l'énergie libidinale désexualisée et de l'énergie destructive » qui sont essentielles pour l'individu

[266] *Ibid.*, p.26.

[267] *Ibid.*, p.44-45.

[268] Hartmann, *La Psychologie du moi et le problème de l'adaptation*, PUF, 1968.

[269] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.47.

au cours des fonctions exigées par la réalité[270]. Alors que Freud considérait que le moi, qui constitue la partie consciente de l'homme, est en conflit avec le ça, c'est-à-dire l'ensemble des pulsions inconscientes, la psychologie du moi a mis fin à cette opposition et inscrit le ça et le moi dans un *continuum*, à l'encontre de la dialectique de la conception freudienne. La psychologie du moi a ainsi exclu la psychologie du ça et la science de l'irrationnel du domaine de la psychanalyse. C'est pourquoi Fromm la considère comme « la version positiviste » de la psychanalyse freudienne : Ce qui fait le choix[271] pour le développement optimum du moi afin d'éviter la souffrance névrotique dans le conflit entre la conscience et l'inconscient est remplacé par un « devoir-être » qui est déterminé par l'adoption non conflictuelle des normes sociales. La santé mentale ne signifie, dans ce contexte, qu'une adaptation de la volonté à la société en général, en admettant que le social est toujours sain. La psychologie du moi s'est donc justifiée, pour une grande part, par des spéculations abstraites et métapsychologiques.

La psychologie du moi s'est occupée exclusivement des aspects rationnels de l'adaptation de l'homme dans l'ensemble social, à la recherche d'« un refuge dans le conformisme » à une époque d'angoisse et d'anxiété[272]. Ce faisant, le projet a servi de base à la subordination de l'individu à la société. Or, Freud n'était pas non-plus un révolutionnaire ennemi du conformisme vis-à-vis de l'état actuel de la société. Bien que, d'un côté, la théorie freudienne ait eu un caractère radical, pénétrant et libérateur, d'un autre côté, Freud ne voulait pas proposer de changements réels au niveau social pour les problèmes psychologiques de l'homme moderne. De plus, quoique, d'une part, Freud ait été un penseur radical qui a ouvert « la voie à la compréhension de la « fausse conscience » et de la tromperie de soi » en dépassant les bornes de sa société, « d'autre part, il était profondément enraciné dans les préjugés et la philosophie de son époque »[273].

[270] *Ibid.*, p.47.

[271] A ce stade, Fromm néglige le fait que ce choix se réalise avant la constitution de la conscience en sa complétude. Ce choix est donc métathéorique et il est résolu de manière supraindividuelle. Enfin, il n'est pas un choix effectif qui peut altérer le cours des actions des individus dans la mesure où l'individu doit le choisir pour devenir un individu.

[272] *Ibid.*, p.54.

[273] *Ibid.*, p.20.

L'inconscient dont il s'agit dans la science de l'irrationnel de Freud ne tient qu'à la sexualité réprimée, surtout celle de l'enfance. Freud ne critique la société que par rapport à cette répression[274] mais en la ratifiant en fonction de son rôle formel pour la civilisation à cause de sa croyance, proche de celle de philosophes comme Leibniz et Hegel[275], selon laquelle « cette société, bien que nullement satisfaisante, était la forme dernière du progrès humain, et que l'on n'en pouvait améliorer aucun trait essentiel »[276]. Par conséquent, quoique le penseur découvre la base de l'idéologie qui édifie la perception à travers l'inconscient, cet inconscient ne peut pas aller au-delà d'une méthode d'intériorisation du conflit sous forme de contradictions conceptuelles et métaphysiques. Cela tient à ce que, en tant que trait naturel de l'homme, l'inconscient ne peut nullement être dépassé, et il est figé comme universel. En outre, alors que Freud comprend le rôle de la réalité sociale dans l'avènement du conflit, il dématérialise le conflit et l'inscrit dans la nature de chaque individu en tant que situation inévitable, dans la mesure où il l'universalise et le définit comme une étape essentielle de devenir humain.

Elève de Von Brucke, l'un des représentants du matérialisme mécaniste, Freud fondait sa théorie sur le principe que les processus mécaniques peuvent être expliqués par des phénomènes physiologiques si leurs racines sont connues. Dans sa recherche de l'origine des troubles psychiques qui résultent des mécanismes qu'il appelle les pulsions, il interprète la sexualité comme un « substrat physiologique »[277]. Il en a fait le cœur de sa théorie, le noyau de la problématique et son hypothèse fondamentale. Il a expliqué le conflit uniquement par rapport à celle-ci. Ainsi, le social est remplacé par le sexuel, tandis que l'homme est réduit à un produit des mécanismes internes du corps particulier en plein conflit interne dû à son adaptation à la réalité extérieure.

---

[274] Cette critique ne vise toutefois pas à améliorer le sort humain mais à expliquer la constitution psychologique de l'homme dans un conflit interne. Par exemple, alors que Freud soutient que l'homme a vécu autrefois dans un monde paradisiaque, il ne s'oppose pas à sa disparition, puisqu'il admet que son abolition a été la condition de l'avènement de la culture qui réforme négatif et animal de l'homme en faveur de l'organisation sociale.

[275] Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie : et autres textes, 1703-1716*, Flammarion, 1996.

[276] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971, p.20.

[277] *Ibid.*, p.62.

L'homme y est considéré « comme un système clos, mû par deux forces : les pulsions d'autoconservation et les pulsions sexuelles »[278]. Ces pulsions mécaniques sont censées être enracinées dans « un processus physiologico-chimique », en tant que phénomènes de « la nature *biologique* » assujettis aux recherches scientifiques. Elles sont propagées par les excitations internes des organes qui n'apparaissent pas comme une force momentanée, mais comme une force constante[279]. L'homme de la théorie freudienne est, en ce sens, un *homme-machine* mû et motivé par les pulsions machinales qui sont destinées à une fin prédéfinie de l'extérieur, la nature[280].

A la différence des excitations externes qui donnent lien à des mouvements musculaires, les excitations pulsionnelles dont la source est un organe du corps ne peuvent jamais être définitivement liquidées, et elles soumettent l'être biologique à leurs exigences à travers des répétitions[281]. Elles sont donc les véritables moteurs du système nerveux dont le but est de mettre ces excitations déplaisantes « à un niveau aussi bas que possible » et en outre, « de maîtriser les excitations »[282]. Par conséquent, tous les efforts humains visent à se soustraire aux tensions douloureuses des pulsions[283]. Cette recherche du soulagement des pulsions constitue *le principe de plaisir* fondé sur le concept de pénurie, qui apparaît comme une tendance naturelle à fuir le déplaisir. Par conséquent, « l'activité des appareils psychiques les plus développés est également soumise au principe de plaisir et réglée automatiquement par les sensations de la série plaisir-déplaisir »[284].

Considéré comme un système clos, cet homme-machine mû par le principe de plaisir est tout d'abord un être isolé en fonction de ces conduites individuelles

---

[278] *Ibid.*, p.60.

[279] Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p.19.

[280] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971, p.60.

[281] « La pulsion […] n'agit jamais comme une force d'impact momentanée mais toujours comme une force constante. Et comme elle n'attaque pas de l'extérieur mais de l'intérieur du corps, il n'y a pas de fuite qui puisse servir contre elle. Il existe un meilleur terme que celui d'excitation pulsionnelle : celui de « besoin » ; ce qui supprime ce besoin, c'est la « satisfaction ». Elle ne peut être obtenue que par une modification conforme au but visé « adéquate » de la source interne d'excitation » (Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p.14).

[282] *Ibid.*, p.15-16.

[283] « Le but d'une pulsion est toujours la satisfaction, qui ne peut être obtenue qu'en supprimant l'état d'excitation à la source de la pulsion » (*Ibid.*, p.18).

[284] *Ibid.*, p.17.

autoréférentielles. Toutefois, il a besoin des autres personnes pour la satisfaction de certaines pulsions. Son rapport aux autres n'est donc pas premier pour la théorie freudienne, étant que quelqu'un se met en relation avec l'autre en fonction des pulsions individuelles, soit par la contrainte de l'autoconservation, soit par la séduction due aux forces libidinales[285]. L'homme est conçu comme un être social en second lieu, à la mesure de son intérêt égotique à satisfaire les pulsions machinales, et il est social uniquement dans des rapports d'échange. Par exemple, puisqu'il a besoin d'un partenaire pour satisfaire ses pulsions sexuelles, les sentiments réciproques comme la tendresse et l'amour se produisent chez les êtres humains. Fromm soutient que, de ce point de vue, l'*homo sexualis* de Freud peut être considérée comme « une variante de l'*homo economicus* classique »[286] :

> C'est l'homme isolé et se suffisant à lui-même qui doit entrer en relation avec autrui afin que, réciproquement, ils puissent satisfaire leurs besoins. Les besoins de l'*homo economicus* sont des besoins économiques qui trouvent leur satisfaction mutuelle dans l'échange de biens sur le marché des produits de consommation. Les besoins de l'*homo sexualis* sont des besoins physiologiques et libidinaux qui, normalement, sont réciproquement satisfaits par les rapports entre les sexes. Dans les deux cas, les individus restent fondamentalement étrangers les uns aux autres, n'étant liés que par le but commun de la satisfaction pulsionnelle.[287]

Cet être automatique ne se trouve pas, au niveau de la nature, dans un conflit qui résulterait des pulsions ou des relations sociales, considérées comme secondaires. Le conflit se produit au niveau individuel en raison des revendications contradictoires des pulsions quand l'être particulier est confronté avec la réalité extérieure. En effet, selon « l'hypothèse concernant la tendance biologique de l'appareil psychique »[288], tandis que les pulsions du moi ont pour objet l'autoconservation du corps humain, celles sexuelles servent d'emblée à la conservation de l'espèce humaine. Les deux types de pulsions ont pour objet de maintenir la nature humaine, et il est impossible de les séparer de manière

[285] Par ailleurs, du fait que les pulsions l*Ibid*inales ne sont pas déterminées par l'homme mais elles se produisent constamment de manière machinale, il est clair que sa relation avec l'autrui due aux intérêts sexuels est aussi réalisée comme ses pulsions du moi par une contrainte.

[286] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.61.

[287] *Ibid.*

[288] Freud, *Métapsychologie,* Gallimard, 1968, p.21.

décisive l'un de l'autre. Pourtant, les pulsions sexuelles et celles du moi sont conçues, au niveau individuel, dans un conflit structurel. Ce conflit résulte de l'adaptation à la réalité qui intervient par la crainte de l'autoconservation et fait barrage à la satisfaction complète des pulsions sexuelles. En résumé, à la racine de toute affection hystérique ou névrotique, se trouve, selon Freud, ce « conflit entre les revendications de la sexualité et celles du moi »[289]. Ce conflit perpétuel et inévitable reste interne à l'individu dans la mesure où l'individu y est conçu comme un système clos et où les deux types de pulsions coopèrent et se complètent à l'extérieur, c'est-à-dire au niveau de la nature.

L'opposition moi – non-moi, ou sujet – objet, est le premier stade de ce conflit interne où le moi ne s'intéresse pas au monde extérieur et se soustrait aux excitations externes avec une haine latente, alors qu'il se trouve sans défense face aux excitations pulsionnelles internes. Donc, selon Freud, à cette phase autoérotique le moi est entièrement dirigé par les pulsions, il les satisfait sur lui-même, et il est indifférent envers le monde extérieur, car il constitue à lui seul toute la réalité, en tant que moi-réalité, et n'a besoin de rien d'autre que son être pour la satisfaction. Toutefois, alors que, à ce stade, le moi, « investi par les pulsions », satisfait les pulsions sexuelles sur lui-même, l'être individuel rencontre des objets du monde extérieur du fait des pulsions d'autoconservation et il ressent « des excitations pulsionnelles, pour un temps, comme déplaisantes »[290]. Ainsi, l'opposition plaisir – déplaisir se développe en fonction du principe de plaisir. Le moi-réalité du début distingue l'intérieur et l'extérieur grâce au critère objectif de plaisir, et il s'incorpore ce qui lui est plaisant tandis qu'il extrait ce qui est déplaisant :

> Il prend en lui, dans la mesure où ils sont sources de plaisir, les objets qui se présentent, il les *introjecte* […] et, d'un autre côté, expulse hors de lui ce qui, à l'intérieur de lui-même, provoque du déplaisir.[291]

Ce faisant, les deux polarités du moi et du monde extérieur sont redistribués, et l'objet est apporté du monde extérieur au moi. L'objet apporté apparaît comme une source du plaisir, et il est aimé, tandis que, source de déplaisir, l'objet exclu produit la

[289] *Ibid.*

[290] *Ibid.*, p.36-37.

[291] *Ibid.*, p.37.

haine qui peut aller jusqu'à « une propension à l'agression contre l'objet, une intention de l'anéantir »[292] :

> Le moi hait, déteste, poursuit avec l'intention de détruire tous les objets qui sont pour lui sources de sensations de déplaisir, qu'ils signifient une frustration de la satisfaction sexuelle ou de la satisfaction des besoins de conservation.[293]

L'amour qui est narcissique au premier stade s'étend aux objets du monde extérieur à mesure que le moi s'incorpore ce qui lui est plaisant, tandis que la haine latente qui expulse toutes les excitations externes par l'indifférence se transforme en une haine active visant à détruire ce qui est déplaisant. Par suite, l'objet externe qui sert de médiateur à la satisfaction des excitations pulsionnelles apparaît d'un côté plaisant, et d'un autre côté déplaisant parce que son absence est génératrice de frustration. Comme la tâche de la psyché est de réduire au minimum les excitations, ce qui est aimé est ainsi assujetti à la haine du sujet, en tant qu'il est la source de frustration qui anime le moi à l'extérieur. À ce moment, l'être individuel éprouve à l'égard des contraintes de la réalité du monde extérieur des sentiments ambivalents dans la mesure où le sujet est obligé de s'incorporer les objets du monde extérieur pour son autoconservation, alors que ces objets apparaissent déplaisants en raison de la frustration qu'ils suscitent quand ils sont absents. Par ailleurs, les pulsions sexuelles sont aussi contraintes à suivre les pulsions du moi et à s'approprier ces nouveaux objets comme moyens de satisfaction dans la mesure où l'autoconservation est primordiale pour l'être. Ainsi, les deux types de pulsions se trouvent également dans un conflit insoluble. Le principe de plaisir qui distingue l'intérieur et l'extérieur mène donc à un conflit perpétuel entre les pulsions lors de l'introjection des objets en fonction de la contrainte du monde extérieur que Freud appelle *le principe de réalité*.

Fromm souligne que, dans la psychanalyse freudienne, « toutes les névroses et tout le comportement de l'homme sont déterminés par le conflit entre les pulsions sexuelles et les pulsions d'autoconservation »[294]. Comme chaque opposition correspond

---

[292] *Ibid.*, p.39.

[293] *Ibid.*, p.40.

[294] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971, p.63. Il faut évoquer, à ce stade, l'influence du darwinisme sur Freud. De même que la monadologie de Leibniz a aidé Freud pour aboutir à une théorie de l'inconscient (Schultz et Schultz, *A History of Modern Psychology*, Thomson Wadsworth, 2008,

au dépassement des étapes complémentaires et nécessaires pour le développement du moi, ce conflit n'est valable qu'au niveau individuel. La psychologie du moi trouve sa justification dans ce progrès à travers des oppositions et dans le fait que le conflit ne se produit qu'au niveau individuel. Toutefois, le développement statique de la psyché que suggère la psychologie du moi est trompeur, car il n'est statique que parce que les conditions qui produisent le conflit sont immuables au niveau de la nature. En effet, l'homme s'adapte à la réalité du monde extérieur en souffrant, et il est un héros dramatique moyennement doué « parce qu'il se bat passionnément pour essayer de trouver un sens au fait d'être venu au monde »[295].

L'homme n'aborde pas cette tragédie comme un être rationnel. Sa raison et sa volonté sont d'abord faibles, comme il est mû par les forces irrationnelles des excitations pulsionnelles au stade narcissique. Parce que l'irrationalité domine l'inconscient, et que la logique règne dans le conscient, l'homme, dirigé par l'inconscient, est conduit et déterminé par l'irrationalité au début du développement du moi. C'est pourquoi, selon Freud, l'enfant est un petit criminel, « enfant pécheur » qui vit « des conflits à cause de ses pulsions, et ces conflits, s'ils sont mal résolus, deviennent des maladies névrotiques »[296].

Bien que l'homme soit d'abord déterminé par les forces irrationnelles de la libido, le moi n'est pas conçu sans puissance dans la psychanalyse freudienne. La capacité de constater l'état de l'irrationalité constitue le pouvoir de la raison humaine. L'homme, capable de comprendre son irrationalité, est considéré apte à « se libérer de la domination des désirs inconscients »[297]. Une fois l'inconscient saisi, l'homme peut s'y opposer avec sa volonté qui constitue le moi, et contrôler ses pulsions en réduisant leur force. Cet espoir de surmonter les pulsions inconscientes fournit la base de la méthode

---

p.402-403), de même il est clair que Darwin a une influence importante sur la théorie freudienne dans la mesure où la théorie darwinienne soutient que, tout comme le conflit des pulsions du moi et sexuelle de la psychanalyse freudienne qui se résout au niveau de l'espèce, la sélection naturelle liée à la conduite d'autoconservation et la sélection sexuelle liée à la recherche de propager l'espèce étant contradictoires sur le plan individuel, les deux processus vont dans le même sens au niveau de l'espèce. Freud admet l'influence de Darwin sur sa théorie, et il a pris la biologie darwinienne comme fondation pour ses recherches (*Ibid.*, p.408-409 ; Ritvo, *Darwin's Influence on Freud: A Tale of Two Sciences*, Yale University Press, 1990, p.2).

[295] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971, p.64.

[296] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971, p.79-80.

[297] *Ibid.*, p.70.

thérapeutique de Freud en même temps que le processus de l'adaptation des faits biologiques aux données sociales constitue la problématique capitale de la psychanalyse.

Complexe patricentrique et culture

L'homme sain cherche « une satisfaction optimale » des pulsions libidinales « sous l'influence de l'intérêt pour lui-même », sans mettre en danger « son intérêt d'autoconservation », en conséquence du principe de réalité[298]. Le principe de plaisir, principe capital de l'activité psychique, doit trouver les moyens de satisfaire les pulsions sans gêner le principe de réalité lors du processus de l'adaptation[299]. Cette recherche de l'équilibre, entre, d'un côté, les polarités des pulsions sexuelles et d'autoconservation, et, de l'autre, les principes de plaisir et de réalité, présuppose l'égoïsme comme un trait naturel du fait que l'homme déterminé par le plaisir est conçu comme fondamentalement égotique, conformément à la pensée bourgeoise.

La conscience qui veille à l'équilibre entre les deux polarités pour son être égotique constitue l'élément déterminant social de la psyché. Dans cette recherche, la conscience s'assimile le surmoi que Freud explique de manière formelle comme « une réplique de tous les commandements et défenses du père »[300]. L'enfant s'identifie avec le surmoi, et « introjecte le père, dans la mesure où ce dernier est le représentant des prescriptions morales »[301]. La conscience est la conséquence de cette introjection. La famille transfère les valeurs sociales de la conscience de l'enfant en se faisant « *l'agence psychologique de la société* »[302]. C'est pourquoi, la famille est presqu'universellement considérée comme le fondement sacré de la société.

Le surmoi n'est que « le mode personnalisé des normes sociales »[303] intériorisé par l'individu en raison de l'angoisse qui apparaît sous la forme de la peur de la castration aux yeux de l'homme-machine, *homo sexualis*, isolé et mû par les conduites

[298] *Ibid.*, p.72.

[299] *Ibid.*, p.195.

[300] *Ibid.*, p.73.

[301] *Ibid.*, p.181.

[302] *Ibid.*, p.204-205.

[303] *Ibid.*, p.73.

autonomes, mais qui tient en vérité à la peur de l'exclusion. Freud conceptualise cette formation des normes sociales à partir de la peur envers le père, et pense que cette peur intériorise et justifie la morale actuelle à laquelle se soumet l'enfant dit pécheur. Fromm appelle cette formation morale « le complexe patricentrique » et il le considère en relation avec les conditions sociales, contrairement à Freud[304].

Fromm voit dans le protestantisme un exemple du complexe patricentrique dont le premier trait est l'angoisse constante[305]. Comme l'enfant pêcheur de Freud, l'homme protestant se sent toujours coupable, il ne peut jamais être sûr de l'amour de Dieu. Ce doute constant et le désespoir se situent au cœur de la théologie luthérienne, dont le seul remède est la foi, quoique même ce remède ne soit pas toujours suffisant. La seule preuve sûre de la grâce et de la faveur divine est la « réussite » dans la vie séculière, considérée comme signe de la bienveillance de Dieu. L'accomplissement du devoir terrestre et la réussite sont ainsi devenus les mobiles majeurs de la vie séculière pour le protestantisme, et la contrainte du monde réel est intériorisée dans la conscience[306].

Comme le montre l'exemple du protestantisme, avec la perte de la sécurité, le rôle de la conscience édifiée par l'angoisse s'intensifie par rapport au monde extérieur, et l'accomplissement du devoir attribué de l'extérieur devient la première préoccupation de l'homme pour son autoconservation. De plus, comme la source de cette peur est implantée dans l'être humain, avec les pulsions provenant des organes qui contredisent sans cesse le principe de réalité, et comme la conscience les adapte par force aux données sociales, le sentiment de culpabilité s'accroît à mesure que la conscience gagne plus de terrain, et l'angoisse croissante amplifie le rôle de la conscience. Comme l'amour de Dieu est médiat et mêlé avec l'angoisse croissante dans le protestantisme, dans le cadre du complexe patricentrique, l'homme à la fois aime et haït l'autorité en tant que source de satisfaction et de déplaisir, exerçant une poussée perpétuelle sur le moi alors qu'il en a constamment peur. Fromm résume ainsi les caractéristiques du complexe patricentrique qui règne dans le monde actuel :

---

[304] Selon Freud, c'est le mécanisme universel de la construction formelle de la conscience par rapport au principe de réalité en tant que contenu du monde extérieur. Ainsi, il suggère que les circonstances ne jouent aucun rôle dans ce processus formel qui provient de l'intérieur du corps et de la nature.

[305] Fromm soutient que le protestantisme est plus patriarcal que le catholicisme, du fait que l'église catholique assure l'amour de Dieu aux chrétiens de bonne foi comme l'amour inconditionnel d'une mère.

[306] *Ibid.*, p.188-189.

- Dépendance affective par rapport à l'autorité paternelle impliquant un mélange d'angoisse, d'amour et de haine.

- Identification à l'autorité paternelle vis-à-vis des personnes plus faibles.

- Un surmoi strict et fort dont le principe est que le devoir importe plus que le bonheur.

- Des sentiments de culpabilité sans cesse reproduits par la discordance entre les demandes du surmoi et celles du réel (vu qu'il y a toujours des pulsions à réprimer), dont le résultat est de maintenir la docilité envers l'autorité.[307]

Selon Fromm, Freud dévoilait « l'un des traits fondamentaux » de cette structure du complexe patricentrique dans sa conception du complexe d'Œdipe, « bien qu'il ait surestimé son caractère universel »[308]. Avec son explication qui prive la conscience de contenu et de toute valeur objective, en suggérant que la constitution formelle du surmoi est la source de la légitimité, Freud relativise les normes morales. Puisque la formation de la conscience à partir de la crainte précède le contenu de la morale, la norme trouve sa signification, « non à cause de la validité de son contenu, mais sur la base du mécanisme psychologique par lequel elle est acceptée »[309]. La théorie œdipienne de Freud juge donc l'histoire d'une manière anhistorique en l'interprétant comme un flux chronologique des formes du mécanisme psychologique.

La théorie formelle de l'histoire que Freud développe dans son livre « Totem et Tabou » conçoit une origine de l'humanité où l'homme est mû par l'irrationnel, une période similaire à la phase du narcissisme. Il y poursuit uniquement la satisfaction de ses pulsions inconscientes provenant de son être biologique, et, dans la mesure où il continue à satisfaire sans limite ses pulsions lors de cette période, il est heureux dans un monde paradisiaque. Par contre, cette première phase éprouve déjà un conflit structurel lors de la satisfaction instinctuelle, provenant du conflit interne entre les pulsions sexuelle et d'autoconservation.

---

[307] *Ibid.*, p.174-175.

[308] *Ibid.*, p.180.

[309] *Ibid.*, p.73.

L'homme quitte ce paradis parce que la satisfaction instinctuelle des pulsions mène « au conflit des fils avec le père, au meurtre du père, et finalement à la formation du tabou de l'inceste »[310]. Freud, suivant le postulat darwinien, prétend que, à l'état primitif, le père violent et jaloux garde pour lui toutes les femelles et chasse ses fils quand ils grandissent, quoique cet état de la société « n'a été observé nulle part »[311]. Il cherche à travers cette hypothèse une explication pour les « associations d'hommes jouissant de droits égaux et soumis aux limitations du système totémique »[312]. Il conclut que, comme la fête du repas totémique le symbolise, « un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle »[313]. Une fois réunis à l'occasion du meurtre du père, ils sont devenus capables de faire des choses qu'ils ne pourraient pas réaliser individuellement. De même, ayant mangé le cadavre de leur père, « par l'acte de l'absorption », ils se sont identifiés à lui, et « s'appropriaient chacun une partie de sa force »[314].

Par la suite de ce meurtre, avec l'absence du père, contrainte externe de la réalité[315] à laquelle devait s'adapter la satisfaction pulsionnelle, la contrainte du principe de réalité est intériorisée par ceux qui ont absorbé la force du père sous la forme de la moralité et de l'ordre social, à travers un sentiment de culpabilité, parce que les frères aimaient et admiraient le père tout en le haïssant[316]. Tout comme le tabou de l'inceste a mis un terme au paradis pulsionnel, la religion est née de la conscience de cette culpabilité chez les fils qui ont cherché la réconciliation avec le père offensé par la voie

[310] *Ibid.*, p.82.

[311] Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, PUF, 1951, p.166.

[312] *Ibid.*

[313] *Ibid.*, p.167.

[314] *Ibid.*

[315] La contrainte du père démontre que Freud ne peut pas concevoir le conflit sans l'intervention d'une autorité qui impose une réalité contredisant la satisfaction des pulsions et la nature humaine. Il constate même dans le paradis une réalité contraignante.

[316] Freud explique cette situation ambivalente du complexe paternel comme suit : « Ils haïssaient le père, qui s'opposait si violemment à leur besoin de puissance et à leurs exigences sexuelles, mais tout en le haïssant ils l'aimaient et l'admiraient. Après l'avoir supprimé, après avoir assouvi leur haine et réalisé leur identification avec lui, ils ont dû se livrer à des manifestations affectives d'une tendresse exagérée. Ils le firent sous la forme du repentir ; ils éprouvèrent un sentiment de culpabilité qui se confond avec le sentiment du repentir communément éprouvé. Le mort devenait plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant ; toutes choses que nous constatons encore aujourd'hui dans les destinées humaines. Ce que le père avait empêché autrefois, par le fait même de son existence, les fils se le défendaient à présent eux-mêmes, en vertu de cette « obéissance rétrospective », caractéristique d'une situation psychique, que la psychanalyse nous a rendue familière » (*Ibid.*, p.168).

de l'obéissance rétrospective. Toutes les religions sont destinées alors à résoudre le même problème, et représentent des réactions contre le même événement, le meurtre du père, « par lequel la civilisation a débuté et qui depuis lors n'a pas cessé de tourmenter l'humanité »[317]. De ce point de vue, la société repose « sur une faute commune, sur un crime commis en commun ; la religion, sur le sentiment de culpabilité et sur le repentir ; la morale, sur les nécessités de cette société, d'une part, sur le besoin d'expiation engendré par le sentiment de culpabilité, d'autre part »[318] ; le dieu est l'image du père qui se trouve au cœur de la civilisation[319].

De même que le père haï est également aimé et admiré par ses meurtriers, Freud adopte une attitude ambivalente envers l'autorité : il la conçoit comme une contrainte qui force l'homme à contredire ses exigences sexuelles, et il en fait la source de la moralité et de la civilisation. Il soutient que la phase narcissique-paradisiaque de l'histoire de l'humanité ne peut pas être possible à long terme, et, lors de cette phase, l'homme ne peut développer aucune culture :

> Pour Freud, la culture est conditionnée par la non-satisfaction partielle des désirs instinctuels, conduisant à son tour à la sublimation et à la formation réactionnelle. L'homme est alors mis devant une alternative : soit satisfaction instinctuelle totale mais barbarie, soit frustration instinctuelle partielle, mais développement culturel et mental de l'homme.[320]

Dans la mesure où l'abandon de l'état narcissique est la source de la frustration névrotique, la névrose représente pour l'homme « le prix de son développement culturel »[321]. En effet, la culture est une réaction à cette névrose totale parce que le progrès humain mène obligatoirement à la répression. Par conséquent, selon Freud, « l'homme ne peut pas à la fois être heureux et progresser »[322]. Sur ce point, il soutient le progrès et la culture contre la primitivité. La culture est conçue comme le résultat de la frustration par la suite de la rencontre de l'homme avec le principe de réalité. Elle est

---

[317] *Ibid.*, p.170.

[318] *Ibid.*, p.172.

[319] Anzieu, *L'Œdipe : un complexe universel*, TCHOU, 1977, p.52.

[320] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971, p.83.

[321] *Ibid.*

[322] *Ibid.*

produite par la voie de la sublimation et de la réalité adoptée par le moi qui est convenable avec le surmoi. En outre, comme l'individu qui quitte la phase narcissique introjecte en lui-même une partie du monde en fonction du principe de plaisir et se soustrait une partie du moi-réalité. Il introjecte ainsi les objets sublimés conformément à un quelconque contenu de la morale pour respecter au principe de réalité en fonction du principe de plaisir, en même temps qu'il extrait ce qui est déplaisant. Alors, lors de la formation de la culture, le principe capital est le plaisir ; c'est-à-dire qu'elle est la poursuite par l'homme de son intention égotique en cherchant à décharger des tensions pulsionnelles. En effet, une fois quittée la phase narcissique-paradisiaque du barbarisme, le principe de plaisir modifie la conscience en conséquence du principe de réalité lors de l'introjection du surmoi, réplique du père. La culture a donc pour fonction d'équilibrer la névrose, laquelle provient du fait que l'homme doit se soumettre au monde hostile, conformément au principe de réalité pour son autoconservation.

Avant la sublimation, qui est une méthode d'adaptation des pulsions au principe de réalité, les pulsions originaires sont réprimées en fonction des exigences du monde extérieur. Cette répression que Freud appelle « le refoulement » a pour objet de transformer les voies de satisfaction en rapport avec les objets du monde extérieur. En ce sens, le refoulement constitue la base de la construction de la conscience au niveau individuel, en ajustant les faits biologiques, les pulsions innées, aux faits sociaux, le monde extérieur. Ce qui est conforme aux exigences de la réalité trouvera une place dans la conscience, alors que ce qui ne l'est pas sera écarté du domaine du conscient et sera enfermé dans l'inconscient. Ainsi, le caractère social de l'individu est façonné par la structure sociale de manière formelle. Une société guerrière favorise les pulsions agressives, une autre, plus pacifique, peut les réprimer. Le rôle du principe de réalité reste immuable dans touts les cas, et il confirme l'état politique actuel de la société, car la structure formelle, ne s'intéressant qu'aux relations internes des conduites inconscientes, ne peut pas être altérée par les conditions externes des relations politiques. Enfin, le contenu de la réalité ne joue aucun rôle dans l'adaptation de l'individu à l'ensemble social, et il surgit accidentellement à la fin du processus théorique.

De ce point de vue, le refoulement ne se produit que par rapport au principe de plaisir, vu qu'une pulsion peut être refoulée sous la condition que « l'atteinte du but

pulsionnel doit procurer du déplaisir au lieu de plaisir »[323]. Or la satisfaction d'une pulsion crée, par définition, du plaisir, et il n'existe pas de pulsions dont la satisfaction est déplaisante. Le refoulement n'a pas pour objet d'engendrer « la non-satisfaction d'une motion pulsionnelle [qui] augmente jusqu'à être intolérable » ; pourtant, pour que le refoulement se produise, la satisfaction d'une telle pulsion doit susciter « du plaisir à un endroit, du déplaisir à un autre », tandis que « le motif du déplaisir doit acquérir une puissance supérieure à celle du plaisir de satisfaction »[324]. Le refoulement peut créer du déplaisir à un endroit, mais ce n'est que pour obtenir un plus grand plaisir[325]. En effet, le déplaisir qui résulte de la satisfaction d'une pulsion ne tient qu'à la contradiction entre les pulsions du moi et celles sexuelles par la suite de l'intervention de la réalité. Alors que le conflit réel se produit en conséquence de la répression externe, le refoulement apparaît, en conséquence de la contradiction structurelle des pulsions, comme le remède qui mène à l'adaptation de l'être individuel au monde réel pour l'autoconservation de l'être humain.

Tandis que la répression d'une pulsion d'autoconservation produit une non-satisfaction intolérable, le refoulement ne peut s'exercer que sur les pulsions sexuelles. Seules les pulsions sexuelles, par conséquent, sont modifiées conformément aux pulsions d'autoconservation qui trouvent leurs objets de satisfaction uniquement dans le monde extérieur, et qui les incorporent dans le moi. « [Les] motions des pulsions sexuelles peuvent être refoulées alors que les désirs des pulsions d'autoconservation ne peuvent être éloignées de la conscience ni rester en dépôt dans l'inconscient »[326]. La satisfaction des pulsions du moi nécessite toujours des moyens réels du monde extérieur (elles apportent ainsi les objets du monde réel) alors que celles sexuelles sont tout d'abord tournées vers le moi, dans la mesure où l'être satisfait ces pulsions sur lui-même lors de la période narcissique. Ces dernières peuvent être sublimées à la suite du refoulement qui éloigne la satisfaction du but originaire de la pulsion, et elles peuvent donc trouver des représentants dans le monde extérieur en rapport avec les pulsions d'autoconservation.

---

[323] Freud, *Métapsychologie,* Gallimard, 1968, p.45-46.

[324] *Ibid.*, p.47.

[325] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.195.

[326] *Ibid.*, p.196.

Le fétichisme de marchandises

Comme la satisfaction des pulsions sexuelles est d'abord autoérotique lors de la phase narcissique, ses représentants sont interchangeables et peuvent être substitués l'un à l'autre. Cette capacité de transformation et de substitution des moyens de satisfaction des pulsions sexuelles constitue la base de la sublimation et de la constitution sociale de la conscience et de la culture. L'adaptation à l'ensemble social se réalise donc à travers une série de modifications individuelles[327] des pulsions sexuelles en réponse aux contraintes externes d'autoconservation et aux objets du monde réel. Ainsi, selon Freud, la conscience et ses objets peuvent être saisis dans ces modifications qui tiennent à la peur :

> Dans ce contexte, on peut comprendre que les objets préférés des hommes, leurs idéaux, découlent des mêmes perceptions et expériences que les objets qu'ils ont le plus en horreur ; ils ne se distinguent les uns des autres, à l'origine, que par d'infimes modifications. Il peut même se faire, comme nous l'avons vu dans la genèse du fétiche, que le représentant pulsionnel originaire ait été divisé en deux, dont l'un a subi le refoulement, tandis que le reste, précisément en raison de cette intime connexion, a connu le destin de l'idéalisation.[328]

L'homme se soumet par peur à la société en adoptant dans la culture une conscience qui s'accorde avec les exigences du monde réel et réalise ses désirs-besoins égoïstes sans gêner le surmoi. Pour ce faire, la conscience de l'homme moderne cherche dans les objets apportés par la pulsion du moi la satisfaction à la fois de ces dernières et des pulsions sexuelles refoulées, mais non pas supprimées. Ainsi, tout comme « les sauvages » croient que leurs dieux sont incorporés dans des objets fétiches, elle divise les objets en deux, y insère ses fantasmes et établit des connexions symboliques pour la satisfaction fantasmatique de ses pulsions réprimées. Dans la réalisation de tous les désirs, c'est-à-dire pour Freud dans tous les rapports normaux d'amour, un certain degré de fétichisme est donc présent, et la conscience est avant tout morcelée et fétichiste[329].

---

[327] « Le refoulement travaille donc de manière tout à fait individuelle ; chaque rejeton du refoulé peut connaître un destin particulier ; un peu plus ou un peu moins de déformation et le résultat change du tout au tout » (Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p.51).

[328] *Ibid.*, p.51-52.

[329] Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Gallimard, 1987b, p.62-63.

La souffrance y est primordiale car le passage de la primitivité à la culture la requiert. Or, cette souffrance reste au niveau individuel tant que les fins de l'espèce transcendent l'individu et le soumettent à l'humanité. Il ne s'agit pas d'un choix ou d'une décision, car la conscience est édifiée par ce mécanisme. Dans ce contexte, l'homme est obligé de s'adapter à cette structure interne de la réalité, que Fromm appelle « la structure pulsionnelle », et de satisfaire ses pulsions par les moyens fétiches suggérés par la culture afin d'éviter la névrose[330], dans la mesure où le système nerveux de l'appareil biologique est constitué pour maitriser les excitations et les maintenir à un niveau minimal.

Du fait que les pulsions ne peuvent pas être supprimées mais seulement refoulées et sublimées, l'homme surmonte l'irrationalité et se libère des désirs inconscients en les remplaçant par les moyens fétiches de la culture. L'assimilation de ces moyens apparaît ainsi comme l'émancipation de la névrose en tant que conflit intériorisé au niveau individuel. De même que l'homme ne choisit pas de quitter l'état irrationnel de la phase narcissique, mais se voit dans l'obligation de s'adapter aux objets du monde extérieur par la crainte pour sa vie, de même, il est obligé, pour son adaptation à la réalité, de s'incorporer ces moyens de la culture qui apparaissent comme des besoins.

En tant que contenus, les biens de consommation constituent ces moyens fétiches dans la structure pulsionnelle du mode de vie capitaliste, et la consommation apparaît comme la méthode d'émancipation de la névrose, qui est un devoir de l'être individuel. Ainsi, l'homme-machine, soit *homo sexualis*, soit *homo economicus*, se doit de rechercher la satisfaction optimale à travers les marchandises lors de son adaptation à la réalité. Le contenu n'ayant pas de rôle dans le processus de l'intégration relativiste, qui, selon la théorie freudienne, est sous l'emprise de l'objectivité illusoire, le fait que la consommation et ses biens constituent aujourd'hui les moyens de la culture est accidentel dans la mesure où la seule justification de la méthode empirique est l'ordre existant observé. Par contre, d'un point de vue critique, ce fait est conforme à la totalité du système car c'est la classe dominante qui façonne la culture, et les moyens

[330] « Ce qui distingue le névrosé de l'homme « normal », c'est le fait que chez ce dernier la structure pulsionnelle s'est adaptée de façon optimale aux nécessités réelles de son existence, alors que chez le premier le développement pulsionnel s'est heurté à certains obstacles qui ont empêché une adaptation satisfaisante des pulsions à la réalité » (Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971, p.195).

d'adaptation qu'elle met à la disposition du dominé doivent être de même genre que les moyens des relations de domination, la propriété privée.

Le fétichisme des marchandises découle du travail abstrait qui les manufacture et leur attribue un caractère social qui n'est pas immédiat dans la mesure où la valeur d'échange s'interpose dans toutes les relations sociales entre les hommes sur le marché. Ainsi, par la suite de l'abstraction qui réduit tout à une dimension unilatérale, la relation d'échange sert de médiateur aux relations interpersonnelles. Par conséquent, la marchandise n'apparaît pas uniquement comme un produit ayant une utilité, mais, médiatrice des relations réelles, elle fournit également un langage symbolique avec son caractère mystérieux, mais aussi social, à travers la valeur d'échange[331].

Tandis qu'une marchandise rencontre un besoin à travers sa valeur d'usage, elle satisfait également par sa valeur d'échange ce dont l'homme est privé le plus dans le monde contemporain : la relation avec les autres, l'inclusion. La marchandise est donc morcelée et remplit une double fonction. D'un côté, elle satisfait un besoin matériel comme objet ayant une utilité ; d'un autre côté, elle permet de communiquer et d'établir des relations symboliques avec les autres. La deuxième fonction se réalise en se dissimulant derrière la première, dans la mesure où une marchandise ne peut avoir une valeur sur le marché que si elle a une utilité sociale. Toutefois, comme cette utilité sert à un besoin déterminé par l'aspect social, c'est-à-dire par la valeur d'échange, elle a pour but la sublimation de la cible secondaire : le rapport social dans l'échange. Acheter pour acheter est absurde, mais c'est le but de la consommation autoréférentielle. Par la voie de cette consommation, l'homme essaye de surmonter le conflit dû à l'isolement et à l'abstraction qu'il vit dans la société marchande.

La consommation devient, dans ce contexte, l'idéologie prépondérante : le consumérisme. Dans la mesure où, dans un système politique complet, le conflit internalisé s'accompagne « de stratégies et d'outils » pour sa paisible résolution, la consommation est une de ces pratiques[332], car l'homme ne peut survivre dans une telle

[331] Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867),* Editions sociales, 1969, p.83-94.

[332] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.35-36.

cage d'acier qu'en se conformant à la masse[333]. Les objets de consommation constituent donc les moyens d'évasion englobant tout ce qui concerne la vie, sans lesquels l'homme ne pourrait pas supporter la souffrance inévitable. Par la voie « d'innombrables possibilités d'évasion » dans la consommation, il peut oublier « qu'il perd de plus en plus de tout ce qui donne de la valeur à la vie »[334], et devient un appendice de la machine sociale. La consommation assure ainsi le rôle d'un programme thérapeutique pour les maladies de la vie, et permet de se délivrer de la douleur d'être réduit à une chose inerte et d'être isolé. L'idéologie de la consommation, d'un côté, dissimule les inégalités et les relations de domination, et, d'un autre côté, sert de médiateur à la résolution du conflit et à l'inclusion sociale[335].

En résumé, dans ce monde réifié, l'homme peut surmonter le conflit en tant que problème psychologique uniquement par les moyens qu'offre l'autorité, et il ne se sent libre que dans la consommation. La culture consiste aujourd'hui en ces marchandises qui sont introjectées en l'homme par la contrainte de l'autoconservation. Elle les présente comme des substituts à la satisfaction des revendications spontanées dont la source est censée résider, pour l'*homo sexualis* de la théorie freudienne, uniquement dans les pulsions sexuelles réprimées, du fait que, chez Freud, le social est réduit à la sexualité comme à son fondement métathéorique. Enfin, compensation de la participation de l'homme à la société, la consommation permet d'échapper au conflit en assurant le sens de l'inclusion.

[333] Fromm, *De la désobéissance et les autres essais*, Laffont, 1983, p.87.

[334] *Ibid.*, p.88.

[335] Dunn, *Identifying Consumption, Subjects and Objects in Consumer Society*, Temple University Press, 2008, p.9-13, p.42-43.

3. AVARE ET PRODIGUE

Après l'effondrement de la structure solide de l'idéalisme chrétien, l'histoire occidentale se forme par la recherche de liberté et a créé de nouvelles cages d'acier pour retrouver l'ancienne harmonie entre les aspirations individuelles et sociales, auparavant assurée par la religion. Tandis que la liberté entraînait, d'un côté, le désenchainement de l'homme des anciens rapports de répression, d'un autre côté, toujours associée à la recherche de la cohésion sociale et de l'harmonie, elle a produit de nouvelles formes de répression au bénéfice de l'autorité, et elle a donc surtout servi de discours justifiant l'abolition de l'ancien régime et la domination de nouveaux maîtres.

La définition de « l'homme normal » est liée à ce discours de la liberté. Selon Erich Fromm, la communauté considère celui qui peut remplir le rôle qu'on lui attribue comme « un individu normal, c'est-à-dire souple et bien adapté », tandis que, du point de vue individuel, l'homme « vise au maximum de son développement et de son bonheur »[1]. Il s'agit donc d'un ajustement des aspirations individuelles aux exigences sociales. Mais ce n'est pas un processus sans friction dans la mesure où la cohésion sociale est en contradiction avec les aspirations individuelles. L'homme ne peut pas supporter le conflit psychologique qu'il subit lors de son intégration à un système qui le déshumanise sans lui offrir les moyens de réduire la pesanteur de la névrose. Il cherche par conséquent des mécanismes d'évasion pour s'émanciper de ce monde hostile.

Parce que, quant à la théorie, le conflit se manifeste comme une conséquence de l'incapacité personnelle de s'associer à la société, l'homme cherche son émancipation dans l'obéissance inconditionnelle à l'autorité et le conformisme à l'ordre qui nécessite la destruction pour se perpétuer. « Donc, les mécanismes d'évasion sont ceux par lesquels l'individu va tenter d'échapper à son instabilité et à sa solitude. […] Il consiste à renoncer à sa liberté et à essayer de surmonter un déséquilibre insupportable, non pas en adhérant au monde comme un membre à part entière, mais en se mettant à sa merci par une reddition sans conditions. De cette façon, on espère retrouver la paix et la sécurité, sous l'aile tutélaire d'un maître puissant ou sous le couvert d'un strict

[1] Fromm, *La peur de la liberté*, Buchet/Chastel, 1963, p.112.

conformisme social »[2]. Les deux mécanismes sont implantés dans la conscience autoritaire produite par l'idéologie, que l'individu intériorise lors de l'intégration. L'obéissance se manifeste par l'avarice qui règne sur l'esprit humain réduit à la pure recherche de profit, et le conformisme par la prodigalité qu'exige le caractère narcissique-exploiteur de l'individualisme cherchant à atteindre l'idéal propagé par la voie de la publicité. La destruction surgit comme un troisième mécanisme d'évasion qui résulte de la conjonction de l'obéissance et du conformisme lors du déroulement naturel du marché, lequel met les deux pôles en accord dans le cadre de l'échange du fait que, dans le mode de production capitaliste, toute production vise à la consommation et à la destruction.

Ce chapitre aborde ces mécanismes d'évasion qui fonctionnent à l'intérieur de la conscience. L'autorité se manifeste comme un phénomène naturel par suite de la chosification du conflit abstrait de l'idéologie sous la forme de guerre universelle entre les hommes, chosification à laquelle l'homme doit se soumettre pour satisfaire ses aspirations en accord avec l'idéal que propage la conscience. Ces aspirations doivent être formées également par l'extérieur dans la mesure où chacun doit chercher l'approbation des autres et leur sympathie pour assurer son inclusion sociale. Enfin, il doit rester obéissant face à l'autorité et conforme aux aspirations qu'exige son idéal du moi individualiste qui passe par la destruction dans le cadre du marché. La première partie examine le caractère avare de la conscience autoritaire, résultat du capitalisme, et l'obéissance à l'autorité de l'argent en conséquence de la concurrence universelle fictive de l'idéologie. La deuxième partie traite du caractère narcissique prodigue du consumérisme qu'exige l'idéal du moi de l'individualisme au milieu d'une vie liquide, et du conformisme des consommateurs qui sont transformés en automates du marché. La dernière partie évoque le rôle de la destruction dans la recherche de l'harmonie et le maintien de l'unité sociale à travers le marché libre.

[2] *Ibid.*, p.113-114.

3.1. Le capitaliste avare

Le premier mécanisme d'évasion que propose Fromm est « la tendance à se confondre avec quelqu'un ou quelque force externe afin de compenser sa propre faiblesse »[1]. Cette faiblesse personnelle qui conduit l'individu à se soumettre à une autorité est un produit de l'aliénation qui mutile la capacité humaine d'objectiver le monde où il demeure. En ce sens, le conflit abstrait qui a pour but de maintenir l'unité sociale se concrétise au travers de la peur qu'engendre l'idéologie, et se transforme en un conflit réel qui reproduit les relations de domination. Au cœur de la cohésion sociale du mode de vie capitaliste, la concurrence universelle coïncide avec ce conflit produit par l'idéologie. Ainsi, la soif de puissance et l'hostilité se manifestent comme « des forces motrices existant dans l'homme », comme si cette rivalité universelle était « un résultat logique de l'intérêt personnel »[2], alors que l'intérêt personnel est ajusté aux intérêts de l'autorité.

En vérité, c'est la marchandisation du monde total qui produit cette condition de rivalité entre les hommes. « Une rivalité sans scrupule envenimait toutes les relations humaines. Le pouvoir et l'argent se gagnaient dans une sauvage lutte à mort. La solidarité avec ses semblables – du moins avec ceux de sa propre classe – était bafouée avec une désinvolture cynique. On traitait son prochain comme un sujet à utiliser et à dresser ; ou bien on le foulait aux pieds et on le détruisait sans pitié si tel est le bon plaisir du plus fort »[3]. Une fois que cette concurrence empoisonne tous les domaines humains, la monnaie devient le cœur du système social et sert de moyen à la pacification des relations de rivalité au travers des batailles sur le marché. L'avarice devient le comportement logique pour l'intérêt personnel afin de rassasier la soif de puissance dans le cadre de la concurrence. Cette partie aborde le mécanisme d'évasion de l'autoritarisme dans le capitalisme, par rapport à la concurrence en tant que conflit

[1] Fromm, *La peur de la liberté*, Buchet/Chastel, 1963, p.114.

[2] *Ibid.*, p.14.

[3] *Ibid.*, p.45.

socialisant, et à l'avarice en tant que réflexion de la soif de puissance dans le cadre du mode de vie capitaliste. Dans un premier temps, on examinera l'avènement de la concurrence universelle produite par le mode de vie capitaliste. Dans un second temps, on traitera de la rivalité qui sert de moyen à la conservation de l'autorité, et de la soumission de l'homme au Souverain dans la théorie hobbesienne. Nous analyserons, enfin dans un troisième temps, la pacification de la société au travers de la concurrence du marché et des échanges commerciaux, et l'avarice comme le comportement logique pour satisfaire la soif de puissance suscitée par l'idéologie par suite de la mutilation de l'homme soumis à l'autorité de l'argent.

3.1.1. La concurrence universelle

« …faut-il produire des hommes malades pour avoir une économie saine ? »[4]

L'homme comme un être social

Pour la théorie marxiste, le concept aristotélicien de *zoon politikon*, animal politique, ne s'étend pas au-delà de la condition humaine à un moment donné dans la société-nature. En revanche, Marx soutient que l'homme est de prime abord et dans tous les cas un animal social qui devient politique à la mesure de ses activités collectives, et il s'oppose à l'argument de l'animal politique d'Aristote traitant l'homme comme un citoyen habitant la cité par nature[5]. Marx évite de concevoir l'homme uniquement selon les conditions actuelles de la société et de justifier la situation actuelle formée par les relations de production, résultat des activités collectives. Il rejette l'idée d'une nature abstraite que l'on pourrait constater par des méthodes empiriques et qui ne ferait qu'enregistrer l'état actuel. Mais il ne détermine pas non plus l'être humain en fonction de formes supérieures comme l'avaient fait auparavant les philosophes idéalistes. Il l'aborde dans ses activités sociales qui lui confèrent une existence réelle en relation avec ses semblables.

La nature du matérialisme mécanique des empiristes, comme celui de l'école écossaise, ne peut être que la nature modifiée d'une période historique déterminée, tandis que la nature des philosophes idéalistes fait de l'homme une entité passive qui suit un flux universel de formes (Marx, 1950, p.50). Or l'homme n'est pas une entité passive qui suit au cours de l'histoire le flux des formes, et son existence actuelle ne

[4] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.124.

[5] « La définition d'Aristote est à proprement parler celle-ci, que l'homme est par nature citoyen, c'est-à-dire habitant d'une cité. Elle caractérise l'antiquité classique tout aussi bien que la définition de Franklin : « L'homme est naturellement un fabricant d'outils », caractérise le Yankee » (Marx, *Le Capital 1, Tome 2 : Sections IV, V et VI (1ère édition en 1867),* Editions sociales, 1948, p.19).

justifie pas une nature universelle et immuable constatée par des méthodes empiriques. Pourtant, les activités de l'homme étant réalisées au travers des matières physiques présentes pour tous, et l'homme étant une matière physique sujette aux activités des autres, comme il l'est dans les relations d'exploitation, il appartient à un environnement physique dont les limites sont posées par le système social. Marx appelle cet environnement « la nature de la production capitaliste »[6].

Dans cette nature, l'homme se voit contraint de pourvoir à sa subsistance car, en tant qu'il est lui-même matière, « [l'homme] ne peut point procéder autrement que la nature elle-même, c'est-à-dire il ne fait que changer la forme des matières »[7]. Pourtant, les moyens d'assurer la subsistance et les besoins ne sont pas inchangeables, du fait que le travail humain modifie à la fois la matière et la nature humaine. Les hommes se trouvent donc dans un mode d'existence modifié où ils peuvent satisfaire leurs besoins et survivre par la voie du travail collectif avec leurs semblables. Fromm appelle ces besoins matériels, en termes psychologiques, « les pulsions constantes » qui « existent dans toutes les circonstances et ne peuvent être changées par les conditions sociales qu'en ce qui concerne leur forme et leur direction »[8]. Seulement la voie de la satisfaction de ces pulsions constantes peut être modifiée en fonction des moyens de production. Par opposition à la conception freudienne des pulsions chimiquement produites qui proviennent de l'intérieur du corps, l'objet y est conçu comme le complémentaire des pulsions « auquel elles [les pulsions] peuvent s'unir »[9].

Être en relation n'implique pas seulement un rapport avec la matière mais aussi une relation à soi-même et aux autres. L'homme agit toujours sur le monde en rapport avec les autres êtres humains qui agissent sur la même matière. Toutes ses activités restent sociales, communiquées aux autres par la matière. Le travail d'une personne profite aux autres grâce à cette communication, et le travail humain possède un caractère social[10]. La socialisation ne résulte donc pas d'un désir individuel de satisfaire

[6] *Ibid.*, p.51.

[7] *Ibid.*, p.58.

[8] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.91.

[9] *Ibid.*, p.93.

[10] « Enfin dès que les hommes travaillent d'une manière quelconque les uns pour les autres, leur travail acquiert aussi une forme sociale » (Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867),* Editions sociales, 1969, p.84).

des besoins spécifiques au collectif, mais elle est fondamentale pour le mode d'existence humain. Par-là même, la société ne constitue pas une entité supérieure à l'individu qui le définirait de l'extérieur, car elle n'existe qu'à la mesure de l'activité humaine. L'homme est donc un animal social qui devient humain uniquement en rapport avec les autres êtres humains, et ses activités sur le même monde matériel sont ainsi essentiellement sociales, et non pas isolées, contrairement à un homme-machine[11].

Leur satisfaction n'étant pas pour un but interne mais en relation avec le monde matériel et les autres êtres humains, les besoins que Fromm appelle pulsions constantes ne sont pas pour l'être isolé, mais pour l'être humain en relation, et elles impliquent un besoin social, la réalisation de soi en relation avec la nature et les autres[12]. L'homme se réalise à la façon d'un être-en-relation, et son existence ne peut pas être complètement humaine sans ses semblables. L'homme n'est donc nullement passif quand il réalise son existence à travers la production de ses besoins. De même, dans un mode de production social, si le travail et son produit sont pour les hommes en relation, l'homme peut toujours se réaliser de manière active dans les relations avec les produits résultant d'une objectification active.

L'instrumentalisation de l'homme

Le sens provient de l'activité sociale, et un objet devient sensé en général par la voie du travail social. En d'autres termes, le sens dépend du caractère social de l'activité. Par conséquent, les objets risquent de rester figés avec un sens immuable, sans devenir des objets humains, si le travail social qui les produit est éloigné de l'homme. L'homme peut, de cette manière, « se perdre dans l'objet, si l'objet n'est pas devenu un objet humain – c'est-à-dire si sa relation à l'objet n'est pas un être-en-relation »[13].

Cela n'est possible que si l'objectivation est séparée de l'homme lors du travail social, du fait que le travail individuel est réduit à un instrument. Comme le travail

[11] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.91.

[12] « Les « pulsions » de l'homme sont alors l'expression d'un besoin fondamental et spécifiquement humain, le besoin d'être en relation avec l'homme et la nature, et de voir confirmer son être – en relation » (*Ibid.*, p.95).

[13] *Ibid.*, p.96.

humain est en relation avec les autres par la voie du monde matériel, de même que l'homme peut produire des objets pour sa subsistance avec les autres, de même il peut aussi produire des objets et des instruments à partir des êtres humains. Comme le travail est « déjà dans une certaine mesure socialisé » et que les besoins sont objectivés dans l'activité humaine en relation, « le surtravail de l'un peut devenir une source de vie pour l'autre »[14]. Alors qu'il se réalise en rapport avec les autres, l'homme peut aussi objectiver autrui en tant qu'instrument dans la mesure où les objets du monde humain sont réifiés par des fins en soi ayant un sens immuable, et qu'ils revêtent un caractère mutilé et fétiche, arraché à l'objectivation humaine pour le maintien de la domination et de l'instrumentalisation de l'homme[15].

Dans la mesure où la capacité humaine de l'activité libre et consciente est réduite au travail pour autrui avec « l'aide de la force qui soumet l'un à l'autre »[16] dans l'exploitation du surtravail, l'homme perd sa capacité d'objectivation, et, par suite, se perd dans les sens figés des objets. De ce fait, il se réduit à l'état des objets, et ses besoins sociaux ne se produisent plus en relation avec lui-même et les autres mais ils sont acquis de manière abstraite à travers les sens figés de l'objectivité. Dans la mesure où il s'ajoute à ce domaine fragmenté de la réification, ayant perdu son lien actif avec les autres et la nature, il devient fragmentaire et mutilé tout comme les objets qui le complètent, comme l'explique Fromm :

> Si l'homme […] ne se relie pas de façon active aux autres et à la nature alors il se perd lui-même, ses pulsions perdent leur caractère humain et empruntent un caractère animal, et, […] il est un être malade, fragmenté et mutilé.[17]

L'homme réduit à l'état d'objet instrumental n'est plus actif. Il est dépourvu de la capacité naturelle à se réaliser et à réaliser ses propriétés humaines en relation avec les autres et la nature. Cette condition conflictuelle se manifeste sous forme de névrose,

---

[14] Marx, *Le Capital 1, Tome 2 : Sections IV, V et VI (1ère édition en 1867),* Editions sociales, 1948, p.185.

[15] « Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux. […] C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production » (*Ibid.*, p.84).

[16] *Ibid.*, p.185.

[17] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.96.

conflit intériorisé où l'homme ne peut établir des liens avec le monde que par la voie des objets figés qu'il constate comme des besoins abstraits pour la subsistance de son être mutilé. Freud analyse l'homme à ce state conflictuel où toutes les relations sociales sont déjà traitées en rapport avec les objets fétiches qui s'imposent de l'extérieur. De ce fait, il identifie la politique avec la biologie dans la mesure où sa psychanalyse sert de guide à l'adaptation des facteurs biologiques, les pulsions, aux facteurs sociaux, le principe de réalité[18]. Avec son concept de l'*homo sexualis*, il réduit toutes les relations sociales aux relations sexuelles ayant un but externe et objectif en soi – la conservation de l'espèce. Appartenant à un être biologique sexuellement édifié, l'angoisse de castration est conçue comme la force contraignant l'homme à introjecter les objets du monde extérieur et à devenir un être social et moral à travers les pulsions d'autoconservation[19]. Ainsi, l'homme se soumet au principe de réalité pour trouver un équilibre entre ses pulsions d'autoconservation et sexuelles par rapport au principe de plaisir[20].

En vérité, englobant les relations de l'homme avec les autres êtres humains, la pulsion sexuelle implique le besoin humain d'établir des relations sociales, et la peur de la castration freudienne correspond à une peur plus vraisemblable – la peur de l'exclusion. De même que l'homme ne peut devenir sensé qu'en rapport avec les autres êtres humains, et que sa vie ne peut revêtir un sens que dans les rapports sociaux, de même l'isolement apparaît être plus douloureux que toutes les catastrophes individuelles, plus que la mort même. En effet, pour le sens de la vie, l'homme peut

[18] *Ibid.*

[19] Le complexe de castration est conçu comme une réaction envers les menaces qui fond barrage aux activités sexuelles primordiales de l'enfant (Freud, *Introduction à la psychanalyse,* Payot, 2001, p.248). Dans l'angoisse de castration, selon Freud, « le père joue un seul et même rôle, celui de l'adversaire redouté des intérêts sexuels de l'enfant » (Freud, *Totem et tabou,* Points, 2010a, p.248). Enfin, cette angoisse fréquente permet de corriger les perceptions non-voulues (Freud, *De la fausse reconnaissance pendant le travail psychanalytique,* PUF, 2005, p.323). Ainsi, le complexe de castration sert de moyen à l'introjection de la parole du père.

[20] Observée sous sa forme actuelle, dans la théorie freudienne, la sexualité surgit comme quelconque objet fétiche qui est un moyen du « maintien de la société de classes » (Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.177). Or, même la liberté sexuelle actuelle ne nie pas cette fonction de la sexualité, vu que cette liberté correspond davantage à la liberté d'un consommateur sur un marché libre, qui veut satisfaire une passion ayant sa fin en soi sur le corps de l'autre. De ce fait, selon Fromm, si « Marx avait connu la théorie freudienne, il l'aurait critiquée comme le type même de théorie bourgeoise fondée sur l'utilisation et l'exploitation » (*Ibid.,* p.103).

affronter toutes les difficultés, voire sacrifier sa vie, pour maintenir son lien avec ses semblables[21].

Dans la mesure où les objets réifiés dans les relations de domination assurent les rapports sociaux dont l'individu est dépourvu, la relation de l'homme à l'objet change de forme et apparaît paradoxalement comme un moyen d'émancipation de la captivité et de l'isolement. L'homme cherche, de cette manière, une façon de se réaliser en tant qu'être social par la voie des objets sublimés, conformément au principe de réalité, qui ne sont plus pour lui, mais pour la fin en soi de la pulsion métathéorique. Les objets ne servent donc pas de moyen seulement à l'autoconservation, mais aussi à la socialisation, et ils déterminent les formes sociales de la relation de l'homme avec la nature, avec lui-même, et avec les autres, conformément aux relations de domination et d'exploitation.

Les besoins qui proviennent des objets réifiés lors de l'exploitation n'ont pas le même caractère que les besoins des pulsions constantes. Ils ne sont pas concrets, mais dématérialisés et imaginaires, étant donné qu'ils ne sont plus en unité avec leur porteur. Marx définit les appétits provenant de ces objets comme « inhumains, raffinés, contre nature et imaginaires »[22]. De même, Fromm appelle ces appétits imaginaires des « appétits relatifs » qui « ne font pas partie intégrante de la nature humaine » du fait qu' « ils doivent leur origine à des structures sociales déterminées et à des conditions de production et de communication déterminées »[23].

A partir du moment où ces objets externes produits par le travail abstrait pourvoient au véritable besoin d'établir des liens sociaux et servent de médiateur à la socialisation, les besoins abstraits des appétits imaginaires revêtent un caractère réel. Les objets des appétits relatifs ne sont pas entièrement nouveaux dans la mesure où ils sont sociaux (c'est-à-dire ont une valeur d'usage) en tant que produits du travail social, pour qu'ils puissent s'articuler aux besoins réels de l'homme, mais en les sublimant et dissimulant[24]. Pourtant, bien qu'ils soient produits à partir de besoins réels, ils ne sont plus humains parce qu'ils servent de médiateur à l'instrumentalisation des hommes et

[21] Fromm, *Passion de détruire,* Éditions Robert Laffont, 1975, p.30.

[22] Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844,* J. Vrin, 2007, p.178.

[23] Marx, *La Sainte Famille* (1845) in Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.92.

[24] À ce stade, la séparation des pulsions d'Erich Fromm ne semble pas comprendre le processus entier de la réification. Les pulsions constantes sont comprises dans les pulsions relatives.

déterminent les relations avec le monde à travers l'abstraction des objets figés, comme l'explique Marx :

> Manger, boire et procréer, etc., sont certes également des fonctions véritablement humaines. Mais dans l'abstraction qui les sépare du reste du cercle de l'activité humaine et qui en fait les derniers et uniques buts finaux, elles sont animales.[25]

Les pulsions que constate Freud correspondent à ces appétits qui se dissimulent dans le corps biologique de l'homme en se mêlant aux véritables besoins, alors qu'ils appartiennent en vérité au domaine politique des relations sociales de domination. Ils apparaissent, avec la sublimation, comme de vrais besoins qui pourvoient à la fois aux besoins d'autoconservation et aux relations sociales à la manière abstraite des objets fétiches. L'homme mutilé se met en relation avec la nature, ses semblables et lui-même et confère un sens à son être par la voie de ces objets, le seul lien social qui lui reste dans le mode d'existence capitaliste. Ainsi, les autres êtres humains n'apparaissent plus comme des êtres actifs en relation mais comme des objets qui ne peuvent avoir un sens que par rapport à leur utilité prédéfinie, comme tous les objets, et lui-même n'est plus complet comme un être-en-relation à travers son activité, mais fragmenté en des objets qui ne lui appartiennent plus. Marx décrit l'absurdité qui consiste à chercher la satisfaction dans ces passions par la voie des objets réifiés :

> Il est absurde de croire … qu'on puisse satisfaire une passion séparée de toutes les autres, sans se satisfaire soi-même, c'est-à-dire l'individu vivant dans son ensemble. Si cette passion prend un caractère abstrait, séparé, et se trouve devant l'individu comme une puissance étrangère, c'est-à-dire […] comme la satisfaction unilatérale d'une seule et unique passion – ce n'est pas de l'ordre de la conscience ou de la bonne volonté […] mais de l'existence ; cela n'appartient pas à la pensée, mais à la vie. La cause en est le développement et la manifestation empirique de la vie de l'individu […] Si les circonstances dans lesquelles vit cet individu ne lui permettent que le développement unilatéral d'une qualité, au détriment de toutes les qualités […] le résultat est que cet individu n'atteint qu'un développement unilatéral et mutilé.[26]

[25] Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, J. Vrin, 2007, p.121.

[26] Marx, Idéologie Allemande, 1848, in Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971, p.97.

L'échange comme méthode de socialisation et la concurrence

La mutilation de l'homme par les pulsions que « l'on satisfait comme des fins en soi, sans satisfaire l'être humain dans son ensemble »[27] est la base du développement unilatéral de l'individu, pour lequel il se conforme à l'ensemble en tant qu'être incomplet. Du fait de cette incomplétude, l'homme se subordonne à son rôle instrumental et unilatéral dans l'ensemble social édifié par des relations de domination et d'exploitation[28]. Ainsi, la prépondérance sociale se révèle sous la forme de « la domination des hommes vivants par la matière inerte »[29] :

> La domination du capitaliste sur l'ouvrier est, en conséquence, domination de la chose sur l'homme, du travail mort sur le travail vivant, du produit sur le producteur, car les marchandises, qui deviennent des moyens de domination (en fait uniquement sur l'ouvrier) ne sont elles-mêmes que les résultats du procès de production, *ses* produits.[30]

Comme il est subordonné à la matière inerte, il devient aussi une chose inerte sans activité, tout comme sa conscience est concrétisée et déterminée par les objets réifiés maintenant les relations de domination. Dès que le social apparaît supérieur à l'individu et le captive de l'intérieur de son corps biologique par la voie de la satisfaction des pulsions, l'homme ne peut plus échapper aux relations de domination. Les relations de domination sont ainsi reproduites par les hommes-mêmes qui cherchent à se réaliser avec les objets réifiés dans la mesure où ils sont éloignés de l'objectivation. Tandis que l'homme subordonné à la matière inerte est passif, et la politique réduite au mécanisme biologique de l'homme machine, l'objet qui absorbe le sens et les motivations humaines apparaît comme le fondement des relations de subordination, pouvant établir la liaison au monde pour l'émancipation individuelle. Dans la mesure où la propriété humaine est réduite à la simple possession des objets sous forme de la propriété privée, l'objet sert de médiateur à la socialisation par la simple relation de sa

---

[27] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971, p.97.

[28] Incomplétude de la division du travail social n'est pas seulement donc une conséquence des sociétés à la solidarité organique comme le dit Durkheim, mais elle sert de base à la cohésion sociale sous tous les systèmes sociaux à exploitation. Les sociétés à la solidarité organique vivent cette cohésion par rapport aux objets matériaux.

[29] Marx in Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971, p.104.

[30] Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, Union Générale d'Éditions, 1971, p.47.

possession, en tant que « rapport juridique »[31]. De ce fait, étant donné qu'une relation entre homme et objet correspond toujours à une relation entre hommes dans le mode de production capitaliste, l'échange[32], forme de rapports entre les marchandises, devient la seule forme des relations sociales. Pourtant, ces rapports ne sont pas concrets, contrairement aux rapports établis par les êtres-en-relation, mais imaginaires et fantastiques comme l'explique Marx :

> […] la forme valeur et le rapport de valeur des produits du travail n'ont absolument rien à faire avec leur nature physique. C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles.[33]

Dans la mesure où la socialisation se réalise par des hommes mutilés et unilatéraux, l'échange apparaît être la forme universelle des relations sociales, « [la] répétition constante de l'échange en fait une affaire sociale régulière »[34]. Or, du fait que cette socialisation résulte des objets-marchandises servant aux appétits imaginaires, elle est aussi imaginaire et abstraite que les rapports qu'elle assure, et n'unit les hommes qu'à titre d'individus abstraits. Elle se développe d'une manière unilatérale, car elle se réalise par la seule logique des échanges.

Un échange crée d'emblée un rapport entre des propriétaires, dans la mesure où, au préalable, les marchandises en tant que choses physiques « n'opposent à l'homme aucune résistance » (Marx, 1969, p.95). Le rapport d'échange est donc un rapport entre des gardiens-propriétaires où les deux côtés possèdent un objet d'intérêt soustrait à la disposition des autres. Sous cet angle, l'échange est par définition un rapport de sacrifice d'un objet d'intérêt contre un autre, et il se réalise non pas par la relation active avec les autres êtres humains, mais en dépit des autres propriétaires :

> Pour mettre [des] choses en rapport les unes avec les autres à titre de marchandises, leurs gardiens doivent eux-mêmes se mettre en rapport entre eux à titre de personnes dont la volonté habite dans ces choses

[31] Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867)*, Editions sociales, 1969, p.95.

[32] En effet, comme un rapport entre des propriétaires, « l'échange est […] un acte social général » (*Ibid.*, p.96). De même, Simmel interprète l'échange comme la forme universelle de relations humaines, même dans la production.

[33] *Ibid.*, p.85.

[34] *Ibid.*, p.99.

> mêmes, de telle sorte que la volonté de l'un est aussi la volonté de l'autre et que chacun s'approprie la marchandise étrangère en abandonnant la sienne, au moyen d'un acte volontaire commun.[35]

Donc, un rapport social par la voie de l'échange implique nécessairement un sacrifice et une opposition vis-à-vis des autres, tout comme il appartient aux relations de domination. Dès que la propriété humaine est privée de son porteur et lui est retournée par la voie de l'échange sous forme de propriété privée, l'acquisition de cette nouvelle forme de propriété implique une opposition envers les autres qui apparaissent comme des rivaux voulant le déposséder et le forcer à sacrifier ses objets-marchandises. De même, dans la mesure où la socialisation se réalise par la répétition constante de ce type d'échange, cette rivalité, vécue dans chaque expérience du rapport social, surgit comme la forme universelle de la relation sociale et trouve une place, par la voie de l'observation, dans la réalité. La dimension unilatérale de la socialisation abstraite provient de cette forme universelle de rivalité – la concurrence.

La concurrence oppose chacun à tous, en tant que forme universelle des relations sociales. Comme tous les échanges se réalisent en fonction des sacrifices, dans la régime de la concurrence universelle, toute relation humaine apparaît comme une opposition pour obtenir un objet d'intérêt appartenant à une autre personne qui n'est, dans ce contexte, qu'un concurrent. Dans une société de concurrence, l'homme se trouve donc plongé dans une angoisse perpétuelle du fait que, en tant qu'être mutilé et incomplet, il se voit inévitablement dans l'obligation de s'opposer aux autres pour s'approprier et conserver des propriétés privées. Il n'y a plus de confiance réelle entre ces êtres-rivaux angoissés, sauf la confiance juridique de l'échange. Dans la mesure où ils sont séparés les uns des autres par la méfiance, ils s'attachent d'autant plus d'importance à ce dernier terrain de confiance, et ils se rallient plus dans la socialisation abstraite en y cherchant un cocon isolé dans lequel ils se sentent en sécurité par rapport à un monde hostile, entièrement aliéné.

La concurrence comme conflit réel associatif

Avec l'angoisse due à la concurrence, l'avoir et l'achat apparaissent comme un devoir pour l'autoconservation. La concurrence semble être cristallisée au travers des

[35] *Ibid.*, p.95.

répétitions individuelles des échanges, et indépendante des individus qui la reproduisent de manière incessante. Le flux de marchandises dans les échanges fortifie l'image de la concurrence due à l'exploitation des hommes par les autres, et la prolonge dans le futur en la reproduisant dans la conscience de chacun comme étant le vrai rapport social. L'accroissement de la possession de marchandises n'apaise pas l'angoisse de la socialisation à travers les échanges ; au contraire, il l'amplifie en suscitant plus de désirs et de pulsions insatiables. L'illusion de la concurrence universelle se reproduit ainsi à chaque fois que l'homme réalise un rapport social par la voie de marchandises, et elle se chosifie davantage dans la conscience qui peut apparaître schizophrénique, du fait que la conscience consiste surtout en des objets imaginaires[36].

Simmel aborde la concurrence dans cette optique en concevant l'échange comme la forme universelle de relations sociales dans la mesure où il présuppose l'objet, et non pas le travail en relation, comme étant « le véhicule de réalisation de soi »[37]. Partant de ce principe, il admet que toute relation sociale implique un sacrifice, étant donné que l'échange établit des rapports pour obtenir de quelqu'un « des biens de consommation »[38]. Dans la mesure où, selon lui, « l'opposition peut servir à la conservation du groupe »[39], la concurrence due aux échanges réalisés par des sacrifices est une forme parfaite de conflit qui peut préserver l'unité sociale :

> […] la concurrence économique, par les actions et les réactions qu'elle détermine, met plus étroitement en rapports les clients et les

[36] La schizophrénie de la conscience de soi réifiée est plus claire dans l'argument suivant de Simmel : « La vérité, n'est donc pas une qualité objective des représentations, mais un simple nom pour désigner celles qui, dans le mécanisme psycho-physiologique, se sont manifestées comme occasions d'actions utiles et se sont par là fixées dans l'espèce » (Simmel, *Le Problème de la sociologie*, Sandre, 2006a, p.17). De cette manière, Simmel universalise l'illusion de la conscience provenant des objets réifiés et l'action stratégique de la concurrence à un point tel qu'il ne laisse plus place à un monde réel. Il justifie la subjectivité absolue de la vérité d'actions utiles d'une manière objective en définissant la cible de l'action par rapport à un mécanisme psycho-physiologique. Il ne peut pas s'échapper de s'adresser à un monde réel pour tous, tout comme Freud ne pouvait pas expliquer les pulsions formelles sans employer des impératifs d'une pseudo-nature s'adressant au corps matériel.

[37] Dunn, *Identifying Consumption, Subjects and Objects in Consumer Society*, Temple University Press, 2008, p.30.

[38] Simmel, *Le Problème de la sociologie*, Sandre, 2006a, p.25.

[39] Simmel, *L'argent dans la culture moderne, et autres essais sur l'économie de la vie*, Les Presses de l'Université Laval, 2006b, p.90.

> marchands même qui se font concurrence, et elle accroit leur dépendance réciproque.[40]

En effet, la concurrence est l'homologue réel du conflit métaphysique unissant les hommes dans la société. Les objets sous forme de marchandises réalisent, dans ce conflit, la fonction du flux continuel pour la socialisation d'une manière féconde, mais telle que l'inquiétude demeure au cœur de toute relation sociale. Comme chacun se trouve opposé à tout le monde, « le désir de prévenir les oppositions et d'en adoucir les conséquences conduit à des ententes, à des conventions commerciales ou autres qui […] contribuent d'une manière positive à la cohésion du tout »[41].

La concurrence a donc pour fin de contraindre les hommes à parvenir à des « ententes » servant de base à la cohésion sociale dans la mesure où ils se voient dans l'obligation de « s'opposer pour rester unis »[42]. Elle reflète l'aspect matériel de la socialisation abstraite par l'accroissement de l'angoisse vis-à-vis d'un monde aliéné ; « puissance étrangère » qu'affronte la lutte collective, elle « donne au groupe un vif sentiment de son unité et de l'urgence qu'il y a à la défendre envers et contre tout »[43]. Forme physique du conflit socialisant, la concurrence implique la lutte intériorisée de la société qui peut désormais se reproduire sans avoir besoin d'accidents extérieurs conflictuels. Elle conserve les relations sociales par les dynamiques de la même société parce qu'elle impose à chaque membre du groupe social comme une vérité universelle. De plus, étant donné que l'antagonisme entre les individus « ne meurt jamais complètement », il apparaît, dans une société de concurrence, comme une menace perpétuelle pour la conservation de la cohésion sociale, et assure la paix sous forme de « l'harmonie des intérêts »[44].

Il est évident que la concurrence assume ainsi dans la société « un rôle de régulation », et qu'elle apparaît, dans cette régulation, comme « le *modus operandi* qui

[40] *Ibid.*, p.89.

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*, p.88.

[44] *Ibid.*, p.87-90.

contribue à définir l'intérêt général »[45]. Alors que tous s'opposent à tous dans cette condition sociale, les individus peuvent vivre paisiblement sans qu'éclate « une guerre mortelle », grâce à l'étendue des échanges, tant qu'ils savent « en quoi ce que font les autres peut servir leurs intérêts »[46]. L'autre apparaît comme un monstre, « un obstacle, un ennemi secret » dans la mesure où « [chacun] veut être le plus puissant, le plus heureux et le plus riche »[47]. L'homme doit désormais de se fier davantage au seul terrain sûr, la propriété privée telle qu'elle est déterminée juridiquement. Ainsi, la concurrence apparaît comme un conflit qui unit les hommes en les contraignant à s'entendre pour réaliser des échanges, le dernier lien social qui reste, tandis que, en conséquence de cette socialisation reposant sur une angoisse perpétuelle, la violence, l'ennui, l'anxiété et la solitude croissent à proportion du développement du flux des marchandises[48].

Ayant un caractère universel à travers la répétition des échanges comme méthode de socialisation, la concurrence semble impliquer que la violence et l'état conflictuel ne proviennent pas des relations de domination réduisant l'homme à un simple instrument, mais d'une pseudo-nature humaine qui est par dessein égotique. L'homme voit autour de lui une guerre qui ne peut être apaisée que par l'intervention étatique protégeant le terrain sûr de la propriété privée juridique. Afin d'assurer la paix, cet État monopolise la violence, pacifie et rend l'homme docile. La partie suivante abordera cet état hostile, conçu comme le résultat de la nature égoïste de l'homme, à travers le livre classique de Thomas Hobbes, le « Léviathan », et la paix établie sur la base de la propriété privée juridique.

---

[45] Gomez, *Théorie économique libérale de la concurrence : une question politique*, Éditions de l'Emmanuel, 2008, p.13-14.

[46] Gomez, *Théorie économique libérale de la concurrence : une question politique*, Éditions de l'Emmanuel, 2008, p.16

[47] Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.48.

[48] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971, p.124.

3.1.2. Guerre égoïste et paix monétaire

« … guerre perpétuelle de chaque homme contre son prochain … »[49]

Dans la mesure où les liens sociaux sont établis par la voie des marchandises et de leurs échanges, une rivalité universelle se produit entre les individus qui considèrent les autres comme des concurrents faisant obstacle à leur volonté d'acquérir. La répétition de ces échanges donne à cette rivalité le caractère d'un fait naturel des relations sociales, et l'homme commence à percevoir la nature comme le lien d'une guerre incessante. Dans cette guerre de la nature, l'Etat surgit comme un arbitre qui assure le dernier terrain de l'entente et de la paix en protégeant la propriété privée de chacun contre les autres. Le « Léviathan » de Thomas Hobbes analyse cette société de concurrence au travers d'observations empiriques qui ne révèlent que la réalité que produisent les répétitions.

Concept de l'homme chez Hobbes et guerre égoïste

Jonas pense que les présupposés rationalistes de Hobbes sont positivistes, matérialistes et scientifiques[50]. En effet, Thomas Hobbes commence son livre, le « Léviathan », par des analyses justifiant sa méthode empirique et ses observations sur l'état naturel de l'homme. Il soutient qu'une thèse sur la nature humaine doit viser l'intérieur de la personne-même, et que chacun, en analysant ses propres facultés, peut comprendre l'homme en général, ce qu'il formule en ces termes : « *Nosce teipsum*, lis-toi toi-même »[51]. Il est donc possible de comprendre que, « par la similitude des pensées et des passions d'un homme et celles d'un autre homme, quiconque regarde en soi-même

[49] Hobbes, *Léviathan (1ère édition en 1651)*, J.-M. Tremblay, 2004, p.73.

[50] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.53.

[51] Hobbes, *Léviathan (1ère édition en 1651)*, J.-M. Tremblay, 2004, p.10.

et considère ce qu'il fait quand il pense, opine, raisonne, espère, craint et sur quels principes lira de cette façon et saura quelles sont les pensées et les passions de tous les autres hommes dans des situations semblables »[52].

Selon Hobbes, les objets et les corps externes sont la source d'excitation sur l'organe précis de chaque sens. Or, l'objet et l'image n'impliquent pas la même chose dans la mesure où l'image résulte de la pression et du mouvement d'une chose externe. Puisque l'image est une conséquence d'un objet externe, l'objet prédominant est sensible pour l'être humain, et l'imagination du passé qui constitue la mémoire s'estompe au cours du temps en fonction de la succession des objets présents. L'expérience consiste en plusieurs mémoires du passé, et la conscience implique l'expérience commune de mêmes faits d'un groupe. Résultat des expériences et mémoires du passé, la conscience est dominée par les objets récents entourant l'être humain[53].

L'imagination se manifeste chez les hommes au moyen des mots, et la Raison n'est qu'une transition d'une image à une autre. Au lieu de présenter des transitions arbitraires entre ces images provenant des objets, la Raison peut être également régulée par un désir désignant une cible pour la pensée qui appartient, comme la peur, à un genre particulier d'imagination, le rêve, aussi dominé par les objets externes. Etant donné que, selon Hobbes, « la véritable connaissance s'acquiert en rejetant impérativement toutes les idéalisations pour se limiter à la seule expérience »[54], la raison prudente qui examine les actions en détail par la comparaison des expériences passées constitue la Sagesse, la Raison suprême, qui peut être acquise par l'instruction et la discipline au moyen des mots et du discours[55]. Régulée par l'expérience, « la RAISON […] n'est rien d'autre que le fait de calculer (c'est-à-dire additionner et soustraire) les consécutions des dénominations générales admises pour marquer et signifier nos pensées »[56].

---

[52] *Ibid.*, p.10.

[53] Hobbes, *Leviathan (1ère édition en 1651),* Norton & Company, 1996, p.11-14.

[54] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social,* Larousse, 1991, p.52.

[55] Hobbes, *Leviathan (1ère édition en 1651),* Norton & Company, 1996, 14-19.

[56] Hobbes, *Léviathan (1ère édition en 1651),* J.-M. Tremblay, 2004, p.40.

Au contraire du sens et de la mémoire, la Raison n'est pas une faculté innée de l'homme, ni acquise par l'expérience, mais elle est apportée et apprise au moyen du discours. De même, les enfants ne sont pas dotés de la Raison par naissance, pourtant ils sont des êtres raisonnables possédant la capacité d'apprendre et de l'utiliser à l'avenir. Ayant pour fonction, tout d'abord, le rappel, ensuite l'apprentissage et, enfin, la communication des désirs et des buts, le discours qui transmet la Sagesse à l'homme, est un apport divin d'Adam et de la religion. En tant qu'apport du discours, la Raison suprême qui sert de guide aux actions au moyen des calculs appartient ainsi au domaine divin[57].

L'appétit ou le désir fournit la cause d'une action. Mais, si l'action a pour but d'éviter quelque chose, elle provient d'une aversion. Le bon consiste en ce qui est désiré, tandis que ce qui est évité est mauvais et objet de haine. De même, le bon mène en effet au plaisir, tandis que l'expérience du mauvais suscite le déplaisir. La capacité d'adhérer à une action immédiate ou à une omission délibérée en fonction des appétits et des aversions implique la volonté. Elle a donc pour fonction de conduire l'homme par rapport aux excitations des objets externes[58]. L'homme naturel ayant la raison régulée par le désir poursuit ses appétits alors qu'il est aussi obligé d'éviter tout ce qui est mauvais pour son être. En effet, le pouvoir de l'homme consiste en ces moyens d'obtenir le bon pour son être à l'avenir et d'éviter ce qui n'est pas voulu, et il peut se présenter de deux manières : soit originelle, ou instrumentale. Le pouvoir originel est naturel et provient des facultés du corps et de l'esprit d'une personne, et les pouvoirs instrumentaux sont les moyens et les instruments utilisés pour réaliser la volonté en acquérant plus de pouvoir, comme la richesse, la réputation, les amis, la chance qu'apporte la démarche secrète de Dieu, etc. La nature du pouvoir appartient donc au progrès et à l'accumulation[59].

Tout comme être aimé ou effrayé est la manifestation d'un pouvoir, la valeur d'un homme est à la mesure de son aptitude à employer son pouvoir pour réaliser ce qui est bon pour son être. Elle n'est donc pas absolue, mais dépend des jugements des autres sur qui l'homme exerce son pouvoir. Juste ou non, l'honneur, en tant que valeur de

[57] Hobbes, *Leviathan (1ère édition en 1651)*, Norton & Company, 1996, p.20-29.

[58] *Ibid.*, p.31-36.

[59] *Ibid.*, p.48.

quelqu'un, ne consiste que dans le pouvoir et la capacité d'exploiter le faible, et, de ce fait, il ne peut être acquis que malgré les autres. L'inclination générale de l'espèce humaine implique, dans cette optique, un désir perpétuel et inquiet de pouvoir, comme une quête qui continuera jusqu'à la mort[60]. Donc, l'état naturel de l'homme mène nécessairement à une guerre de tous contre tous[61].

Souverain et paix monétaire

L'homme aime « naturellement la liberté[62] et la domination [exercée] sur les autres »[63]. Dans cet état naturel, il possède le droit naturel d'utiliser le pouvoir qu'il tient de ses facultés innées et de ses instruments externes contre les autres, pour protéger sa propre nature, c'est-à-dire sa vie :

> Le DROIT DE NATURE […] est la liberté que chaque homme a d'user de son propre pouvoir pour la préservation de sa propre nature, c'est-à-dire de sa propre vie; et, par conséquent, de faire tout ce qu'il concevra, selon son jugement et sa raison propres, être le meilleur moyen pour cela.[64]

Or, l'homme pratique ce droit en respectant une seule règle, découverte par la raison : « il est interdit à un homme de faire ce qui détruit sa vie, ou lui enlève les moyens de la préserver, et d'omettre ce par quoi il pense qu'elle peut être le mieux préservée »[65]. Cette règle générale constitue la « Loi de Nature » (*lex naturalis*). À ce stade, chacun est gouverné par sa raison individuelle pour le même but – la préservation de sa Nature. Comme ils partagent la même raison, mais d'une manière individuelle, leurs facultés de corps et d'esprit sont ainsi très similaires, et ils partagent des désirs très similaires, mais individuellement. Toutefois, dans la mesure où l'objet externe ne peut être à la disposition que d'une seule personne, à cause de la similitude de leurs espoirs,

---

[60] *Ibid.*, p.50-55.

[61] *Ibid.*, p.56.

[62] Liberté est conçue ici comme l'absence d'une contrainte externe.

[63] Hobbes, *Léviathan (1ère édition en 1651)*, J.-M. Tremblay, 2004, p.6.

[64] *Ibid.*, p.111.

[65] *Ibid.*, p.111-112.

autrui apparaît comme un rival. Si deux personnes désirent la même chose qu'elles ne peuvent pas acquérir ensemble, elles deviennent des ennemis et la guerre éclate[66].

Dans l'état de guerre de chacun contre chacun, dans la mesure où chacun est gouverné par sa raison individuelle, « tout homme a un droit sur toute chose, même sur le corps d'un autre homme »[67] afin de préserver sa vie contre ses ennemis, donc contre tout le monde. C'est pourquoi, personne n'est en sécurité et « ne peut être assuré de vivre le temps que la nature alloue ordinairement aux hommes »[68]. Il n'y a donc pas de moyen de vivre en paix dans ce contexte, sauf si un pouvoir supérieur menace de mort et de blessures ceux qui veulent subordonner les autres.

Grâce au désir de paix et de plaisir, les hommes se soumettent à un tel pouvoir commun – Le Souverain[69], sans lequel, selon Hobbes, l'homme serait condamné à vivre la guerre et l'insécurité. Comme la Loi de Nature impose à l'homme de chercher la paix et la survie pour protéger sa propre nature, la même raison qui engendre la guerre universelle entre les hommes établit la paix à travers la seule règle de plaisir, par la peur de la mort, l'espoir de bien-être et de la satisfaction des besoins matériels par l'industrie[70] :

> De cette fondamentale loi de nature qui ordonne aux hommes de s'efforcer à la paix, dérive la seconde loi : qu'un homme consente, quand les autres consentent aussi, à se démettre de ce droit sur toutes choses, aussi longtemps qu'il le jugera nécessaire pour la paix et sa propre défense; et qu'il se contente d'autant de liberté à l'égard des autres hommes qu'il en accorderait aux hommes à son propre égard.[71]

L'homme renonce, avec cette recherche de plaisir, à son droit naturel universel en se soumettant au Souverain afin d'empêcher les autres de profiter de leur droit sur la même chose. Il renonce donc au droit de nature dans la mesure où les autres font la même chose. Dans cette optique, transmettre son droit, ou y renoncer, est un acte

---

[66] Hobbes, *Leviathan (1ère édition en 1651),* Norton & Company, 1996, p.68-69.

[67] Hobbes, *Léviathan (1ère édition en 1651),* J.-M. Tremblay, 2004, p.112.

[68] *Ibid.*

[69] Hobbes, *Leviathan (1ère édition en 1651),* Norton & Company, 1996, p.56.

[70] *Ibid.*, p.70.

[71] *Ibid.*, p.112.

volontaire que chacun effectue « pour lui-même » et dont le motif n'est que « la sécurité de sa personne » (Hobbes, 2004, p.104). Hobbes conçoit donc la subordination de l'homme au Souverain comme le résultat d'un contrat : « La transmission mutuelle du droit est ce que les hommes appellent CONTRAT »[72].

Ce contrat étant conçu comme un contrat commercial, qui a les mêmes caractéristiques de mutualité et de volonté des parties, Hobbes l'explique en détail en s'appuyant sur les exemples des transactions et des échanges commerciaux[73]. Pourtant, ce n'est pas le contrat dont relève le pacte d'union « car un contrat suppose une volonté libre »[74], et il n'est pas possible de convaincre tous de consentir simultanément au Souverain. Il conclut donc que, tout comme un contrat commercial ne peut être effectué que lorsqu'il existe des lois de commerce et des sanctions étatiques, il n'est possible d'exécuter les lois de l'Etat que si ce contrat s'applique par la terreur et la peur constantes d'un certain pouvoir[75]. L'État exerce la contrainte d'une manière perpétuelle parce que la sanction du contrat ne peut rester valable que par la convention due à cette peur. C'est grâce à cette peur perpétuelle que tous renoncent à leur droit de nature, et que les hommes s'unissent pour vivre en paix ensemble au sein de la société. Cette unité de plusieurs personnes en une Personne constitue le *Commonwealth*, ou *Civitas*, qui génère le grand Léviathan, le dieu mortel, auquel on doit sous l'ordre du Dieu Immortel notre paix et notre défense[76].

Hobbes exige « la subordination complète de l'individu à la collectivité » (Jonas, 1991, 1991, pp.51-52). Toutefois, le Léviathan contraint l'homme à suivre les lois de nature non pas au lieu de sa raison individuelle dominée par des appétits, mais à l'inverse, justement par la voie de ces mêmes appétits. Le Souverain doit tout d'abord garantir les besoins matériels des hommes, car l'homme se soumet à ses lois pour mener une vie paisible dans l'espoir de bien vivre et d'obtenir plus de satisfactions matérielles par l'industrie. Il recherche la sécurité de sa personne, la possibilité d'augmenter sa fortune et la jouissance de la liberté (par rapport à sa raison individuelle) aussi

[72] Hobbes, *Léviathan (1ère édition en 1651)*, J.-M. Tremblay, 2004, p.114.

[73] *Ibid.*, p.114-118.

[74] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.55.

[75] Hobbes, *Leviathan (1ère édition en 1651)*, Norton & Company, 1996, p.93.

[76] *Ibid.*, p.95.

longtemps que cela n'entraîne pas de dommage pour autrui[77]. Alors que « [l'abondance] de matière est une chose limitée par nature »[78], Dieu a mis à la disposition de l'homme plein de matière nutritive consistant en animaux, végétaux et minéraux. Tout ce que l'homme doit faire est d'extraire ces bienfaits par le travail et l'industrie, car l'abondance dépend largement de ces deux derniers. Cette matière est appelée en général, selon Hobbes, marchandise[79], elle peut être acquise par l'échange, le travail ou la guerre[80]. Or, source de l'abondance, le travail d'une personne est une marchandise « qu'on peut échanger contre un gain, tout comme une quelconque autre chose »[81].

Le Souverain assure la sécurité de ces marchandises et de la propriété privée. Les lois civiles qui sont conformes au *logos* divin constituent les fondements de la propriété privée, et la justice définie par ces lois implique « la distribution à chacun de ce qui est sien »[82]. Le terrain sûr sous la souveraineté du Léviathan est cette propriété privée juridique qui établit la paix à travers les marchandises et la monnaie, « mesure suffisante de la valeur de toutes les autres choses entre les sujets »[83] avec laquelle « tous les biens meubles et immeubles peuvent accompagner un homme dans tous ses lieux de séjour »[84].

Illusion empirique et « homo artificialis »

Jonas pense que Hobbes traite l'homme « non comme un être guidé par sa raison, mais comme un être contraint de lutter pour sa survie, non comme un être universel, mais comme un individu »[85]. Il soutient que, dans la théorie hobbesienne, « l'existence précède la raison », et en admettant que l'homme soit soumis à des besoins, l'intégration « ne relève pas d'une exigence morale mais résulte de la réalité

[77] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.55.

[78] Hobbes, *Léviathan (1ère édition en 1651)*, J.-M. Tremblay, 2004, p.72.

[79] La traduction emploie ici le mot « biens » alors que dans le livre original en anglais Hobbes utilise le terme « commodity » qui correspond à « la marchandise » en français et non pas « goods » qui signifient « les biens ».

[80] Hobbes, *Leviathan (1ère édition en 1651)*, Norton & Company, 1996, p.122-123.

[81] Hobbes, *Léviathan (1ère édition en 1651)*, J.-M. Tremblay, 2004, p.73.

[82] *Ibid.*, p.74.

[83] *Ibid.*, p.77.

[84] *Ibid.*

[85] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.53.

même de l'existence matérielle »[86]. En ce sens, la guerre que décrit Hobbes découle de « la nature matérielle des choses » et devient universelle[87].

Pourtant, Hobbes conçoit l'homme dès l'abord comme un être raisonnable, capable d'assimiler la raison, et la guerre ne provient pas d'un trait animal de l'homme mais de sa raison individuelle régulée par des appétits, qui engendre des conflits pour absorber plus du pouvoir en utilisant tous les moyens possibles. Dans la mesure où les lois que suivent les hommes ne sont pas terrestres, mais proviennent du discours divin, l'intégration apparaît surtout comme une exigence morale, qui ne provient pas de la nature des choses[88].

Le matérialisme de Hobbes, selon Jonas, n'est que l'absolutisme des conditions actuelles de l'incarcération de l'homme dans l'objectivité illusoire. En effet, du fait que l'objet est conçu comme la source d'excitation et de toute imagination de l'homme, la conscience est conférée, selon cette théorie, par le monde extérieur. Toute imagination de l'homme n'est donc qu'une réflexion des objets, et la mémoire, en tant que conséquence de cette imagination, est dominée par les objets plus récents, tandis que les souvenirs du passé s'estompent avec le cours du temps. L'expérience que Hobbes définit comme une somme de souvenirs est ainsi soumise à l'état actuel des choses, et l'observation de la nature matérielle depuis ces expériences ne peut nullement être absolue, mais conditionnelle, comme l'admet Hobbes[89].

Hobbes ne suggère nulle part que l'homme est en conflit dès la naissance, mais il souligne qu'il s'oppose à l'autre en conséquence de sa raison individuelle. La guerre universelle provient ici donc, non pas de la nature humaine innée, mais de la raison calculant les meilleurs profits pour la personne-même. Toutefois, cette raison individuelle n'est pas commandée par celui qui l'utilise, mais elle est régulée par l'imagination dominée par les objets, ce que Hobbes appelle le désir, appartenant au genre d'imagination « rêve ». Dans la mesure où la raison est régulée par le désir qui n'est qu'un rêve, les appétits qui poussent les hommes à s'opposer entre eux relèvent

[86] *Ibid.*

[87] *Ibid.*

[88] *Ibid.*, p.52.

[89] Hobbes, *Leviathan (1ère édition en 1651),* Norton & Company, 1996, p.48.

plutôt des fins-en-soi des objets intériorisées, tout comme les pulsions de la théorie freudienne. Le « rêve » coïncide ainsi aux appétits, tout comme Freud le conçoit comme la clé de l'inconscient et des pulsions refoulées[90].

La théorie de Hobbes est, d'un côté, subjectiviste en ce qui concerne la valeur, et, d'un autre côté, mécaniste en ce qui concerne le plaisir et le déplaisir qui sont « à la fois principes de mouvement ou d'action et principes d'évaluation »[91]. Le plaisir, dont Hobbes fait la mesure de l'action, ne signifie que la sollicitation du sujet par l'objet extérieur, lorsque le désir pour cet objet d'intérêt constitue le principe de l'action humaine. Les termes comme "aise", "contentement" et "plaisir" « ne renvoient donc à nulle intériorité, ou substance spirituelle, mais seulement à la séquence d'un mouvement commencé dans un objet extérieur et prolongé à l'intérieur du corps humain »[92].

En effet, tout comme les individus sont censés avoir mêmes besoins et mêmes droits, Hobbes considère qu'ils ont également les mêmes moyens de satisfaire leurs besoins avec la même raison en fonction du plaisir et du déplaisir[93]. Poursuivant les appétits et les objets qui les entourent, les hommes se trouvent dans un état de guerre de chacun contre chacun lors de la recherche du plaisir. Dans la mesure où leurs actions sont naturellement commandées par la recherche du plaisir, ils veulent posséder de plus en plus des objets que les autres désirent également. Le pouvoir implique cette capacité de s'emparer des objets autant que possible malgré les autres. Ainsi, la concurrence devient universelle tout au long de la vie, et le droit de nature revêt le caractère d'une obligation dans la mesure où l'homme n'est pas seulement autorisé à utiliser ce droit, mais qu'il est obligé de repousser les autres, parce que sa raison ne lui appartient pas, mais elle appartient à un rêve provenant des objets. C'est pourquoi, selon Hobbes, l'état naturel de l'homme mène nécessairement à la guerre égoïste qui ne peut être apaisée que par la contrainte juridique, d'un pouvoir supérieur, et chacun y est opposé à chacun,

[90] Selon Freud, le matériel qui forme le contenu du rêve provient de l'expérience vécue. Mais, ce matériel ne présente pas d'éléments que l'on peut connaître pendant la veille ; on se rappelle, au contraire, en rêve « quelque chose qui échappait à la mémoire de la veille » (Freud, *L'Interprétation des Rêves*, PUF, 1987a, p.19). Le rêve consiste donc en de souvenirs « qui sont pour la plupart hors de la mémoire consciente » (Freud, *L'Interprétation des Rêves*, PUF, 1987a, p.23).

[91] Foisneau, *Hobbes (1588-1679) : les fondements de la théorie du bonheur*, La Découverte, 2001, p.313.

[92] *Ibid.*, p.312.

[93] Goyard-Fabre, *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Editions C. Klincksieck, 1975, p.44

car tous sont menés à l'opposition par la même raison imposant les mêmes droits : « Tous les individus, en leur égale nudité, ayant droit à tout ce dont ils ont besoin pour vivre, c'est la guerre tous contre tous »[94].

La recherche du plaisir qui mène à la guerre de chacun contre chacun contraint l'homme à se soumettre au grand pouvoir du Souverain, *homo artificialis* purement rationnel, grâce auquel les hommes forment un « corps public », et le peuple naît[95]. Le désir (ou le rêve) d'autoconservation est censé être ici la juste raison pour l'existence d'un tel pouvoir, car avec l'inquiétude perpétuelle due à la recherche du pouvoir, dans l'état de concurrence universelle, les hommes ne peuvent obtenir la paix et la sécurité que par la voie d'un Souverain, qui les menace tous. Donc, avec la raison qui conduit chacun au plaisir, l'homme se soumet à la réalité du Souverain, tout comme Freud constate que le principe de réalité est introjecté par le principe de plaisir[96]. En raison de cette volonté, Hobbes conclut que la soumission se réalise par un contrat dans la mesure où, selon lui, la liberté et la peur sont compatibles, comme chacun paie sa dette à cause de la peur de détention[97].

Dans la mesure où les objets qui dominent l'imagination humaine ont déjà la forme de marchandises, le fait que le contrat que propose Hobbes ressemble à un contrat commercial n'est pas étonnant. Cela tient à ce que, à mesure que toutes les relations interpersonnelles se réduisent à la possession et à l'échange, même la guerre n'est qu'un conflit pour la possession des objets, et donc le contrat qui y met fin ne peut être qu'un accord marchand. N'ayant la capacité d'imaginer que des choses existantes, en se soumettant au Souverain, l'homme s'assimile ainsi la raison calculante de la conscience collective provenant des expériences communes des objets actuels sous forme de marchandises. De ce fait, l'homme poursuit, avec la contrainte de l'État, les lois d'une pseudo-nature provenant du discours divin. La science domine la raison individuelle dans la mesure où elle a pour objet de reproduire des effets avantageux pour l'humanité, et donc pour le Souverain, le père de l'humanité.

---

[94] *Ibid.*, p.44.

[95] *Ibid.*, p.45-47.

[96] Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1968.

[97] Hobbes, *Leviathan (1ère édition en 1651)*, Norton & Company, 1996, p.116.

Le Souverain établit la paix en assurant la sécurité des marchandises et de la propriété privée. Comme la concurrence universelle engendre l'inquiétude lors de la quête du pouvoir, l'entente sur laquelle les hommes s'accordent pour cesser la guerre égoïste implique la protection de la possession. En ce sens, le dernier terrain sûr auquel l'homme se fie est la propriété privée, et par-là même, l'homme jouit de l'abondance découlant largement du travail, comme l'utopie industrielle de Saint-Simon l'a prévu. Or le travail d'une personne étant déjà conçue comme une marchandise « qu'on peut échanger contre un gain, tout comme une quelconque autre chose »[98], cet état de paix assuré par la sécurité des marchandises et de la propriété privée maintient les relations sociales de domination où l'homme est instrumentalisé en tant que marchandise. Le Souverain assurant la possession, la paix qui se produit grâce à des ententes marchandes entre les hommes n'a pour objet que de reproduire les relations sociales et de les figer comme s'il s'agissait du *logos* divin.

Enfin, alors que l'homme se soumet à la raison suprême, il ne renonce pas à sa raison individuelle qui le conduit à la subordination au Souverain. Au contraire, car l'homme doit toujours suivre sa raison pour la continuité de la cohésion sociale par la voie de la crainte étatique, « [les] lois civiles et les lois naturelles se contiennent mutuellement »[99], et les actes individuels restent conformes au Contrat en respectant la propriété privée des autres pour pourvoir à sa subsistance. Chacun peut donc toujours jouir de sa liberté et suivre ses appétits dans la mesure où ces actions libres ne le mènent pas à l'opposition avec les lois et restent dans les bornes prévues. La paix sociale se réalise au travers des échanges protégés par les lois civiles, et les individus respectent les lois sous l'emprise de leurs passions menant à l'état de guerre. Dans ce cercle, l'accumulation des instruments qui sert à l'obtention du pouvoir devient incessante, et tout se transforme en instruments du pouvoir et en marchandises, jusqu'aux hommes, en tant qu'ouvriers.

[98] Hobbes, *Léviathan (1ère édition en 1651)*, J.-M. Tremblay, 2004, p.73.

[99] Goyard-Fabre, *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Editions C. Klincksieck, 1975, p.48.

3.1.3. Le capitaliste avare et l'autorité

« *Richesse*, c'est *pouvoir* »[100]

Les philosophes antiques identifiaient le bonheur avec une jouissance calme et sereine. Dans la théorie hobbesienne, il s'accompagne au contraire d'inquiétude. L'homme y apparaît « [soucieux] de s'assurer une possession durable de l'objet variable de son désir », parce que toute entreprise humaine, y compris la recherche du bonheur, est réduite à la simple quête du pouvoir durant jusqu'à la mort, en tant qu'un processus sans fin[101]. Dès que la raison calculante mène les actions humaines dans cette quête, le bien est identifié avec l'utile, dans la mesure où l'exigence du pouvoir se révèle être le principe d'évaluation de l'action[102]. En résumé, « dans le monde moderne, la recherche du pouvoir [a] remplacé la recherche antique de la sagesse »[103].

Au lieu de se consacrer à une cause finale, l'homme oscille désormais entre des fins contingentes qui, une fois achevées, c'est-à-dire possédées, donnent lieu à une autre fin dissimulée dans l'objet. De cette manière, comme la science a pour objet de calculer le meilleur profit, la morale spontanée se transforme en une morale d'utilité servant de guide à la recherche des choses désirables. D'un côté, les choses qui n'apportent aucun profit paraissent être vaines, comme le dit Hobbes, d'un autre côté, celles qui apportent du pouvoir à son possesseur sont perçues comme profitables dans la perspective de la recherche incessante de la puissance[104].

---

[100] Hobbes in Smith, *La richesse des nations (Choix de textes et note de l'éditeur par Jacques Valier)*, Flammarion, 2009, p.37.

[101] Foisneau, *Hobbes (1588-1679) : les fondements de la théorie du bonheur*, La Découverte, 2001, p.311.

[102] *Ibid.*, p.313.

[103] *Ibid.*, p.317.

[104] *Ibid.*, p.315-316

Etat civil et propriété privée

Avec la peur du Léviathan, la raison individuelle se voit dans l'obligation de se modifier par rapport à la science et de se démettre de son droit de nature pour la sécurité et pour son bien-être. Par conséquent, la puissance que chacun peut acquérir n'est qu'un don généreux du pouvoir étatique, en fonction de la propriété juridique. Cette recherche du pouvoir ne peut se réaliser que sous l'ordre du Léviathan, le pouvoir étatique, d'une manière conforme au Contrat, c'est-à-dire, par la voie de la propriété privée et des échanges commerciaux. La puissance individuelle s'adapte ainsi aux lois de l'État, et fonctionne par la voie d'une accumulation continuelle de monnaie, abstraction ultime de marchandises.

Or, à mesure que l'accumulation de capital apporte du pouvoir à son possesseur, et que le Léviathan devient davantage dépendant du monde des objets, le pouvoir s'éloigne de plus en plus de l'ancien régime et du Souverain Royal à « l'image de Dieu »[105] comme le note John Locke : « Adam ne possédait, ni par droit naturel de paternité, ni par un don positif de Dieu, une autorité sur ses enfants, ou un empire sur le monde »[106]. L'intégration sociale ne s'expliquait plus par des valeurs universelles ou des institutions sociales mais par les besoins matériels formés conformément aux intérêts économiques[107], dans la mesure où « il n'existe ni loi de nature ni loi positive de Dieu qui détermine, dans tous les cas possibles, qui est l'héritier légitime, le droit de succession, et par conséquent celui de régner »[108].

John Locke plaide pour cette transition d'un souverain arbitraire à un état civil, « un *état d'égalité*, où tout pouvoir et juridiction sont réciproques »[109]. Dans le cadre de ce projet, il considère d'emblée la conscience comme un produit des objets entourant l'homme. En refusant même une théorie des passions et de la perception dans la mesure où il ne croit « qu'à la thèse de l'extériorité en matière d'idées », et que « [la]

[105] Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690)*, PUF, 1994, p.121.

[106] *Ibid.*, p.3.

[107] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.58.

[108] Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690)*, PUF, 1994, p.3.

[109] *Ibid.*, p.5.

conscience est vide et parfaitement réflexive »[110], il identifie complètement la conscience avec les objets du monde extérieur. De même que Hobbes soutient que les objets récents façonnent la conscience, selon Locke, l'homme ne possède pas de connaissances innées[111], et il acquiert toutes ses connaissances sur la terre par les impressions qui agissaient sur son esprit[112]. Toutefois, à l'instar de Hobbes, il conçoit la langue comme un don divin pour l'homme, et soutient que Dieu « lui a donné la faculté de parler »[113].

Selon Locke, la nature ne mène pas les hommes à un état de guerre de chacun contre chacun, et « l'état de nature se définit comme un état de convivialité et de paix »[114], car « les hommes sont tous l'ouvrage d'un seul Ouvrier »[115], c'est-à-dire, qu'ils sont tous les produits de la même nature avec la raison raisonnable donnée par Dieu et la conscience élaborée par les objets qui les entourent. Pourtant, il admet que l'inquiétude est un fait social par « la nature humaine n'est pas mauvaise mais elle est vulnérable »[116], et chacun ne peut pas toujours entendre « l'appel de la raison » dans la mesure où « les individus […] sont exposés à beaucoup d'incertitudes et d'inconvénients »[117]. L'état de guerre risque donc d'apparaître là où « il n'y a pas de loi positive », et « une fois commencé » il ne s'apaisera pas spontanément[118]. Enfin, comme le défendait Hobbes, selon Locke, c'est ce désir « d'éviter cet état de guerre » qui est « l'un des principaux motifs qui poussent les hommes à former des sociétés et à abandonner l'état de nature. Car là où il existe une autorité, c'est-à-dire un pouvoir sur la terre à qui l'on puisse faire appel pour obtenir réparation, la continuation de l'état de guerre est alors exclue et les controverses sont tranchées par ce pouvoir »[119].

---

[110] Meyer et Bouveresse, *La philosophie anglo-saxonne,* PUF, 1994, p.8.

[111] Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain (1ère édition en 1690),* Librairie générale française, 2009, p.133-158.

[112] *Ibid.*, p.268-269.

[113] *Ibid.*, p.611.

[114] Meyer et Bouveresse, *La philosophie anglo-saxonne,* PUF, 1994, p.53.

[115] Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690),* PUF, 1994, p.6.

[116] Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable,* Vrin, 1986, p.118.

[117] Meyer et Bouveresse, *La philosophie anglo-saxonne,* PUF, 1994, p.54-57.

[118] Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690),* PUF, 1994, p.16-17.

[119] *Ibid.*, p.17.

Alors que Locke ne croit pas que le Contrat résulte « d'un calcul rationnel d'intérêts, opéré dans l'abstrait »[120], il défend la nécessité des institutions étatiques en raison de l'inquiétude et de l'incapacité des hommes à entendre toujours la voix de la raison. Il s'ensuit par-là même que dans une société civile l'homme se démet du « droit de punir le coupable et de se faire l'exécuteur de la loi de nature »[121], et « le cède au public »[122]. L'État se transforme donc en « un système juridique et judiciaire commun »[123] qui protège la vie et les biens des citoyens, sanctionnant ceux qui violent la loi. Avec cette idée de la société civile qui se soustrait à un souverain immuable et divin, « [la] philosophie de Locke est présentée comme l'une des phases de la modernité »[124].

Les hommes entrent dans la société civile et obéissent au pouvoir législatif pour « la jouissance de leurs propriétés dans la paix et dans la sûreté »[125]. Le but du gouvernement se limite à garantir les propriétés des hommes[126]. « [La] préservation de la propriété étant la fin du gouvernement »[127], l'Etat établit des lois et des institutions fixant des droits et des règles comme les droits absolus de la personne et les droits de propriété pour donner un cadre à l'action individuelle[128]. Ces institutions appartiennent ainsi à la nature dans la mesure où la propriété est conçue comme la loi naturelle et fondamentale qui assure à la société une constitution solide[129].

En effet, Locke présente la propriété comme un droit naturel qui découle du travail, conçu à une échelle individuelle et isolée, et il soutient qu'elle provient du travail d'une seule personne, travail qui « lui appartient en propre »[130]. Lorsque le

---

[120] Meyer et Bouveresse, *La philosophie anglo-saxonne*, PUF, 1994, p.54.

[121] Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690)*, PUF, 1994, p.4.

[122] *Ibid.*, p.64.

[123] Meyer et Bouveresse, *La philosophie anglo-saxonne*, PUF, 1994, p.57.

[124] *Ibid.*, p.55.

[125] Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690)*, PUF, 1994, p.96.

[126] *Ibid.*, p.96-104.

[127] *Ibid.*, p.101.

[128] Basle et Gélédan, *Quelque Précurseurs Incontournables : Locke, Hume Adam Smith*, Dalloz, 1993, p.19-20.

[129] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.60.

[130] Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690)*, PUF, 1994, p.22.

travail individuel d'une personne extrait une chose du domaine commun en mettant « une distinction entre elle et les choses communes », cette chose « exclut le droit commun des autres hommes »[131], et devient une propriété privée. L'homme ajoute par son travail de valeur à une chose qui n'a pas la même utilité dans son état naturel, et en fait sa propriété que les autres doivent respecter. La propriété de la terre est également déterminée par ce travail individuel, en admettant que l'homme possède le droit d'enclore une parcelle de terre et de la séparer de l'usage commun grâce à son entreprise productive.

Qui plus est, Locke soutient que cette appropriation de la terre répond à un commandement divin, parce que, pour améliorer la condition humaine, Dieu « l'a donnée pour l'usage de ceux qui seraient industrieux et rationnels »[132]. Personne ne peut, en ce sens, contredire à ce droit de s'approprier la terre « par le biais de sa mise en valeur »[133] en disant qu'elle appartient à l'usage de tous. En admettant que Dieu commande l'appropriation des choses communes pour la réalisation du travail, Locke fait de la propriété privée une condition nécessaire de la vie humaine et lui confère un caractère divin[134]. Grâce à la propriété privée, les hommes peuvent améliorer leur condition de la vie dans la mesure où les plus industrieux et les plus rationnels dirigent les travaux en s'appropriant les moyens productifs mis à la disposition des hommes. De même, le profit qu'ils réalisent pour eux-mêmes apparaît conforme à l'intérêt général[135], car il ne diminue pas mais augmente les ressources des hommes dans leur ensemble[136].

Comme le travail d'un homme est une propriété et un don divin qui doit être employé aux travaux utiles, ces propriétaires peuvent également s'approprier le travail vivant des autres qui se font leur serviteur[137] et les permettent d'accomplir le dessein divin du progrès. Ce faisant, ils obéissent au commandement de Dieu et améliorent la condition humaine à travers le profit qu'ils génèrent dans la production en s'appropriant

[131] *Ibid.*, p.22-23.

[132] *Ibid.*, p.26.

[133] *Ibid.*, p.25.

[134] *Ibid.*, p.27.

[135] Locke, *Essais sur la loi de nature (1ère édition en 1660),* Université de Caen, 1986, p.135.

[136] Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690),* PUF, 1994, p.29.

[137] Tully, *Locke : Droit naturel et* propriété, PUF, 1992, p.194.

les moyens et la puissance du travail des autres. D'un côté, par l'entreprise générant du surplus, le monde entier est ouvert à l'appropriation des plus entreprenants, comme l'ont été les forêts sauvages des Amériques[138] ; d'un autre côté, dans le monde découpé en parcelles et possédé, les moins entreprenants sont désormais subordonnés et commandés, conformément au dessein divin, sous forme de propriétés privées par les propriétaires.

Alors que la liberté et l'égalité[139] sont des droits naturels de l'homme[140], l'inégalité de la distribution de la propriété est considérée, dans cette optique, comme le moteur des activités économiques, en admettant que « [la] limitation de la propriété sous le prétexte de l'égalité entraverait et brimerait les hommes entreprenants et rationnels »[141]. Le contrat social de Locke prévoit, en ce sens, deux classes distinctes : la classe des travailleurs qui obéissent et la classe des propriétaires qui dirigent. La société civile, qui garantit la dynamique sociale par la voie des intérêts des propriétaires, a donc un caractère politique partiel dans la mesure où les hommes y possèdent les mêmes droits alors qu'ils sont inégaux. Cette inégalité ne représente pas selon Locke une menace pour la cohésion sociale, car il admet que le développement de la production que mène la classe des propriétaires sert l'intérêt de tous. Au contraire, le danger peut venir uniquement de l'action du gouvernement qui peut entraver le développement économique en intervenant dans l'ordre social, dans la mesure où l'intégration sociale résulte du marché des échanges économiques, et non pas de la politique[142].

Il s'agit d'une situation où le plus entreprenant commande au moins entreprenant, car Locke admet que « dans l'état de nature, un homme acquiert un pouvoir sur un autre »[143]. La subordination où les hommes « étaient faits les uns pour l'usage des autres »[144] s'impose nécessairement pour l'intégration en fonction du

[138] Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690),* PUF, 1994.

[139] Zygmunt Bauman définit cette égalité en ces termes : « Dans la société des individus, nous sommes tous des individus – de jure. C'est-à-dire des individus par la loi. » (Bauman, *La vie liquide,* Le Rouergue - Chambon, 2006, p.33).

[140] Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690),* PUF, 1994, p.5-13.

[141] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social,* Larousse, 1991, p.61.

[142] *Ibid.*, p.61-62.

[143] Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690),* PUF, 1994, p.7.

[144] *Ibid.*

développement économique à travers les profits des propriétaires. Or, dans la mesure où l'intégration peut se maintenir uniquement par ce développement économique dans une société des propriétaires possédant des instruments ou uniquement leur travail[145], l'accumulation du capital, en tant que quête du pouvoir, est toujours à la base de la société civile. Le caractère divin qui est ôté au Souverain est ainsi conféré aux entrepreneurs et au progrès économique[146], et la monnaie, en tant que soutien durable du droit de propriété privée[147], devient enfin, en réalisant une mission divine, le nouveau dieu terrestre auquel on doit notre paix et notre défense sous le Léviathan, l'Etat.

Progrès et exploitation

La mission divine du progrès oblige l'homme entreprenant et rationnel à produire toujours davantage et à accomplir toujours plus du capital, car « Dieu veut que l'homme agisse » et ne vive pas « dans l'oisiveté et dans la paresse »[148]. Puisque la conscience humaine est la réflexion des objets, comme Locke le soutient clairement en disant que « [ce] qu'on nomme idée, est l'objet de la pensée »[149], une fois concrétisées, toutes les améliorations du travail s'ajoutent à la nature humaine. Le commandement de Dieu d'améliorer la condition de la vie humaine, qui permet aux hommes de s'approprier privativement les choses communes, ne peut donc s'étendre à l'avenir que si l'homme entreprenant et rationnel y ajoute continuellement du surplus par son profit individuel, servant en dernière instance l'Humanité en général.

Comme les biens de nature à la disposition de l'homme ont été donnés en une quantité limitée et selon certains critères[150], chacun peut posséder sa propriété aussi longtemps qu'il continue à en tirer du profit par le travail et l'industrie, qui sont les fondements de la propriété. Faute de quoi, il doit en donner une partie à quelqu'un d'autre au lieu de la gâcher en sa possession[151], étant donné que « jamais la richesse ne

---

[145] *Ibid.*

[146] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.61.

[147] Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690)*, PUF, 1994, p.36.

[148] Locke, *Essais sur la loi de nature (1ère édition en 1660)*, Université de Caen, 1986, p.67.

[149] Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain (1ère édition en 1690)*, Librairie générale française, 2009, p.215.

[150] Locke, *Essais sur la loi de nature (1ère édition en 1660)*, Université de Caen, 1986, p.141.

[151] Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690)*, PUF, 1994, p.28.

devient nôtre au point de cesser d'être à Dieu »[152]. Il est donc tout de même possible de conclure que, si quelqu'un d'autre peut employer les mêmes ressources en tirant plus de profit que le propriétaire actuel, il a le plein droit de s'approprier cette ressource et de s'en servir à travers le marché ordonné par le nouveau dieu, l'argent, sous le patronage de l'Etat. De ce fait, la propriété privée n'appartient à son possesseur qu'en proportion de la réussite de l'entreprise, c'est-à-dire du profit, et elle implique une concurrence universelle même en période de paix, comme l'estime Hobbes, ayant pour but de protéger la puissance productive, qui durera tout au long de la vie.

Dans la mesure où la propriété privée est conçue comme une conséquence du surplus généré par le travail individuel, elle implique également un progrès incessant réalisé par la voie de la concurrence où chacun peut s'approprier la possession de l'autre afin d'en mieux profiter, comme si c'était une loi de nature. Or, cette concurrence pour les puissances de production a une fonction positive, parce qu'elle est censée conduire l'humanité à l'abondance et à l'amélioration de la condition de la vie à travers l'harmonie entre les intérêts personnels et les intérêts généraux. Les hommes, « en recherchant librement leur intérêt individuel, sont conduits par une main invisible », dit Adam Smith[153], en suivant la thèse lockéenne de la propriété privée, « à la réalisation de l'intérêt général »[154].

La société apparaît fonctionner comme un organisme naturel qui peut réguler ses problèmes par la voie de ses propres dynamiques[155]. Du fait que la richesse est définie en termes d'afflux de marchandises[156], la société, régulée par la concurrence, est dirigée

---

[152] Locke, *Essais sur la loi de nature (1ère édition en 1660)*, Université de Caen, 1986, p.129.

[153] « En préférant le succès de l'industrie nationale à celui de l'industrie étrangère, il ne pense qu'à se donner personnellement une plus grande sûreté; et en dirigeant cette industrie de manière que son produit ait le plus de valeur possible, il ne pense qu'à son propre gain; en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions; et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société, que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions. Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait réellement pour but d'y travailler. » (Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776)*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.142).

[154] Valier, *Note de l'éditeur*, Flammarion, 2009, p.8.

[155] *Ibid.*, p.9.

[156] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.7-8.

vers la réalisation du dessein divin du progrès par la main invisible[157]. L'épargne sous forme de l'accumulation du capital, dont dépend la croissance économique selon Smith[158], est ainsi le premier objectif de la classe capitaliste et de la société dirigée par cette classe[159].

En admettant que l'épargne menant à la croissance économique soit « essentiellement le fait de la classe capitaliste »[160], Smith soutient que c'est seulement dans l'état primitif « qui précède l'appropriation des terres et l'accumulation des capitaux »[161], que le travail d'une personne peut lui appartenir en entier[162]. Or, une fois qu'a commencé l'accumulation des capitaux, les travaux des masses sont dirigés par les propriétaires qui s'approprient le résultat de la production exécutée par les ouvriers, sous forme du surplus. Ce mécanisme qui s'applique à presque tout type de travail réalisé sous la propriété privée constitue la clé de la croissance, le profit en tant que part

[157] « L'enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations (1776) d'Adam Smith (1723 – 1790) joue ici un rôle central, puisque c'est là qu'on trouvé exposé pour la première fois de manière systématique, pourquoi il n'y a pas besoin de faire individuellement preuve de vertu pour que le système soit lui-même vertueux, et pourquoi le politique doit pouvoir s'en remettre à la main invisible pour parvenir à ses objectifs économiques » (Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.20). Ainsi, Adam Smith cherche des lois naturelles de mécanismes pour les actions humaines en utilisant la méthode scientifique de Newton (*Ibid*., p.21-25. Hetherington, *Isaac Newton's Influence on Adam Smith's Natural Laws in Economics*, University of Pennsylvania Press, [En ligne, PDF] jstor.org, 1983).

[158] Valier énonce à ce stade qu'Adam Smith considérait l'épargne non uniquement comme la condition nécessaire, mais par là même comme la seule condition suffisante de la croissance. Pourtant, il nie cette affirmation en mettant l'accent sur le fait que cette épargne sous forme de l'accumulation du capital ne peut se réaliser qu'en proportion de la demande de consommation (Valier, *Note de l'éditeur*, Flammarion, 2009, p.13-15).

En effet, partant de ce fait, la théorie économique de l'école néo-marxiste considère un tel déséquilibre entre la consommation et la production sous le terme de la sous-consommation qui est prise comme une raison des crises économiques, telle que la crise économique mondiale de 1929 connue sous nom de la « Grande Dépression » (Boyer, *How and why capitalisms differ ?* in *Economy and Society (Volume 34 ; Nombre 4 ; pp.509-557)*, Routledge Taylor & Francis Group, 2005 ; Lipietz, *Behind the Crisis : The Exhaustion of a Regime of Accumulation, a "regulation school" perspective on some French empirical works*, Union for Radical Political Economics, [En ligne, PDF] rrp.sagepub.com, 1986).

[159] Valier, *Note de l'éditeur*, Flammarion, 2009, p.13.

[160] *Ibid.*

[161] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776)*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.43.

[162] Ce constat important d'Adam Smith est contradictoire pour la théorie lockienne qui fonde la propriété privée sur le travail individuel qui appartient à une seule personne en entier. Cette contradiction peut être considérée comme une manifestation de la constradiction concrète entre le capital et le travail dans la mesure où le travail est ici mutilé en fonction de la division du travail par suite de son échange contre le capital.

du maître qui avance aux travailleurs « la matière du travail, ainsi que leurs salaires et leurs subsistances, jusqu'à ce que leur ouvrage soit tout à fait fini »[163].

Le profit, en tant qu'appropriation du surtravail des ouvriers par le propriétaire, ne tient pas à l'habilité managériale ou directoriale d'un groupe car les deux sont des métiers récompensés avec un salaire[164]. Il ne s'agit que d'une exploitation provenant de la propriété privée juridique sur les stocks productifs, un droit de priver les travailleurs de leurs moyens de production, sous le patronage de l'État. Il se produit une fois que le travail devient marchandise dans la négociation, processus de l'achat formel de la puissance du travail, lors de laquelle « [les] ouvriers désirent gagner le plus possible ; les maîtres, donner le moins qu'ils peuvent »[165]. A mesure que le capital est accumulé entre les mains des maîtres « en moindre nombre », et que, grâce au stock qu'il possède, le capitaliste peut se maintenir pour une durée plus longue que l'ouvrier, les capitalistes peuvent « se concerter plus aisément », tandis que l'ouvrier se voit désavantagé dans la négociation et se soumet volontairement au service du capitaliste[166].

Ce que l'ouvrier reçoit par la négociation est censé être au moins suffisant pour sa subsistance, car, sinon, « la race de ces ouvriers ne pourrait pas durer »[167]. Au-delà de « cette portion réservée pour servir immédiatement à la consommation »[168], le revenu doit être épargné pour le bien de tous sous forme de capitaux. La tendance à l'épargne provient du désir général d'améliorer le sort humain et la condition de sa vie, comme le soutient Locke dans son argument pour l'appropriation du monde sous forme de propriétés privées. Dans la mesure où « une augmentation de fortune est le moyen par lequel la majeure partie des hommes se propose d'améliorer son sort »[169], l'accumulation du capital est liée à la nature humaine, et ne résulte pas toutefois de

[163] Smith, *La richesse des nations (Choix de textes et note de l'éditeur par Jacques Valier)*, Flammarion, 2009, p.53-54.

[164] Valier, *Note de l'éditeur*, Flammarion, 2009, p.10-11.

[165] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776)*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.45.

[166] *Ibid.*

[167] *Ibid.*, p.46.

[168] *Ibid.*, p.71.

[169] *Ibid.*, p.94.

l'envie personnelle[170] d'un certain groupe, mais elle est un produit *moral* nécessaire de la condition concurrentielle du marché.

Concevant le profit comme la source de l'accumulation du capital menant à la croissance économique, Smith se range, à ce stade, du côté des propriétaires et soutient que le salaire doit être réduit au minimum possible par les ligues des maîtres contraignant les ouvriers, tandis qu'il s'oppose à toutes les organisations « qui tentent à le faire hausser »[171]. Il note que, alors que les coalisations des ouvriers sont manifestes, les maîtres capitalistes forment « une sorte de ligue tacite […] pour ne pas élever les salaires au-dessus du taux actuel », qui relève de « l'état naturel de la chose »[172]. Car la propension à augmenter le profit résulte de la nature de la chose, contre toute opposition à l'exploitation, sous des « prétextes ordinaires » comme « tantôt le haut prix des denrées, tantôt le gros profit que font les maîtres », les maîtres peuvent « réclamer de toutes leurs forces, l'autorité des magistrats civils, et l'exécution la plus rigoureuse [des] lois si sévères portées contre la ligue des ouvriers et journaliers »[173]. Enfin, fruit de la propriété privée judiciaire et de la liberté individuelle[174], le droit à l'exploitation des maîtres est protégé par l'État civil, et par ses outils de violence, de châtiments et de répression servant « la constance mieux soutenue des maîtres »[175]. La volonté de l'homme qui le renvoie à la subordination sous le commandement d'un maître capitaliste résulte donc en premier lieu des méthodes violentes de l'État en tant que monopole de la violence, et la crainte de ne pas pourvoir à ses besoins n'est qu'une

---

[170] Selon Smith, l'homme est enclin à accumuler de la richesse. Or, comme souligne Dermange que l'homme cherche à accroitre sa fortune « pour gagner la sympathie des autres » (Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.69), cette recherche exige des relations sociales et se révèle être plutôt une question de la morale naturelle, mais pas innée. En ce sens, tandis que l'intérêt est le synonyme de l'amour des commodités de la vie et implique une passion égoïste, il est conditionné par la société en raison de la passion d'être accepté par les autres (Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.60-69).

[171] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776)*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.45.

[172] *Ibid.*

[173] *Ibid.*

[174] Selon Simmel, le fait que l'Etat « refuse aux travailleur le droit de se réunir pour défendre leurs intérêts » tient à l'absolutisme de la liberté individuelle du XVIIIe siècle (Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.209-210). En effet, la conception européenne de la liberté individuelle est absolue, dérivée du droit à la propriété privée et protégée dans cette mesure.

[175] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776)*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.45.

méthode secondaire et sublimée pour exercer l'autorité sur l'homme qui est déjà rendu docile et obéissant.

Pouvoir capitaliste et son étendue

Puisque le titre de maître ne peut plus être accordé « par un don positif de Dieu » dans une société civile, ce qui rend un homme, juridiquement égal à ses semblables, capitaliste et maître dans une société marchande n'est que son stock du capital, comme l'explique Smith :

> Un homme est riche ou pauvre, suivant les moyens qu'il a de se procurer les besoins, les commodités et les agréments de la vie. Mais la division une fois établie dans toutes les branches du travail, il n'y a qu'une partie extrêmement petite de toutes ces choses qu'un homme puisse obtenir directement par son travail; c'est du travail d'autrui qu'il lui faut attendre la plus grande partie de toutes ces jouissances; ainsi il sera riche ou pauvre, selon la quantité de travail qu'il pourra commander ou qu'il sera en état d'acheter.[176]

Alors que Hobbes dit que le pouvoir relève de la richesse acquise, soit par l'héritage[177], soit par soi-même, selon Smith ce n'est pas la grande fortune qui apporte le pouvoir politique du maître. Il ne s'agit pas d'une simple possession de fortune, mais de capital, le pouvoir qui permet à son titulaire de commander en proportion de la quantité du travail des autres qu'il peut mettre à son service, ou du produit du travail des autres, ce qui en dernière analyse revient au même[178]. Le pouvoir du maître consiste alors en la valeur d'échange, du fait que « [la] valeur échangeable d'une chose quelconque doit nécessairement toujours être précisément égale à la quantité de cette sorte de pouvoir qu'elle transmet à celui qui la possède »[179].

---

[176] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776)*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.27.

[177] Étant un droit légal sous garantie de l'État, l'héritage peut donner à l'homme le titre de maître dans une société marchande tandis que Smith soutient que l'homme ne peut pas avoir l'autorité sur les autres par un don divin. En effet, à ce stade la théorie justifie le don de l'héritage acquis de naissance d'une manière formelle en employant le terme divin. Alors que le titre royal n'est pas seulement un titre divin mais aussi hérité comme une propriété privée, elle s'oppose au trait politique d'un roi de manière formelle, et ne touche pas à son titre hérité sous forme de la propriété privée comme l'on voit dans la plupart des royaumes occidentaux.

[178] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776)*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.27-28.

[179] *Ibid.*, p.28.

Comme « le travail, ne variant jamais dans sa valeur propre, est la seule mesure réelle et définitive »[180] constituant « le prix réel » alors que l'argent n'est que « le prix nominal » [181], l'autorité du maître se maintient en s'appropriant de plus en plus du travail réel, contrairement à une simple accumulation de l'argent. Or, puisque ce pouvoir capitaliste d'acheter le travail d'autrui se réalise par la voie de la valeur d'échange des choses que possède le maître, il peut ainsi être échangé, transféré, ou perdu. S'il reste statique dans un monde auquel les autres propriétaires du travail ajoutent continuellement de la valeur par des travaux productifs, et dans lequel ils améliorent sans cesse la condition de la vie humaine en développant leur pouvoir d'achat et leur stock de capital avec la passion d'enrichissement illimitée[182], il s'affaiblira vis-à-vis des autres propriétaires, voire disparaîtra au fur et à mesure.

Cela tient à ce que la concurrence tend à augmenter le prix du travail réel car les entrepreneurs en sont tous demandeurs, et, comme toute chose, une demande croissante amplifie le prix de l'offre. Comme la demande pour le travail salarié « ne peut augmenter qu'à proportion de l'accroissement des fonds destinés à payer des salaires »[183], un certain stock de monnaie peut acheter avec le cours du temps moins de travail qu'avant. Etant donné que « [la] hausse et la baisse dans les profits du capital dépendent des mêmes causes que la hausse et la baisse dans les salaires du travail »[184], le profit, et donc le pouvoir du maître capitaliste, tend à diminuer en conséquence de la concurrence :

> L'accroissement des capitaux qui fait hausser les salaires, tend à abaisser les profits. Quand les capitaux de beaucoup de riches commerçants sont versés dans un même genre de commerce, leur concurrence mutuelle tend naturellement à en faire baisser les profits, et quand les capitaux se sont pareillement grossis dans tous les

[180] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776)*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.30.

[181] Selon Smith, le prix nominal correspond aux valeurs de marchandises en termes monétaires qui sont exactement en proportion avec les prix réels en un même temps et en un même lieu, alors qu'elles fluctuent avec le cours du temps ou dans différents lieux (Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livres I et II*, Editions Economica, 2000, p.37-54).

[182] Gélédan, *Les Classiques Anglais : Adam Smith*, Dolloz, 1993, p.39

[183] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776)*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.46.

[184] *Ibid.*, p.48.

différents commerces établis dans la société, la même concurrence doit produire le même effet sur tous.[185]

Les salaires ont tendance généralement à augmenter en proportion de l'accumulation du capital. De même, les résultats de ce travail, les marchandises, se valorisent en proportion de l'augmentation du prix de travail, comme le dit Smith : « L'augmentation qui survient dans les salaires du travail, augmente nécessairement le prix de beaucoup de marchandises en haussant cette partie du prix qui se résout en salaires, et elle tend d'autant à diminuer la consommation tant intérieure qu'extérieure de ces marchandises»[186]. A ce stade, tandis que la consommation générale doit diminuer dans le pays et à l'étranger, dans la mesure où l'augmentation du stock de capital améliore également les puissances productives, du fait du progrès de la division du travail et du perfectionnement des machines, bref, par suite des investissements supplémentaires[187], le travail peut ainsi produire plus qu'auparavant. Par conséquent, comme l'explique Smith, « il y a beaucoup de marchandises qui sont produites, grâce à ces améliorations, avec tellement moins de travail qu'auparavant que l'augmentation du prix de ce travail est plus que compensée par la diminution de sa quantité »[188]. Ainsi, alors que les prix nominaux de marchandises augmentent, les prix réels restent stables, voire diminuent grâce au progrès des puissances productives suscitées par le capital accumulé[189].

---

[185] *Ibid.*

[186] *Ibid.*, p.47.

[187] Les talents et la dextérité des ouvriers, les machines utilisées, tous les bâtiments destinés « à un objet utile », les améliorations des terres « d'une manière profitable » constituent, selon Smith, le capital fixe « dont le caractère distinctif est de rapporter un revenu ou profit sans changer de maître » (Smith, *La richesse des nations (Choix de textes et note de l'éditeur par Jacques Valier)*, Flammarion, 2009, p.78-79).

[188] Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livres I et II*, Editions Economica, 2000, p.96.

[189] L'accroissement des PIB des pays comme les Etats-Unis et la France démontre cette tendance du progrès. Tandis que le PIB nominal des Etats-Unis était aux environs de 520 milliards dollars en 1960, depuis 52 ans, il est atteint 15,7 trillions dollar, 30 fois plus que le taux de 1960. En termes du dollar fixé à la valeur du dollar de 2005 ajustant l'effet de l'inflation, le PIB des Etats-Unis augmentait entre 1960 et 2012 de 2,8 trillions dollars jusqu'à 13,5 trillions dollars, cinq fois plus que le premier.

En France, le tableau est plus ou moins similaire. Alors que le PIB nominal de France n'était qu'aux environs de 62,7 milliards dollars en 1960, il est monté à 2,6 milliards dollars en 2012, 40 fois plus que le premier. Enfin, en termes du dollar fixé à la valeur du dollar de 2005, la croissance vécue entre 1960 et 2012 parvenait à un PIB 2,2 trillions dollars d'un taux de 520 milliards dollars, donc quadruplé. D'un côté, les prix nominaux sautent, en même temps que leur revenus réels de deux pays montent 4 et 5 fois

Dans un tel milieu concurrentiel où les prix nominaux du travail et de marchandises augmentent perpétuellement, la fortune qui n'est pas investie, ne pouvant plus induire du profit, se dévalorise en proportion du travail qu'elle peut acheter. Difficile à fixer, le pouvoir du maître est donc relatif et exige la réalisation continuellement progressive du travail productif pour sa conservation, dans la mesure où il est donné pour l'usage rationnel des industriels dans le cadre du dessein divin. Dans ces conditions d'inquiétude, ce pouvoir ne peut se maintenir que si l'entreprise du maître persiste. Cette croissance du revenu et du capital par la voie de la concurrence constitue ce que Smith appelle « l'augmentation de la richesse nationale »[190], qui sert, en dernière instance, à l'intérêt général. Dans la mesure où les entrepreneurs ne cherchent qu'à acquérir plus du pouvoir sous l'effet de la concurrence inquiétante, les salaires augmentent naturellement et uniquement en proportion du progrès de la richesse de la nation[191]. Il ne s'agit donc pas d'une richesse constante à un moment ou à un autre, mais d'une richesse qui s'accroit sans cesse[192]. En effet, selon Marx, les relations de domination ne se réalisent pas dans la valeur d'échange mais dans la valeur d'usage étant donné que le capitaliste ne cherche pas une accumulation d'argent pour acquérir une fortune sans usage. Au contraire, il cherche la fortune afin d'acquérir la puissance productive d'autrui par la voie de l'achat et d'instrumentaliser le vendeur en qualité d'ouvrier dans la production de biens ayant une utilité[193] :

> L'usage ou l'emploi de la force de travail, c'est le travail. L'acheteur de cette force la consomme en faisant travailler le vendeur. Pour que celui-ci produise des marchandises, son travail doit être utile, c'est à dire se réaliser en valeurs d'usage. C'est donc une valeur

---

respectivement dans 52 ans (World DataBank, *World Development Indicators*, [En ligne] http://databank.worldbank.org/).

[190] Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livres I et II*, Editions Economica, 2000, p.78.

[191] Alors que les salaires nominaux augmentent, de même que les prix de marchandises, les salaires réels diminuent continuellement avec le progrès qui profite au maître capitaliste.

[192] Une récession économique, en ce sens, n'implique pas aujourd'hui toujours une perte du capital fixe mais un quelconque ralentissement de la croissance aussi. Le PIB de France a diminué en termes réels seulement quatre fois depuis 1960, en 1975, 1993, 2008 et 2009. De même, aux Etats-Unis le taux d'accroissement de PIB ne fût depuis 1960 en dessous de zéro que 7 fois, en 1974, 1975, 1980, 1982, 1991, 2008 et 2009, qui ont été en général suivis par des périodes d'accroissement rapide (World DataBank, *World Development Indicators*, [En ligne] http://databank.worldbank.org/).

[193] La liberté du maître tient à la capacité de diriger cette utilité, qu'il acquiert en instrumentalisant les autres. Il peut réaliser une production qu'il objective avec le surtravail qu'il subordonne dans l'exploitation.

> d'usage particulière, un article spécial que le capitaliste fait produire par son ouvrier.[194]

Personne ne peut devenir un maître-capitaliste dans la société moderne sans s'approprier la force de travail des autres par la voie de l'achat. Alors que la richesse capitaliste s'accumule sous forme d'argent, la forme absolue de la valeur d'échange, elle doit toujours pouvoir se transformer en valeur d'usage en achetant la puissance de travail des autres. La domination apparaît, en premier lieu, comme un résultat de l'achat, sachant que l'achat est un acte fondé sur le pouvoir juridique et que vendre sa propre puissance productive exige une condition de pénurie[195]. Le capitaliste subordonne l'ouvrier par la voie de la privation des moyens de travail, sans lesquels le travail ne peut jamais se réaliser, en se les appropriant par l'aide du pouvoir étatique. De même que la fortune qui ne se transforme pas en travail vivant se détériore comme une machine inutile « sous l'influence destructive des agents naturels »[196], de même, être maître exige l'appropriation et la consommation continues des moyens de production et du travail vivant des autres.

---

[194] Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867),* Editions sociales, 1969, p.180.

[195] La maîtrise capitaliste découle de l'incapacité de l'homme individuel dans l'état primitif de développer sa puissance de production sans les capitaux accumulés sous le contrôle du propriétaire, c'est-à-dire les instruments du travail, y compris les matières, et la subsistance jusqu'à l'aboutissement de la production dans un échange. En effet, l'homme peut produire et améliorer ses conditions en proportion des instruments et des matières de production qu'il utilise. En tant que fabrication de plus d'instruments, la croissance implique une production additionnelle. De même, étant donné qu'il n'y a pas uniquement un seul besoin pour la subsistance, mais plusieurs, y compris l'habitation, l'alimentation, la sécurité, etc., sans de la division du travail, l'homme primitif doit pourvoir aux divers besoins et réaliser en même temps le progrès dans plusieurs domaines de productions. En ce sens, selon Smith, l'homme ne peut pas améliorer la condition de sa vie dans l'état primitif sans s'allier à ses semblables, en tant qu'une « conséquence nécessaire » (Smith, *La richesse des nations (Choix de textes et note de l'éditeur par Jacques Valier),* Flammarion, 2009, p.29). Incapable de mener sa vie tout seul, il se soumet ainsi à la division du travail dans le milieu social où il se fait le professionnel d'un seul métier avec un stock d'instruments, et se pourvoit désormais à ses besoins par la voie d'échanges en produisant davantage de marchandises pour le marché, au lieu de sa consommation immédiate.

Comme la marchandise est un produit pour l'échange, et non pour la consommation immédiate (Bocock, *Consumption,* Routledge, 1993, p.35-36), alors que l'homme se soumet à la division du travail, pour que l'échange puisse se réaliser, il faut avoir déjà, outre les instruments de production, une certaine quantité de biens en stock pour la subsistance avant que la production de marchandises n'aboutisse à l'échange. L'échange exige donc deux types de stocks : la subsistance d'ouvrier et des instruments pour réaliser le métier. De ce fait, le stock étant la condition vitale de la division du travail, la croissance va de pair avec le stock que le capitaliste accumule en s'appropriant les produits d'un certain nombre d'ouvriers sous sa commande dans une société civile et marchande. L'homme dépourvu de ce stock se voit ainsi dans l'obligation de se soumettre à un maître dans les relations de production.

[196] Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867),* Editions sociales, 1969, p.185.

Activité utile et direction industrielle

La richesse nationale est censée augmenter le revenu et améliorer la condition de la vie de tous, non pas « dans les pays les plus riches » en monnaie, « mais dans les plus florissants, c'est-à-dire dans ceux qui s'enrichissent le plus vite »[197]. De même, dans les sociétés marchandes de l'époque moderne, les travaux utiles et profitables qui ajoutent de la valeur à l'objet[198] sont devenus la première cible de l'intérêt général à mesure que les improductifs régressent. Étant donné que la subsistance d'un peuple dépend du travail annuel de tous, « les dispositions des habitants vis-à-vis de l'activité ou de l'oisiveté »[199] sont déterminées par le type de fonds (totalité de ressources) investis du pays. Il est clair que ces fonds sont de préférence destinés, en milieu concurrentiel, à l'usage de la classe des propriétaires, des industriels et des entrepreneurs, en raison de la croissance incessante qui dévalorisent les épargnes inertes. Alors, les membres de la société marchande sont incités à se mettre aux travaux utiles « pour la simple raison que les fonds destinés aujourd'hui à l'entretien des gens industrieux sont beaucoup plus grands, proportionnellement à ceux qui sont susceptibles de faire vivre des oisifs »[200].

Censé être oisif par nature, l'homme devient laborieux grâce aux travaux exigés par les fonds investis, sous forme de capitaux ; faute d'une telle incitation, si la richesse reste dans un pays comme une épargne statique sans devenir capital, l'oisiveté continuera à régner. L'activité apparaît être, dans cette optique, l'apport du capital. Smith conclut que « toute augmentation ou toute diminution du capital tend naturellement à accroitre ou à amoindrir la quantité d'activité déployée, la quantité de main-d'œuvre productive, et, par conséquent, la valeur échangeable du produit annuel de la terre et du travail du pays, la richesse et le revenu réels de tous ses habitants »[201].

C'est la richesse d'une nation qui pousse les gens à l'activité et aux travaux profitables (ou productifs, ce qui revient au même) en les employant au moyen du

---

[197] Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livres I et II,* Editions Economica, 2000, p.78.

[198] *Ibid.*, p.341.

[199] *Ibid.*, p.346.

[200] *Ibid.*

[201] *Ibid.*, p.348.

capital investi. Dans le même sens, admirateur d'Adam Smith[202], Saint-Simon soutient que les hommes, naturellement paresseux, vainquent leur paresse « par la nécessité de répondre à leurs besoins, ou par le désir de se procurer des jouissances »[203], et se mettent aux travaux utiles et productifs pour obtenir la richesse qui croit en proportion du capital et de l'industrie. Or, dans la mesure où les fonds sociaux sont déjà investis sous forme de capitaux, il ne s'agit pas d'un désir individuel mais d'une obligation imposée à tous[204]. Comme le dit Saint-Simon : « TOUS LES HOMMES TRAVAILLERONT »[205].

L'homme doit désormais soumettre son âme et son corps à la discipline positive de l'ensemble industriel, la nation[206], et, la société, devenir « une véritable machine organisée dont toutes les parties contribuent d'une manière différente à la marche de l'ensemble »[207]. Comme le constate Pierre Ansart, cette société s'organise clairement « dans le but exclusif de la production », et fait de « toutes les autres fonctions des fonctions subalternes »[208]. De même, en admettant que la société repose entièrement sur l'industrie[209], l'État, avec toutes les institutions et les lois, doit s'adapter à ce but unique, le profit qui mène à la richesse[210]. Pour protéger surtout le droit à la propriété privée, « qui sert de base à l'édifice social »[211], il doit en premier lieu se charger « d'empêcher la violence dont l'oisiveté menace l'industrie »[212], et de pacifier la

---

[202] « Avant Smith, l'économie politique, encore dans l'enfance, s'était présentée adroitement comme auxiliaire des gouvernements, et confondue avec la politique ; devenue plus forte par le pouvoir de la vérité, et par la autorité du sens commun, elle a enfin pris un caractère plus franc et plus décidé, elle s'est déclarée indépendante de la politique […].

[…] l'économie politique sera portée à sa place véritable. …, elle sera elle seule toute la politique. Ce moment n'est pas loin. » (Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817)*, Anthropos, 1966a, I, p. 185).

[203] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817)*, Anthropos, 1966a, p.128-129.

[204] Cuin et Gresle, *Histoire de la Sociologie, Tome 1 : Avant 1918*, Editions La Découverte, 2002, p.9-10.

[205] Saint-Simon, *Lettres d'un Habitants de Genève*, *Anthropos*, 1966d.

[206] Yacine, *La Question Sociale chez Saint-Simon*, L'Harmattan, 2001, p.46.

[207] *Ibid.*, p.54.

[208] Ansart, *Marx et l'anarchisme*, PUF, 1969, p.118.

[209] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817)*, Anthropos, 1966a, p.18

[210] *Ibid.*, p.68.

[211] Saint-Simon, *L'industrie, Tome II (1ère édition en 1817)*, Anthropos, 1966b, 43.

[212] Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817)*, Anthropos, 1966a, p.130.

société[213]. Bref, la classe industrielle, hiérarchiquement organisée, dans laquelle chacun trouve sa place selon son utilité[214], « doit occuper le premier rang parce qu'elle est la plus importante de toutes », et tout étant produit par elle, « tout doit se faire pour elle »[215]. Au sommet de cette hiérarchie, il y a les capitalistes qui détiennent la plus partie la plus utile de l'industrie, le capital.

Le capital revêt de cette manière le rôle du chef national à la poursuite de la croissance continuelle, là où les moins entreprenants et les oisifs deviennent laborieux en accomplissant les activités utiles dirigées par les plus entreprenants, lesquels sont obligés d'agir sans cesse en fonction de la concurrence. Henry Ford, entrepreneur légendaire de son époque, soutenait qu'il y a deux types de gens : « les pionniers qui frayent la route et ceux qui suivent péniblement » du fait que « certains hommes voyaient grand et loin, tandis que d'autres n'avaient qu'une vision limitée » ; et il prétendait que « [ceux] qui ne croient pas à l'occasion trouveront encore des places dans les entreprises que les autres ont créées ; ceux qui sont incapables de diriger eux-mêmes et avec succès leur travail pourront toujours se faire diriger par d'autres »[216]. Selon lui, donc, les moins entreprenants, qui ne peuvent pas s'approprier le monde par des travaux utiles, seront mis au service des plus entreprenants dans le cadre d'organisations profitables qui servent à l'intérêt de tous. Ces organisations, financées par les achats collectifs qui représentent l'opinion publique, semblent être, aux yeux de Ford, « venues au monde d'après un plan parfaitement naturel et logique »[217]. De ce fait, menant les gens oisifs, l'industrie réalise son rôle de direction du peuple d'une manière naturelle :

> Le monde a toujours eu besoin d'une direction[218]. Hier elle était politique et militaire. […] Mais le temps a marché et aujourd'hui une direction politique ou militaire ne saurait rendre au peuple les mêmes services qu'une direction industrielle.[219]

---

[213] Cuin et Gresle, *Histoire de la Sociologie, Tome 1 : Avant 1918,* Editions La Découverte, 2002, p.9.

[214] *Ibid.*

[215] Saint-Simon, *Lettres d'un Habitants de Genève, Anthropos,* 1966d, p.124.

[216] Ford, *Aujourd'hui et Demain,* Payot, 1926, p.9-11.

[217] *Ibid.,* p.21.

[218] Dans le livre original en anglais, Ford utilise le mot « leadership » comme il s'agit d'une initiative stratégique au profit général du peuple.

[219] *Ibid.,* p.23-24.

La direction industrielle doit désormais remplacer la politique pour « conduire, diriger les hommes sur la voie de la prospérité », en supposant que les hommes ne soient pas égaux, et n'aient pas tous « la même intelligence et la même bonne volonté » [220]. La direction industrielle instruit les hommes afin de les convaincre d'admettre à la fois l'autorité du travail dans lequel « ils échappent à l'esclavage », et la sagesse « qu'il y a à trouver des moyens en harmonie avec les buts poursuivis, à préserver les sources de matières premières, à économiser le temps »[221].

Ainsi, une société prospère ne pouvant se développer que sous « la haute direction industrielle »[222], les industrieux capitalistes sont chargés de la mission d'instruire et de diriger les masses en fonction des demandes de ces masses, qui se manifestent dans les achats. Or, comme le capitaliste « qui jouit de la santé, de la force, de l'adresse »[223] ne peut diriger la société que « [s'il] sait tirer le meilleur parti » de son entreprise[224], pour garder son titre, il doit continuer à améliorer et à vendre davantage « n'importe quel article »[225].

Avarice capitaliste et autorité

L'avarice est considérée en général comme une tendance psychologique, mais, en vérité, elle résulte des conditions socioéconomiques qui forment la conscience psychologique. En effet, Freud explique la tendance à l'avarice par une anomalie psychologique due à l'obstruction du développement de la psyché à un état antérieur, en admettant qu'une « stase faisant barrage à l'énergie sexuelle » donne lieu à la transformation pathologique qui interdit à certaines représentations d'accéder à la conscience[226]. Par conséquent, la conscience est entravée dans la phase prégénitale de la sexualité sadique-anale, dans la mesure où les zones érogènes de la phase anale, constituant « de sensations agréables analogues aux sensations génitales »,

[220] *Ibid.*, p.25.

[221] *Ibid.*

[222] *Ibid.*

[223] *Ibid.*, p.193.

[224] *Ibid.*

[225] *Ibid.*, p.26.

[226] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.237.

n'abandonnent pas « une partie de leur énergie sexuelle au profit des parties génitales »[227].

Après la phase essentiellement narcissique de l'érotisme oral du nourrisson, l'enfant pécheur « commence une seconde phase marquée par l'augmentation des attitudes sadiques hostiles vis-à-vis des objets »[228]. À la phase du « caractère et [de l']érotisme anal », l'évacuation intestinale et son produit, l'excrément constitue le plaisir, et l'individu éprouve un comportement ayant trois traits distinctifs : « le goût de l'ordre, la parcimonie et l'entêtement »[229]. Freud traite ainsi cette phase du développement psychologique en fonction de la concentration sur l'évacuation et la rétention de selles, la partie non voulue du corps, avec la haine active de détruire le déplaisant, dans la mesure où le cadeau s'y présente et s'ajoute au moi comme un objet plaisant. Le trait agressif de l'érotisme anal, en tant que sadisme, est donc réduit à cette haine envers le déplaisant en fonction du principe de plaisir. Que l'individu ne puisse pas dépasser cette phase, il se trouve bloqué dans l'érotisme anal, et il continue à éprouver les mêmes traits du caractère anal sadique.

Le cadeau, dans cette optique, apparaît être l'argent, identique à l'excrément dont la rétention constitue le moyen d'obtenir des cadeaux[230]. La société capitaliste souffre donc en entier d'une maladie psychologique due à l'énergie sexuelle entravée dans la phase anale sadique antérieure à l'érotisme génital. L'hostilité de la guerre de chacun contre chacun est réduite par-là même à un produit du caractère de l'érotisme anal, en tant que proto-hostilité, et l'accumulation incessante de capital, qui se manifeste comme avarice, se réduit d'une manière analogue à un pseudo-désir enfantin[231], et à un proto-avarice. Or, il est clair que cette explication sexiste et homophobe[232] n'est qu'un essai pour lier le mal à la nature, et non à la condition sociale, en l'intériorisant dans la

[227] *Ibid.*, p.239.

[228] *Ibid.*, p.242.

[229] *Ibid.*, p.240.

[230] En effet, dans la mesure où cadeau est un produit de rétention du déplaisant, le déplaisant se fait le moyen du cadeau ayant le potentiel de le générer. Donc, l'argent, moyen absolu, se révèle remplir la fonction de l'excrément, de même que le moyen se révèle comme le but dans la répétition d'une activité qui n'est possible à réaliser que par ce moyen.

[231] Il n'est pas possible de nier que la conscience est façonnée lors de l'enfance. Pourtant, la conscience est édifiée par le social, et non le social par le développement métathéorique d'un trait de l'enfance.

[232] Le livre traite l'homosexualité comme une perversion.

psyché humaine en général, dans la mesure où la théorie freudienne prétend que la civilisation dresse l'individu et ses désirs animaux[233].

En vérité, la tendance à l'avarice résulte de la condition humaine modifiée par la concurrence. Alors que l'argent ne servait auparavant que pour la consommation, aujourd'hui il apparaît comme le moyen absolu de production et l'instrument du pouvoir, qui permet à son propriétaire de subordonner le travail des autres à son service[234]. Le capital subjugue ainsi la société, à mesure que l'activité rentable domine. De même, du fait qu'il est uniquement possible en fonction de l'activité rentable, le capitaliste continue à épargner autant que possible les moyens de réalisation du profit afin de garder sa position du maître. En outre, dans la mesure où le maître, poussé par l'inquiétude de perdre sa position, est en quête constante de pouvoir, il se concentre entièrement sur la production des moyens du profit, les marchandises[235].

Faute de terme ultime dans cette quête sans fin, l'activité capitaliste oscille entre les fins contingentes des pratiques économiques, et, avec la répétition constante de ces pratiques, la production de marchandises quelconques devient la seule activité. L'activité étant dominée par la valeur d'échange, cette accumulation se réalise en termes monétaires quoiqu'elle ne puisse pas rester sous cette forme, mais doive toujours circuler sous forme de marchandises dans n'importe quelles pratiques économiques. En

[233] Fromm admet que l'article « La caractérologie psychanalytique et sa signification pour la psychologie sociale » de 1932, paru dans le livre « La crise de la psychanalyse », fait partie de ses recherches écrites « à partir d'un point de vue acceptant la théorie freudienne de la l*Ibid*o » (Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971, p.243). Il précise que ce point de vue n'est plus conforme à son point de vue ultérieur.

Il essaye de remettre cette théorie de Freud sur pied dans ces recherches précédentes, et soutient que comme « [certains] traits caractériels sont plus utiles dans le cadre d'une structure sociale et économique », par « récompense sociale », le caractère individuel est adapté « à ce qui est considéré comme « normal » et « sain » dans une structure sociale donnée » (*Ibid.*, p.260). Pourtant, considérant la sexualité de la même manière que Freud, il prétend que la modification du caractère social relève du renforcement des impulsions prégénitales en fonction de la répression morale sur la satisfaction génitale (*Ibid.*, p.261), tandis que la répression sexuelle n'est qu'une autre pratique de la réalisation de l'autorité, sous forme de marchandises dans la société moderne.

[234] Simmel, *Philosophie de l'Argent*, PUF, 1987, p.276.

[235] Simmel explique cette tendance de domination des moyens de la manière suivante : « […] l'élément final de nos séries pratiques, uniquement réalisable à travers des moyens, sera d'autant plus sûrement amené par eux que nos énergies sont plus complètement dirigées et concentrées sur la production de ces moyens. C'est précisément une telle production qui est la véritable tâche pratique : plus on met de soin à l'accomplir, plus le but final pourra se soustraire à l'intervention de la volonté et se présenter comme l'effet obtenu mécaniquement par application du moyen. Quand le but final demeure constamment présent dans la conscience, on dépense là une certaine somme d'énergie, qui est détournée du travail sur les moyens. » (*Ibid.*, p.273).

effet, dans la mesure où, « [pour] la conscience de la valeur, l'argent devient un absolu » dans le cadre de « l'industrie sans cesse en mouvement »[236], l'avarice capitaliste se manifeste dans l'accumulation de l'argent et l'épargne obsessionnelle. Dans ces répétitions incessantes de pratiques économiques, les capitalistes se soustraient, du fait de son intérêt unique pour la valeur d'échange, à la valeur d'usage qui ne sert que d'intermédiaire dans le cycle commercial.

Cette tendance à l'avarice n'appartient pas seulement au capitaliste, mais elle se manifeste à tous les niveaux de la société, car la conscience du dominé est également façonnée par les activités du dominant. Partageant la même conscience, tout le monde cherche désormais du pouvoir sous forme d'argent pour survivre dans ce milieu hostile où chacun s'oppose à tous. Tandis que l'argent n'est qu'une représentation de la valeur qui « ne peut absolument pas recevoir de contenu »[237], il unit tous les objets déjà réifiés sous forme de marchandises, en les réduisant à la seule valeur d'échange, cible unique de la quête du pouvoir, que tout le monde désire acquérir. Ainsi, « l'argent, moyen absolu » de l'échange se relie à « l'idée de Dieu », dans la mesure où « [l'essence] profonde de la pensée divine est d'unir en elle toutes les diversités et les contradictions du monde »[238]. Il apparaît enfin comme le but ultime de tous, et surpasse tous les autres buts particuliers, il les subordonne même dans l'unité de la valeur d'échange parce qu'il peut se transformer, à tout moment, par son pouvoir d'achat, en n'importe quelle marchandise particulière, et, dans un monde entièrement réifié, dans toutes les marchandises, y compris les hommes sous forme d'ouvriers[239].

---

[236] *Ibid.*, p.275-276.

[237] *Ibid.*, p.279.

[238] *Ibid.*, p.281.

[239] Simmel conçoit également ce trait de l'argent dans la société moderne d'une manière métaphysique sans s'interroger sur ses causes : « Tandis que l'argent devient de plus en plus l'expression absolument suffisante et l'équivalent de toutes valeurs, il s'élève à une hauteur abstraite au-dessus de toute la vaste multiplicité des objets, il devient le centre où les choses les plus opposées, les plus étrangères, les plus éloignées trouvent leur point commun et entrent en contact ; ainsi l'argent accorde-t-il lui aussi cette élévation au-dessus du particulier, cette confiance en sa toute puissance comme en celle d'un principe suprême, selon lequel, à tout instant, il peut nous procurer ce particulier inférieur, se reconvertir pour ainsi dire en lui. » (*Ibid.*).

La conscience autoritaire

L'argent se fait le dieu terrestre au centre des relations d'échange, « l'unité globalisante »[240], souverain grandiose pouvant tout faire dans le monde entièrement approprié. Or, tout comme la théorie de la perversion de Freud voit dans l'avarice un mécanisme psychologique, Simmel voit dans cette élévation de l'argent au-dessus de tous dans les relations d'échange une conséquence psychologique[241].

L'avarice relève, en vérité, de la concurrence pour le pouvoir, en tant que conflit réel socialisant, qui est implanté par la voie de répétitions dans la conscience en tant que fait psychologique. Cela tient à ce que la capacité de l'argent de servir de médiateur aux échanges, relevant de la valeur d'échange, se transforme en médiateur du pouvoir uniquement dans la société moderne où le Léviathan étatique garantit son fondement, la propriété privée. Le reflexe de l'avoir[242] n'est donc pas préalablement subjectif mais subjectivisé comme un fait universel au travers des relations réelles de domination, en raison de la contrainte réelle de la concurrence. L'autorité ne désigne donc pas uniquement le monde matériel, mais aussi la conscience des vivants soumis par la pénurie. Elle ajoute à cette conscience ce qui favorise son existence et en soustrait ce qui la défavorise. Elle exige alors des sujets affaiblis et privés de la puissance d'objectiver, qui vendent leur force de travail sous ces conditions. Suite à l'appropriation totale du monde, les individus dépourvus d'un monde réel se sentent incomplets et insignifiants quand ils ne se soumettent pas à l'autorité dans la mesure où seule l'autorité peut façonner le monde.

Selon Fromm, sous l'influence de l'autorité et par cette conscience autoritaire, l'homme est enclin « à abandonner l'indépendance de son propre Moi et à le fusionner avec quelqu'un ou quelque chose d'extérieur à soi dans le but d'acquérir la force dont le Moi individuel manque »[243]. La recherche de la soumission et de la domination se manifeste dans les tendances sadiques et masochistes accompagnées par « des

[240] *Ibid.*, p.282.

[241] *Ibid.*, p.279-282.

[242] Selon son point de vue psychologique examinant le monde réifié comme un fait métaphysique, Simmel soutient le contraire et pour lui le reflexe de l'avoir est tout d'abord subjectif (*Ibid.*, p.284).

[243] Fromm, *La peur de la liberté*, Parangon/Vs, 2010b, p.138.

sentiments d'infériorité, d'impuissance et d'insignifiance individuelle »[244]. Sous ces sentiments écrasants, l'homme ressent la vie « comme quelque chose d'incroyablement puissant » qu'il ne peut « ni maîtriser ni contrôler »[245].

L'autorité manifeste une intention sadique envers les masses qui sont impuissantes devant la réalité qu'elle façonne. Avec ces tendances sadiques, elle rend « les autres dépendants de soi » et demande « d'avoir un pouvoir absolu et sans restriction sur eux »[246]. Elle peut exploiter et utiliser ceux qu'elle subordonne, et elle peut même les faire souffrir de manière physique ou mentale. Les tendances sadiques sont souvent rationnalisées et dissimulées derrière des raisons objectives et « sous des réactions composées de bienveillance et de sympathie débordante envers les autres »[247]. Toutefois, l'autorité sadique ne peut pas exister sans ceux qu'elle subordonne, car elle devient puissante à la mesure de la subordination des autres. Bien que le subordonné manifeste ouvertement sa dépendance, l'autorité a fortement besoin de celui-ci dans la mesure où « son propre sentiment de force est enraciné dans le fait d'être le maître de quelqu'un »[248].

Elle exige ainsi des individus incomplets et dépendants par lesquels elle peut se réaliser. De même, l'individu dépourvu des moyens de travail vit la pénurie avant de se soumettre à l'autorité, et une fois soumis, l'autorité peut lui rendre la vie agréable, voire prospère[249] ; mais il ne peut jamais acquérir la liberté et la puissance de se réaliser. Néanmoins, tout ce que l'autorité lui confère, y compris la prospérité, n'a qu'un but, c'est de le soumettre. La prochaine partie abordera la conscience humaine conformiste dans un tel monde façonné par l'autorité capitaliste et le développement de la personnalité individuelle encline à la recherche incessante de la complétude dans la consommation prodigue.

---

[244] *Ibid.*

[245] *Ibid.*

[246] *Ibid.*, p.139-140.

[247] *Ibid.*, p.140.

[248] *Ibid.*, p.141.

[249] En effet, l'autorité capitaliste confère cette prospérité à ses sujets car elle se réalise par la concurrence continuelle augmentant sans cesse le prix du travail vivant. Toutefois, cette prospérité est d'un côté magnifique, d'un autre côté elle incline à l'inflation, car elle perd constamment de la valeur.

3.2. Le consumériste prodigue

> La majorité des gens réputés normaux cessent entièrement d'être eux-mêmes pour adopter un modèle de personnalité qui leur est proposé par les Grands Magasins de la Civilisation – de sorte qu'il devient comme tout le monde, ce qui est l'Himalaya de leur ambition. Ainsi disparaît la peur, par la résorption de l'individu dans le monde.[1]

Ils essayent de réaliser l'idéal que leur apporte la conscience de soi sous emprise de l'autorité, et ils surmontent la névrose en se dissimulant dans la foule par la voie du narcissisme collectif de la mode dans la mesure où les marchandises servent de moyens à la sublimation des relations sociales. Les individus étant la proie d'un égocentrisme passionné et d'une avidité insatiable, leur équilibre était détraqué, leur confiance et leur vie soumises à un perpétuel danger. L'homme en venait à considérer sa propre personne comme un champ d'exercices et d'expériences[2].

Lors de la recherche des liens avec les autres pour trouver un sens à sa vie, l'homme se présente comme un individu égocentrique qui désire posséder toujours plus pour gagner la sympathie, et il s'adonne au flux incessant de la consommation et de la mode. Cette partie aborde cette tendance à chercher sa propre personnalité par rapport à l'idéal du moi dans la consommation et la mode. Soumis à une identité imaginaire apportée par la conscience autoritaire, l'homme devient, à la mesure de la recherche de la sécurité et des liens sociaux, un consommateur qui vise à se distinguer en fonction de son idéal individualiste et qui se dissout dans la foule des marchandises en se transformant également en une marchandise. La première partie analyse la domination de l'identité imaginaire qui entraîne un caractère narcissique et la réduction de l'homme à être spectateur de sa propre vie. La deuxième partie aborde la mode en tant que réflexion réelle du flux des formes et la précarité de la vie face à cette liquidation des

[1] Fromm, *La peur de la liberté*, Buchet/Chastel, 1963, p.147-148.

[2] *Ibid.*

valeurs. La dernière traite de la prodigalité le caractère rationnel de l'individu qui cherche un refuge dans la consommation et le narcissisme collectif, et du conformisme qui en découle.

3.2.1. L'identité imaginaire du narcissisme

« Objet trop vainement aimé ! »[3]

Narcisse

Dans le troisième poème des « Métamorphoses », Ovide nous conte la légende de Narcisse. Le fils du Céphise et de la blonde Liriope, Narcisse était si beau que toutes les nymphes l'aimaient dès son enfance et voulurent toujours lui plaire ; mais avec la fierté, « il rejeta tous les vœux qui lui furent adressés »[4]. Echo, une oréade qui avait autrefois une si belle voix, croisa et vit un jour Narcisse chasser dans la forêt, et tomba amoureuse de sa beauté comme toutes les autres nymphes. Son amour croissait avec chaque pas vers lui. Alors qu'elle voulait lui parler et lui adresser des discours passionnés, la nymphe, causeuse et amoureuse de sa voix, a été maudite par Junon, la reine des dieux et l'épouse de Jupiter. Furieuse de découvrir qu'Echo aidait son époux infidèle en la retardant par ses longs discours pour donner aux nymphes le temps de s'échapper de la chambre de Jupiter, elle lui ôta le discours et la condamna à « répéter le son et doubler la parole »[5].

Un jour, dans le bois où Echo regardait encore son amoureux en cachette, Narcisse l'aperçut et lui demanda de sortir. Après que Narcisse ait crié plusieurs fois et qu'Echo ait répété les derniers mots de chaque cri, elle s'offrit à Narcisse :

[3] Ovide, *Les Métamorphoses*, [En ligne, PDF] http://www.ac-nice.fr, 1806, p.75.

[4] *Ibid.*, p.70

[5] *Ibid.*, p.71.

> Elle avançait les bras tendus ; mais il s'éloigne, il fuit, et se dérobant à ses embrassements : Que je meure, dit-il, avant que d'être à toi ! Et la nymphe ne répéta que ces mots, être à toi ![6]

Le cœur brisé, Echo se cacha au fond des bois, et, sans pouvoir vaincre son amour, elle se laissa dépérir avec les soucis vigilants qui la consumaient. A la fin, il ne resta que ses os et sa voix ; ses os devenaient des rochers et sa voix « répond toujours à la voix qui l'appelle »[7].

Une des nymphes, victime aussi des dédains de Narcisse, s'éleva enfin vers les cieux et cria aux dieux dans son désespoir :

« Que le barbare aime à son tour sans pouvoir être aimé ![8] »

La déesse de la juste colère, Rhamnusie, entendit cette prière et l'exauça. Un jour où Narcisse alla dans la forêt, fatigué de la chasse et de la chaleur du jour, il s'assit au bord d'une fontaine « dont l'eau pure, argentée, inconnue aux bergers, n'avait jamais été troublée ni par les chèvres qui paissent sur les montagnes, ni par les troupeaux des environs »[9]. Quand il se pencha sur l'eau pour apaiser sa soif, charmé par son image réfléchie, il ne pouvait plus se lever et échapper à la contemplation de sa propre beauté. Il admirait enfin la beauté :

> Imprudent ! il est charmé de lui-même : il est à la fois l'amant et l'objet aimé ; il désire, et il est l'objet qu'il a désiré ; il brûle, et les feux qu'il allume sont ceux dont il est consumé. Ah ! que d'ardents baisers il imprima sur cette onde trompeuse ! Combien de fois vainement il y plongea ses bras croyant saisir son image ! Il ignore ce qu'il voit ; mais ce qu'il voit l'enflamme, et l'erreur qui flatte ses yeux irrite ses désirs.[10]

Sachant que celle-là n'était que sa propre image et qu'elle disparaitrait une fois qu'il s'éloignait, Narcisse restait penché sur l'eau en continuant à regarder son image que l'eau retraçait, et il périt en soupirant et gémissant. Malgré tous les mépris de

---

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*, p.72.

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*, p.73.

Narcisse, Echo, ne pouvant plus le regarder sans le plaindre, répéta tous ses soupirs. Enfin, Narcisse regarda une dernière fois son image et prononça ces derniers mots :

> Objet trop vainement aimé ! Écho reprend : Objet trop vainement aimé ! Adieu ! s'écria-t-il. Adieu ! répéta-t-elle.[11]

Le narcissisme

Les « Métamorphoses » d'Ovide datent d'il y a deux mille ans environ mais l'histoire de Narcisse semble être très familière à nos jours, comme si elle décrivait la souffrance de l'homme moderne. Cette histoire a été ainsi reprise au début du 20e siècle par Freud qui l'a réinterprétée pour expliquer les problèmes psychologiques d'aujourd'hui.

Freud a utilisé pour la première fois le terme de narcissisme en 1910, en relation avec l'homosexualité qu'il concevait comme une sorte de perversion[12]. Selon lui, les pulsions sexuelles du patient ayant des tendances homosexuelles se fixent pour une courte durée sur la femme, la plupart du temps sur la mère, à la suite de quoi, il s'identifie à la femme et devient son objet sexuel. Ayant adopté le rôle de la mère, il cherche des adolescents à aimer comme une mère. Ainsi, avec la fuite devant la femme et le refoulement de l'amour pour la mère, l'homosexualité (ainsi que la pédophilie) apparaît comme une inversion de l'excitation, produite en premier lieu aussi par la femme comme tous les gens normaux, par l'identification du petit garçon avec la mère. Il aime donc les autres comme sa mère l'aimait, et il cherche son reflet dans ses objets d'amour suivant le mode du narcissisme[13].

Plus tard, Freud développe le terme dans sa théorie et traite le narcissisme comme la première phase nécessaire de développement sexuel lors de laquelle l'homme satisfait ses pulsions sur lui-même en tant qu'un être auto-érotique[14]. Le plaisir préliminaire de regarder a donc pour objet le corps propre du sujet regardant et le regard

---

[11] *Ibid.*, p.75.

[12] Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonardo de Vinci*, Gallimard, 1943.

[13] Haynal, *Le Narcissisme : l'amour de soi*, TCHOU, 1980, p.25-26.

[14] *Ibid.*, p.26.

actif se développe à partir de cette phase auto-érotique en abandonnant le narcissisme[15]. En effet, Freud soutient que la pulsion de regarder est tout d'abord auto-érotique et elle a pour objet le corps propre du sujet regardant. Elle se dirige uniquement plus tard par comparaison vers « un objet analogue du corps étranger »[16]. Dans cette théorie, l'objet étranger en tant qu'objet du regard actif remplace toujours d'une manière analogique le regard narcissique. Selon Freud, l'homme voit dans tous les objets son propre être, et tous les regards tournés à l'extérieur cherchent un miroir qui retrace l'image propre du sujet.

Cette conclusion se fonde sur le fait que, comme l'enfant satisfait ses pulsions sur lui-même dans la phase auto-érotique et narcissique, après l'abandon de la phase préliminaire du développement sexuel, tout objet que le moi introjecte de l'extérieur correspond à un plaisir antérieur. Autrement dit, avec l'investissement du monde de l'extérieur dû aux pulsions d'autoconservation (ou par la crainte du monde réel ou du principe de réalité), il « prend en lui, dans la mesure où ils sont sources de plaisir, les objets qui se présentent, il les introjecte […] et, d'un autre côté, expulse hors de lui ce qui, à l'intérieur de lui-même, provoque du déplaisir »[17]. L'homme divise désormais le monde en deux au travers du principe du plaisir, et le Moi se transforme en un *moi-plaisir*, en tant que moi proto-égotique, « qui place le caractère du plaisir au-dessus de tout autre »[18].

Il est clair que, dans cette théorie, bien que l'homme surmonte l'étape auto-érotique, il reste toujours narcissique car il est par définition tout d'abord préoccupé de son propre plaisir en tant que plaisir-moi, et tous ses regards sont tournés vers lui-même en employant tous les objets extérieurs d'une manière analogique comme un miroir qui réfléchit sa propre image. De même, Freud soutient aussi dans son livre « Totem et Tabou » que, quoiqu'il trouve pour sa libido des objets extérieurs, l'homme reste

[15] Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p.31-32.

[16] *Ibid.*, p.29.

[17] *Ibid.*, p.37.

[18] *Ibid.*, p.37.

toujours narcissique à la dernière phase du développement de l'humanité, la phase scientifique où l'individu doit normalement se plier « aux exigences de la réalité »[19].

La réalité cathartique de l'idéologie

Aristote utilisait le terme *catharsis* d'une manière métaphorique afin de décrire les effets de la tragédie chez les spectateurs, du fait que « [le] spectacle tragique est censé aguerrir le spectateur, l'accoutumer à maîtriser le cours de ses émotions par la comparaison de son sort avec le destin douloureux des héros légendaires »[20]. La catharsis, signifiant « purification, évacuation, ou […] purgation », est souvent invoquée par des psychanalystes comme Breuer et Freud pour référer à « l'opération psychiatrique qui consiste à rappeler à la conscience une idée ou un souvenir dont le refoulement produit des troubles physiques ou mentaux, et à en débarrasser ainsi le sujet »[21]. La catharsis peut être donc conçue comme « purgation des pulsions »[22] à travers l'identification du spectateur au rôle des héros dans une pièce de théâtre, qui lui permet de se libérer en percevant qu'il y a d'autres gens troublés dans la vie et qu'il n'est pas seul dans sa souffrance[23]. Avec les instincts de la masse qui sont devenus étrangers à la vie, chacun, n'ayant à l'œil que « son propre petit bien être », se trouve dans une « torpeur animale »[24]. L'individu, retenu prisonnier dans ce théâtre, suit la pièce jouée sur la scène, qu'il le veuille ou non, et il se voit obligé de faire de celle-ci, qu'il le veuille ou non, l'objet de ses pensées et de ses paroles[25]. Enfin, dans la mesure où l'homme-spectateur croit que ce qu'il voit sur la scène de la vie correspond absolument à la réalité, il perçoit sa douleur comme résultant du destin commun des hommes et il se soumet à sa condition avec moins de difficulté[26].

---

[19] Haynal, *Le Narcissisme : l'amour de soi*, TCHOU, 1980, p.27.

[20] "Catharsis", *Larousse : encyclopédie et dictionnaire gratuits en ligne*, [En ligne] www.larousse.fr, s.d.

[21] Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1976, p.126.

[22] *Ibid.*

[23] Semerdjiev, *Catharsis: The Common Goal of Storytelling and Life*, [En ligne, PDF] http://www.elia-artschools.org, s.d.

[24] Benjamin, *Sens unique*, Payot & Rivages, 2013a, p.75.

[25] *Ibid.*, p.79-80.

[26] Le sens est un produit commun des individus en interaction et quand la douleur est partagée en commun dans la tragédie, l'art trouve l'occasion de sensibiliser l'émotion et lui attribuer un sens. Ce faisant, la douleur surpasse son contenu et devient un moyen social.

De même que chacun se décharge, d'une manière passive, en contemplant sa condition par la voie de la catharsis, de même l'idéal du moi permet à l'homme de devenir le spectateur de sa propre vie et de la mettre en rapport avec un destin commun de l'humanité dans la mesure où il croit que les exigences extérieures écrasantes auquel il est soumis proviennent de la réalité et de la nature humaine. Il s'assimile, par là-même, une identité en tant que rôle, et se voit désormais à travers l'idéal du moi et les objets qu'il introjecte. La scène de théâtre s'étend désormais à tous les domaines de la vie, et l'homme y reste constamment passif, derrière son rôle, en face du destin. La réalité cathartique couvre toute sa vie comme le remède d'une maladie chronique à tel point qu'il ne peut plus y échapper.

La réalité montre une structure similaire à celle d'un roman, étant donné que la forme du roman ne tient pas « aux dispositions intérieures de l'écrivain, mais aux données historico-philosophiques qui s'impose à sa création »[27]. Son monde correspondant à une réalité rigide en tant que « système de nécessités »[28] dans lequel tout est homogénéisé et les hommes ne se distinguent pas en qualité[29], le roman tend « à découvrir et à édifier la totalité secrète de la vie »[30]. Formé par les nécessités normatives, ce monde « n'offre aucun sens au sujet en quête d'une fin ni un champ d'activité »[31]. Tout comme le héros du roman, l'homme moderne se trouve dans une quête sans fin et le monde réel ne lui semble plus un foyer, mais une prison. De même que l'intention éthique se manifeste au cœur de la structure du roman, de même il s'agit de crime et de folie dans ce monde par rapport aux bornes de la réalité, que l'homme appelle lois.

C'est donc un réalisme imposé aux nouveaux arrivés et aux nouveau-nés par la société pour l'admission, « à condition qu'ils acceptent le droit de la réalité de tracer la frontière entre les possibilités sélectionnées, désormais régularisées en tant que probabilités assistées, et toutes les autres, à présent décriées comme étant bâtardes,

[27] Lukács, *La Théorie du Roman*, Gallimard, 1989, p.49.

[28] *Ibid.*, p.56.

[29] *Ibid.*, p.60.

[30] *Ibid.*, p.54.

[31] *Ibid.*, p.56.

vaines, honteuses ou immorales, et carrément anti-sociales »[32]. L'homme se soumet au mode de vie et à la réalité pour son émancipation individuelle, et s'approprie l'identité au travers des objets en tant que possibilités autorisées de la réalité.

L'identité imaginaire du caractère narcissique

Quand Freud cite « Nous ne pouvons pas tomber hors de ce monde », de Christian Dietrich Grabbe, dans « Malaise dans la Civilisation » [33], il refuse un lien primaire qui résulte de la nature humaine, mais il souligne la force de la réalité à laquelle l'homme doit se soumettre. L'homme est obligé de s'adapter, en refoulant les excitations internes du Moi, au monde situé au-dehors, avec les sensations de douleur et de souffrance. De cette manière, il se soustrait à des excitations internes par les pulsions d'autoconservation et il ajoute des objets du monde extérieur au moi-plaisir, et devient l'homme civilisé. Toutefois, alors que le Moi qui est un produit de ce processus du refoulement et de l sublimation apparaît indépendant, homogène et délimité, c'est une apparence trompeuse. La délimitation du Moi par rapport au monde extérieur reste incertaine dans la mesure où le Moi se prolonge sans frontière nette dans l'inconscient que Freud appelle le « Ça »[34]. Ainsi, construite d'une manière fantasmatique par rapport à un principe de réalité instauré en fonction de l'intention pratique « de se défendre contre les sensations de déplaisirs »[35], l'identité que l'homme s'approprie par la voie des objets reste imaginaire tant qu'elle sert de remède à la névrose collective dans une réalité cathartique.

Tout comme Saint-Simon qui soutient que l'homme devient pacifique en se mêlant plus aux objets qu'aux autres, Freud souligne que le chemin du développement historique passe par la domination, et la civilisation exige de l'homme qu'il soit plus intéressé par les objets que par ses pulsions internes. Cela n'est possible que par la voie de la sublimation des pulsions sexuelles dans les pulsions du Moi au travers des objets externes. Bien que ces « satisfactions de remplacement » de la civilisation ne soient pas « moins efficaces psychiquement, grâce au rôle qu'a pris l'imagination dans la vie

[32] Bauman, *La vie liquide,* Le Rouergue - Chambon, 2006, p.143.

[33] Grabbe, *Hannibal* in Freud, *Le Malaise dans la civilisation,* Point, 2010b, p.45.

[34] Freud, *Le Malaise dans la civilisation,* Point, 2010b, p.46-47.

[35] *Ibid.*, p.49.

psychique », elles sont, « par rapport à la réalité, des illusions »[36]. En effet, l'homme s'assimile les objets pour sublimer ses pulsions sexuelles (nous pouvons les lire comme des pulsions sociales[37]) qu'il ne peut pas supprimer mais réprimer, et pour les satisfaire d'une manière médiate et fantasmatique[38]. De ce fait, il voit sa propre image dans tous les objets lui plaisant qui font partie du moi-plaisir.

Les pulsions sexuelles doivent être refoulées avant la sublimation pour se soumettre aux exigences du principe de réalité, conformément aux demandes des pulsions d'autoconservation. Du fait que les pulsions sexuelles ont la capacité d'être satisfaites par la voie de fantasmes dont les objets peuvent être modifiés, tandis que les objets des pulsions d'autoconservation sont plus précis et immuables, les pulsions sexuelles se soumettent et remplacent leurs premiers objets de satisfaction par les objets introjectés en tant que moyens de satisfaction conformes au principe de réalité. L'assimilation de ces moyens apparaît comme une émancipation du conflit intériorisé, la névrose. Enfin, sur tous les objets, l'homme continue à satisfaire les mêmes pulsions narcissiques.

L'identité apparaît en liaison avec ce processus de la sublimation lors de l'introjection du surmoi sous forme de l'idéal du moi, en abandonnant la phase narcissique. Selon Freud, cet idéal représente également « un degré dans le développement du moi »[39] et correspond à « l'instance de la personnalité résultant de la convergence du narcissisme (idéalisation du moi) et des identifications aux parents, à

[36] *Ibid.*, p.61.

[37] Il est évident que, selon la théorie freudienne, l'homme, étant un homme-machine égotique et isolé, se rend à la société par la contrainte de l'autoconservation et de la réalité pour continuer à satisfaire ses pulsions sexuelles. Cette théorie, tout comme la théorie de l'économie politique d'Adam Smith, démontre les aspects de la méthode newtonienne qui modèle un système en observant tous les phénomènes par rapport à une seule force motrice (comme inertie en physique), qui est dans la théorie freudienne la sexualité. Le pénis ne signifie pas, en ce sens, pour Freud, uniquement un moyen de sexe, mais il symbolise le pouvoir d'entrer en société parce que la socialisation résulte de cette recherche d'exploitation du corps d'autrui pour ses pulsions égotique. De ce fait, la castration est la peur la plus intense de l'homme car elle implique d'une manière analogique l'isolement absolu de l'homme.

[38] Voir 2.2.3. La consommation libératrice.

[39] Dessuant, *Le narcissisme*, PUF, 2007, p.91.

leurs substituts et aux idéaux collectifs »[40]. L'idéal du moi est un modèle auquel l'homme veut se conformer[41].

Il ne s'agit pas d'une instance proprement dite. Selon Freud, l'idéal du moi est avant tout un fantasme qui remplace le narcissisme perdu de l'enfance. De ce fait, tandis que l'homme ne peut pas renoncer à la satisfaction narcissique, il doit abandonner son narcissisme infantile pour avoir une personnalité développée, car la fonction de l'idéal du moi est de répondre aux exigences extérieures (et donc aux devoirs)[42]. « L'être humain naît prématurément », mais avec la formation humaine de l'idéal du moi, il aboutit à sa maturité[43].

Sous cet angle, Freud mésinterprète le narcissisme et oublie que dans la légende, Narcisse n'est pas amoureux de lui-même, mais du reflet de l'étang, et découvre l'amour narcissique à travers l'objet qui réfléchit son image. Son amour, dans les termes de Rousseau, ne correspond donc pas à l'amour de soi, mais à l'amour-propre dans la mesure où il aime l'objet retraçant son image. D'ailleurs, il tombe amoureux de cette image à cause de la malédiction de Rhamnusie qui exauçait la prière d'une nymphe. Elle maudit Narcisse parce qu'il rejetait le vrai amour des autres et d'Echo qui avait jadis la vois si belle du *logos* mais qui l'a perdue et ne peut plus s'exprimer. Enfin, avec la souffrance de ne pas pouvoir toucher son amoureux, la voix sans parole abandonne le corps et se dématérialise en une voix abstraite qui ne fait que répéter les mêmes mots.

Bien sûr, Ovide n'a pas écrit le poème de Narcisse en pensant à cette interprétation. Pourtant, il est évident que l'amour narcissique prend naissance, dans la légende, du rejet du vrai amour (et donc du vrai rapport) et n'apparaît pas dès l'enfance de Narcisse, étant donné qu'il ne se plaint pas de tomber amoureux de lui-même mais de l'image retracée par l'étang. Bref, Narcisse ne satisfait pas ses pulsions sexuelles sur lui-même mais sur sa propre image. Par conséquent, le narcissisme ne peut pas se révéler avant que l'homme ne se mêle aux objets et se satisfasse sur eux d'une manière fantasmatique. De même, le narcissisme ne tient pas à une période inférieure du

[40] Laplanche et Pontalis in Dessuant, *Le narcissisme*, PUF, 2007, p.89.

[41] Dessuant, *Le narcissisme*, PUF, 2007, p.89.

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*, p.92.

développement humain (historique ou psychologique, les deux sont identiques pour Freud), mais c'est un problème de l'homme moderne qui se perd dans les objets. En outre, le narcissisme apparaît en raison de l'aliénation due à la domination réelle dans un monde entièrement approprié par le pouvoir, et c'est un phénomène social avant d'être une phase psychologique. C'est un fait collectif qui provient de la communauté unie par la voie des objets réifiés dans la mesure où l'homme cherche des sens communs pour son être dans les images symboliques apportées par les objets.

Le narcissisme que Freud conçoit comme la première phase du développement de la psyché n'est qu'un proto-narcissisme qui tient à l'idée de l'enfant pécheur, ayant pour fonction d'expliquer, d'un point de vue aristotélicien, le mal de l'humanité par la nature humaine et par un proto-mal destiné à se développer à partir de sa propre substance immanente. Toutefois, le vrai problème du narcissisme apparaît une fois que l'homme introjecte les objets du monde approprié dans le but politique de se mettre en relation avec ses semblables, étant donné que chacun a toujours besoin des autres pour se réaliser d'une manière humaine. Il s'agit donc d'une pression socialisante et d'un processus de maturation éloignant « des qualités humaines, trop humaines de l'enfance »[44].

La réalité formée par l'autorité transforme la conscience humaine en une conscience autoritaire conforme aux exigences de la préservation du pouvoir, en fixant les bornes des objets de l'activité humaine. Ce faisant, d'un côté, l'autorité définit les activités humaines en inculquant les objets favorables dans la conscience, d'un autre côté, elle refoule d'autres objets dans l'inconscient et les sublime à travers le premier groupe des objets agréés. La conscience autoritaire est donc « la voix intériorisée d'une autorité » et elle est « la conscience dont parle Freud, et qu'il a appelée le surmoi »[45]. Elle est la voix qui ordonne les devoirs et les prohibitions que l'individu observe en raison de la peur intériorisée pour l'autoconservation.

La conscience autoritaire ou le surmoi implique « obéissance à un pouvoir situé en dehors de moi, quand bien même ce pouvoir aurait été intériorisé »[46]. Tandis que

[44] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.143.

[45] Fromm, De la désobéissance et les autres essais, Laffont, 1983, p.15.

[46] Fromm, *De la désobéissance et les autres essais*, Laffont, 1983, p.15.

l'individu croit qu'il possède sa propre conscience, il s'assimile les principes du pouvoir comme ses propres objets. Cette conscience autoritaire affaiblit la conscience humaine « comme toute obéissance à des pensées et à un pouvoir extérieurs » (Fromm, 1980, p.15). L'homme l'acquiert par la voie de l'éducation, la religion, la littérature, l'art, etc., et s'assimile un caractère social conforme au processus social de la force productive, par lequel les passions dominantes de l'homme donnant un cadre à l'activité sont formées en rapport avec la structure sociale[47].

L'identité acquise par la voie des objets politiques est donc en vérité fantasmatique. L'idéal du moi, qui forme l'identité à partir du moment où l'homme rencontre la réalité, est donc narcissique dans la mesure où il relève de l'identification du soi à l'autorité et à ses devoirs collectifs ; et l'homme, sous l'idéal du moi, trouve son image dans les objets politiques qu'il s'assimile et introjecte. En outre, une fois l'homme dominé par la réalité, il s'approprie une identité en tant qu'idéal du moi, conforme aux exigences extérieures, d'une manière imaginaire à travers le miroir des objets. Ce caractère narcissique qui aspire à l'idéal de devenir le héros de son histoire correspond, en ce sens, à la recherche de la sympathie dans la théorie smithienne, étant donné que la sympathie est le regard formé par le spectateur s'imaginant à la place de l'acteur sur la scène de la vie[48].

En résumé, l'homme cherche un contact avec les autres par la voie des marchandises dans la société moderne et il se réalise à travers ces objets en s'assimilant la conscience autoritaire qui éloigne ce qui est humain pour interposer les objets politiques de consommation dans tous les rapports sociaux[49]. Le nouvel arrivé admis dans la société marchande se tourne tout d'abord vers les magasins afin d'acquérir les objets capables d'en faire quelqu'un de bien, faute de quoi, il éprouve « un sentiment

[47] *Ibid.*, p.24-27.

[48] Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.55-56.

[49] Il faut préciser ici que ce n'est pas l'objet qui est responsable de cette captivité parce que l'homme a toujours besoin d'un monde matériel à travers lequel il peut être en contact avec ses semblables. Comme Marx le souligne, l'homme qui ne peut pas objectiver est un monstre, l'homme privé d'un monde matériel dans lequel il s'approprie et réalise la vie est un être abstrait. Pourtant, il s'agit des objets politiques dématérialisés pour servir de base à la domination réelle sur la conscience en s'interposant dans tous les rapports sociaux. L'homme dépourvu du vrai cadre de la vie, s'introjecte les objets réifiés à la place des objets constituant des propriétés humaines. Le problème relève alors de l'aliénation qui est la raison du conflit réel de l'homme avec le monde extérieur approprié par l'autorité qui veut le soumettre à ses exigences.

d'inadaptation, de déficience ou de médiocrité »[50]. La partie prochaine abordera la réalité du héros moyennement doué à la recherche de sa « légende personnelle »[51] pour être admis par la voie des magasins dans le monde entièrement aliéné et transformé en propriété privé.

[50] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.145.

[51] Coelho, *L'Alchimiste*, A. Carrière, 1994.

3.2.2. La mode et la vie liquide

« Vous devez être différents ! »[52]

Bauman cite une scène célèbre du film de Monty Python, « La Vie de Brian », dans son livre « La Vie Liquide ». Dans cette scène, furieux d'avoir été proclamé messie, Brian, le héros éponyme du film, essaie de convaincre ses disciples d'arrêter de se comporter comme un troupeau de moutons. Il s'écrie : « Vous êtes tous des individus ! » et le public répond : « Nous sommes tous des individus ! » sauf une voix qui dit : « Pas moi… ». Brian s'écrit à nouveau : « Vous devez être différents ! » et le chœur de disciples répond : « Oui, nous sommes tous différents ! » sauf une voix qui objecte et dit : « Pas moi… ». La foule l'entend enfin et, en colère, cherche le dissident pour le lyncher[53].

L'histoire de l'individu moderne est résumée dans cette scène. La voix de l'idéal de l'autorité ordonne aux gens de devenir des individus différents, et ils obéissent à ce commandement comme un troupeau de moutons. Celui qui ne suit pas la voie de la majorité se voit refusé et expulsé par la société comme un clandestin dans la mesure où l'admission dans la société moderne exige l'assimilation de l'individualité :

> Dans une société d'individus, tout le monde *doit* être un individu ; à cet égard, du moins, les membres d'une société de ce genre sont tout sauf des individus, différents ou uniques. Ils sont au contraire d'une ressemblance frappante les uns avec les autres, en ceci qu'ils doivent suivre la même stratégie de vie et utiliser des marques communes – communément reconnaissables et lisibles – pour convaincre les autres qu'ils suivent la même stratégie qu'eux. En matière d'individualité, le

[52] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.25.

[53] *Ibid.*

> choix n'existe pas. Le dilemme être ou ne pas être n'a pas sa place ici.[54]

Le choix qui s'offre aux membres d'une telle société est donc illusoire, comme l'identité qu'il façonne. Il s'effectue entre les marchandises qui ne sont différentes les unes des autres que de manière extérieure en tant que propriétés privées. Les individus de cette société revêtent à travers les biens de consommation des identités imaginaires, censées les distinguer des autres. Ainsi, l'individualité est paradoxalement « affaire d'esprit de foule », et n'engendre que des individus identiques[55].

Le flux des objets et la mode

Dans la société moderne, l'homme cherche son identité par la voie de la consommation et n'acquiert pas un objet seulement pour son utilité. Au contraire, au travers de l'objet de consommation, il répond à l'exigence de se différencier en tant qu'individu afin de se joindre à la société des individus en s'assimilant l'objet sous forme de propriété privée. Il est clair que cette propriété qu'il s'approprie pour l'identité ne relève pas de l'utilité de l'objet mais de son côté mystique, de sa valeur d'échange apportant une marque lisible objective pour les autres. Il révèle le choix qui pose les bornes de l'identité dans la mesure où il ne s'offre que par suite d'un sacrifice par rapport à d'autres objets et d'autres individus. Une propriété privée ne peut donc socialiser quelqu'un que lors de l'achat, car son rapport social se fonde sur le marché.

Quoique ce soit l'achat de marchandises qui confère l'identité, chacun croit qu'il cherche sa vraie identité cachée quelque part dans son moi[56] dans la mesure où il s'identifie davantage à son idéal du moi en tant que moi-plaisir. Il introjecte les objets pour le plaisir tandis que c'est le principe de réalité qui le contraint à disperser son moi dans ces objets extérieurs. Comme les pulsions sexuelles se dissimulent derrière les pulsions d'autoconservation et se satisfont par leurs objets, chacun cherche en vérité les moyens d'adhérer à la société à travers les objets de consommation. Avec le principe de

[54] *Ibid.*, p.26.

[55] *Ibid.*

[56] *Ibid.*, p.27.

plaisir, il essaie de trouver le chemin le moins douloureux par lequel il peut toujours se réaliser d'une manière humaine en contact avec ses semblables pour se trouver un sens.

Le terme freudien de *libido*[57] d'objet, qui implique le flux des fixations de l'énergie sexuelle sur des objets au sortir de la phase de la libido narcissique, explique ce fait d'une manière analogique avec la théorie « matérialiste mécanique » qui traite la sexualité comme « substrat physiologique »[58]. Il ne s'agit pas d'un processus calme qui s'apaise une fois le plaisir achevé, mais d'une boucle incessante de plaisir-déplaisir. Du fait que l'excitation sexuelle (la force motrice de l'homme) peut se produire seulement par une tension antérieure que Freud appelle « les réserves séminales »[59], le déplaisir lié à l'accroissement de l'excitation doit toujours précéder le plaisir qui ne correspond qu'à une diminution de l'excitation[60]. Le processus d'excitation et de plaisir est donc douloureux, au point que le système nerveux de l'homme-machine a même pour fonction d'écarter les excitations et de les mettre à un niveau aussi bas que possible, parce qu'elles attaquent continuellement l'homme de l'intérieur et le soumettent à leurs exigences[61].

La libido d'objet relevant d'investissements du moi sur le monde réel, que Freud appelle « le grand réservoir », se concentre continuellement sur des objets, s'y fixe, les abandonne et passe sans cesse à d'autres dans l'« économie libidinale »[62]. Par les investissements incessants dans cette économie, l'homme est censé maîtriser ses pulsions animales et indomptées, tandis que le processus reste perpétuellement douloureux et névrotique. Bien qu'elle ne soit pas exacte, cette théorie de libido explique d'une manière analogique et symbolique, le problème de l'homme moderne : L'individu ne peut jamais aboutir à l'identité qu'il se construit par la voie des investissements sur le monde de l'autorité.

---

[57] Freud utilise le terme de l*Ibid*o pour désigner la quantité de force des excitations sexuelles. Ce dernier souligne le caractère qualitatif des processus mentaux interprétés en tant que chimiques (Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Gallimard, 1987b, p.157-158).

[58] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971, p.62.

[59] Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle,* Gallimard, 1987b, p.152.

[60] Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p.17.

[61] *Ibid.*, p.14-16.

[62] Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle,* Gallimard, 1987b, p.158-159.

Simmel constate le même paradoxe de l'identité à travers sa théorie dialectique sans synthèse qui ressemble au dualisme kantien entre objet et sujet[63]. De ce point de vue, il conçoit l'homme dans une situation insoluble où, d'un côté, il participe à la totalité, tandis que, d'un autre côté, il s'y oppose constamment. Selon lui, le problème relève du fait que, à mesure que la culture objective progresse dans la société moderne, la culture subjective est encline à diminuer. Dans la mesure où la vie quotidienne de l'homme est de plus en plus formée par des objets que chacun ne peut concevoir qu'à travers des termes symboliques construits par l'accumulation intellectuelle, l'esprit individuel fait désormais un effort minimal en assumant plus du sens de la culture objective dans laquelle sa contribution est réduite à un niveau insignifiant. Ne pouvant s'enrichir qu'en se différenciant de la culture, l'esprit humain s'appauvrit par les matériaux artificiels. L'homme perd de cette manière le contrôle sur la culture objective et réagit contre elle des façons opposées, comme la passivité ou l'agression, la fascination ou la répulsion, l'immersion ou la fuite[64].

La culture rationnelle apparaît comme la cage d'acier de la modernité parce qu'elle s'oppose aux forces de la vie. Or, bien qu'elle implique rigidité et limitation, c'est encore elle qui propose le chemin pour la reconnaissance de soi parmi les autres et suggère mouvement et possibilité aux actions humaines[65]. Cherchant la reconnaissance de soi à travers la culture objective, l'individu est réduit à son rôle dont l'*a priori* est une conséquence de l'*a priori* de la structure. La culture objective domine enfin la culture subjective une fois l'individu devenu incapable de la maîtriser. La réification se produit au moment où l'individu perd ses aspects expressif et émotionnel derrière son rôle, dans la mesure où l'objectivité sociale empêche l'expression de la subjectivité individuelle[66].

Or, l'individu ne disparaît jamais totalement derrière son rôle et il n'arrête pas de chercher les moyens d'exprimer sa particularité[67]. Avec la nostalgie d'un sens

[63] Scaff, *Georg Simmel*, Blackwell, 2000, p.250.

[64] *Ibid.*, p.245.

[65] *Ibid.*, p.252.

[66] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.133-146.

[67] *Ibid.*, p.134.

authentique, la quête d'un contenu substantiel couvre toute la vie de l'homme moderne. Il remplace dans cette quête « les dieux » par « les idoles » et finit par s'attacher aux objets en cherchant « un sens dans les moyens et les biens que la société marchande met à sa disposition »[68]. Il réalise en ce sens une fixation psychologique sur les qualités des éléments de la culture objective et s'exprime par ce fétichisme des objets que Simmel appelle la Mode[69].

Dans le monde nivelé par la réification due à l'universalité, c'est la mode qui confère une valeur différenciée aux membres de la société « qui intérieurement manquent d'autonomie et ont besoin de point d'appui »[70]. Dans la mesure où l'homme se voit jeté au milieu d'une masse d'individus identiques, la mode lui permet de fuir de la cage d'acier de la culture rationnelle tout en maintenant son immersion dans la société. Chacun s'en écarte grâce à l'impression de faire partie d'une « constellation » qu'apporte la mode au travers de formes sociales partagées par tous. Par la voie des « banalités répétées par tous », il croit manifester « une intelligence bien particulière qui l'élève au-dessus de la masse »[71].

La mode permet alors à l'homme de s'exprimer et de se différencier par la voie des formes de la culture objective. De ce fait, selon Simmel elle est liée au dualisme des tendances à l'universel et au particulier, une autre expression du dualisme kantien entre objet et sujet. En admettant que l'homme soit psychologiquement enclin à la fois à l'imitation, assurant « une action finalisée et riche du sens » ainsi que « la sécurité de ne pas rester seul dans son action »[72], et à la différenciation, ayant « la capacité d'atteindre des contenus individuels »[73] ; d'un côté, la mode est imitation d'un modèle satisfaisant le besoin d'un soutien social et de sécurité, et, d'un autre côté, elle guide le particulier en lui donnant un élément universel qui rend son comportement unique[74]. Elle assure à ceux qui obéissent de manière aveugle à l'universalité « le moyen conscient et

[68] *Ibid*., p.145.

[69] Scaff, *Georg Simmel*, Blackwell, 2000, p.245.

[70] Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.133.

[71] *Ibid.*, p.133-134.

[72] *Ibid.*, p.124.

[73] *Ibid.*

[74] *Ibid.*, p.122-125.

volontaire de réserver leur goût et leur sensibilité personnels »[75]. Elle présente donc à l'individu singulier une satisfaction particulière tandis qu'il se sent soutenu par la totalité du groupe qui « *tend* vers la même chose »[76]. Enfin, dans la mesure où elle réalise la cohésion sociale en revendiquant les satisfactions de particulier, elle a la capacité de « rendre possible une obéissance sociale qui est en même temps différenciation individuelle »[77]. Elle est le remède pour l'émancipation du conflit intériorisé de l'individu en tant qu'anomie, dans les termes de Simmel :

> La mode n'est que l'une des formes grâce auxquelles les êtres humains veulent sauver leur liberté intérieure d'autant plus complètement, en abandonnant leur extérieur à l'esclavage de l'universalité.[78]

Elle apparaît chez Simmel, de même que le conflit, comme « une forme d'association qui allie la tendance à imiter le groupe et la tendance à s'en distinguer »[79]. En tant que forme d'association, Simmel souligne qu'elle a pour fonction de marquer la cohésion d'un groupe « à l'intérieur comme sa différence par rapport à l'extérieur »[80]. Elle permet, par conséquent, à la fois l'imitation et la différenciation, afin de réaliser, d'un côté, la cohésion d'un groupe et, d'un autre côté, sa séparation par rapport à un autre. Or, « il est de l'essence de la mode de mettre toutes les individualités dans un même panier », et du fait qu'elle ne saisit pas l'être humain en entier en fonction de ses contenus mais des formes, elle reste toujours pour lui quelque chose d'extérieur[81].

Donnant un cadre formel aux particularités et aux identités des individus, la mode est un produit de la classe supérieure dans la société moderne. Elle apparaît au préalable parmi les membres de la couche supérieure qu'elle distingue des masses inférieures, et puis elle se répand couche par couche parmi les autres membres de la

---

[75] *Ibid.*, p.139.

[76] *Ibid.*, p.132-133.

[77] *Ibid.*, p.134.

[78] *Ibid.*, p.141.

[79] Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, aliénation et réification, Tome I,* Édition La Découverte et Syros, 1997, p.118.

[80] Simmel, *Philosophie de la Modernité,* Payot, 2004, p.128.

[81] *Ibid.*, p.139.

société[82]. Elle se nourrit des écarts sociaux et sert de base à la diffusion des idéaux (ou idoles) des élites parmi les masses. Elle dépend en ce sens du pouvoir d'achat, et donc de la valeur d'échange dans laquelle le puissant mène le faible. Toutefois, celui qui est faible en termes de pouvoir d'achat ne suit pas dans la mode le puissant de la couche supérieure par force mais par la jalousie qu'il ressent envers la façon de vivre de ce dernier. Il adopte les styles de la couche supérieure parce qu'il envie l'homme riche en tant qu'individu et l'apprécie en tant qu'être générique et libre pouvant se distinguer des autres[83].

Or, à mesure que les classes inférieures adoptent les modes de la couche supérieure, les membres de cette dernière abandonnent leurs anciennes modes pour en adopter d'autres afin de continuer à se distinguer. La mode circule donc sans cesse. Même si « les modes sont toujours des modes de classe » tout comme « les modes de la couche supérieure se distinguent de celles de l'inférieure », les classes inférieures s'approprient continuellement les modes des supérieures et franchissent « le tracé des limites posé »[84]. Dès que « l'unité dans l'appartenance commune ainsi symbolisée » est brisée par diffusion des modes, les classes supérieures les abandonnent « pour une nouvelle, grâce à laquelle elles se différencient à nouveau des larges masses et ainsi le jeu recommence »[85]. Par conséquent, une fois qu'elle perd le caractère d'une séparation, elle est condamnée à mourir pour s'être trop répandue[86].

D'ailleurs, de même que chacun se sent plus à l'aise dans son vieux vêtement que dans un neuf parce que ce dernier lui impose au début « sa propre loi formelle » et s'adapte à son propriétaire lors de l'utilisation[87], de même, la mode nécessite la mise en circulation incessante de nouveaux styles. Faute de cette circulation, elle perdra sa puissance d'imposer sa propre loi formelle et les masses ne la suivront plus. Comme les formes de la mode doivent donc circuler à la fois verticalement et horizontalement (c'est-à-dire qu'elles diffusent, d'un côté, des classes supérieures vers les inférieures,

[82] *Ibid.*, p.127-128.

[83] *Ibid.*, p.133.

[84] *Ibid.*, p.125.

[85] *Ibid.*, p.127.

[86] *Ibid.*, p.131.

[87] *Ibid.*, p.129.

d'un autre côté, à l'intérieur d'une même classe), elles réalisent continuellement la répétition de leurs banalités par laquelle les individus s'approprient une valeur qui est censée les distinguer des masses.

Simmel prétend que même le refus de la mode rend l'homme à la mode du fait qu'un tel refus implique l'inversion du langage symbolique de la mode, témoignant du pouvoir de la tendance sociale d'une manière médiate[88]. L'homme « qui se comporte et se conduit consciemment sans égard à la mode » accepte « le même contenu que l'esclave de la mode », et il en est ainsi dépendant d'une façon négative[89]. Ce faisant, il est aussi à la mode et sa tendance à la distinction individuelle se réalise par ce renversement de l'imitation sociale.

Ainsi, « la mode saisit dans une métamorphose continuelle les formes sociales, l'habillement, les jugements esthétiques, le style entier, dans lequel l'homme s'exprime »[90]. Elle applique, de même que les nouveaux vêtements, ses propres lois et une « conformité supraindividuelle de l'attitude » à ses partisans, et « fait à chaque fois apparaître les gens très à la mode comme relativement uniformisés »[91]. Elle domine fortement de cette manière la conscience de l'homme moderne, et plus elle la domine, plus les « éléments fluctuants et changeants » occupent de place dans la vie moderne[92]. Ainsi, la mode est totalitaire.

La vie liquide

La mode démontre une « équivalence entre les tendances sociales et les tendances individualisantes »[93]. Elle apparaît uniquement avec le besoin de cohésion et de séparation, et si les individus ne ressentent pas le vif besoin de sécurité d'un groupe dans leurs actions, elle n'aura pas lieu[94]. Autrement dit, elle apparaît chez des hommes qui manquent d'authenticité et qui cherchent la reconnaissance de soi dans la culture

[88] *Ibid.*, p.135.

[89] *Ibid.*

[90] *Ibid.*, p.127.

[91] *Ibid.*, p.129.

[92] *Ibid.*, p.132.

[93] *Ibid.*, p.134.

[94] *Ibid.*, p.129.

rationnelle. Lors de la répétition des banalités de la mode, au travers des qualités fétiches des éléments de la culture objective, les gens ont l'illusion de s'évader de la cage d'acier des masses des individus identiques et de s'en séparer bien que la valeur qui les distingue des masses ne dure pas longtemps et disparaisse aussitôt qu'ils s'approprient l'objet en l'utilisant.

La mode sert d'emblée à la diminution de la névrose et de la tension dans les sociétés modernes, étant donné qu'elle apporte pour une courte durée à l'homme l'impression d'individualité[95], sans qu'il perde pour autant la sécurité d'un groupe dans des uniformes à la mode. Elle complète l'homme et surmonte son insignifiance et son incapacité de s'individualiser. Elle est en ce sens « la soupape d'échappement », et chaque classe s'y plie selon son rapport déterminé « entre la tendance à l'individualisation et celle à la fusion dans la collectivité de sorte que, si l'existence d'une des tendances est empêchée dans un domaine déterminé de la vie, elle s'en cherche un autre dans lequel elle remplit alors la mesure dont elle a besoin »[96]. Enfin, en raison de la névrose, l'histoire des classes opprimées, comme celle des femmes, manifeste « une uniformité, un nivellement, un conformisme si grands » que les membres de cette classe ont besoin au moins d'une activité dans le domaine de la mode « pour conférer un attrait à leur vie »[97].

Il y a alors un rapport « entre conformité et changement des contenus de la vie »[98]. Lors des époques plus nerveuses, le changement de la mode s'accélère afin d'émousser les excitations nerveuses[99]. Tandis qu'elle circule plus rapidement en raison de la névrose d'une époque, la vie devient plus nerveuse à cause du « changement rapide et ininterrompu des impressions externes et internes »[100]. La base psychologique

[95] Bien que Simmel saisisse le rôle de l'individualisme, il identifie, en fonction de sa méthode métaphysique, la mode réalisée par la voie de l'achat avec les similitudes d'un groupe social qu'il considère comme primitif. Or, il remarque également que la circulation rapide des nouvelles modes est un trait particulier des sociétés modernes et souligne que, dans les sociétés modernes, la mode se renouvelle et circule plus rapidement alors que, « chez les peuples plus primitifs », la mode est plus restreinte et stable (*Ibid.*, p.128-130).

[96] *Ibid.*, p.137.

[97] *Ibid.*, p.137.

[98] *Ibid.*, p.138.

[99] *Ibid.*, p.129.

[100] *Ibid.*, p.170.

du monde moderne consiste donc dans cette intensification de la vie nerveuse dans laquelle l'homme n'a plus de but dernier et oscille entre les objets de la culture objective en suivant le flux continu de la mode.

Bauman appelle ce phénomène de la modernité « la vie liquide »[101]. Selon lui, la vie de l'homme moderne devient liquide à mesure que les conditions sociales dans lesquelles les individus agissent changent si vite que les modes d'action ne trouvent même pas le temps nécessaire pour se transformer en habitudes et en routines. La vie liquide implique alors une circulation incessante dans la mesure où elle ne peut « conserver sa forme ni rester sur la bonne trajectoire longtemps »[102].

Dans la vie liquide, les formes de vie et d'action circulent rapidement et les réalisations individuelles ne trouvent plus le temps de se figer en biens durables. Dans une telle société, l'objet préféré à un certain moment peut devenir vite déchet à un autre, et par-là même, l'atout d'un moment, se voir transformer en handicap d'un autre. Dans la mesure où il s'agit d'une « succession des nouveaux départs », la vie liquide implique « des conditions d'incertitude constante »[103].

Privé d'un but dernier, l'homme moderne est constamment soucieux dans un milieu d'incertitude. Pour surmonter l'incertitude, il s'efforce toujours de plus en plus à affirmer son individualité dans la consommation, dans la mesure où il est dépourvu des autres possibles, tout comme il est dépourvu des moyens de production et d'objectivation. Il devient prodigue au milieu du flux continu de la mode en raison de son caractère narcissique exploiteur. La prochaine partie abordera cette prodigalité et la conformité qui s'ensuit pour l'homme, lequel ne peut sortir de l'état de pénurie et d'incomplétude.

[101] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006.

[102] *Ibid.*, p.7.

[103] *Ibid.*, p.8.

3.2.3. Consumériste prodigue et conformisme de l'automate

« … il n'a pas de besoin plus urgent que celui de trouver quelqu'un aux pieds de qui il puisse déposer, aussi vite que possible, ce don de la liberté avec lequel, créature infortunée, il est né. »[104]

La propriété humaine consiste en toute partie du monde réel avec lequel l'homme se met en contact : les biens, les amis, une chanson, un paysage, etc. peuvent donc constituer une propriété humaine pour quelqu'un. Dans cette optique, sans ces propriétés, un individu ne peut vivre comme un être générique, et il est réduit à l'état d'individu abstrait, assimilé et défini par la conscience totale d'une autorité. La substitution à ces propriétés de propriétés privées correspond donc au moment où l'homme perd son caractère générique en se subordonnant à une autorité extérieure et devient conforme à la totalité du mode d'existence capitaliste.

La production du consommateur

Toute production implique une consommation, en tant que *consommation productive*, parce que le processus de production est la consommation de force productive et de moyens de production. De même, toute consommation implique un type de production, en tant que *production consommatrice*, parce que, lors de la consommation, la force productive des individus est reproduite dans le corps matériel de l'homme. La production consommatrice est secondaire selon les économistes, du fait qu'elle résulte de la destruction du produit fini. La production consommatrice constitue l'unité immanente de la production et de la consommation, elle est différente de la production en tant que processus d'objectification, et, alors que le producteur objective

[104] Dostoïevski, *Frères Karamazov* in Fromm, *La peur de la liberté*, Parangon/Vs, 2010b, p.147.

dans le premier, l'objet qu'il a créé dévoile son utilité subjective dans la consommation[105].

La production sert de médiateur à la consommation étant donné que celle-ci a besoin de l'objet produit pour se réaliser. Toutefois, la consommation sert aussi de médiateur à la consommation dans la mesure où, tout comme une maison où personne n'habite ne peut être une vraie maison, tout produit a pour but dernier d'être consommé, faute de quoi, il ne peut atteindre une existence réelle, et c'est ainsi la consommation qui relance le cycle de la production. Il n'y a donc pas de production qui ne se termine dans la consommation, et un produit devient et se justifie en tant que produit uniquement dans la consommation. Elle crée à la fois le motif de la production et l'objet à produire en tant que but final :

> La consommation donne à la production son impulsion ; elle crée aussi l'objet qui agit dans la production en déterminant sa fin. S'il est clair que c'est la production qui fournit du dehors son objet à la consommation, il est donc tout aussi clair que c'est la consommation qui *pose idéalement* l'objet de la production comme image intérieure, besoin, impulsion et fin. Elle crée les objets de la production sous une forme encore subjective. Sans besoin, pas de production. Mais la consommation reproduit le besoin.[106]

La production ne concrétise pas uniquement l'objet de consommation, mais aussi le caractère et la finalité de la consommation dans le produit. Tout comme la consommation donne au produit sa fin en tant que besoin, la production fournit l'objet pour cette finalité à la consommation. Du fait que le produit doit être consommé d'une manière particulière, la production n'engendre pas uniquement l'objet mais, par-là même, la manière de consommer, non seulement objectivement, mais aussi subjectivement. Elle ne produit pas « seulement un objet pour le sujet, mais un sujet pour l'objet »[107]. Par conséquent, c'est la production qui crée le consommateur en engendrant « l'objet de la consommation, le mode de consommation, l'instinct de la consommation »[108]. Ainsi, le but ultime de la production n'est pas l'objet fini mais

[105] Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits "Grundrisse"*, Editions sociales, 2011, p.46-47.

[106] *Ibid.*, p.48.

[107] *Ibid.*, p.48-49.

[108] *Ibid.*, p.49.

l'homme que reproduit l'objet lors de la production consommatrice, tout comme les relations avec les objets n'impliquent en dernière analyse que des relations entre hommes.

Sur le plan subjectif, celui qui produit un objet a pour but final de le consommer[109]. Une fois consommé, le produit retourne à l'homme, et la consommation apparaît ainsi comme un moment de production. Or, dans la société moderne, la relation de l'homme avec le produit fini s'établit de manière médiate, par l'extérieur, sous forme de propriété privée, et l'objet revient en retour en fonction de rapports sociaux qui visent à la subordination de masses. Alors la consommation de ces produits est conforme avant tout à l'objet et aux relations de domination qui apparaît dans la distribution :

> Mais, dans la société, la relation du producteur au produit, dès que ce dernier est achevé, est une relation extérieure, et le retour du produit au sujet dépend de ses relations avec d'autres individus. Le sujet n'en devient pas immédiatement possesseur. Aussi bien l'appropriation immédiate du produit n'est-elle pas la fin que se propose le sujet quand il produit dans la société. Entre le producteur et les produits intervient la distribution, qui par des lois sociales détermine la part qui lui revient dans le monde des produits et se place ainsi entre la production et la consommation.[110]

L'homme n'est plus immédiatement possesseur de son bien, par suite de l'intervention des lois sociales de la distribution, et il se subordonne désormais dans la consommation aux objectifs de la production. Ainsi, le sujet se subjective au travers de l'objectivité dans laquelle il se trouve. Incapable de définir l'objet et le mode de consommation dans la production, l'individu de la société moderne se conforme à la

---

[109] A ce stade, Marx se réfère à Henri Storch (*Considérations sur la nature du revenu national*, 1824) qui distingue la production pour la consommation immanente et la production de moyens de production : « un peuple, par exemple, ne consomme pas purement et simplement sa production, mais crée aussi des moyens de production, etc., du capital fixe, etc. » (*Ibid.*, p.50).

Pourtant, chez le sujet, les deux types de production sont identiques ayant la même finalité en dernier lieu au vu que les moyens de production sont ainsi consommés pour produire encore une consommation qui doit retourner à l'homme. Alors que la production retourne à l'homme dans la consommation au niveau subjectif, l'argument de Say (*Traité d'économie politique*, 1803) allégeant que « quand on considère un peuple, sa production est sa consommation » reste valable uniquement sur un plan abstrait en traitant l'humanité comme une entité « *in abstracto* » : « Considérer la société comme un sujet unique, c'est au surplus la considérer d'un point de vue faux – spéculatif. Chez un sujet, production et consommation apparaissent comme des moments d'un même acte. » (*Ibid.*, p.50).

[110] *Ibid.*, p.51.

manière prédéfinie de consommer de produits mystiques et suit mot à mot les instructions. De ce fait, il devient réceptif et passif dans la consommation des objets qu'il achète avec son salaire.

L'homme se reproduisant dans la production consommatrice par la voie de la propriété privée fondée sur la valeur d'échange, son identité est imaginaire et partage le caractère mystique des objets de consommation. Provenant de la valeur d'échange, la marchandise s'offre lors de l'achat et disparaît progressivement pendant l'utilisation, étant donné que, une fois utilisé, l'objet perd son éclat et son charme[111]. Relevant de marchandises, cette identité n'est nullement fixe, et elle flotte dans une quête incessante. L'identité imaginaire du consommateur est donc liquide, et l'homme ne peut jamais la saisir mais continue constamment à la chercher. Constamment insatisfait, l'homme vit de cette manière la torture de Tantale, le fils de Zeus[112], et répète la même quête dans une boucle sur le marché comme Bauman le résume :

> Les consommateurs et les objets de consommation sont les pôles conceptuels d'un continuum sur lequel les membres de la société de consommation sont placés, et sur lequel ils vont et viennent chaque jour.[113]

Homo eligens

Le consommateur oscille entre des propriétés temporaires par lesquelles il assume d'une manière schizophrénique une identité imaginaire erratique. Qui plus est, il vit la poursuite de ce flux comme une obligation intériorisée, et craint de rater une nouveauté ou une nouvelle vague, de sorte qu'il croit être exclu du domaine social.

---

[111] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.16.

[112] Tantale qui passe le plus souvent pour un fils de Zeus et de Ploutô régnait en Phrygie ou en Lydie sur le mont de Sipyle. Il était un roi extrêmement riche et aimé des dieux. Un jour, pour ne pas livrer à Hermès le chien de Zeus, il avait attiré la colère de son père et était enfermé sous le mont de Sipyle avant d'être précipité aux enfers. Ce qui rendit Tantale le plus célèbre dans la mythologie est son châtiment aux Enfers. Selon une version, on disait qu'il était placé sous une pierre énorme, toujours sur le point de tomber, et qui restait pour autant éternellement en équilibre. Selon une autre version, pour son supplice, Tantale était condamné à avoir une faim et une soif éternelles. Plongé dans l'eau jusqu'au cou, il ne pouvait pas s'abreuver parce que, quand il essayait d'en boire, l'eau fuyait. Alors qu'une branche chargée de fruit pendait au dessus de lui, mais à chaque fois qu'il essayait de l'atteindre, la branche remontait au-delà de sa portée pour qu'il ne puisse jamais toucher les fruits (Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, PUF, 1991, 435-436).

[113] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.18.

Ainsi, la vie est liquide et incertaine pour le consommateur perdu au milieu de la foule des objets, comme l'indique Bauman :

> La vie liquide est précaire, vécue dans des conditions d'incertitude constante. Les soucis les plus vifs et persistants qui hantent cette vie sont des peurs : être pris en flagrant délit de sieste, ne pas tenir le rythme des événements en mouvement constant, se faire distancer, laisser passer une date limite de consommation, avoir sur les bras des biens qui ne sont plus désirables, rater l'instant qui nécessite un changement de cap avant d'arriver au point de non-retour.[114]

Il est évident que cette poursuite ne peut aboutir dans la mesure où le monde des objets s'élargit si rapidement que l'individu ne peut plus l'attraper. Toutefois, alors même que l'écart entre les objets et les sujets s'approfondit sans cesse, suivant « une croissance autonome, uniquement conforme aux normes objectives »[115], l'homme continue à chercher ses valeurs personnelles « dans un domaine où elles n'existent pas du tout »[116]. De plus, du fait qu'un objet perd le charme qui tient à sa valeur d'échange une fois qu'il s'offre à l'utilisation, tout ce que l'homme peut atteindre au travers des marchandises périt dans ses mains, et, à chaque fois, il retourne à nouveau au début du jeu.

Alors que ce qu'il recherche est la complétude, il se trouve enfermé dans une boucle où il reste perpétuellement insatisfait. Le remède à la névrose rend l'homme de nouveau névrotique et le traitement ne se termine jamais. L'émancipation reste toujours momentanée et ne délivre pas l'homme de la cage d'acier. Or, bien qu'à chaque fois il soit déçu, l'homme se leurre quand même avec des fins contingentes du monde réifié[117] et s'abandonne au flux d'une quête sans fin. La vie liquide se nourrit, dans cette optique, de « l'insatisfaction du moi par rapport à *lui-même* »[118].

---

[114] *Ibid*., p.8.

[115] Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.413.

[116] *Ibid.*, p.414.

[117] Ces fins comprennent tout ce que le monde réifié inclut dans sa totalité en tant que remplaçants des propriétés humaines qui donnent à l'homme un terrain d'action. Donc, alors qu'au début seules les marchandises constituent les objets politiques, au bout du compte même les autres individus avec qui chacun est en contact se transforment en objet réifié ayant leur fin-en-soi. Ainsi, l'homme qui ne peut plus protéger son essence d'être générique à l'extérieur croit être actif à l'intérieur par la voie des fins contingentes qu'offrent ces objets politiques.

[118] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.19.

La vie étant poussée par l'insatisfaction personnelle des masses, si quelqu'un se laisse distancer dans cette course du progrès, il périt et se voit jeté aux ordures comme tous les objets assujettis à l'abstraction de la propriété privée. Ce n'est pas le rêve des « merveilles imaginées à l'autre bout des travaux de modernisation » qui pousse l'homme à suivre le courant, mais « l'horreur de l'expiration » qui l'oblige à courir aussi vite que possible pour rester au même endroit, « à l'écart de la poubelle où les derniers sont condamnés à atterrir »[119].

Les individus, hantés par l'angoisse perpétuelle du progrès, croient chercher le bonheur par des satisfactions quotidiennes, de sorte qu'ils doivent obtenir du plaisir autant que possible dans la vie qui court rapidement devant eux. Ils réduisent, en ce sens, leur vie à un calcul simple d'accumulation de satisfactions, et leur raison à une stratégie calculante régissant toute entreprise humaine en fonction du seul but d'exploiter volontairement le monde qui n'est « ni leur terrain ni leur propriété »[120]. Atteint par « le virus du lumpenprolétariat spirituel », chacun ne vit donc que « dans le présent par le présent »[121].

Il ne s'agit pas de choix, mais d'une obligation, dans la mesure où chacun suit le courant sans boussole en se laissant entraîner par le fleuve. Ainsi, l'identité acquise en fonction de la consommation révèle une contradiction interne : elle produit tantôt une sorte de distinction vis-à-vis des autres, tantôt une similitude, en partageant les différences avec les autres. Devenir un individu avec le but narcissique d'exploiter le monde pour l'accumulation du plaisir représente, de ce fait, à la fois un droit et un devoir par suite de « la transformation *sociétale* déguisée en découverte *personnelle* »[122]. Or, étant donné que l'individualité tient lieu de l'autonomie, en sens que l'homme est censé réaliser automatiquement son devoir grâce à la discipline dans le cadre des droits et des devoirs liés à la propriété privée, faire des choix se présente, plus sévèrement qu'à aucune autre époque, comme un devoir :

> A aucune autre époque les actes du choix n'ont été aussi conscients qu'aujourd'hui, menés qu'ils sont dans des conditions d'incertitude

[119] *Ibid.*, p.9-10.

[120] *Ibid.*, p.14.

[121] *Ibid.*

[122] *Ibid.*, p.30.

> douloureuse et inguérissable, sous la menace constante de se faire distancer et d'être exclus du jeu sans possibilité de retour parce qu'on n'aura pas réussi à satisfaire aux nouvelles exigences.[123]

L'identité ayant cessé d'être « un héritage encombrant »[124], de sorte que chacun doit l'adopter de manière isolée sous forme de propriété privée, au milieu d'une guerre de libération sans vainqueur, les individus du monde moderne sont dorénavant désorientés et perdus « dans une foule de prétentions d'autorité concurrentes »[125]. Comme le dit Bauman, la liberté de ces individus à la recherche d'identité ressemble à celle du cycliste qui tombera s'il cesse de pédaler, et qui ainsi doit « continuer à pédaler s'il veut ne serait-ce que rester en équilibre »[126]. L'homme doit poursuivre, d'une manière tragique, son effort pour chercher une identité, « dans la mesure où l'alternative est trop effrayante à envisager »[127]. Sans la moindre stabilité ni sûreté, il se voit dans l'obligation de faire des choix parmi des objets mystiques de consommation qui circulent sans cesse en raison de la concurrence pour la puissance, qui ne connaît pas de terme. Il cherche une personnalité qui peut le distinguer des autres à travers l'image des objets « fabriqués en usine et produits en masse selon les derniers modèles »[128].

De même que, dans une économie concurrentielle, une entreprise est obligée de démontrer toujours sur le marché qu'elle est capable d'ajouter de la valeur et de renouveler ce qu'elle possède, de même l'individu doit, pour rester au même endroit, se renouveler sans cesse par les biens qu'il achète sur le marché. L'homme machine – l'*homo sexualis* selon l'économie de la libido ou l'économie biologique de Freud[129],

---

[123] *Ibid.*, p.154.

[124] *Ibid.*, p.47.

[125] *Ibid.*, p.45.

[126] *Ibid.*, p.47.

[127] *Ibid.*

[128] *Ibid.*, p.29.

[129] André Nicolaï a remarqué les traits économiques de la psychanalyse freudienne dans la mesure où Freud interprète l'équilibre entre les tendances égoïste et altruiste comme étant établi en fonction du principe de plaisir, en tant que « maximisation des satisfactions », et du principe de réalité, en tant que « contraintes budgétaires », comme François Mahieu l'explique : « L'économie psychologique est un concept central chez Freud. Un calcul sur la face cachée de la personne, la relation entre les composantes de cette face cachée, soit l'inconscient : Moi, Surmoi, Ça. Freud perçoit le principe de plaisir comme un principe économique : le déplaisir crée une augmentation de quantité d'excitation et le plaisir le réduit. De fait la pulsion remplace l'utilité dans le calcul intrapersonnel, elle est première et on évoquera un comportement économique soit pulsionnel, soit rationnel. […] André Nicolaï insistait sur le fait que les névroses de la société s'expriment par la frustration, l'envie, l'agressivité; elles ont des conséquences

l'*homo économicus* selon l'économie politique de Smith – est également l'*homo eligens*, l'homme choisissant qui est obligé par dessein de faire constamment des choix sans avoir choisi, et qui reste « constamment éphémère, complètement incomplet, tout à fait indéfini »[130]. L'homme machine surgit comme *homo eligens* à la mesure de « la bourse de marchandises », tout comme cette bourse ne peut exister que main dans la main avec l'*homo eligens*. Les consommateurs errent dans les centres commerciaux et cherchent d'une manière automatique, sans en être conscients, des signes de leur personnalité[131] qu'ils sont en train de découvrir. La lutte continuelle pour le caractère unique à partir des « éditions limitées »[132] est ainsi « le principal moteur de production et de consommation de masse »[133].

La prodigalité

Selon Freud, de même que l'avarice, ce qui entraîne la prodigalité, c'est la névrose provenant de la stase dans un stade antérieur du développement libidinal[134], le stade oral, qui ressemble par beaucoup d'aspects aux habitudes de la consommation. A ce stade, l'ego désire d'incorporer l'objet à lui-même avec une grosse envie de le dévorer[135]. Lorsque l'ego veut incorporer et dévorer l'objet, il réalise par l'amour d'origine narcissique « la suppression de l'existence de l'objet dans son individualité »[136]. Or, quoique l'homme ne veuille détruire que les objets déplaisants, étant donné que le but du système nerveux est de réduire les excitations à un niveau minimal, en les introjectant dans lui-même, il supprime également les objets plaisants

---

dramatiques sur les personnes dans un système compétitif avec son lot de harcèlements et de souffrances » (Mahieu, *Sigmund Freud, économiste ?*, [En ligne, PDF] http://www.ethique-economique.fr, 2014, p.1).

[130] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.48.

[131] Ces signes tiennent à la mode qui fonctionne au travers de la valeur d'échange, la part sociale de la marchandise.

[132] *Ibid.*, p.39.

[133] *Ibid.*, p.36.

[134] Freud souligne dans « L'interprétation des rêves » que l'on n'apprend « la mesure, la modestie, la résignation que par l'éducation ». En revanche, selon lui, « [tout] ce qui est grand, abondant, démesuré, excessif peut être considéré comme d'origine infantile » étant donné que « [l]'enfant ne souhaite rien tant que grandir, être traité en grande personne ». En ce sens, l'enfant est « difficile à satisfaire, il n'a jamais assez, il redemande insatiablement ce qui lui a plu ou ce qui lui a semblé bon ». Il soutient que, arrêtés à une phase antérieure de l'enfance, les névropathes présentent cette sorte de tendances extravagantes et immodérées (Freud, *L'Interprétation des Rêves*, PUF, 1987a, p.233).

[135] Freud, *Mourning and Melancholia*, The Hogardth Press, 1957, p.249.

[136] Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p.41.

qui surgissent constamment comme des excitations externes. En outre, dans la mesure où « la haine, en tant que relation à l'objet, est plus ancienne que l'amour » et « provient du refus primordial que le moi narcissique oppose au monde extérieur, prodiguant les excitations »[137], l'homme continue à consumer dans lui-même les objets excitants avec à la fois de la haine et de l'amour, en proportion de la prodigalité du monde extérieur et de la vie liquide.

De même, Fromm soutient que la prodigalité s'apparente à un état névrotique dans lequel l'individu stagne au stade oral, dans la mesure où il apparaît comme un éternel nourrisson insatiable « dont l'unique désir est de consommer davantage et mieux »[138]. La lutte contre l'autorité patriarcale réalisée dans la consommation ramène ainsi l'homme au stade antérieur du « principe matriarcal »[139]. Soumis à la nature des choses[140], dans le paradis de la consommation il jouit de la satisfaction instantanée ne demandant aucun effort que l'on a dans les bras d'une grand-mère « qui soigne ses enfants et les apaise en chantant une berceuse sans fin. […] Au cours de ce processus, l'homme devient un bébé, sécurisé par l'espoir que le sein maternel fournira toujours un lait abondant et que les décisions n'ont plus besoin à être prises par l'individu »[141]. La prodigalité y surgit donc en rapport avec la diminution de l'anxiété par la voie de la suppression des objets provenant de l'extérieur, en suivant le chemin que dicte l'objet et en les introjectant dans son individualité en tant que son Moi.

En vérité, la prodigalité est un symptôme de l'aliénation sous l'autorité capitaliste qui se réalise par la voie des achats et de la valeur d'échange. L'individu qui « grandit au sein d'une coopération qui sert des finalités depuis longtemps établies » se conforme au dessein prédéfini par l'extérieur en même temps que « ses propres objectifs individuels lui sont très souvent dictés »[142]. Ainsi il se détache des rapports immédiats avec ses semblables pour s'abandonner à l'objectivité façonnée d'une manière abstraite par l'autorité. Dès qu'il se soumet aux activités économiques constamment mouvantes,

---

[137] *Ibid.*, p.42.

[138] Fromm, *De la désobéissance et les autres essais*, Laffont, 1983, p.86.

[139] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse*, Anthropos, 1971, p.150-151.

[140] *Ibid.*, p.159.

[141] *Ibid.*, p.146-147.

[142] Simmel, *Philosophie de l'Argent*, PUF, 1987, p.274.

la fin a disparu du domaine de sa vie, en même temps que la pratique fait du moyen d'achat, l'argent, le but dernier de toute action. De même, dans la mesure où l'objectif final des activités humaines devient inaccessible, l'individu apparaît dans la société moderne comme consommateur prodigue qui achète d'une manière automatique, en courant après le progrès. La prodigalité tient donc avant tout à la valeur d'échange et à la concurrence. Réalisé à travers la valeur d'échange, le plaisir du prodigue s'avère ainsi au « moment où s'effectue la dépense d'argent, quel qu'en soit l'objet »[143]. Or, cette jouissance ne peut être qu'instantanée, sans pouvoir trouver « ni repos ni durée », du fait que le prodigue devient tout de suite « indifférent envers l'objet une fois qu'il l'a en sa possession »[144]. Avec l'insatisfaction continuelle, elle se réalise par la voie de la répétition dans une boucle sans objectif dernier.

Le plaisir du prodigue est fondé sur le moment de transformation de la valeur d'échange en marchandises. De même que les moyens se transforment en motif dans l'avarice, de même, dépourvu d'une fin dans son action, l'homme fait de l'activité d'achat de marchandises la seule pratique de vie possible. La prodigalité est donc « apparentée à l'avarice »[145]. Tout comme le fait l'avarice, elle s'adresse également au fétichisme de marchandises dans le cadre de la quête pour la puissance, tandis qu'elle se réalise à travers la consommation en tant que production consommatrice où le pouvoir reproduit ses agents d'une manière qui permet son maintien.

La prodigalité est donc une conséquence de la concurrence qui fait du progrès l'objectif divin et rationnel de l'humanité. Dans la mesure où la concurrence engendre toujours plus d'objets mystiques et incompréhensibles, non pas seulement parce qu'ils sont produits avec des techniques plus compliquées mais parce que leur utilité est scellée davantage dans leur valeur d'échange pour mieux servir de base à l'accumulation du capital ; l'homme, ne pouvant plus obtenir ces objets que par la voie de l'achat, se perd de plus en plus en eux. Autrement dit, étant donné qu'à travers la concurrence le capital s'approprie le monde réel en le transformant en marchandises qui servent à la conservation du pouvoir, l'homme ne peut désormais se réaliser que par ces

[143] *Ibid.*, p.297.

[144] *Ibid.*, p.300.

[145] *Ibid.*, p.296.

moyens qui en font un être incomplet et insatiable, dépendant des rapports de domination.

Dans cette concurrence, chacun cherche sa place dans la société malgré les autres, et se valorise en fonction de sa dépense lors de la consommation qui le produit comme individu à mesure qu'il devient une marchandise parmi les autres. Il est persuadé qu'il sera plus aimable et qu'il aura la sympathie des autres s'il est riche, dans la mesure où toutes les marchandises, y compris les hommes et leurs vies, disposent d'un prix naturel qui est égal au coût de leur production[146]. Il désire acquérir l'amour des autres et leur approbation par la voie de sa consommation, du fait que « [les] actions humaines, commandées par des normes sociales, se mesurent par rapport à l'action d'autrui »[147]. Alors que l'individu trouvait auparavant sa satisfaction dans son bien-être pour lui-même, ce que Rousseau appelle l'amour de soi, dans la société moderne, il ne cherche plus à se satisfaire par son propre bien, mais, au détriment d'autrui, au travers de l'amour propre par la voie de « la comparaison, l'ambition et un vain désir de supériorité », ce que Smith appelle la sympathie, le regard du spectateur sur l'acteur[148].

« Le bonheur passe par la reconnaissance mutuelle d'êtres interdépendants », et non pas par la satisfaction de besoins égoïstes[149]. De même, la morale qui aboutit à l'unité sociale « ne s'élabore que progressivement, dans la confrontation à autrui et par la vie sociale »[150]. L'unité que cherche Smith par la voie de l'objectivation des motifs d'actions et des intérêts[151] se réalise ainsi au sein de la concurrence universelle avec le désir de trouver une place dans la société au détriment des autres. Cette passion de surpasser tous les autres est le motif cardinal du progrès continu du capitalisme, étant donné que les besoins égoïstes sont limités, tandis que ceux de la sympathie, engendrés de manière relative par rapport aux autres, sont illimités[152]. Par la voie des objets,

[146] Gélédan, *Les Classiques Anglais : Adam Smith*, Dolloz, 1993, p.47.

[147] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.71.

[148] Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.30.

[149] *Ibid.*

[150] *Ibid.*

[151] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.70.

[152] « L'intérêt naît avec nous et ne nous quitte qu'au tombeau. Dans l'intervalle de ces deux termes, il n'y a sans doute pas un seul instant où un homme se trouve assez pleinement satisfait » (Smith in Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.67).

l'individu cherche des moyens de vaincre tous ses semblables dans la concurrence. Mêlé aux objets plutôt qu'aux autres, l'homme moderne devient l'idolâtre de lui-même[153]. Le caractère narcissique tient à cette recherche de l'idole de sa propre image réfléchie par les objets. L'homme désire dévorer et exploiter tout ce qui le croise, et il cherche ainsi un paradis dans lequel il sera le plus aimé et le plus respecté, en tant que héros ou demi-dieu, grâce à la valeur qu'il acquiert par la voie de sa consommation. Tandis que l'idéologie le leurre dans cette recherche fantasmatique du paradis, l'autorité l'asservit à ses intérêts à mesure qu'il s'éloigne des autres et se soumet aux objets politiques.

La prodigalité est le symptôme de l'asservissement de l'homme par la voie des marchandises dans un monde où il se voit dans l'obligation de devenir une marchandise. Si elle est répétitive, c'est parce que la domination à travers la valeur d'échange ne peut pas être fixée, car le capital doit toujours circuler pour maintenir sa puissance d'achat. Elle dévoile le fait que l'homme n'est pas uniquement obligé de faire constamment des choix sans terminer le processus de choisir, mais aussi de consommer et de détruire sans posséder quelque chose pour une longue durée. Elle implique enfin l'obéissance de l'homme devant le pouvoir du capital qui s'accroît, d'un côté, avec l'avarice dans le domaine de la production, et, d'un autre côté, avec la prodigalité dans le domaine de la consommation.

Le conformisme de l'automate

L'obéissance a été souvent présentée comme une vertu tout au long de l'histoire humaine, et la désobéissance comme un péché. Or, les lois auxquelles l'homme doit obéir ont été la plupart du temps imposées par une minorité à la majorité, la première jouissant du festin de la vie, la deuxième se contentant des miettes. En effet, l'obéissance que devait apprendre le grand nombre avait dès le début pour fonction d'assurer la continuité des privilèges et de maintenir les rapports sociaux d'une manière favorisant la minorité et subordonnant les masses[154].

[153] Rochefoucauld in Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.32.

[154] Fromm, *De la désobéissance et les autres essais*, Laffont, 1983, p.17-18.

L'obéissance en tant que subordination de masses peut être obtenue par la contrainte, mais cette méthode a des défauts. La contrainte suppose une menace continuelle comme un fouet imaginaire qui motive sans cesse la boucle d'obéissance ; faute de quoi, la majorité peut remarquer sa condition inférieure et elle peut ainsi renverser la minorité par la force. D'ailleurs, la plupart des travaux que la minorité exige de la majorité sont tellement douloureux et pénibles qu'ils ne peuvent être réalisés que par la peur perpétuelle. L'obéissance s'identifie ainsi à la peur continuelle, l'angoisse.

Une fois enracinée dans le cœur de l'homme en tant qu'angoisse, l'obéissance revêt un caractère immanent et automatique. Désormais, l'homme ressent un vif besoin, voire le désir, d'exécuter ce qui lui est demandé. L'obéissance se mêle ainsi au Bien et à la Sagesse, et devient omnisciente et omniprésente[155]. En effet, le Bien en tant que norme universelle d'action et la Sagesse en tant que savoir universel assurant le terrain d'action apparaissent comme les moyens qui servent de base à l'obéissance en faisant de l'habileté individuelle d'action le centre du pouvoir. L'autorité qui décrit le monde en fonction du pouvoir formé à partir de puissances individuelles s'appuie sur le Mal en général avec l'aide de l'angoisse perpétuelle en faisant de cette dernière l'espérance du Bien.

Il s'agit d'une union transcendantale et divine pour rendre le monde bien quoiqu'en vérité le mal en résulte. Les hommes sont donc réunis afin de réaliser le dessein de l'autorité, tandis qu'ils croient servir au Bien. Or, dans la mesure où les gens se rassemblent en fonction de leur tendance à chercher un sens dans la vie en relation avec les autres au travers des objets, l'autorité envahit tout d'abord l'objectivité et les rapports sociaux qui forment les passions humaines, et elle les rend dépendants de sa structure. Dans le dessein transcendantal, l'homme apparaît ainsi caractérisé par ses passions pour les objets[156]. L'autorité est intériorisée à travers les formes et devient la conscience autoritaire dans la tête de chaque individu. Chacun s'assimile le caractère social en tant que « matrice caractérielle commune à un groupe » déterminant les passions, les actes et les pensées d'une manière qui convient aux exigences de la

[155] *Ibid.*, 1983, p.18.

[156] *Ibid.*, p.27.

structure formée par l'autorité (Fromm, 1983, p.24). La pratique de la vie reste conforme au mode de production et à la distribution dans la mesure où l'homme s'identifie au caractère social en tant que structure particulière de l'énergie psychique « façonnée par une société donnée de telle sorte qu'elle soit utile à son fonctionnement »[157].

C'est l'avidité de consommer qui se situe au cœur de la structure particulière de la modernité[158]. En fonction du « besoin de profit » dans un environnement concurrentiel, l'homme devient un être insatiable « qui ne se lasse pas de consommer, et pour qui tout devient article de consommation »[159]. Tout comme l'*homo eligens* se voit dans l'obligation continuelle de choisir sans avoir choisi, dans la vie pratique, l'homme machine apparaît également comme *homo consumens* « dont le but principal n'est pas initialement de *posséder* des choses, mais de *consommer* de plus en plus, et de compenser ainsi son vide intérieur, sa passivité, sa solitude et son anxiété »[160]. Dans la mesure où il n'a « aucun moyen de contrôler ses conditions de travail », dans la société moderne organisée par « des entreprises géantes, et des bureaucraties industrielles, gouvernementales et syndicales démesurées », il se sent « impuissant, solitaire, anxieux et envahi par l'ennui »[161]. Croyant vivre dans le présent pour le présent, l'*homo consumens*, en tant que consommateur produit par la production consommatrice, vit dans l'illusion du bonheur alors qu'il souffre en vérité d'ennui et de passivité[162]. C'est pourquoi il obéit au courant actuel de l'autorité, pour se sentir en sécurité.

La liberté qui surgit dans la société moderne est donc une liberté factice impliquant l'autonomie de consommateur[163]. Dans la mesure où elle apparaît suite à la disparition de l'ancienne autorité, celle de l'Eglise, elle est une liberté négative, c'est-à-dire une liberté sans finalité. En effet, elle sert de médiateur à la réalisation de l'autorité et suppose une orientation conformiste qui ramène chacun toujours en dernier lieu à son

[157] *Ibid.*, p.25.

[158] *Ibid.*, p.31.

[159] *Ibid.*

[160] *Ibid.*, p.30.

[161] *Ibid.*, p.30-31.

[162] *Ibid.*, p.31.

[163] *Ibid.*

point de départ. L'ancienne autorité a disparu, mais l'homme a encore peur de la liberté positive, c'est-à-dire d'une liberté pour réaliser quelque chose d'authentique. N'ayant pas le courage de désobéir, il n'ose toujours pas dire « non » à l'autorité qui décrit le monde d'une manière totalitaire au nom du Bien et de la Sagesse. Parce que, quel que soit le pouvoir auquel chacun obéit, c'est l'obéissance qui assure la sécurité au sein de la majorité, l'homme s'y voit, grâce au pouvoir qui le protège, admit et soustrait à la possibilité de pécher aussi longtemps qu'il obéit[164] :

> L'individu effrayé est à la recherche de quelque chose à qui s'attacher ; il ne peut pas supporter plus longtemps d'être son propre Moi individuel, et il essaie éperdument de s'en débarrasser et de se sentir à nouveau en sécurité en éliminant ce fardeau : le Moi.[165]

Même l'espoir pour « quelque chose qui n'a pas existé » se révèle comme « un crime ou une pure folie »[166]. Hanté par une angoisse constante, il remplace la liberté d'agir par la liberté de consommer. Il se débarrasse ainsi de la peur de commettre un délit à l'égard du Léviathan terrifiant en se commettant avec la propriété privée que le pouvoir étatique protège juridiquement. Ce renoncement à la liberté est le vrai masochisme de l'homme soumis, dans la mesure où il a pour but de « se débarrasser du Moi individuel, se perdre soi même »[167]. Il se plie de cette manière devant le Léviathan en tant que pouvoir écrasant qui donne forme à la réalité et le conduit vers le dessein transcendant.

Le masochisme implique « un sentiment insupportable de solitude et d'insignifiance »[168] duquel chacun se débarrasse en se pliant au pouvoir d'une autorité. Ce faisant, il s'abandonne à une unité supérieure, et se joint à « une puissance incontestablement forte »[169]. C'est ce mécanisme qui permet à la plupart des gens normaux d'apaiser leur problème d'adaptation dans la société moderne. Alors, « l'individu cesse d'être lui-même, il endosse entièrement le genre de personnalité que

---

[164] *Ibid.*, p.17-18.

[165] Fromm, *La peur de la liberté,* Parangon/Vs, 2010b, p.147.

[166] *Ibid.*, p.163.

[167] *Ibid.*, p.147.

[168] *Ibid.*, p.149.

[169] *Ibid.*

lui proposent les modèles culturels ; il devient donc exactement comme tous les autres et conforme aux attentes des autres »[170]. Il dissout ainsi sa personnalité dans le principe de réalité en introjectant l'identité imaginaire, représentée comme « Surmoi » dans la théorie freudienne, qu'il adopte par la voie des objets politiques de l'autorité.

Par le mécanisme du conformisme de l'automate, l'homme ne se sent plus seul ou anxieux au niveau de sa conscience dans la mesure où il est réduit à un automate identique « aux millions d'autres automates », au prix de son essence générique[171]. Or, en cherchant l'autorité, l'automate apaise l'angoisse de faire de mauvaises décisions en tant que délit ou folie à punir[172], quoique cela doive perpétuellement se répéter afin de maintenir l'état de paix. La sérénité de l'automate conforme ne peut donc pas surmonter le niveau de la conscience, et cet être se voit obligé de répéter de choisir indéfiniment, en tant qu'*homo eligens*, des finalités d'action parmi les fins-en-soi des marchandises, et de consommer sans cesse, en tant que *homo consumens*, pour la pratique de la vie. Ce faisant, il se reproduit constamment, dans la pratique de la vie, comme une marchandise interchangeable conforme à la puissance du capital qui se réalise par la répétition des achats à travers la valeur d'échange.

Les liens sociaux établis dans ce conformisme sont donc notamment différents des liens primaires assurés par les propriétés humaines. Tandis que ces derniers assurent à l'homme « une véritable sécurité et la connaissance de ce à quoi il appartient », avec les premiers, l'individu est « submergé par l'anxiété, le doute, et un sentiment d'impuissance »[173]. Toutefois, dans la mesure où son trait générique est occulté derrière le caractère social qu'il assume dans l'unité égalitaire[174], il continue à souffrir sans en être conscient :

---

[170] *Ibid.*, p.176-177.

[171] *Ibid.*, p.177.

[172] Le délit et la folie en dernier lieu sont la même chose, du fait que les deux surgissent par opposition à ce qui est rationnel et logique. Le criminel et le fou sont des hommes qui ne peuvent pas introjecter la conscience d'individu ou de citoyen en tant qu'atome structurel de la société.

[173] *Ibid.*, p.150-151.

[174] L'égalité n'existe dans l'autoritarisme que comme un moyen (*Ibid.*, p.165-166). Pourtant, dans la mesure où elle est un moyen de la bureaucratie gigantesque servant de base à la gestion des particuliers assujettis à l'autorité, elle ne s'avère dans ces systèmes autoritaires qu'afin d'assurer à chaque individu un statut abstrait en tant qu'entité du système juridique.

> L'émergence du Moi individuel ne peut pas être inversée ; consciemment, l'individu peut se sentir en sécurité et comme s'il appartenait, mais en fait, il reste un atome impuissant qui souffre de la submersion de son Moi.[175]

La partie suivante abordera la réalisation des relations de domination entre les deux polarités, l'autorité avare du capitaliste et le conformisme prodigue du consommateur, à travers le marché, lequel a une signification morale et divine dans l'économie politique d'Adam Smith. La destruction qui s'ensuit sera discutée en lien avec la relation sadomasochiste entre le capitaliste et le consommateur, qui partagent la même conscience autoritaire, et le conflit, réduit à une discordance individuelle envers la réalité, sera abordé comme le fondement réel du phénomène.

[175] *Ibid.*, p.151.

3.3. L'homme économe et la destruction

Le marché a un sens sacré dans l'économie politique de l'école écossaise, du fait qu'il n'y est pas conçu comme un simple terrain des achats, mais comme le lieu où s'établit l'équilibre social au travers des tâtonnements dans le cadre des échanges. Ainsi, il est le laboratoire de la vie. Sur le marché, la vie peut être examinée au travers des données des expériences libres et accidentelles des échanges, et il rend possible de prévoir le fonctionnement de la nature humaine. Par contre, dans la mesure où cette approche est liée à la théorie du reflet du positivisme et présuppose que l'idée peut réfléchir la réalité matérielle sans rencontrer d'obstacles, s'appuyant directement sur les sens humains, elle enregistre d'une manière intuitionniste la nature déformée par l'idéologie comme étant la seule nature possible, qui existe à l'extérieur de la conscience[176]. En vérité, le marché devient le lieu qui permet de maintenir les rapports sociaux conformes à l'autorité, dans la mesure où il réfléchit la réalité illusoire sous l'emprise de la soif de puissance et d'argent. L'équilibre qu'il assure est un équilibre fictif, et il reproduit répétitivement les mêmes expériences et le même type de rapports – l'échange– pour la conservation de ce qu'il présente comme étant la seule possibilité.

Le marché met celui qui vent et celui qui achète sur un pied d'égalité, et il établit l'équilibre dans le conflit socialisant de la concurrence, qui est un produit de l'idéologie, alors que cet équilibre n'existe nulle part en vérité. Il aboutit, à la faveur de cette rencontre, à une synthèse de deux tendances prépondérantes de la conscience autoritaire, l'avarice et la prodigalité, qui ont pour base la rivalité envers les autres, une rivalité qui se manifeste dans la soif de puissance pour la première, et dans la sympathie jalouse de l'individu narcissique dans la deuxième. Par conséquent, comme le marché met en équilibre un conflit produit par l'idéologie, il entraîne une destruction pour la conservation des rapports de domination. De plus, l'homme aliéné trouve en cette destruction une voie d'évasion de la liberté par rapport à tous les liens avec le monde qui peuvent donner un sens à sa vie. Par suite de l'inversion de la raison en

[176] Koçak, *Horkheimer ve Frankfurt Okulu [Horkheimer et Ecole de Francfort]*, Metis, 2013, p.32-33.

l'irrationalité de la recherche de la certitude absolue[177], la destruction apparaît comme l'émancipation d'un monde hostile et pesant, et l'homme cherche des moyens de le détruire :

> Lorsque je me compare avec le monde, je me sens effroyablement exigu. Mais quand cette sensation devient intolérable, je peux y échapper en détruisant ce qui m'entoure. Evidemment, si je réussis, je serai encore plus seul, mais ce sera un isolement splendide dans quoi je ne serai plus écrasé par la puissance accablante de ce qui m'entoure.[178]

Ainsi, l'homme devient l'agent d'une violence et d'une destructivité qui n'existent pas dans la nature[179]. Cette partie aborde l'avènement d'une telle destructivité, conséquence de la réification complète du monde. La première partie examine l'équilibre social établi par le marché, et son rôle dans le maintien des relations de domination. La deuxième partie analyse la destruction comme mécanisme d'évasion de la tension qu'entraîne cet équilibre.

[177] *Ibid.*, p.16.

[178] Fromm, *La peur de la liberté*, Buchet/Chastel, 1963, p.143.

[179] Fromm, *Passion de détruire*, Éditions Robert Laffont, 1975, p.26.

3.3.1. Equilibre sociale à travers le marché libre

« … l'homme est une machine à consommer et à produire … »[180]

Les sentiments moraux et la justice selon la théorie empirique

Selon David Hume, la méthode inductive n'autorise pas de généralisations absolues et certaines des sentiments humains, car elle ne justifie que des probabilités. Du fait qu'un objet ne comprend pas « la condition de l'existence d'un autre », la causalité est contingente[181]. L'induction n'impose donc rien de nécessaire dans la mesure où la nécessité est une relation qui « déborde le sensible »[182]. Ainsi, l'homme vivant dans un flux continu de changements, les sentiments humains sont subjectifs et dépendent des relations avec les autres[183]. Or, bien que le savoir ne soit pas absolu, Hume n'y renonce pas non plus. Le problème n'est pas la racine des conduites et des passions humaines, mais leur fonctionnement dans l'esprit et dans la réalité[184]. Tout comme le soutenait Francis Bacon, selon Hume aussi, le savoir n'est pas théorique, il n'a pas pour but de dévoiler les secrets et de désenchanter le monde, mais il est fonctionnaliste et permet de déduire les événements probables à venir :

> S'il est incontestable que ce savoir empirique ne se hausse pas à des vérités irréfutables, il est néanmoins porteur de présomptions ou de

[180] David Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, 1835 in Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, J. Vrin, 2007, p.100.

[181] Meyer, *The Five Dollar Day*, State Unviersity of New York Press, 1981, p.19.

[182] *Ibid*., p.16-19.

[183] « L'homme est un être très changeant et il est susceptible de beaucoup d'opinions différentes, de beaucoup de principes différents, de beaucoup de règles différentes de conduite. » (Hume, *7 essais* économiques, Tremblay, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2007, p.6).

[184] Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable*, Vrin, 1986, p.64.

> probabilités de validité assez fortes pour que […] il puisse servir de guide aux conduites humaines.[185]

Bien que le savoir soit dépourvu de vérité, il sert de base à l'orientation des hommes. L'homme n'est pas déterminé dans la théorie humienne, ni dirigé d'une manière unique par ses besoins, mais il peut s'orienter avec son intellect. Néanmoins, les aptitudes intellectuelles de l'homme restent toujours sous l'emprise des besoins immédiats, et la raison, esclave des passions[186]. Les passions apparaissent comme les motivations les plus probables qui guident l'action humaine à la place de la raison qui les suit[187]. Bien que Hume admette la présence des vertus naturelles et la bienveillance de l'homme, elles sont conçues comme limitées, et l'égoïsme provenant des passions, surtout la passion d'enrichissement illimitée qui est la plus signifiante dans la formation de la raison humaine, est mis au cœur de l'esprit humain[188].

Considérant que l'homme a une passion d'enrichissement illimitée, Hume estime que, tout comme le soutenait John Locke, « le désir insatiable de posséder et l'invention d'un petit morceau de métal jaune » peuvent facilement alimenter des querelles dans un groupe social[189], étant donné que la propriété privée est menacée « par son essentielle mobilité, par son instabilité séductrice »[190]. Alors que dans un monde jouissant « d'une abondance illimitée de biens ou d'une bienveillance sans bornes, la justice ne serait pas nécessaire »[191], les ressources étant limitées, la société sans justice ne peut être qu'une union monstrueuse « de la faiblesse et du besoin »[192]. La solution qu'Hume propose est, en définitive, la justice par la correction et la limitation des passions[193].

---

[185] *Ibid.*

[186] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.63.

[187] Gélédan, *Les Classiques Anglais : Adam Smith*, Dolloz, 1993, p.39.

[188] Carrive, *La pensée politique anglaise*, PUF, 1994, p.323-325.

[189] Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable*, Vrin, 1986, p.68.

[190] Carrive, *La pensée politique anglaise*, PUF, 1994, p.324-325.

[191] *Ibid.*, p.325.

[192] David Hume in Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1994, p.84.

[193] Carrive, *La pensée politique anglaise*, PUF, 1994, p.325.

La première fonction des sentiments moraux est donc de fixer la propriété privée et d'établir par-là même la justice. Egoïstes et dirigés par les passions, les hommes sont gouvernés en premier lieu par leurs intérêts qui « ne s'opposent pas nécessairement à ceux des autres hommes, et ne s'accordent pas non plus avec eux spontanément »[194]. Toutefois, flexibles et n'ayant pas une nature immuable, ils s'intègrent dans un milieu social en rapport avec ces intérêts égoïstes. Par conséquent, en tant que « ressort actif » des actions humaines, la passion est à la fois la matière et l'obstacle de la morale[195]. Le sentiment moral est artificiel, car il résulte des intérêts individuels dans les interactions sociales, et les vertus artificielles, tout comme la justice, jouent le rôle le plus important dans la cohésion sociale[196].

Le sentiment artificiel de la morale ne limite pas seulement les actions humaines mais il éveille des passions qui produisent des actions conformes à la moralité[197]. « L'expérience est ainsi corrigée par d'autres expériences et le comportement est mesuré à l'aune des résultats acquis »[198]. L'homme ajuste donc ses passions individuelles par rapport aux passions morales. « La raison est mise à l'épreuve de la raison, les passions sont réprimées par d'autres passions »[199]. Ainsi, ces ajustements progressifs permettent un consensus intellectuel et un développement de la collaboration économique en fonction des intérêts individuels[200].

C'est à la justice de conjurer le malaire engendré par les passions ; « elle doit donc intervenir comme la règle de partage des biens »[201]. Il est évident que Hume attribue une grande importance à la justice étant donné qu'elle est la régulatrice de la propriété privée[202]. Or, la justice n'existe pas en tant que vertu humaine innée mais elle doit être inventée dans la mesure où elle est immergée « dans l'expérience et dans la

---

[194] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, 63.

[195] Carrive, *La pensée politique anglaise*, PUF, 1994, p.323.

[196] *Ibid*., p.323-324

[197] *Ibid.*, p.324.

[198] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.64.

[199] *Ibid.*

[200] *Ibid.*

[201] Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable*, Vrin, 1986, p.68.

[202] Carrive, *La pensée politique anglaise*, PUF, 1994, p.324.

vie »[203]. L'idéal égalitaire n'étant pas accessible dans la pratique, le bien commun et l'utilité publique servent de fondement à l'invention de la justice[204]. Ainsi, la capacité juridictionnelle d'exécuter la justice apparaît être plus importante que de dire le juste, du fait que la justice résulte de la pratique dans l'expérience et non pas d'une vertu idéale[205]. Les fondamentaux de la justice sont déterminés en fonction de la propriété privée qu'elle est chargée de protéger : la stabilité de la possession, son transfert par consentement, et la fidélité aux promesses[206].

L'origine du gouvernement civil demeure la justice et la capacité de l'exécuter dans la mesure où le souverain tient à l'intérêt public et au droit de propriété[207]. Or, en tant que conséquence du vécu, la justice, comme tous les sentiments moraux, ne peut pas être fixée et doit être reproduite sans cesse. Comme la convention sociale résulte de la justice d'une manière tacite, son maintien exige également sa répétition dans l'expérience[208]. Cette répétition engendre la régularité et la confiance, car elle crée « l'espérance, l'attente d'une conduite probable »[209]. L'homme se sent ainsi en sécurité et se fie à l'Etat. Ainsi, d'un point de vue probabiliste justifiant le système, l'habitude facilite largement la persistance de l'Etat, et de même, « [les] penchants, les intérêts et les habitudes sont liés dans la soumission à l'autorité »[210].

L'unité sociale réalisée par l'expérience

Dans la théorie humienne, la cohésion sociale ne se réalise pas par la contrainte, mais par le consentement volontaire et progressif vis-à-vis des institutions. Sachant les vertus des sentiments moraux, les individus sont plus enclins à se soumettre à l'autorité au travers des habitudes et des répétitions de la justice assurée par le pouvoir étatique.

---

[203] Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable,* Vrin, 1986, p.68.

[204] Basle et Gélédan, *Quelque Précurseurs Incontournables : Locke, Hume Adam Smith,* Dalloz, 1993, p.30

[205] Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable,* Vrin, 1986, p.68.

[206] Carrive, *La pensée politique anglaise,* PUF, 1994, p.327.

[207] Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable,* Vrin, 1986, p.68-70.

[208] Carrive, *La pensée politique anglaise,* PUF, 1994, p.326-327.

[209] *Ibid.*, p.327.

[210] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social,* Larousse, 1991, p.67.

Par conséquent, Hume défend l'éducation lente[211] en rapport avec une science sociale revendiquant l'utilité du gouvernement civil pour faciliter la soumission des masses et pour diminuer les problèmes de cohésion sociale[212]. Cette science n'a pour but que de découvrir la pratique sociale, juridique, politique, économique, etc. Le philosophe n'est pas chargé « de se demander si l'esprit humain fonctionne bien ou mal, mais, partant du fait qu'il fonctionne, de savoir comment il opère »[213].

La soumission doit être à la fois volontaire, car elle n'est pas une conséquence théorique de la société, mais se produit d'une manière tacite en rapport avec les interactions humaines, et progressive, car, en tant que conséquence pratique des répétitions des actions habituelles qui donnent la sensation d'une conduite probable et naturelle, elle doit progresser sans cesse dans l'expérience. Toutefois, selon Hume, ce ne sont pas les hommes qui créent la société « afin seulement d'échapper à la lutte universelle »[214], et elle n'est pas une simple unité des individus, « mais elle est un fait premier »[215]. L'homme ne peut jamais être saisi hors de l'unité sociale et la volonté de l'homme n'est pas autonome et indépendante des institutions sociales, comme l'explique Goyard-Fabre :

> Hume ne croit pas à l'autonomie de la volonté : selon lui, la vie des sociétés politiques […] ne peut procéder que de l'opinion et ne peut rechercher que de l'utilité commune.[216]

C'est la société qui forme la réalité et l'individu, non pas l'individu. Les hommes ne se lient pas en société parce que créer une unité sociale est profitable pour l'intérêt général, mais ils sont sociables dans la mesure où ils connaissent la vie dès l'abord par l'expérience vécue dans un milieu social, tout comme ils grandissent dans

---

[211] Adam Smith défendait aussi l'éducation nationale pour réduire l'effet abrutissant de la division du travail. Les masses qui deviendraient stupides dans leur pratique seraient ainsi formées au travers d'une éducation théorique que l'Etat devait financer (Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livre V (1ère édition en 1776)*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.cam, 2002c, p.57-75).

[212] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.66-67.

[213] Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.28.

[214] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, 64.

[215] Goyard-Fabre, *John Locke et la raison raisonnable*, Vrin, 1986, p.65.

[216] *Ibid*., p.73.

une famille où chacun apprend l'utilité et « à se rendre socialement utile »[217]. C'est le social et ses institutions qui déterminent « la nature individuelle de l'homme », vécue dans l'expérience, dans la mesure où la morale ne provient pas d'« un ordre moral inné », mais elle est « l'action que la société approuve »[218].

Les obligations et les penchants des hommes sont organisés et orientés par le social et ses normes. De même, dans la mesure où l'homme, n'ayant pas une nature prédéfinie et innée, se rallie à l'ordre établi du social par la voie de l'expérience, « les règles imposées et les habitudes incitent déjà l'homme à avoir une conduite déterminée »[219]. L'ordre moral découle donc de l'ordre institutionnel, à travers les habitudes et les opinions qui produisent la convention, figée sous forme de tradition. La convention étant un produit du social, l'équilibre social des forces individuelles est assuré, en ce sens, par les institutions. Le rôle du savoir est conservateur, et le droit à l'insurrection est nettement limité, car la nature humaine est formée par la constitution actuelle de l'équilibre social et non pas par la bienveillance innée de l'homme. Le consensus constitue « le point de départ le meilleur et le plus sacré »[220].

Le marché libre dans l'équilibre social

Le marché apparaît à ce stade comme une institution régissant l'équilibre des forces dans une société[221]. De même que Locke soutenait que la société vivante doit s'organiser à travers essais et erreurs[222], de même le marché sert de moyen à la réalisation des tâtonnements organisateurs. En effet, suivant la conception humienne de l'animal sage (*sagacious animal*), Adam Ferguson soutient que, n'ayant pas une nature immuable, l'homme est un être plastique qui acquiert toute sa réalité par la voie des répétitions dans un milieu social, en admettant que même l'intelligence et le langage ne prennent naissance que dans les rapports sociaux. Le développement social ne reste donc pas à l'extérieur comme un produit d'un génie transcendant mais il est un

[217] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social,* Larousse, 1991, p.64.

[218] *Ibid.*, p.63.

[219] *Ibid.*, p.64.

[220] *Ibid.*, p.64-65.

[221] Guédon, *Le lien social chez Adam Smith*, [En ligne, PDF] http://www.revueithaque.org, s.d.

[222] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social,* Larousse, 1991, p.62.

processus de tâtonnement par essais et erreurs[223]. D'un côté, les habitudes qui engendrent la réalité maintiennent le social ; d'un autre côté, le marché constitue le terrain du conflit entretenant l'équilibre des forces sociales par lequel le progrès nécessaire pour la soumission se réalise d'une manière empirique dans l'expérience :

> L'économie de marché représente justement un espace conflictuel. Les hommes cherchent alors à améliorer leur situation personnelle par des opérations d'échange, ou bien ils veulent aussi, tout simplement, contracter des engagements réciproques. Le marché n'est pas un instrument rationnel pour réaliser des objectifs prédéterminés, il satisfait à plusieurs exigences.[224]

De même que l'homme, la société est conçue comme un organisme vivant n'ayant pas une nature innée soumise à des lois absolues. Elle est plastique et capable de se transformer à travers sa propre expérience. Dans la société conçue d'une manière organique, la concurrence constitue la force motrice de cette transformation. Comme la conséquence d'une action ne peut pas être connue *a priori*, mais est découverte dans l'expérience après la réalisation, à travers le conflit concurrentiel le progrès se révèle en fonction « des expériences réussies, représentant une évolution par rapport à un état social antérieur »[225]. Lorsque les hommes échangent des biens sans poursuivre nécessairement des buts rationnels, ils institutionnalisent « des relations susceptibles d'entraîner un progrès économique »[226].

Ainsi, l'émancipation de l'homme est conçue comme un produit de ce progrès et des institutions sociales. De même que Locke soutenait que la liberté individuelle présuppose l'existence des institutions[227], dans cette conception du marché, Ferguson soutient que les institutions ne sont pas des contraintes, mais des outils dont dépend la liberté individuelle[228]. Le marché en tant qu'institution menant au progrès s'identifie ainsi avec la liberté, et la liberté apparaît comme un don de l'économie du marché.

---

[223] *Ibid.*, p.68-69.

[224] *Ibid.*, p.70.

[225] *Ibid.*, 1991, p.69-70.

[226] *Ibid.*, p.70.

[227] *Ibid.*, p.62.

[228] *Ibid.*, p.70.

Jalousie et sympathie

David Hume était un ami proche d'Adam Smith qui a développé l'idée moderne du marché et les fondements communs de la pensée économique d'aujourd'hui[229]. Il était comme un mentor pour Smith, et il l'a présenté aux encyclopédistes français[230]. Il est naturel qu'il ait influencé la pensée smithienne. Empiriste comme David Hume, Adam Smith cherche des lois naturelles de la morale et des mécanismes pour les actions humaines en utilisant la méthode scientifique de Newton[231]. Il constate d'emblée que la nature fondamentale de l'homme est égoïste, tout comme Hobbes et Hume le suggèrent. Les hommes sont égaux dans la mesure où ils partagent la même nature égoïste en fonction de laquelle l'instinct de survie est préalable et ne relève pas de la raison, mais de la passion[232]. Smith attribue le premier rang aux passions tandis que, selon lui, la raison a une place subordonnée. Tous les rapports sociaux impliquent en ce sens une tension entre les individus[233].

Adam Smith est aussi un admirateur de Jean Jacques Rousseau. Mais, tandis que Rousseau considère que l'homme trouve sa plus grande satisfaction dans l'amour de soi en étant indifférent à autrui et content de son propre bien être, Smith soutient que cela n'est plus possible dans la société moderne, et que la satisfaction se transforme en amour propre, exigeant la comparaison des possessions de l'un par rapport à celles des autres. Dans la mesure où l'individu se compare avec les autres, il se confronte à tous et déteste tout ce qui lui fait de l'ombre. Animé par l'envie, chacun veut devenir le plus puissant, le plus heureux et le plus riche. Autrui apparaît comme un obstacle, un ennemi secret[234]. Il ne cherche plus à se satisfaire par son propre bien, mais seulement par le mal d'autrui[235].

---

[229] Gélédan, *Les Classiques Anglais : Adam Smith,* Dolloz, 1993, p.39-41.

[230] Basle et Gélédan, *Quelque Précurseurs Incontournables : Locke, Hume Adam Smith,* Dalloz, 1993, p.30.

[231] Dermange, *Le Dieu du Marché,* Labor et Fides, 2003, p.20-25.

[232] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social,* Larousse, 1991, p.71.

[233] Dermange, *Le Dieu du Marché,* Labor et Fides, 2003, p.28-29.

[234] *Ibid.*, p.48.

[235] *Ibid.*, p.30.

Selon Smith, l'amour de soi et la satisfaction égoïste de besoins individuels ne peuvent représenter « l'idéal d'une vie accomplie » et servir au bonheur que si ce dernier passe par « la reconnaissance mutuelle d'êtres interdépendants », et donc par l'amour propre induisant la comparaison, l'ambition et un vain désir de supériorité[236]. De même que la théorie humienne, la morale est conçue en fonction de cette confrontation et de cette tension, et non pas comme une conséquence d'une nature innée :

> Il n'existe plus aucun à priori du vice et de la vertu et aucun acte n'est en lui-même intrinsèquement bon ou mauvais : un geste de bienveillance pourra passer dans certains cas pour de la faiblesse et le meurtre pour un acte de bravoure.[237]

Ce processus se déroule de manière volontaire du fait qu'il relève de l'envie consciente envers autrui à travers l'observation individuelle. Quand « la passion de l'amour propre est un motif vertueux d'agir », il n'y a jamais une fin définitive dans la recherche d'équilibre[238]. Le processus moralisant à travers la confrontation ne cesse jamais dans la mesure où la comparaison exige un déséquilibre structurel et toujours une différence entre ceux qui sont comparés. Par conséquent, chacun reste toujours envieux envers tous, et cherche passionnément à accroître ses possessions. Sur le plan social, la morale s'élabore « dans la confrontation à autrui et par la vie sociale » de manière progressive, car elle exige la concurrence qui mène à un développement continu par rapport aux possessions des autres[239].

Comme en physique, l'objectivité de la morale vient du « regard extérieur » d'un observateur à distance[240]. Le spectateur forme son jugement en s'imaginant à la place de l'acteur et en devinant ses passions à partir des réactions de l'acteur. Ensuite, il les compare avec ses propres passions en se considérant dans un cas similaire. S'il constate une similitude entre ses passions et celles de l'acteur, il sympathise avec l'acte qu'il observe. L'approbation du spectateur résulte donc de ce plaisir en raison de la

[236] *Ibid.*

[237] *Ibid.*, p.56.

[238] *Ibid.*, p.31-32.

[239] *Ibid.*, p.30.

[240] *Ibid.*, p.55.

convenance avec ses sentiments. Le siège de la normalité correspond au point de vue du spectateur en tant qu'observateur extérieur[241].

Enfin, conformément à la tradition aristotélicienne, selon Smith « ce qui détermine la qualité morale d'une action n'est pas l'absence de passion, mais un équilibre ou une mesure entre les passions »[242]. Elle relève de l'observation individuelle des actes des autres dans un milieu social, et elle s'assimile d'une manière volontaire. Dans ce contexte, la société en tant que terrain de confrontation n'apparaît pas comme « la contrainte dont il faudrait s'émanciper », mais plutôt comme le « miroir » par lequel chacun construit son identité en même temps que ses opinions morales[243].

Dans la mesure où les sentiments moraux de l'homme sont édifiés par ce mécanisme de l'amour propre qui compare continuellement les uns et les autres, l'homme étant considéré comme purement égoïste[244], chacun jouit davantage de « l'estime des autres et [de] leurs applaudissements » (Dermange, 2003, p.57). Etre aimé occupe ainsi la place la plus signifiante dans le bonheur humain. Dans la mesure où le bonheur passe par la reconnaissance des autres, pour être reconnu, l'acteur consent à sacrifier le plaisir de donner libre cours à ses intérêts. En fin de compte, comme David Marshall l'a montré, la théorie smithienne des sentiments moraux s'accomplit à travers l'angoisse d'être refusé[245].

Avec la sympathie résultant du regard du spectateur sur l'acteur, l'éthique n'est plus définie de l'intérieur du sujet par la qualité de son intention, mais intériorisée en fonction de l'angoisse d'être refusé. La formation du jugement moral est ainsi naturelle alors sans être innée. Dans la théorie des sentiments moraux l'assimilation de cette morale se produit de la manière suivante : Une fois que l'enfant se mêle à ses égaux à l'école, il découvre que ceux-ci n'ont pas l'indulgence de ses parents, et il doit chercher à gagner leurs faveurs et éviter leur haine et leur mépris. Il commence ainsi à tenir compte du jugement verbal du spectateur, devine ce jugement par la mémoire de sa

[241] *Ibid.*, p.55-56.

[242] *Ibid.*, p.31.

[243] *Ibid.*, p.30.

[244] Smith réconcilie ainsi les tendances égoïste et altruiste dans la société.

[245] Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.57-58.

propre expérience de spectateur, et finit par écouter en lui-même cette voix[246]. Témoin ou victime du mal, le sujet moral partage le sentiment que le mal doit être réparé et les coupables punis.

Bien que l'enfant reste égoïste par nature, angoissé par ses pairs, il cherche à réaliser les attentes des autres. La conscience de soi sert donc à la conciliation entre la normalité imposée par l'angoisse et la recherche du bonheur par la satisfaction des désirs égoïstes. L'éthique, résultant de la sympathie du spectateur, est intériorisée et figée dans l'esprit individuel. La conscience est produite en fonction de l'observation du spectateur sur l'acteur, alors que les deux, spectateur et acteur, « ne sont que deux points de vue du même personnage, plus ou moins informé »[247]. La conscience dirige l'action, et l'observation maintient la conscience conforme aux attentes extérieures. Les deux points de vue se remplacent continuellement l'un l'autre lorsque l'homme oscille entre les rôles d'acteur et de spectateur. La théorie explique ainsi la socialisation des individus au travers des passions individuelles afin de parvenir à un équilibre conciliant les points de vue divergeant dans la société. Toutefois, quoique l'éthique soit intériorisée sous forme de conscience et fortifiée sur le plan théorique, elle reste toujours fragile dans la mesure où elle exige sa répétition dans l'expérience pour son maintien sur le plan pratique.

L'Etat dans la pratique de la justice

Comme chez Hume, selon Smith c'est la justice qui maintient la soumission de l'homme à l'unité sociale dans la pratique, et il admet qu'elle est « un artifice destiné à répondre aux besoins de l'économie »[248]. Mais, Hume exclut le rôle de l'approbation du spectateur dans le processus de la moralisation, et il conçoit la justice comme une stratégie des intérêts, une simple convention sociale ayant pour but de maximiser le profit de tous. Sur ce point, donc, Smith et Hume divergent. Bien que la justice soit un artifice selon Hume, il suggère qu'elle ne doit pas être purement arbitraire. La justice modère l'intérêt de tous pour que chacun puisse satisfaire son intérêt : « ce qui

[246] Smith, *The Theory of Moral Sentiments (1e édition en 1759)*, Cambridge University Press, 2002b, p.167-168.

[247] Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.62.

[248] *Ibid.*, p.112.

maximise l'utilité économique du plus grand nombre est le seul critère de la justice »[249]. De ce point de vue utilitariste, un acte que la majorité conçoit communément comme injuste est excusable s'il a pour but un bénéfice social, comme dans le cas de la subordination des travailleurs par les grands marchands et les propriétaires :

> Dans cette perspective, la subordination des travailleurs par les grands marchands et les propriétaires n'aurait rien de choquant ; nos perceptions morales auraient beau s'en alarmer, lorsque telle situation nous est connue, elle n'en est pas moins légitime par le bien qui en résulte.[250]

Smith réfute cette analyse en posant les questions suivantes : « de quel droit Hume peut-il exclure la justice de l'analyse qu'il fait des autres vertus ? Par quelle exception la justice devrait-elle être étrangère à la relation interpersonnelle dont sont issues toutes les conduites approuvées socialement ? »[251]. Selon lui, si quelqu'un témoigne de l'injustice, il partage naturellement le ressentiment de la victime pour le coupable. Bien qu'il ne nie pas la force de l'intérêt, il soutient que l'intérêt ne peut jamais surpasser le sens spontané du juste même si l'injustice triomphe. La justice est utile, mais elle est avant tout le fondement de la vie sociale. Elle est comme « la grammaire dont les règles s'élaborent à l'insu des individus et qui, une fois fixées, conditionnent le langage et la communication »[252]. Dans cette optique, la justice n'est pas conditionnée par l'utilité, et l'utilité de la justice surgit *a posteriori*. Ainsi, bien que Smith soit inspiré par Hume, il le corrige à sujet de la justice.

Or, si la justice ne s'établit pas de manière naturelle (puisqu'elle ne découle pas de l'intérêt ou de l'utilité), il doit y avoir une institution artificielle qui veille à la préservation de la justice et de la paix sociale dans la pratique en assurant le bon déroulement des répétitions consolidant les sentiments moraux dans la conscience. C'est au politique de réaliser cette fonction du fait que le maintien de la justice et de la paix sociale constitue sa première justification, en particulier dans l'économie[253]. Le rôle de

[249] *Ibid.*, p.113.

[250] *Ibid.*, p.113-114.

[251] *Ibid.*, p.114.

[252] *Ibid.*

[253] *Ibid.*, p.115.

l'Etat est alors de laisser la justice jouer son rôle dans la régulation sociale et économique, étant donné que « le commerce et les manufactures ne peuvent fleurir longtemps dans un Etat qui ne jouit pas d'une administration bien réglée de la justice »[254].

L'Etat législatif édicte « les règles à respecter pour que chacun ne nuise pas au bonheur des autres »[255]. Pourtant, ce n'est pas le pouvoir exécutif ou judiciaire de l'Etat qui décide le droit, il s'élabore en fonction des sentiments moraux. En outre, il faut suivre la voie des sentiments moraux ayant une jurisprudence naturelle, et c'est par cette dernière que les principes généraux fondamentaux doivent être déterminés. Dans la mesure où les règles sont déduites de manière naturelle de ces principes communément acceptés, elles peuvent être équitables, respectées et universelles. L'Etat n'a donc qu'à interpréter ces normes de la jurisprudence « en les rendant plus précises encore dans des lois qui tiendront compte du contexte culturel et social »[256].

Marché moral et division du travail

Tout comme les autres membres de l'école écossaise, Smith affirme aussi la dualité des instincts : les instincts égoïstes qui poussent l'homme à la jouissance individuelle et au développement de l'esprit de conquête ; les instincts altruistes qui dotent l'homme d'un « sens moral » de manière naturelle et lui permettent de vivre en société en favorisant la coopération[257]. Ainsi, produits de l'angoisse d'être refusé, les sentiments moraux sont à la fois altruistes, assurant l'unité sociale, et égoïstes, cherchant la satisfaction des désirs. Bien que l'individu manifeste dans certains cas des comportements égoïstes, il peut également agir « conformément à une morale inspirée par la communauté » en adoptant « le regard d'un spectateur impartial »[258]. Ce qui crée l'unité sociale est donc l'intérêt personnel qui permet d'aboutir à la satisfaction des besoins de tous à travers des échanges sur le marché[259]. Par conséquent, le marché n'est

[254] *Ibid.*, p.116.

[255] *Ibid.*, p.117-118.

[256] *Ibid.*, p.118.

[257] Gélédan, *Les Classiques Anglais : Adam Smith*, Dolloz, 1993, p.39.

[258] *Ibid.*, p.40.

[259] *Ibid.*, p.41.

pas seulement le terrain des échanges économiques, mais il sert aussi de médiateur aux rapports sociaux qui élaborent la cohésion sociale.

Le marché s'appuie sur les sentiments moraux, et Smith considère l'économie comme une branche de la philosophie morale. Partant de l'hypothèse que l'économie n'est pas une réalité *sui generis* mais une science de l'homme, avec l'ambition de reconstituer le cours naturel de l'économie, il prétend que les règles économiques sont déterminées de la même manière que les sentiments moraux, donc par la voie de la sympathie. En effet, dans la mesure où l'individu participe à l'activité économique non pas pour accroitre une fortune de manière isolée pour lui-même, mais pour le but interpersonnel de gagner la sympathie des autres, l'économie est pour Smith une discipline morale[260].

L'intérêt économique fonctionne de la même manière que la passion ; il naît avec l'homme et ne le quitte qu'au tombeau, parce que l'homme ne se trouve jamais assez satisfait[261]. En ce sens, l'intérêt de la passion d'enrichissement illimitée correspond à l'amour propre. Motivé par la recherche de la sympathie, l'intérêt est indissociable de l'échange dans la mesure où il se développe en proportion des possessions des autres. Il exige ainsi des relations sociales en revêtant la forme de l'échange de biens. Il n'exclût donc pas l'interdépendance sociale qui est le premier élément de la solidarité, et force l'homme à sortir de l'état initial de son ego où il cherche seulement la satisfaction égoïste de besoins individuels. N'ayant pas pour finalité la satisfaction solitaire, l'homme économe s'élève au dessus du statut de l'artisan dont le revenu suffit à ses besoins, et essaye de dépasser ce niveau pour obtenir une fortune plus sympathique aux yeux des autres[262].

L'enrichissement est donc un processus avant tout collectif, bien qu'il soit motivé par l'intérêt individuel pour mériter la sympathie des autres. La division du travail apparaît ainsi, dans la théorie smithienne de l'économie politique, comme le premier moteur de la richesse d'une nation. Plus une nation est riche, plus elle spécialise

[260] Dermange, *Le Dieu du Marché,* Labor et Fides, 2003, p.67-69.

[261] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776),* [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.94.

[262] Dermange, *Le Dieu du Marché,* Labor et Fides, 2003, p.67-69.

les talents et obtient une productivité supérieure. De même, « plus le capital est abondant, plus on peut disposer de travailleurs productifs entre lesquels il devient possible de diviser le travail à l'extrême. Cela permet d'élever la productivité du travail créant plus de richesses »[263].

Chacun cherche par la division du travail à accroitre ses possessions par rapport aux autres avec le moins de peine et de travail possible, grâce à la spécialisation qui augmente l'habilité et la dextérité d'une production utile pour les besoins des autres. Dans cette optique, la division du travail tire profit de la spécialisation, de l'investissement dans les machines, et de la croissance de la demande en proportion de l'enrichissement de tous, en même temps que son progrès résulte d'un réseau d'interdépendance où chacun est utile à tous. L'étendue du marché apparaît comme la seule limite de ce progrès dans la mesure où il représente l'ensemble des échanges[264]. Par conséquent, le progrès de la division du travail se déploie en trois phases essentielles qui suivent un ordre naturel : les stades agricole, industriel et commercial. Lorsque la rentabilité d'un stade décroit, le capital s'oriente vers l'autre, et à la fin du stade industriel, le capital s'oriente vers le commerce international afin d'accroitre la taille du marché quand les limites de la productivité pour le marché national sont atteintes.

Malgré l'égoïsme de la nature humaine, l'individu peut donc compter sur autrui à travers la division du travail sur le marché à mesure qu'elle établit la liaison entre les intérêts privés et généraux et que l'amélioration de la productivité qu'elle suscite apparaît comme la condition du développement de tous. Pourtant, la division du travail ne résulte pas d'une recherche personnelle pour satisfaire les besoins individuels, mais elle est liée à la recherche de la sympathie en fonction de la comparaison et de la concurrence avec les autres. C'est cette passion pour la sympathie qui motive « le désir de collaboration des producteurs »[265], et qui guide le progrès incessant censé être pour le bien de tous.

---

[263] Gélédan, *Les Classiques Anglais : Adam Smith*, Dolloz, 1993, p.44.

[264] Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.70-71.

[265] *Ibid.*, p.70.

Main invisible[266] et équilibre social

Pour Smith, il s'agit d'un « système simple et facile de la liberté naturelle »[267]. L'unité qu'il cherche à travers ce système se réalise par l'intériorisation des normes et l'objectivation des motifs d'actions et des intérêts par rapport aux attentes des autres. Par conséquent, l'action humaine s'adapte aux normes sociales de manière volontaire en observant l'action d'autrui. La société devient ainsi à la fois productive et souveraine là où les hommes sont libres de veiller à leurs intérêts et de suivre leurs penchants modifiés en fonction de la sympathie[268].

Modifiés par la sympathie, les passions et les intérêts conformes aux sentiments sociaux se régularisent eux-mêmes « en transformant une force aveugle et potentiellement destructrice, en une force ordonnée et créatrice »[269]. De même, du fait que l'homme ne peut pas se soumettre à un système purement contraignant et oppressif mais uniquement à un réseau satisfaisant les intérêts à travers les rapports qu'il établit, « la société peut se maintenir entre différents hommes comme entre différents marchands, à partir du sens de son utilité, sans aucun lien réciproque d'amour ou d'affection »[270]. Bien qu'il reste toujours des régulations extérieures et visibles comme la police, l'État et l'Église en tant qu'institutions veillant à la justice dans la pratique, l'intégration ne se fixe pas un but originellement transcendant, mais elle s'établit spontanément comme si elle suivait une main invisible[271]. Smith réinterprète ainsi les trois principes de Hume[272], et soutient le droit à la sécurité, à la circulation des biens, à la propriété et au marché comme un droit naturel.

---

[266] Smith n'utilise pas ce terme pour définir un mouvement naturel du marché mais l'idéologie l'a adopté pour désigner l'équilibre spontané du marché libre. Enfin, la théorie smithienne est également déformée pour l'adapter à l'idéologie.

[267] *Ibid.*, p.73.

[268] « Dans la mesure où la société libère les intérêts des hommes tout en les contrôlant, elle dispose d'une énergie plus grande. Le système social fait en quelque sorte alliance avec la nature, et confie la réalisation de ses propres buts non à la sèche raison, mais aux vivantes passions des hommes. » (Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.72).

[269] *Ibid.*

[270] Smith, *Théorie des Sentiments Moraux* in Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.156.

[271] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.70-75.

[272] Hume formule ainsi les trois normes de la justice : « la protection de la propriété, la loi de son transfert par consentement et enfin la loi de l'accomplissement des promesses » (Dermange, *Le Dieu du Marché*, Labor et Fides, 2003, p.113).

Le marché est, dans cette optique, « l'expression consacrée pour désigner les institutions nécessaires à la satisfaction des besoins, servant les intérêts des hommes et encourageant le progrès social »[273]. Alors que Smith souligne toujours l'effet socialisant de la division du travail, puisque c'est cette dernière qui amène les hommes à se fier aux autres et qu'elle est le moyen décisif de la croissance économique, il pense que, la division du travail résultant tout d'abord des échanges, le marché l'englobe et la limite, étant donné que « [plus] le marché est étendu, plus également la division du travail peut être poussée »[274]. De petites améliorations dans la division du travail entraînent un progrès constant, renforçant progressivement l'intégration sociale. L'amélioration du sort des hommes grâce à la division du travail apparaît donc vitale, car elle entraîne le progrès nécessaire au maintien de la cohésion sociale. Toutefois, elle fonctionne toujours dans le cadre du marché, et ne peut pas franchir ses bornes.

Bien que les hommes apparaissent poursuivre des buts égoïstes, ces buts viennent « à l'origine de la force vitale de la société »[275]. Alors qu'ils cherchent le succès individuel par rapport aux autres, ils sont également forcés de servir les intérêts des autres et de la société. En effet, chacun fait vivre et prospérer ceux dont il a besoin ; à l'inverse, en tant que consommateur, il oblige ceux dont il n'a pas besoin à faire plus d'effort ou parfois, à disparaître, en n'achetant pas leurs services ou biens. Par la voie de la concurrence, la main invisible du marché « assure la société que ce qui produit correspond aux besoins de ses membres, et ce dans les quantités désirées »[276]. Le marché a donc pour fonction d'établir l'équilibre en assurant des prix compétitifs et en régulant les quantités et les qualités des biens demandés à travers « la « magie » de l'équilibre »[277].

Mais, il s'agit d'un équilibre théorique, car, s'abstenant d'être dogmatique, Smith ne croit pas à une situation d'équilibre durable[278]. Dans la théorie économique de Smith, toute marchandise a un prix naturel qui est égal au coût de sa production en

[273] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.73.

[274] *Ibid.*, p.73.

[275] *Ibid.*, p.74.

[276] Adam Smith, Richesse des Nations, livre IV, chapitre II in Gélédan, *Les Classiques Anglais : Adam Smith*, Dolloz, 1993,42.

[277] Gélédan, *Les Classiques Anglais : Adam Smith*, Dolloz, 1993,43.

[278] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.75.

fonction des trois facteurs : le salaire des travailleurs (v), la rente des propriétaires (s), les profits des détenteurs de capitaux (c)[279]. Ce prix constitue le seuil du prix minimum pour inciter les producteurs à fournir une marchandise, et correspond au prix réel égal à la quantité de travail qu'elle peut commander. En revanche, une marchandise apparaît sur le marché sous un prix nominal qui fluctue autour du prix réel en fonction de la concurrence. Cependant, tandis que le prix nominal oscille autour du prix réel, il ne s'égalise jamais sur le plan pratique au prix réel[280]. Le marché se dirige donc, sur le plan théorique, vers l'équilibre, mais il ne s'équilibre jamais sur le plan pratique. De même, tandis que Smith soutient les politiques de « laisser faire » dans la démarche économique, il ne supprime pas le rôle de l'Etat, et lui donne, au-delà de son rôle de veiller à la justice par la violence, le devoir d'intervenir dans le cas où le contrôle automatique ne fonctionne pas correctement dans la pratique[281].

La cohésion sociale à travers la main invisible du marché n'implique donc pas une harmonie idéale et équilibrée, mais la recherche de cette harmonie stimule les hommes à fournir des efforts incessants favorisant les intérêts généraux. De même, bien que l'ordre social ne soit pas considéré comme parfait, il n'est pas assuré par des mécanismes rationnels entravant le progrès. Le marché en tant que terrain du tâtonnement donne alors la possibilité au changement en assurant théoriquement le retour à l'équilibre dans le nouvel état, et rétablit la cohésion volontaire et progressive par le consensus sur la poursuite de l'amélioration du sort des hommes. Alors que cette poursuite mène à un état de guerre universelle chez Hobbes, Smith fait, dans la théorie, du marché -qui représente cet espace conflictuel-, en transformant sa force destructrice en une force ordonnée et créatrice, un espace d'entente entre les intérêts personnels, lesquels servent en dernier lieu aux intérêts généraux sans aucun lieu réciproque d'amour ou d'affection, et relie l'unité sociale à une cohésion de l'activité dans laquelle l'Etat ne peut intervenir que si la société échoue à s'organiser spontanément à travers le marché (Jonas, 1991, 75-78). Mais, il admet que cet équilibre n'est pas possible dans la pratique.

---

[279] Gélédan, *Les Classiques Anglais : Adam Smith*, Dolloz, 1993, p.47.

[280] *Ibid.*, p.47-48.

[281] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social*, Larousse, 1991, p.75.

Le développement économique est le concept clé de la cohésion sociale à travers le marché. Prétendant que le capital fait avancer la division du travail, qui est le fondement du développement, Smith bénit l'épargne économique en tant que « cause immédiate de l'augmentation du capital », et maudit la prodigalité, comme il le proclame clairement dans le livre « La Richesse des Nations » : « Les capitaux augmentent par l'économie, ils diminuent par la prodigalité et la mauvaise conduite »[282]. Alors que Smith soutient le réinvestissement continu pour le développement (dont le but divin est la cohésion sociale), il ignore à ce stade l'importance du volume de consommation et le fait que le développement avare du capital ne peut exister qu'en proportion de la consommation prodigue des masses. Ainsi, le marché ne supprime pas le caractère destructeur du conflit, mais il l'abstrait afin d'établir l'ordre social, dans la mesure où la fortune ne signifie la richesse dans la théorie smithienne que si elle circule continuellement, en passant également par la consommation en tant que production consommatrice des individus abstraits, sous la forme universelle de propriété privée. La prochaine partie abordera cet effet de la croissance économique continue et la destruction qui s'ensuit, laquelle est aussi un mécanisme d'évitement de la liberté.

[282] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (1ère édition en 1776),* [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.91.

3.3.2. Croissance économique continue et destructivité

« Le délice se change en poison à l'autre bout de la table »[283]

Freud constate la folie de notre époque qui vénère ce qui est destructif, et qui sous-estime ce qui est proprement humain, dans la première phrase du « Malaise dans la civilisation » :

> On a bel et bien l'impression que les êtres humains mesurent en général les choses à des aunes qui sont fausses : convoitant pour eux-mêmes et admirant chez autrui le pouvoir, le succès et la richesse, ils sous-estiment en revanche les vraies valeur de la vie.[284]

L'homme, enfermé sans pouvoir tomber au dehors dans un monde qui lui est étranger, ressent d'une manière fautive et illusoire un « sentiment océanique » d'être indissolublement lié et d'appartenir à la réalité[285]. Alors qu'il a tendance, pour se défendre, à se séparer de tout ce qui peut devenir source de déplaisir en faisant face à un dehors étranger et menaçant[286], il ne peut pas, avec le « sentiment océanique » d'appartenir à ce dehors, se détacher de la réalité qui le menace. Le principe de plaisir étant « en conflit avec le monde entier, avec le macrocosme comme avec le microcosme »[287], la vie apparaît comme un « fardeau qui nous est imposé », et devient lourde dans la mesure où elle apporte « trop de souffrances, de déceptions, de problèmes insolubles »[288]. Comparé au bonheur, il y a beaucoup plus de possibilités de malheur et de souffrance, de trois côtés : « de notre propre corps, destiné à la déchéance et à la

[283] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.54.

[284] Freud, *Le Malaise dans la civilisation*, Point, 2010b, p.43.

[285] *Ibid.*, p.44-45.

[286] *Ibid.*, p.48.

[287] *Ibid.*, p.63

[288] *Ibid.*, p.61.

décomposition, et qui même ne saurait se passer de la douleur et de l'angoisse comme signaux d'alarme ; du monde extérieur, capable de se déchaîner contre nous avec des forces énormes, implacables et destructrices ; et enfin des relations avec d'autres êtres humains »[289]. Ainsi, il conçoit chez l'homme une tendance instinctive à la destruction, qui est tournée à la fois vers l'intérieur et l'extérieur, quoique, à l'origine, cette tendance résulte de l'hostilité du monde extérieur.

La destruction instinctive au service de l'unité sociale

Freud partage la croyance traditionnelle d'une polarité fondamentale entre l'homme et la société. Conformément à la doctrine traditionnelle, il conçoit dès le début la nature humaine comme mauvaise et l'homme comme antisocial. C'est donc à la société de domestiquer l'homme en lui permettant une certaine satisfaction de ses pulsions biologiques. Pour cette fin, elle doit modifier et contrôler les conduites humaines par la voie du refoulement et de la sublimation. Les conduites naturelles de l'homme peuvent ainsi être transformées en « des compulsions culturellement valables »[290] afin de lui attribuer un caractère social conforme aux exigences de l'autorité[291]. D'un côté, la quantité de refoulement ne doit pas dépasser la capacité de sublimation dans la culture pour que les individus ne deviennent pas névrotiques ; d'un autre côté, « plus il y a de refoulement, plus il y a de culture »[292].

La civilisation est ce processus au service d'Eros, dont le but est d'assembler les êtres humains singuliers, tout d'abord en famille, ensuite en races, en peuples, en nations, et enfin en une seule unité supérieure d'espèce humaine. Les hommes se lient les uns aux autres par des liens libidinaux, tant que la nécessité ou les avantages du travail en commun n'ont pas l'aptitude de maintenir cette unité qu'établit la civilisation. A ce stade, Freud soutient que la tendance à l'agression est une disposition instinctuelle et originelle innée dans l'homme, qu'il conçoit par nature comme antisocial. Menant

[289] *Ibid.*, p.64.

[290] Fromm, *La peur de la liberté*, Parangon/Vs, 2010b, p.17.

[291] Selon Fromm, le premier déterminant du caractère conforme à l'autorité est le mode de vie et le système économique : « Ainsi, le mode de vie, tel qu'il est déterminé pour l'individu par la particularité d'un système économique, devient le facteur le plus important pour la détermination de sa structure de caractère, car le besoin impératif de l'instinct de conservation le force à accepter les conditions dans lesquelles il doit vivre » (*Ibid.*, p.24-25).

[292] *Ibid.*, p.17-18.

aux hostilités de chacun contre chacun ou de chacun contre tous, la tendance naturelle à l'agression s'oppose au programme de la civilisation, elle est pour celle-ci l'obstacle le plus important. Cette tendance engendrant de la destruction est considérée par Freud comme une manifestation de l'instinct de mort qui domine, avec Eros, l'esprit humain. Le processus de la culture et de la civilisation se réalise ainsi à travers la lutte entre Eros et Mort, entre l'instinct de vie et l'instinct de destruction[293].

Les animaux ne manifestent pas une telle lutte culturelle. Pourtant, selon Freud, il est probable que certaines espèces, comme les abeilles, les fourmis et les termites, ont combattu pendant des siècles avant d'arriver à un état où les tâches et les restrictions individuelles sont clairement distribuées. L'homme les admire pour cet équilibre sans conflit dans lequel tous les membres du groupe s'adaptent à leurs tâches et à leurs restrictions d'une manière automatique, tandis qu'il ne peut pas non plus se considérer heureux dans un tel état bien organisé sous la tâche qui lui est attribuée. Le « combat de civilisation » ne se produit pas chez les animaux parce qu'ils ont probablement atteint un état d'équilibre temporaire entre les influences de leurs environnements et leurs instincts combattants, et donc un état de cessation du développement[294].

L'homme manifeste, à côté de l'instinct de survivre et de se lier dans une unité supérieure, également un instinct ayant pour but de dissiper ces unités et de les ramener à l'état primitif et inorganique. L'agressivité et la destructivité se produisent alors en fonction de l'instinct de mort, projeté à l'extérieur, du fait que l'organisme qui poursuit cet instinct est enclin à détruire toutes les choses situées à l'extérieur au lieu de détruire son propre être. Ainsi, cette tendance doit être restreinte et enfermée dans l'être biologique pour qu'elle ne nuise pas à l'unité. En revanche, la restriction de cette agression, « toujours active de toute façon », vers l'extérieur, augmente la tendance à « l'autodestruction »[295], qui se développe en tout cas :

> L'homme ne peut s'empêcher de désirer la destruction, car la tendance destructive est enracinée dans sa constitution biologique. Il peut modérer cette tendance jusqu'à un certain point, mais il ne peut jamais lui ôter toute sa force. Il est seulement confronté avec

[293] Freud, *Le Malaise dans la civilisation*, Point, 2010b, p.127-135.

[294] *Ibid.*, p.137.

[295] *Ibid.*, p.131.

> l'alternative de diriger sa destructivité contre lui-même soit contre le monde extérieur. Il n'a aucune chance de se libérer de ce tragique dilemme.[296]

La civilisation apaise la lutte entre les instincts de vie et les instincts de mort en intériorisant et en enfermant l'agressivité de ce dernier dans sa source, c'est-à-dire dans l'individu lui-même, afin de le rendre docile envers l'unité et ses choses situées à l'extérieur. Réprimée au service d'Eros, l'agressivité est dirigée vers l'ego. Dans le mesure où le moi-plaisir introjecte les objets du monde à travers la libido-objet, une portion de l'ego se rend offensif en tant que super-ego, surmoi ou idéal du moi[297] envers le reste de l'ego. Agissant dans la conscience à travers l'idéal du moi qui n'est que « le mode personnalisé des normes sociales »[298], l'agressivité peut être exercée avec sévérité sur la personne même dont l'ego aurait satisfait son instinct de mort sur les autres individus et les objets extérieurs.

Par-là même, la tension entre Eros et Mort est intériorisée avec l'introjection de l'agressivité à travers l'idéal du moi, et elle surgit dans la tension interne entre l'ego et le super-ego. Le sens de la culpabilité résulte de cette tension, que chacun ressent à travers la contradiction continue entre ses actes et les règles imposées par l'idéal du moi, et l'agressivité intériorisée et renvoyée sur la personne même se manifeste par un vif besoin de punition. Une fois intériorisée et dirigée vers la personne-même, l'agressivité qui voudrait détruire les choses extérieures et dissiper les unités, sert de moyen à l'unité sous la forme du crime et de la punition. Par suite, la civilisation prend le contrôle du désir dangereux d'agression, en en faisant dans la conscience de chacun un agent qui veille au respect des règles, tout comme « une force d'occupation dans une ville conquise »[299].

---

[296] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.66.

[297] Dans la théorie freudienne, le surmoi ou le super-ego signifie exactement la même chose que l'idéal du moi en tant que parole du père. (Freud, *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981, p.240-253).

[298] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.73.

[299] Freud, *Le Malaise dans la civilisation,* Point, 2010b, p.138.

La transformation de la destruction dans la conscience

Le mécanisme interne du sentiment de culpabilité en tant que gardien de l'unité s'apparente au développement interne de la psyché. Selon cette nouvelle théorie, « le conflit fondamental entre « instincts de vie » (Eros) et « instincts de mort » remplace l'opposition entre les pulsions du moi et les pulsions libidinales »[300]. D'un côté, l'instinct de vie englobe à la fois les pulsions d'autoconservation et les pulsions sexuelles, d'un autre côté, l'instinct de mort correspond à la source de la destructivité humaine dirigée vers la personne elle-même et le monde extérieur. Cependant, la formation de ces instincts fonctionne d'une façon différente par rapport aux pulsions du moi et sexuelles dans la mesure où ils ne proviennent plus d'une zone particulière du corps, et ne suivent pas le déroulement général des pulsions : tension croissante, déplaisir, détente, plaisir, nouvelle tension. Au contraire, ils sont présents dans tous les tissus du corps vivant, et opèrent constamment et simultanément sans stimulation spéciale résultant d'une excitation, jusqu'à ce que l'instinct de mort triomphe finalement dans la mort de l'individu[301].

Le passage de la première théorie de la libido à la seconde se trouve dans la destructivité du sadisme et du masochisme. Alors que ces deux derniers opèrent à travers les pulsions sexuelles en fonction de l'ordre plaisir-déplaisir, ils saisissent l'agressivité intériorisée dans la mesure où, d'un côté, l'un est destiné à détruire les autres situés à l'extérieur, et, d'un autre côté, l'autre veut détruire sa propre personne. Ils peuvent donc servir de moyen à la transformation de l'agressivité envers l'unité en une force dirigée vers l'intérieur de la personne elle-même, sans toucher le monde extérieur, au bénéfice de la civilisation.

Le sadisme et le masochisme manifestent le désir de destruction et d'agression lié à l'érotisme. Toutefois, à ce stade, Freud ne peut pas expliquer l'agressivité non-érotique[302], car, dans sa théorie de la libido, tout est conçu en rapport avec la sexualité

[300] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.65.

[301] *Ibid.,* p.65-66.

[302] « Je vois clairement que nous avons toujours eu sous les jeux, dans le sadisme et le masochisme, les manifestations de la pulsion destructrice dirigée vers l'extérieur et vers l'intérieur avec un fort alliage d'érotisme, mais je ne comprends plus que nous ayons pu ne pas voir l'ubiquité de l'agressivité destructive non érotique et manquer de lui faire la place qui lui revient dans l'interprétation de la vie. » (Freud, *Le Malaise dans la civilisation,* Point, 2010b, p.132).

en tant que substrat psychologique. Par contre, dans la théorie de l'instinct de mort, il devient plus clair que Freud a mis le désir sexuel au cœur de sa théorie, car, l'homme étant conçu comme égoïste et isolé par nature, la sexualité est considérée comme le seul intérêt qui dirige l'ego dans son rapport aux autres. Le désir sexuel englobe donc tout type de relations humaines parce que, dans la théorie, Eros, dieu d'amour, cherche à élaborer des unités à partir des individus par la voie de la sublimation des pulsions sexuelles dans la culture. De même, Freud admet que « [dans] le sadisme, où elle [la pulsion de mort] détourne le but érotique dans son sens à elle tout en satisfaisant tout de même pleinement l'élan érotique, nous réussissons à avoir la vue la plus claire de sa nature et de sa relation avec l'éros » [303]. L'homme ressent la satisfaction de son instinct agressif avec « une jouissance narcissique extraordinairement élevée » qui l'accompagne, du fait que, une fois modéré et entamé, l'instinct de destruction doit procurer à l'ego à la fois « la satisfaction de ses besoins vitaux et sa domination sur la nature »[304].

La première phase du développement du moi est le *narcissisme*, pendant lequel les pulsions sexuelles sont satisfaites de manière auto-érotique. A cette phase, le moi n'investit pas dans le monde extérieur, et reste indifférent vis-à-vis des objets de ce dernier. Cet état d'indifférence est considéré comme une sorte de haine préliminaire en tant qu'aversion face à l'objet extérieur étranger. Alors, étant indifférent, le moi haït tout objet extérieur de manière identique dans la phase narcissique, dans la mesure où le monde entier coïncide avec la source d'excitation, et apparaît comme déplaisant. Il s'agit donc d'une proto-haine servant de moyen méthodologique à l'explication de la haine réelle.

Alors que, à l'état auto-érotique, le moi n'a pas besoin du monde extérieur, il est en relation avec les objets extérieurs par ses pulsions d'autoconservation. Par conséquent, « sous l'influence de l'intérêt pour lui-même qui exige une satisfaction optimale de ses pulsions libidinales à condition qu'elles ne mettent pas en danger son intérêt d'autoconservation »[305], d'un côté, il prend en lui une partie du monde en

[303] *Ibid.*, p.134.

[304] *Ibid.*

[305] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.72.

fonction du principe de plaisir[306], et introjecte des objets qui lui apparaissent plaisants par rapport à ses pulsions d'autoconservation ; d'un autre côté, il expulse hors de lui une partie de lui-même qui provoque du déplaisir. Ce processus de l'adaptation du moi à l'unité sociale constitue le principe de réalité[307]. Après cette introjection du monde réel en fonction du principe de réalité, la libido devenant la libido-objet, la relation du moi à l'objet surgit par rapport à la polarité plaisir-déplaisir. Tandis que l'amour apparaît comme la relation du moi aux sources de plaisir et la force motrice incorporant l'objet plaisant dans le moi, la haine apparaît comme une tendance pour accroitre la distance avec l'objet de déplaisir. Le moi ressent de la répulsion à l'égard de l'objet qu'il haït, et en fonction de cette haine, il peut aller jusqu'à l'agression contre l'objet même avec l'intention de l'anéantir.

Tandis que la haine se produit en fonction des excitations externes qui forcent le moi à introjecter les objets du monde réel, l'amour coïncide avec l'absence du déplaisir pour le moi-plaisir, tout comme la première fonction du système nerveux est de réduire les excitations à un niveau minimal et de se débarrasser de tensions douloureuses. L'amour continue ainsi à satisfaire l'amour préliminaire auto-érotique de la phase narcissique à travers les objets que lui impose la réalité, et il se fixe « sur les objets sexuels au sens strict et sur les objets qui satisfont les besoins des pulsions sexuelles sublimées »[308]. Pourtant, la haine ne tient pas en premier lieu au plaisir sexuel, mais elle se produit comme une réaction contre l'intervention du monde réel, et s'avère donc une fonction de l'autoconservation :

> Le moi haït, déteste, poursuit avec l'intention de détruire tous les objets qui sont pour lui sources de sensations de déplaisir, qu'ils signifient une frustration de la satisfaction sexuelle ou de la satisfaction des besoins de conservation. On peut même soutenir que les prototypes véritables de la relation de haine ne proviennent pas de

[306] Selon Freud, le principe de plaisir « fixe la finalité de la vie » et « régit le fonctionnement de l'appareil psychique depuis le début » (Freud, *Le Malaise dans la civilisation*, Point, 2010b, p.63). Il cherche « la satisfaction plutôt soudaine de besoins accumulés » (*Ibid.*, p.63-64).

[307] Le principe de réalité naît de la distinction entre ce qui est interne et ce qui est externe, distinction qui sert naturellement « une intention pratique, celle de se défendre contre les sensations de déplaisir, éprouvées ou menaçantes » (*Ibid.*, p.48-49).

[308] Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p.39-49.

> la vie sexuelle mais de la lutte du moi pour sa conservation et son affirmation.[309]

La haine préliminaire de l'indifférence vis-à-vis du monde extérieur se transforme en haine agressive envers l'objet déplaisant pour le but d'autoconservation, et devient ainsi la haine active ayant pour intention de détruire et d'anéantir les choses du monde réel. En outre, elle résulte « du refus primordial que le moi narcissique oppose au monde extérieur, prodiguant les excitations »[310]. Or, du fait que l'objet reste à l'extérieur face à l'ego alors qu'il est introjecté dans le moi comme source de plaisir, cet objet coïncide toujours avec la haine sauf durant les moments de jouissance. Alors, la haine ne se dirige pas uniquement vers les objets déplaisants pour un certain moment, mais le moi ressent de manière ambivalente à la fois de l'amour et de la haine vis-à-vis du monde réel et des objets plaisants tout comme l'intention première d'incorporer ou de dévorer l'objet aimé coïncide avec « la suppression de l'existence de l'objet dans son individualité »[311].

L'amour ne devient l'opposé de la haine qu'à la fin du développement de la psyché, c'est-à-dire à la phase génitale où les pulsions sont satisfaites dans un monde fantasmatique. Or, la haine reste mêlée à l'amour en raison des stades préliminaires incomplètement dépassés vis-à-vis de la réalité dans le conflit interne des pulsions. Ainsi, le désir sadique de détruire avec la satisfaction sexuelle surgit avec la stase du développement du moi dans la phase sadique-anale. Bloqué à la phase sadique-anale, l'homme éprouve le désir d'endommager et de détruire l'objet aimé et cherche à le dominer. Il veut humilier, dominer et infliger de la douleur à ce qu'il aime et introjecte du monde extérieur dans son ego. Le sadisme consiste donc en une activité violente et la manifestation d'un pouvoir sur d'autres, pris comme objet.

Bien que humilier et infliger de la douleur ne constituent pas le but originel, puisque la haine sert d'abord de moyen à l'autoconservation, l'homme sadique a un rapport destructeur avec le monde et les autres, et il essaie de les dominer en tant qu'objets introjectés dans sa réalité. Mais, si cette intention sadique est transformée en

---

[309] *Ibid.*, p.40.

[310] *Ibid.*, p.42.

[311] *Ibid.*, p.41.

masochisme par la voie du renversement en son contraire, l'homme peut devenir docile envers l'extérieur dans la mesure où il projette sa visée destructrice vers lui-même. Son contenu renversé et retourné vers sa personne propre, l'activité de la haine se transforme ainsi en passivité.

Une fois que l'objet primordial est abandonné et remplacé par la personne propre, l'homme cherchera de nouveau une personne étrangère comme objet pour lui donner le rôle du sujet du stade sadique. Cependant, la satisfaction passe toujours par la voie du sadisme « dans la mesure où le moi reprend, sur le mode fantasmatique, sa place antérieure, qui est maintenant cédée au sujet étranger »[312]. De plus, bien humilier et affliger ne sont pas les buts initiaux du sadisme. Dans le cas du masochisme, les douleurs et les humiliations remplissent un but passif en tant que punition de sa personne propre, et provoquent un état de plaisir. L'homme peut ainsi consentir au déplaisir comme celui d'un monde qui le force à s'abandonner à ses objets. De plus, une fois passé par le masochisme, l'homme retourné au stade sadique peut également jouir de la punition et du tourment en s'identifiant avec l'objet souffrant, étant donné que humilier et affliger sont déjà devenus un but masochiste.

Afin de surmonter le malaise dans la civilisation, l'instinct d'agressivité peut être dressé de la même manière que la tendance sadique se transforme en masochisme ; il doit être pacifié et rendu passif en étant renvoyé à la personne propre. En ce sens, le rôle du sujet n'est pas donné à une autre personne, mais à l'idéal du moi en tant que partie étrangère du moi introjectée de l'extérieur. Dans un monde fantasmatique, au lieu de diriger sa destructivité vers l'unité élaborée par Eros, l'homme se nuit à lui-même, en fin de compte, avec des sentiments de culpabilité, à travers le crime et la punition de la morale, en fonction des mythes, des religions, des dieux, des nations, de la justice et des autres innombrables choses qui sont en vérité immatérielles mais chosifiées dans la réalité cathartique et illusoire. De même, en se réalisant à travers ce pouvoir intériorisé à travers le sentiment de culpabilité, l'autorité inclut toutes les qualités du Bien en se présentant comme une révolution contre le Mal, en tant que destructivité en général, et comme l'allié suprême du Bien, de Dieu, de la Justice, ou tout simplement de l'Idée.

[312] *Ibid.*, p.26.

La politique biologique de la destruction totale

L'homme n'étant qu'un « champ de bataille sur lequel les instincts de vie et de mort se combattent », la destructivité envers le monde et les autres ne peut être arrêtée qu'en la remplaçant par celle envers la personne propre, à travers la punition et la moralité[313]. Le sentiment moral ne peut donc jamais cesser d'attaquer l'homme de l'intérieur, du fait qu'il doit continuellement empêcher la destructivité de se diriger vers l'extérieur et de menacer l'unité sociale. Par conséquent, les interdits provenant de l'idéal du moi et de ses fantasmes produisent sans cesse des sentiments de culpabilité bien qu'ils surgissent plus souvent de manière inconsciente. L'individu se soumet ainsi continuellement à l'autorité au lieu de s'interroger sur sa racine, comme l'explique Fromm :

> Ces sentiments de culpabilité ont une importance sociale immense. Ils rendent compte du fait que la souffrance est vécue comme la juste punition des fautes au lieu d'être rapportée aux défauts de l'organisation sociale. Ils provoquent finalement une intimidation affective qui limite les facultés intellectuelles et surtout critiques – tout en faisant croitre l'attachement aux représentants de la moralité sociale.[314]

Dans la théorie freudienne, la politique veillant à l'unité et désignant le caractère social coïncide avec ce processus du retournement sur la personne propre et le passage de l'activité à la passivité à travers le sentiment de culpabilité continuel. Freud présente cette polarité activité-passivité comme polarité biologique, et celle entre le moi et le monde extérieur comme polarité réelle[315]. Lors de ce processus politico-biologique, l'homme ne devient pas passif seulement quant à son agressivité mais, il se contente aussi de plus en plus d'être vu plutôt que de regarder, et d'être aimé plutôt que d'aimer. Il jouit plus de l'exhibitionnisme, abandonnant le regard actif et se faisant l'objet à regarder. Au lieu d'aimer, il cherche désormais l'amour et l'approbation des autres, en tant que juges pouvant le culpabiliser et le punir, dans la mesure où la haine devient

[313] Fromm, *La Crise de la Psychanalyse,* Anthropos, 1971, p.84.

[314] *Ibid.*, p.178.

[315] En effet, dans la mesure où la politique est censée construire l'être conforme à l'unité de l'intérieur, elle apparaît à la fois biologique et réelle. De plus, vu que l'économie est abordée par rapport à la polarité plaisir-déplaisir menant à l'intégration à la réalité de manière biologique, la politique dans cette théorie englobe donc les trois polarités : biologique, réelle et économique.

érotique dans le processus politique du renversement sur la personne propre du masochisme. Avec la peur d'être isolé[316], il aime ainsi ses juges incorporés dans son idéal - la Nation, l'Etat, Dieu, etc. -, dont il cherche l'amour et l'approbation bien que ces juges ne soient que des produits du fantasme de l'autorité :

> Notre lien avec le monde peut être noble ou insignifiant, mais même être relié à un type de système le plus basique est préférable à la solitude. La religion et le nationalisme, de même que toute tradition ou toute croyance aussi absurde et dégradante soit-elle, s'ils ne font que connecter les individus entre eux, sont des refuges contre ce que l'homme craint le plus : l'isolement.[317]

Avec des sentiments masochistes de culpabilité, l'homme aime ce monde réifié au péril de sa personne propre, et accepte de jouer dans le conte récité par l'autorité le rôle que lui attribue le narrateur. Pourtant, cet amour apparaît être aussi mêlé au désir sadique, car le monde reste toujours au dehors et étranger pour lui, et il se voit aliéné dans des rapports de domination qui le forcent à se soumettre à l'objectivité illusoire de l'extérieur. Ainsi, son amour se mêle à la haine, tandis qu'il s'attaque de l'intérieur de manière masochiste. Il ressent sans cesse le désir de détruire l'extérieur comme détruisant de cette façon son propre ego que le monde fantasmatique lui fournit. En outre, étant donné qu'en vérité l'homme n'est pas un être isolé mais un être-en-relation s'appropriant le monde entier comme ses propriétés humaines en tant que liens aux autres, la destruction masochiste canalisée vers lui-même ne reste pas dans une sphère fermée, mais s'exerce également à l'extérieur, envers tout ce qu'il l'entoure en tant que propriétés privées remplaçant les propriétés humaines.

---

[316] En vérité, l'homme n'est pas dès le début contre l'unité sociale ou les rapports avec l'extérieur. Au contraire, en tant qu'être-en-relation, il ne peut pas supporter une vie isolée sans aucun rapport social qui donne un sens à son existence, comme Fromm l'explique :

« Les besoins physiologiques conditionnés ne constituent pas la seule part impérative de la nature humaine. Il en existe une autre, tout aussi coercitive, non enracinée dans des processus corporels, mais dans l'essence même du mode et de la pratique de vie humaine : la nécessité d'être relié au monde extérieur, d'éviter la solitude. Se sentir complètement seul et isolé mène à la désintégration mentale, tout comme la famine conduit à la mort. » (Fromm, *La peur de la liberté*, Parangon/Vs, 2010b, p.25).

[317] *Ibid.*, p.26.

La destruction du sujet avec la prépondérance de l'objet

Alors que Freud a remarqué qu'il y a un facteur décomposant et destructif à côté du facteur cohésif, en réduisant la politique en polarité biologique, il a échoué à expliquer le fait que « la quantité de tendances destructrices varie énormément selon les individus et les groupes sociaux »[318]. Nullement constante, l'aspiration à la destruction dépend, en effet, de « l'expansivité de la vie »[319], c'est-à-dire du blocage devant le trait générique de la vie humaine, comme l'explique Fromm :

> Plus la pulsion de vie est contrariée, plus forte est la pulsion de destruction ; plus la vie est accomplie, moins la destructivité est forte. *La destructivité est la conséquence d'une vie non vécue*. Les conditions sociales et individuelles qui font que la suppression de la vie produit la passion pour la destruction forment le réservoir où se nourrissent les tendances hostiles particulières, que ce soit contre les autres ou contre soi-même.[320]

Selon Weber, cette tension résulte de la bureaucratie immense et de la rationalité formelle qui asservit tout esprit humain dans une cage d'acier, tandis que Simmel l'explique par l'écart qui s'approfondit entre la culture objective et la culture subjective, la dernière ne pouvant plus rattraper la première. Quand Marx écrit que « [le] travailleur devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production s'accroit en puissance et en extension »[321], il parle de cet effet de l'aliénation : devenir une marchandise en tant que chose morte.

La destructivité tient au fait que la vie est captivée par l'objet, et l'organique par l'inorganique. Tout comme l'accumulation du capital implique la transformation du travail vivant en travail mort, la perversion nécrophile du capitalisme tient à ce que le mort commande au vivant dans « la domination complète de la matière morte sur l'homme »[322]. Bien que l'homme devienne riche matériellement dans ce processus, il s'appauvrit à l'intérieur et tombe « à l'état de machine »[323], comme le dit le grand

---

[318] *Ibid.*, p.174.

[319] *Ibid.*, p.175.

[320] *Ibid.*

[321] Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, J. Vrin, 2007, p.117.

[322] *Ibid.*, p.113.

[323] *Ibid.*, p.80.

économiste David Ricardo : « Les nations ne sont que des ateliers de production, l'homme est une machine à consommer et à produire ; la vie humaine est un capital ; les lois économiques régissent aveuglément le monde »[324].

La destructivité de l'avare et du prodigue sur le marché

De même que la main invisible organise le marché à travers les variations de l'offre et la demande, à la recherche d'un équilibre, de même la consommation de masse se réalise par la voie des changements continuels de la mode et du tâtonnement destructif lors de la recherche d'un abri sûr dans le narcissisme collectif d'un groupe. Cette tension destructrice constitue le noyau de la symbiose parfaite entre le consommateur et la bourse de marchandises. Le marché ne peut survivre que si les consommateurs ne s'accrochent pas aux choses et ne connaissent ni engagement ni loyauté à un type de cohésion cohérente qui pourrait leur donner la possibilité d'échapper à l'emprise commerciale. Fidèles aux centres commerciaux, les consommateurs ne doivent jamais être « sûrs, leurs réalisations et leurs biens en sécurité, leurs projets finis, et la fin de leurs labeurs atteignables »[325].

Selon la politique biologique, il y a deux côtés à cette destructivité : le côté autoritaire sadique, et le côté conformiste masochiste. Les deux côtés passent par le masochisme, mais le sadique retourne à son premier état visant à la domination. De plus, les deux ne sont pas séparés en deux groupes distincts, mais ils existent simultanément dans la conscience autoritaire en tant que sadomasochiste, et ne se distinguent qu'en fonction de leur activité envers le monde. Le capitaliste s'avère sadique car il accumule du capital et domine les autres, et le consommateur masochiste car il se soumet aux flux de marchandises, ce qui fait de lui aussi une marchandise dans la production consommatrice. Par ailleurs, le capitaliste est également un consommateur et le consommateur un capitaliste dans l'esprit. Il n'y a que la circulation de l'argent qui importe quand toute autre chose assimile la rationalité formelle qui découle des répétitions des rapports sociaux à travers les échanges.

---

[324] Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt* in Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844,* J. Vrin, 2007, p.100.

[325] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.48.

La destructivité du capitaliste tient à son obligation d'accumuler davantage de capital dans la consommation productive afin de protéger son pouvoir sur les marchandises et le monde entier transformé en marchandise. Du fait que, dans cette société, « rien ne peut revendiquer l'exemption à la règle universelle du jetable, et rien ne peut être autorisé à durer plus qu'il ne doit »[326], il doit toujours garder la valeur réelle de sa possession dont le pouvoir découle. Par conséquent, le capitaliste doit s'approprier sans cesse le monde en rendant le capital utile pour tirer davantage de profit, lequel sera réinvesti dans un progrès incessant.

Comme le dit Bauman, « la compétition se faisant globale », il s'agit d' « une version sinistre du jeu des chaises musicales » dont l'enjeu de la course consiste à « être sauvé (temporairement) de la relégation dans les rangs des détruits, et à éviter d'être jeté aux ordures »[327]. Pour ce faire, chacun affronte ses concurrents en augmentant la valeur ajoutée et en dévaluant la valeur actuelle des choses. En outre, il modernise sans cesse, et suit le progrès afin de ne pas périr[328]. La concurrence entre les capitalistes pousse ainsi à la destruction active du monde actuel afin de le rebâtir en tant que « destruction créatrice »[329]. D'un côté, la concurrence crée sans cesse de nouvelles formes de la vie ; d'un autre côté, elle détruit les formes présentes de vie, et indirectement les hommes qui les pratiquent.

Alors que le progrès était autrefois « manifestation la plus extrême de l'optimisme radical et promesse d'un bonheur durable partagé universellement », mené par le capital, il est devenu aujourd'hui « le pôle d'anticipation opposé, contre-utopique et fataliste »[330]. En fonction de la concurrence, il engendre le changement incessant qui menace tout le monde, avec la crise et la pression continuelles sans laisser un moment du repos. En raison de son objectif, chacun doit rester toujours vigilant dans ce jeu de concurrence, faute de quoi, l'on doit s'attendre à la défaite et l'exclusion irréversibles :

---

[326] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.9.

[327] *Ibid.*, p.10.

[328] Bauman constate cette obligation de la vie liquide moderne de la manière suivante : « La vie dans une société moderne liquide ne peut rester immobile. Elle doit moderniser […] ou périr. » (*Ibid.*, p.9).

[329] Schumpeter, *Business cycles: a theoretical, historical and statistical analysis of the capitalist process*, McGraw Hill, 1939. Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.10.

[330] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.91.

> Au lieu de grandes espérances et de beaux rêves, le progrès évoque de nos jours une insomnie pleine de cauchemars où l'on est délaissé, où l'on rate le coche, où l'on tombe d'un véhicule en pleine accélération.[331]

Il ne s'agit pas uniquement de la destruction des marchandises mais aussi des hommes, en tant qu'ouvriers dans la consommation productive, et en tant que consommateurs dans la consommation. De plus, dans la mesure où la production est bornée par les ressources limitées, l'émancipation pour tous par la voie de consommation sur le plan individualiste semble échouer[332]. Ainsi, avec une intension sadique[333], le capital revendique une méritocratie et punit également celui qui est inutile pour les fins qui sont les siennes en le rejetant de son paradis par le chômage, tout comme un capitaliste se verra expulser du jeu s'il échoue à suivre le progrès incessant. Au milieu de cette méritocratie, les classes et les individus qui suivent ce changement continuel prévalent dans la mesure où « la rapidité de leur développement leur garantit l'avance sur les autres »[334].

Les consommateurs participent à cette destruction de manière passive par la voie de la mode en se conformant au changement rapide dû à la concurrence. Une fois que tout est transformé en marchandises dans une société marchande, « la vie balance avec gêne entre les joies de la consommation et les horreurs du tas des déchets »[335]. Asservis par le changement habituel[336], ces consommateurs suivent de manière automatique les nouveautés de la mode afin de ne pas être détruits avec les anciennes formes, leur désir étant renforcé par la peur. Du fait qu'il s'agit de la vitesse et non pas de la durée au sein de la concurrence, avec la bonne vitesse, le consommateur désire consommer « toute l'éternité à l'intérieur du présent continu de la vie terrestre »[337]. Toutefois, la destruction qui s'ensuit ne pose pas de problème moral car, la mode étant action de masse, « le

---

[331] *Ibid.*

[332] *Ibid.*, p.39-40.

[333] Sadique, parce qu'il exerce la punition en passant par son propre sentiment de culpabilité et donc par la sympathie en termes smithiens.

[334] Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.145.

[335] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.17.

[336] Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.145.

[337] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.15.

sentiment de honte est exactement aussi éteint chez elle que le sentiment de responsabilité chez ceux qui prennent part à des crimes collectifs, devant lesquels le particulier reculerait souvent s'il était placé seul devant l'acte »[338].

La vie devient une vie de consommation, traitant tous les membres du monde comme objets de consommation, de sorte que rien n'y peut survivre qu'à la mesure de son utilité. Un objet inadapté doit donc être « retiré du site de la vie de consommation […] afin de faire place à d'autres objets de consommation, encore inutilisés »[339]. Ainsi le déchet apparaît dans ce flux incessant de consommation comme le produit de base le plus répandu, et la société de consommation comme une « société de l'excès et de la débauche » dans laquelle le consommateur a une soif insatiable de goûter de tout autant qu'il peut (Bauman, 2006, p.110). Tout comme, selon Ferguson, le marché est un terrain de tâtonnement empirique, suivant le flux de la mode, la vie de consommateur consiste également en des tâtonnements illimités, comme le constate Bauman :

> La vie des consommateurs constitue une situation infinie de tâtonnement. Ils mènent une existence d'expérimentation continue – mais il n'est pas ici question d'*experimentum crucis* pouvant leur ouvrir les portes d'un monde de certitude, convenablement cartographié, et bien pourvu en panneaux indicateurs.[340]

Dans ces tâtonnements il ne s'agit donc pas de la recherche d'équilibre que suggère Ferguson, mais de l'angoisse démesurée de devenir déchet, étant donné que même l'homme est transformé en marchandise qui existe en fonction de sa valeur d'échange au milieu d'un espace entièrement approprié par le capital. Afin d'échapper à l'ordure, il secourt à la consommation pour compenser son insignifiance et son incapacité à s'individualiser, pour se mettre à l'abri d'un groupe « par l'appartenance à un cercle distingué, caractérisé par la mode »[341] au milieu duquel il peut trouver « un refuge pour son narcissisme personnel dans le narcissisme collectif »[342].

---

[338] Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.141.

[339] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.17.

[340] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.110.

[341] Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.138-139.

[342] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.174-175.

Mais, la circulation continue des modes est « en opposition à la stabilité du sentiment du moi » parce que la mode nouvelle déracine continuellement l'ancienne forme de vie avant que l'homme puisse se l'approprier en l'utilisant[343]. L'homme devient ainsi une « *pièce de résistance* » contre les formes de mode qui restent à la périphérie de la vie[344]. La mode détruisant fréquemment les formes de son existence, et indirectement sa personne, en raison de son impuissance et de « l'existence de paria que lui assigne la société », l'homme ressent une haine envers tous les membres de ce monde, « haine qui trouve sa forme relativement la plus innocente dans la poussée vers des formes de manifestations toujours nouvelles »[345].

La racine de la tendance destructrice du consommateur révèle son sens réel dans cet effort pour éviter d'être réduit « en esclavage de l'intérieur »[346]. Comme l'homme ressent le danger de devenir « un automate déshumanisé », il se voit « à la limite de l'autodestruction »[347]. Il ne consomme pas uniquement pour la sécurité, mais également, d'une manière ambivalente, pour détruire toutes les formes que lui impose le flux instable du progrès. Il veut dévorer le monde entier dans la mesure où ce dernier reste au dehors de lui hostile et étranger.

La destructivité comme mécanisme de fuite de la liberté

Dans un tel mécanisme qui déshumanise en détruisant sans cesse toutes les formes de la vie et en mettant tout au service de l'unité, les hommes se sentent de plus en plus dégoûtés de la vie et même « aspirent à la mort pour surmonter leur ennui »[348]. Le slogan nécrophile des fascistes, « vive la mort », évoque aujourd'hui à nouveau l'ambition secrète et inconsciente de beaucoup de gens qui vivent dans l'abondance matérielle[349]. En effet, la nécrophilie n'est pas un produit de la pensée fasciste, mais un phénomène enraciné dans la civilisation, transcendant la vie et les hommes, dans

[343] Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.138-139.

[344] Les formes de la mode restent à la périphérie de la vie parce que l'homme ne peut jamais se les approprier correctement. (*Ibid.*, p.139).

[345] *Ibid.*

[346] *Ibid.*

[347] Fromm, *De la désobéissance et les autres essais*, Laffont, 1983, p.97.

[348] *Ibid.*, p.264-312.

[349] *Ibid.*, p.53-54.

laquelle tout sert de moyen à la conservation de l'unité et à l'asservissement. Parce que la civilisation tente de faire des hommes des choses *non*-génériques, et de « remplacer la nature par des dispositifs techniques, l'organique par l'inorganique », l'homme devient impuissant[350] pour créer de la vie mais toutefois capable de la détruire[351].

Avec cette captivité dans une cage d'acier, la guerre apparaît comme juste, voire romantique, en général de manière inconsciente. Les gens justifient leur propension à détruire en prétendant être « au service de la vie, de l'honneur et de la liberté »[352], alors qu'en vérité c'est la destruction ultime de la guerre qui leur plaît. Quoique Fromm pense qu'ils sont probablement en minorité[353], le divertissement de masses embrasse de plus en plus l'aspiration à la mort et à la destruction dans le domaine de la culture[354], servant de base à la diminution de la tension anomique due à la civilisation. Il est donc plus probable que cette propension est très répandue dans la société moderne, de sorte que même la majorité se contente aujourd'hui des images de la guerre, de la mort et de la souffrance des autres qui apparaissent comme ennemis dans l'unité réalisée par le confit universel qui établit l'unité, la concurrence.

La destructivité est donc un mécanisme de fuite de la liberté négative pour l'homme dépourvu d'un sol stable. Elle ne cherche pas la symbiose active ou passive dans la relation sadomasochiste, mais elle résulte du même sentiment d'impuissance individuelle de l'homme isolé, conséquence de la domination d'une civilisation immense, du triomphe de la culture objective et de la rationalité déshumanisante. Pour échapper au sentiment d'insignifiance et d'impuissance, chacun a l'intention directe de détruire le monde qui reste à la périphérie de sa vie en tant qu'hostile et étranger.

---

[350] A ce stade, Fromm souligne qu'il ne parle pas de l'impuissance sexuelle (*Ibid.*, p.62). Il s'agit de la capacité de créer de la vie et du sens en rapport avec les autres. Toutefois, cette impuissance peut être également interprétée comme sexuelle en termes freudiens, étant donné que Freud donne à la sexualité toute capacité d'établir des rapports sociaux.

[351] *Ibid.*, p.61-62.

[352] *Ibid.*, p.62.

[353] *Ibid.*

[354] La domination de la violence dans le cinéma et dans le divertissement de masse peut être considérée dans ce contexte. Newitz cherche ainsi le fondement de cette tendance à la violence dans l'aliénation de l'homo economicus, l'homme économe, et il prend la peur d'être abandonné pour responsable (Newitz, *Serial Killers, True Crime and Economic Performance of Anxiety*, Wayne State University Press, 1999, p.70-76).

La propension destructive provient du sentiment insupportable d'impuissance qui résulte de la destruction du sujet par l'objet dans la soumission à l'unité immense fondée sur le conflit structurel de la concurrence. Chacun a l'intention de supprimer tous les concurrents et tous les objets qui le comparent dans la concurrence par rapport aux autres individus en fonction de la valeur d'échange. Ce faisant, il tente, en dernier lieu, de se débarrasser du pouvoir écrasant des objets, mais il essaye surtout de surmonter son angoisse. Quoique la destruction en réponse à l'angoisse écarte l'objet non-voulu ou déplaisant au sens freudien du terme, puisqu'il n'y a plus d'objet pour l'angoisse générale dans l'existence de paria, elle vise à détruire tout dans la mesure où tout peut devenir l'objet angoissant lorsque l'homme balance entre des fins contingentes. La destruction est, en ce sens, « la dernière tentative, quasiment désespérée »[355].

A ce stade, Fromm refuse de voir dans le sadisme un mécanisme de fuite. Il soutient que le sadisme « vise à la fusion avec l'objet, la destructivité à son effacement »[356]. Tandis que le sadisme a l'intention de renforcer « l'individu atomisé par la domination sur les autres », la destructivité a pour finalité « l'absence de toute menace externe »[357]. Cet argument est valable dans la mesure où le sadisme a pour motif la poussée à l'emprise ; pourtant, une fois qu'il se transforme en masochisme au travers du retournement sur la personne propre, il crée un sentiment d'impuissance chez l'homme qui se conforme au pouvoir extérieur, et ce n'est qu'après cette transformation que l'homme ressent une haine agressive contre le monde entier qui lui impose un mode d'existence le réduisant au statut d'objet inerte. Alors que la destructivité ne cherche pas la symbiose sadomasochiste, car elle implique la pure annihilation de tout ce qui est à l'extérieur, elle résulte de cette symbiose à travers le sadisme autoritaire, lequel ne peut appliquer la punition qu'avec des sentiments masochistes de culpabilité, et qui donc souffre également de la prépondérance écrasante des objets.

Les concepts comme la justice, le patriotisme, etc. rationalisent cette destructivité et lui servent d'abri pour que l'homme puisse se déculpabiliser dans un groupe en fonction de la collectivité de l'agressivité. Mais, l'homme ne répond pas à n'importe quel appel de la destructivité collective. Seuls les appels de l'autorité

[355] Fromm, *La peur de la liberté*, Parangon/Vs, 2010b, p.171-175.

[356] *Ibid.*, p.171.

[357] *Ibid.*

s'appuyant sur le sentiment de culpabilité, de crime et de punition se corrèlent à l'ambition destructive des masses, car les deux reposent sur la même sensation d'insignifiance qui est propre au masochisme. La destructivité en tant que phénomène social tient à la soumission masochiste d'un groupe dans lequel une partie remplit le rôle sadique et l'autre le masochiste. L'homme trouve ainsi dans la destructivité collective un abri pour sa destructivité individuelle, produite par le sentiment de culpabilité et d'insignifiance, et s'il échoue à fondre sa destructivité individuelle dans la collective, il la retourne vers sa personne propre et risque d'aller jusqu'au suicide.

Fromm pense que « les objets de la destructivité irrationnelle et les raisons particulières pour lesquelles ils sont choisis sont d'une importance secondaire ; les impulsions destructrices sont une passion pour une personne ; elles réussissent toujours à trouver un objet »[358]. Son support étant accidentel, tout peut servir de moyen à la rationalisation de la destructivité de masses, à la seule condition que cela soit justifié par l'autorité. Dans une société marchande, ce pouvoir est conféré au Léviathan ou à l'Etat, et même les capitalistes, qui revêtent le rôle sadique, se soumettent à ses lois dans la mesure où leur puissance provient de l'argent auquel on doit notre paix et notre sécurité sous le dieu terrestre. Par conséquent, la destructivité de la symbiose sadomasochiste entre le consommateur et les marchandises n'entraîne pas de problème moral, tout comme la moralité y est éteinte dans l'action de masse en tant que crime collectif. Au contraire, elle sert de moyen pour canaliser l'angoisse générale à la destructivité collective.

Comme une scène de lynchage, les lois et leurs exécutions apparaissent plaisants aux masses sous l'emprise de la conscience autoritaire. Ils aiment voir leurs maîtres juger et punir les autres pour la ratification des sentiments communs sous prétexte que « qui sème le vent récolte la tempête ». Ils justifient également la souffrance des masses pauvres en admettant qu'un pauvre a ce qu'il mérite, tout comme Leibniz prétend que, en tant que monade isolé, chacun trouve la place la plus propre pour lui dans le plan divin de la structure actuelle[359]. Ainsi, soit en chômage, soit en prison, soit dans une

[358] *Ibid.*, p.172.

[359] Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie : et autres textes*, 1703-1716, Flammarion, 1996. « On peut dire que le libéralisme s'est considéré comme le promoteur d'une utopie devenue réalité et comportant tout au plus quelques difficultés gênantes à aplanir. […] La monade, ce symbole au XVIIe siècle de l'individu économique atomisé de la société bourgeoise, devint un type

clinique psychiatrique, celui qui souffre dans la société leur fait pitié lorsqu'ils se contentent de leur noble conscience envers ce misérable qui ne subit que ce qu'il mérite.

De même, les tas de déchet que crée leur consommation excessive ne posent pas de problème moral dans la mesure où les consommateurs peuvent se déculpabiliser avec les politiques écologiques que leur imposent les autorités[360]. Ces préoccupations écologiques doivent leur popularité à « la perception d'un lien entre le mauvais usage des ressources planétaires et les menaces faites au libre cours des activités égocentriques »[361]. Du fait qu'ils ont peur de perdre leur confort, ils parlent de ces nouveaux soucis bien que, en vérité, même voir ces tas de déchet peut donner à un groupe un plaisir secret en ce qu'ils permettent d'exposer leur haine envers le monde qui déracine continuellement leurs formes de vie. A la limite de l'autodestruction, ils consument le monde par la voie de la destruction créatrice et de la mode en consommant toujours plus de nouveautés et en jetant leurs anciens biens aux ordures avant qu'ils aient cessé d'être utiles, avec un désir insatiable de dévorer tout en une fois.

C'est la fin de l'utopie industrielle de Saint-Simon selon laquelle l'industrie assurerait la paix universelle à mesure que les hommes se mêlent davantage aux objets. La destructivité résulte en vérité de cette tendance fétiche de l'utopie industrielle qui met la vie au service de la mort. Plus les nations sont devenues des ateliers de travaux utiles, plus l'hostilité a augmenté entre les hommes et elle a même mené à deux guerres mondiales dans les pays les plus industrialisés. Il n'est pas non plus accidentel que l'âge

---

social. Toutes les monades, malgré les fossés de l'intérêt personnel qui se creusaient entre elles et les isolaient les unes des autres, tendaient, par la poursuite même de cet intérêt personnel, à devenir de plus en plus semblables. » (Horkheimer, *Éclipse de la Raison*, Payot, 1974, p.147).

[360] Cette attitude est également devenue rentable pour le *business*. Les entreprises utilisent aujourd'hui cette nouvelle sensibilité environnementale dans leur communication publicitaire pour promouvoir leurs produits. Il y a plusieurs stratégies que nous pouvons grouper sous le nom de l'écoblanchiment. Le livre « Ecoblanchiment » de Jean-François Notebaert et Wilfrid Séjeau interroge la situation paradoxale qui fait que les entreprises qui sont les plus coupables en matière de dégradation de l'environnement investissent le plus massivement dans la communication verte (Notebaert et Séjeau, *Écoblanchiment : quand les 4X4 sauvent la planète*, les Petits matins, 2010). De même, Magnus Boström et Mikael Klintman (Palgrave Macmillan, 2008) relève, dans « Eco-Standards, Product Labelling and Green Consumerism [Les éco-standards, étiquetage des produits et le consumérisme vert] », la tendance consumériste de ces politiques environnementalistes.

[361] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.20.

d'or de la consommation de masse se soit produit à la suite de ces deux guerres apocalyptiques[362].

En résumé, la guerre universelle où chacun se trouve contre chacun n'a pas cessé avec la paix monétaire sous l'ordre du Léviathan, mais elle a été sublimée et diffusée dans toutes les parties et tout le tissu de la vie, dans la mesure où l'état de guerre résulte d'abord des obstacles à la vie et de l'intervention des objets dans les rapports sociaux, afin de maintenir la domination sociale. Ayant perdu son caractère générique d'être-en-relation créant le sens en relation avec ses semblables, l'homme impuissant attise la querelle contre le reste du monde afin d'acquérir un sens. Or, puisque le sens qui s'impose de l'extérieur n'est pas en relation avec le vivant, mais qu'il advient par la voie de ce qui est mort, marchandise, l'homme intériorise la querelle qu'il a allumée, et il essaye de détruire à la fois sa personne propre et le monde entier. Ainsi, la destructivité est une réaction tragique pour échapper à un monde dans lequel l'homme est isolé et détaché d'un terrain stable.

[362] Voir Le contexte historique : l'origine du consumérisme.

CONCLUSION

« Oh ! concurrence absurde et meurtrière ! »[1]

Comme Mary Douglas et Baron Isherwood le soulignent dans « Pour une anthropologie de la consommation : le monde des biens »[2], la théorie économique de la consommation suppose que l'individu agisse de manière purement rationnelle. « Loin d'exercer un choix souverain », le consommateur est considéré comme « détenteur passif d'un portefeuille dont le contenu serait préempté par des forces si puissantes que les reproches moraux semblent hors de propos »[3]. Les auteurs distinguent deux théories principales qui tendent à aboutir à une telle explication complète : la théorie hygiéniste ou matérialiste et la théorie de l'envie.

Selon la première, les vrais besoins humains, les plus fondamentaux et les plus universels, sont les besoins physiques qui garantissent la subsistance de l'organisme vivant de l'être humain. Bien que les économistes soutenant cette théorie connaissent deux types de besoins, spirituels et physiques, ils accordent la priorité aux derniers et prétendent que les besoins spirituels doivent suivre les besoins physiques. Conférant à ces besoins « la dignité d'une nécessité », ils considèrent les autres demandes comme des « besoins artificiels, faux, et même immoraux »[4]. En ce sens, Luc Boltanski nomme la tendance de ces économistes un « manichéisme biologique »[5], une approche religieuse divisant l'univers entre le mal – le côté matériel de l'existence humaine – et le

[1] Lafargue, *Le droit à la paresse (1ère édition en 1880),* François Maspero, 1970, p.134.

[2] Douglas et Isherwood, *Pour une anthropologie de la consommation : le monde des biens,* Institut français de la mode, 2008.

[3] *Ibid.*, p.42.

[4] *Ibid.*, p.42-43.

[5] Boltanski, *Taxinomies populaires, taxinomies savantes : les objets de consommation et leur classement,* Revue française de sociologie, 1970, p.33-34.

bien – le côté spirituel –, tandis que, en l'occurrence, le biologique devient le bien et le spirituel accessoire au biologique[6].

La théorie hygiéniste a un défaut important : elle ne peut pas expliquer la consommation et la pauvreté dans les pays riches. Les économistes soutenant cette théorie cherchent une explication objective de la pauvreté dans la mesure où, « dans n'importe quel pays, le taux de morbidité est plus élevé chez les pauvres que chez les riches »[7]. Par contre, cette approche échoue à aboutir à une explication générale pour définir la pauvreté dans des pays différents, du fait que, selon les simples standards d'hygiène, « l'amélioration du taux de mortalité sur les deux derniers siècles signifierait qu'il ne reste plus un seul pauvre en Angleterre »[8]. En effet, la pauvreté n'étant pas éliminée, la consommation pour l'hygiène privée constitue une petite partie des biens de consommation dans les pays développés[9] bien que les pauvres de ces pays ne le soient pas par rapport aux standards d'autrefois[10].

En revanche, la théorie de l'envie considère la pauvreté comme un concept relatif, et prétend que dire qui est pauvre et qui est riche est un constat du même genre que celui qui consiste à dire qui est petit ou qui est lourd[11]. Différentes sociétés ayant développé leurs propres techniques pour contrôler l'envie[12], la consommation apparaît comme un moyen de comparaison et les biens de consommation acquièrent un caractère individualiste sous l'emprise de la convoitise et de l'envie qui sont des sentiments puissants dominant l'esprit humain[13]. De même que la précédente, la théorie de l'envie considère l'homme comme un être égotique et individualiste pour qui les autres apparaissent dans la mesure où ils assistent ou entravent son projet de la vie. Il peut les

---

[6] Douglas et Isherwood, *Pour une anthropologie de la consommation : le monde des biens*, Institut français de la mode, 2008, p.43.

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*

[9] Douglas et Isherwood, *The World of Goods : Towards an Anthropology of Consumption*, Routledge, 1996, p.43.

[10] National Board for Prices and Incomes, *General Problems of Low Pays (Report no.169)*, HMSO, 1971.

[11] Abel-Smith et Townsend, *The Poor and the Poorest*, Editions Bell, 1975, p.9-12, 57-67.

[12] Douglas et Isherwood, *The World of Goods : Towards an Anthropology of Consumption*, Routledge, 1996, p.44.

[13] Hirschman, *The Changing Tolerance for Income in the course of Economic Development*, Harvard University Press, 1973, p.504-566.

utiliser ou être utilisé par eux, mais les autres sont toujours éclipsés par la conscience égocentrique de l'être individualiste[14].

De ce point de vue, selon Peter Blau, la plupart des plaisirs trouvent leurs racines dans la vie sociale »[15]. La personne qui se contente essentiellement des satisfactions de la nourriture ou de la boisson a quelque chose de pathétique, du fait que sa gratification est liée à l'avidité excessive, à l'indigence ou à la gloutonnerie. Un homme sain jouit surtout « d'une satisfaction dérivée de son exercice du pouvoir sur les autres hommes », qui subissent « les privations découlant du fait d'être sujets au pouvoir de l'homme en question »[16]. En résumé, la théorie de l'envie conteste que le premier intérêt des hommes soit de satisfaire leurs besoins hygiéniques ou matériels, c'est au contraire celui de soumettre les autres hommes à leur pouvoir.

Pour le point de vue anthropologique de Douglas et d'Isherwood, la rationalité économique considère l'individu dans un isolement impossible et le dévalorise en termes de *tastes*, les choix individuels provenant de la rationalité économique[17]. Selon eux, les biens ne sont pas recherchés pour la subsistance ou pour la concurrence, mais ils sont d'emblée destinés à rendre visibles et stables les catégories de la culture, et toutes les possessions matérielles transmettent des significations sociales. Les biens établissent et maintiennent ainsi les relations sociales[18]. Ce sont « des accessoires rituels », et la consommation est « un processus rituel dont la fonction primaire est de faire sens dans le flux indistinct des événements »[19]. L'activité de consommation correspond donc à la production commune d'un univers de valeurs avec les autres consommateurs, et elle utilise les biens pour rendre clairs et visibles les jugements

[14] Douglas et Isherwood, *Pour une anthropologie de la consommation : le monde des biens,* Institut français de la mode, 2008, p.86.

[15] *Ibid.*

[16] Blau, *Exchange and Power in Social Life*, John Miley, 1964.

[17] Douglas et Isherwood, *The World of Goods : Towards an Anthropology of Consumption,* Routledge, 1996, p.6.

[18] *Ibid.*, p.38-39.

[19] Douglas et Isherwood, *Pour une anthropologie de la consommation : le monde des biens,* Institut français de la mode, 2008, p.89.

particuliers dans le processus fluide de la classification des personnes et des événements[20].

Pour l'anthropologue, la partie la plus importante que les biens apportent est liée à cette production des valeurs et au partage des noms appris et hiérarchisés, c'est-à-dire à la culture. Les biens sont les marqueurs utilisés pour classer les significations sociales, « partie visible de l'iceberg que constitue le processus social dans son ensemble »[21]. Dans la mesure où ils ont acquis une valeur par l'accord entre les consommateurs, les choix entre les produits résultent de et contribuent à la culture, et ils sont socialement traduits dans un langage commun. L'individu utilise ainsi la consommation comme un moyen de s'exprimer et de dire quelque chose à son propre sujet[22].

Constituant la partie visible de la culture, les biens sont rangés dans une hiérarchie dont les structures sont ancrées « dans les objectifs sociaux des hommes »[23]. Dans la mesure où les biens permettent d'accéder à l'information, ceux qui contrôlent cet accès acquièrent un avantage monopolistique. Dans leur stratégie rationnelle, ils érigent des barrières contre les nouvelles entrées et excluent les autres du domaine de la production des valeurs. Il ne reste à ceux qui sont exclus qu'à se conformer ou à tenter de franchir la barrière monopolistique. Ainsi, la consommation est liée à la question du pouvoir, du fait qu'elle est utilisée comme une méthode d'exclusion de la production de l'univers du sens. Par ailleurs, « toute tentative d'interprétation de la demande de biens ignorant ces préoccupations à propos de l'ambition ou de la conservation du pouvoir et des privilèges ne peut que retomber dans l'irrationalité du consommateur »[24]. Les théories qui considèrent le consommateur comme une marionnette, « la proie des ruses des publicitaires », sont futiles, voire dangereuses, dans la mesure où ces explications

[20] Douglas et Isherwood, *The World of Goods : Towards an Anthropology of Consumption*, Routledge, 1996, p.43-47.

[21] *Ibid.* p.97.

[22] *Ibid.*, p.44-52.

[23] *Ibid.*, p.90.

[24] Douglas et Isherwood, *Pour une anthropologie de la consommation : le monde des biens*, Institut français de la mode, 2008, p.111.

du comportement du consommateur se répandent « parce que les économistes pensent qu'ils devraient avoir une théorie moralement neutre et vide de tout jugement »[25].

Les professionnels de l'industrie publicitaire savent déjà que les hommes consomment des biens, dont les biens concernant aussi l'hygiène privée, pour des raisons sociales[26]. Les besoins qui servent à établir des rapports sociaux se dissimulent donc dans les besoins hygiéniques et matériels. Toutefois, comme le présuppose la théorie de l'envie, ces rapports sociaux apparaissent d'emblée comme des exercices du pouvoir sur les autres hommes, du fait qu'ils sont largement sous l'emprise de la concurrence qui les englobe dans la société moderne. La production des valeurs étant contrôlée pour maintenir le pouvoir dans une stratégie rationnelle, les valeurs sociales des biens sont réduites aux valeurs d'échange qui constituent la base des relations assurées par les échanges et qui sont dominées par les détenteurs du capital. Les objectifs sociaux qui déterminent la hiérarchie des biens se conforment ainsi au pouvoir, et les biens servent de moyen à la hiérarchie entre les hommes par la discrimination liée à la valeur d'échange et au pouvoir d'achat.

Le rituel social réduit à l'acte de l'achat, la seule stratégie rationnelle qui reste à l'homme exclu de la production des valeurs pour établir des liens sociaux est se conformer à cet univers des valeurs que l'autorité met à sa disposition. Au-delà de cette soumission, l'individu ne peut s'exprimer que par les valeurs d'échange que les marchandises communiquent sur le marché. Agent d'une stratégie purement rationnelle, l'individu devient le consommateur de la théorie économique, dont les actions réduites à l'achat peuvent être prédites, sur un plan stratégique, dans la mesure où les biens les rendent visibles et stables dans les catégories de la culture sous l'emprise du capital. L'irrationalité de l'homme apparaît notamment dans cette stratégie qui transforme l'être vivant en une marionnette animée par des demandes qui visent uniquement la subsistance et la concurrence. Ainsi, à la suite d'une stratégie rationnelle, l'homme tombe dans l'irrationalité, et il devient la proie des ruses des publicitaires.

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*, p.90

Bilan de la thèse

La thèse a éclairé cette transformation de la conscience et le discours qui dissimule la vérité de la contradiction que les relations de domination produisent. Quoique l'homme ne soit pas à l'origine un être de rivalité et de conflit, éloigné de la production des valeurs et dominé par les valeurs d'échange, il devient un agent économique qui tend à satisfaire ses demandes illimitées pour la subsistance et pour la concurrence en fonction de l'objectivité illusoire constituée par le discours de l'idéologie capitaliste. La survie et l'envie occupent désormais la partie la plus importante de sa conscience, et il perçoit la nature et les autres hommes comme des ressources à exploiter pour ses buts égotiques. Qui plus est, il considère cette condition comme naturelle et son action comme rationnelle dans la mesure où sa conscience est dominée par les biens qui sont transformés, sous forme de marchandises, en des véhicules des valeurs qui marquent la hiérarchie autoritaire dans la société moderne.

Ce conte idéologique du discours capitaliste commence avec l'espoir du paradis que propage l'utopie scientifique et industrielle à la suite de la transition de la société traditionnelle du Moyen Age à la société moderne de la Raison depuis le siècle des Lumières. Dans cette utopie, comme le soutient Thomas Bacon, le savoir scientifique devait devenir un moyen de dominer la nature humaine, et, comme le dit Henri de Saint-Simon, la société moderne devait être organisée par l'industrie qui assurerait à chacun la satisfaction de ses besoins matériels et spirituels. Avec l'espoir de ce paradis, l'homme deviendrait un agent moral de la nation organisée et se soumettra volontairement à la discipline de la science. Le vide qui résulte de l'abolition de l'idéalisme chrétien du Moyen Age était destiné à être rempli par la Raison scientifique qui conduirait les hommes à la discipline[27].

Dans le mode de production capitaliste, cette transformation se manifeste, en vérité, à travers la production des valeurs. La valeur d'échange dominant la valeur d'usage dans le processus social de l'échange commercial, la raison humaine est réduite à des calculs stratégiques et rationnels. Dans la mesure où l'argent qui apparaît à la fin

[27] Voir 1.1. L'utopie industrielle.

de la circulation monétaire du commerce se transforme en capital, le but premier de l'échange est devenu l'accroissement du pouvoir d'achat et du stock monétaire, accroissement qui constitue l'accumulation du capital, essentielle pour le maintien des relations de domination. Toutefois, cette domination de la valeur d'échange sur la valeur d'usage des biens ne s'est pas réalisée paisiblement sur le plan social. Elle a été assurée par une transformation sociale dans laquelle l'homme a été soumis par la force et la terreur d'Etat à la nouvelle condition sociale qu'imposait l'autorité. Dans cette nouvelle condition que nous appelons le capitalisme, l'homme est réduit à l'état d'instrument du travail et traité comme une marchandise, un objet inerte, un agent dont le comportement peut être prédit par des calculs. L'homme, exclu de la production des valeurs et de l'objectivation, se voit mutilé dans cette nouvelle condition sociale par la division du travail et il trouve la complétude uniquement dans l'unité de la production marchande qui rassemble les pièces détachées. La discipline théorique se chosifie ainsi par cette contrainte qu'impose la division du travail, et elle acquiert un caractère réel[28].

Transformé en une entité homogénéisée de la production marchande, le travail s'éloigne de l'homme et acquiert un caractère abstrait. L'homme est ainsi aliéné de sa propre activité et dépourvu de la capacité d'imaginer et de réaliser une existence alternative hors de l'ensemble social organisé par le capital. Dans la mesure où ses puissances génériques sont aliénées, il est confronté à la force sociale que produit le travail homogène et abstrait. Tandis qu'il abandonne l'action, il se conforme aux passions provenant des marchandises qui l'entourent et qu'il perçoit comme étant autonomes. A ce stade, Simmel considère la modernité comme un produit du triomphe de la culture objective sur la subjective[29]. Le sujet se trouvant dès l'abord passif devant les objets qui ont la forme de marchandises, la valeur est liée aux rapports entre les objets et elle est valorisée par le sacrifice que le sujet réalise lors de l'obtention de l'objet dans l'échange. Même le travail humain, activité qui façonne la condition humaine, se valorise, de ce point de vue, en fonction de l'énergie que l'homme sacrifie

[28] Voir 1.2. L'industrie capitaliste.

[29] Scaff, *Georg Simmel*, Blackwell, 2000, p.245.

pour extraire de la nature son objet d'intérêt, l'énergie qui est conçue d'emblée comme une marchandise à sacrifier contre une autre dans l'échange[30].

La conscience individuelle est formée par cette apparence du monde et par la valeur sous l'emprise de l'autorité et des échanges sur le marché. Les objets périphériques déterminant la vie humaine, le monde n'apparaît que comme une somme de marchandises. Cette perception totalitaire réduit toute relation au seul rapport de la valeur d'échange et à la propriété privée, la valeur d'échange détenue. La conscience humaine est ainsi réifiée par les perceptions illusoires et mystiques des objets sous forme de marchandises. Par suite de la division du travail matériel et du travail intellectuel, dans la mesure où les spécialistes produisent la théorie pure telle que la théologie, la philosophie, les éthiques, la loi etc., la conscience devient autre chose que la conscience pour la pratique existante. Quoique les conditions politiques ne cessent jamais de la façonner, elle a ainsi la capacité de dissimuler la vérité de la domination d'une classe sur l'autre dans les rapports sociaux derrière des fantasmes et une Idée « par excellence »[31]. La conscience de soi est façonnée par des représentations de l'homme qu'impose cette Idée, et la vie humaine est désormais hantée par les fantômes de la moralité, de la religion, de la métaphysique et de l'idéologie en général. L'homme devient, par conséquent, l'individu conforme à la discipline de la science[32] dans la mesure où la conscience de soi est associée aux valeurs extérieures et à la stratégie rationnelle[33].

Dans ce système totalitaire, la vie humaine est réduite au temps de travail et jetée « sous les roues du *Jagernaut* capitaliste »[34]. Le seul obstacle qui reste à surmonter pour le maintien de l'ordre social est ce qui est propre à chaque être humain dans la mesure où « les propriétés et particularités humaines du travailleur apparaissent

[30] Voir 2.1.1. Travail abstrait et aliénation et 2.1.2. La condition humaine dans la société marchande.

[31] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales, 1968, p.77-78.

[32] « La constitution formaliste des concepts des sciences particulières devenant ainsi pour la philosophie un substrat immuablement donné, on a abandonné, définitivement et sans espoir, toute possibilité de percer à jour la réification qui est à la base de ce formalisme. Le monde réifié apparaît désormais de manière définitive – et s'exprime philosophiquement, à la seconde puissance, dans l'éclairage « critique » – comme le seul monde possible, le seul qui soit conceptuellement saisissable et compréhensible et qui soit donné à nous, les hommes. » (Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, 1960, p.140).

[33] Voir 2.1.3. La conscience de soi réifiée : l'individualisme.

[34] Marx, *Le Capital 1, Tome 3 : Sections VII et VIII (1ère édition en 1867)*, Editions sociales, 1950, p.87-88.

de plus en plus comme de simples sources d'erreurs »[35]. Les hommes sont ainsi forcés de se soumettre aux lois d'un système mécanique qui fonctionne indépendamment d'eux. Ils ne sont plus les sujets de leurs vies, ni de l'histoire, tandis qu'ils deviennent les objets de leurs actions rationnelles dans l'histoire menée par le capital. Or, du fait qu'ils ne sont pas malléables à l'infini, la subordination vis-à-vis des objets inertes, source de la déshumanisation et de l'aliénation, engendre un conflit réel qui peut déboucher sur un acte collectif susceptible de changer le cours de l'histoire, la révolution.

Ce conflit qui résulte de la vérité de la domination est dissimulé dans l'idéologie derrière des explications qui renvoient à une nature humaine supra-historique. Le conflit devient même un instrument de l'autorité pour maintenir la cohésion sociale. Il maintient l'union historique des éléments hétérogènes à travers la cause commune dans laquelle l'homme aperçoit plus clairement son existence sous un rôle, et se sent plus attaché aux autres membres participant à la même action. Dans la mesure où le conflit maintient l'unité sociale, et où une menace durable est plus favorable pour cet objectif, *Le Conflit,* fait pour ne pas être résolu, devient une structure abstraite qui résulte de la contradiction entre les formes et les contenus dans une circulation continuelle, comme le dit Simmel[36]. L'idéologie ne supprimant pas la contradiction du processus de la valorisation, le conflit se manifeste comme une contradiction dans le processus d'adaptation des valeurs individuelles aux valeurs extérieures. Il est ainsi réduit à un problème individuel en tant qu'anomie, conséquence de l'individualisme, qui résulte de la nature psychologique de l'homme, l'envie et la jalousie. Il s'agit donc d'une question stratégique pour trouver les meilleures voies pour réaliser les pulsions égoïstes sans affecter la structure de l'extérieur. Le conflit est intériorisé par les individus à travers la discipline qui le présuppose comme moyen idéologique pour justifier la place de chacun dans la société[37].

Le conflit reste abstrait au niveau individuel jusqu'à ce que l'universalité des conditions humaines engendre l'action révolutionnaire en fonction de la conscience de classe. Dans la mesure où « [les] individus isolés ne forment une classe que pour autant

[35] Lukács, *Histoire et conscience de classe,* Minuit, 1960, p.116-117.

[36] Simmel, *Le Conflit,* Circé, 1995.

[37] Voir 2.2.1. Conflit et anomie.

qu'ils doivent mener une lutte commune contre une autre classe »[38], la conscience psychologique qui est formée par le conflit interne de l'appareil biologique n'apparaît pas comme fausse aux individus, quoiqu'elle soit un produit de l'idéologie. Les individus, isolés en tant qu'êtres individualistes, cherchent donc la solution à ce conflit et essayent de surmonter le clivage avec leurs semblables par la voie de la culture et de ses moyens, lesquels sont sous l'emprise du pouvoir contrôlant la production des valeurs[39].

Avec la conscience psychologique, l'homme, considéré comme un système clos et comme une machine mue par le principe de plaisir, se trouve dans un conflit uniquement sur le plan individuel où il doit introjecter les objets du monde extérieur en fonction de sa pulsion d'autoconservation. Ce conflit ne peut être surmonté que par la voie de la sublimation et de la culture que l'homme trouve à l'extérieur. Ainsi, l'homme satisfait ses pulsions sexuelles qui correspondent en vérité aux conduites sociales, en satisfaisant ses pulsions d'autoconservation, étant donné que les pulsions sexuelles peuvent être satisfaites avec les fantasmes par les satisfactions des pulsions d'autoconservation. De cette manière, les objets de consommation acquièrent un caractère fétiche dans la mesure où les hommes projettent des fantasmes sur ces objets et satisfont avec eux à la fois les besoins matériels avec la valeur d'usage, et les besoins sociaux, avec la valeur d'échange. De même que les pulsions ne peuvent pas être supprimées, mais seulement refoulées et sublimées, de même l'idéologie ne peut pas éliminer le conflit mais elle peut l'apaiser à travers les moyens fétiches de la culture. Le conflit individuel est donc résolu par la voie des biens de consommation, du fait que la marchandise n'est pas uniquement un produit ayant une utilité, mais qu'elle est aussi médiatrice des relations interpersonnelles grâce à sa face sociale, la valeur d'échange[40].

Dans la mesure où, quant à la théorie, le conflit résulte de l'incapacité personnelle à se soumettre à la société, l'émancipation individuelle se manifeste par l'obéissance incontestée à l'autorité et le conformisme impératif. Selon la conscience psychologique, l'obéissance se traduit par l'avarice qui règne sur l'esprit humain réduit à la stratégie rationnelle, et le conformisme par la prodigalité qui résulte du caractère

[38] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales, 1968, p.93

[39] Voir 2.2.2. L'individualisme au lieu de la conscience de classe.

[40] Voir 2.2.3. La consommation libératrice.

narcissique-exploiteur consacré à la recherche de l'idéal individuel propagé par la voie des publicités. L'homme est en vérité un être social qui devient humain uniquement en rapport avec les autres êtres humains, et ses activités sont essentiellement sociales. Or, dans la mesure où l'homme se perd dans l'objet, et où il essaye de se mettre en relation avec la nature, avec ses semblables et avec lui-même en tant qu'être social, par la voie des objets de la culture sublimés conformément à la réalité, c'est-à-dire à l'autorité, il devient aussi une chose inerte sans activité et son activité acquiert un caractère purement stratégique relatif à l'échange commercial. Du fait que l'échange qui implique nécessairement un sacrifice et une opposition vis-à-vis des autres apparaît comme la forme universelle des relations sociales, l'homme se voit inévitablement dans l'obligation de s'opposer aux autres qui deviennent « un obstacle, un ennemi secret »[41]. La concurrence est ainsi cristallisée et universalisée au travers des répétitions individuelles des échanges, et le confit métaphysique qui sert à la conservation de l'unité sociale se chosifie dans cette concurrence, dans la mesure où le flux des marchandises correspondent au flux incessant des formes. La concurrence, contraignant les hommes à se lier à la propriété privée qui est le dernier terrain sûr, fait de chacun une menace qui conduit les individus à la lutte commune et « donne au groupe un vif sentiment de son unité et de l'urgence qu'il y a à la [l'unité] défendre envers et contre tout »[42].

Dans cet état conflictuel de la concurrence universelle, que Hobbes considère comme l'état de guerre, les hommes qui cherchent la paix et le plaisir se soumettent à un pouvoir commun qui monopolise la violence – l'Etat, le Léviathan auquel on doit notre paix et notre défense sous l'ordre du Dieu immortel[43]. Toutefois, il n'est possible d'exécuter les lois de l'Etat pour garantir les contrats d'échange et la paix sociale que par la peur constante du pouvoir étatique. Mais l'Etat ne peut parvenir à « la subordination complète de l'individu à la collectivité »[44] que s'il peut assurer l'abondance et pourvoir aux besoins des hommes. Alors que « [l'abondance] de matière

[41] Dermange, *Le Dieu du Marché,* Labor et Fides, 2003, p.48.

[42] Simmel, *L'argent dans la culture moderne, et autres essais sur l'économie de la vie,* Les Presses de l'Université Laval, 2006b, p.88.

[43] Hobbes, *Leviathan (1ère édition en 1651),* Norton & Company, 1996, p.56.

[44] Jonas, *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social,* Larousse, 1991, p.51-52.

est une chose limitée par nature »[45], Dieu a mis à la disposition de l'homme plein de bienfaits que l'homme doit extraire par le travail et l'industrie. Le produit de ces activités constitue la marchandise qui peut être acquise par l'échange, le travail ou la guerre. L'Etat doit donc assurer tout d'abord la sécurité de ces marchandises et de la propriété privée. Le terrain sûr que le Léviathan promet est donc la propriété privée juridique qui établit la paix à travers les marchandises et la monnaie[46].

La propriété privée est considérée comme un droit naturel qui découle du travail individuel d'une seule personne. L'homme, y ajoutant de la valeur, fait d'une chose sa propriété qui exclut les autres dans la mesure où Dieu a donné tous ces bienfaits pour l'usage des hommes « industrieux et rationnels »[47]. Les plus entreprenants s'approprient même le travail des moins entreprenants, du fait que le travail d'un homme est une propriété et un don divin qui doit être employé aux travaux utiles. La propriété privée vise donc à améliorer les conditions de la vie humaine, et le profit, la valeur en surplus, apparait être conforme à l'intérêt général. Un caractère divin est ainsi conféré aux entrepreneurs qui sont au service du progrès commandé par Dieu, et la monnaie devient le nouveau dieu terrestre auquel on doit notre paix sous le Léviathan, l'Etat. Toutefois, chacun peut détenir une propriété pourvu qu'il en tire du profit. Faute de quoi, il doit en donner une partie à un autre entrepreneur au lieu de la gâcher en la conservant sa possession. La concurrence pour les puissances de production acquiert ainsi un caractère positif, parce qu'elle conduit l'humanité vers l'abondance. Ce n'est pas la simple possession de fortune ou le stock de monnaie qui apporte le pouvoir du maître, mais le capital qui s'accumule en fonction de la concurrence. La tendance de l'avarice est liée à la recherche de ce pouvoir qui provient de l'accumulation du capital dans la mesure où le capital revêt le rôle du chef national à la recherche de la croissance incessante. L'autorité tient à ce processus incessant de l'accumulation du capital et elle impose ainsi la tendance avare à la conscience psychologique des masses[48].

Eloigné de la production des valeurs, l'homme, sous l'emprise de la conscience autoritaire, cherche le sens et la valeur de sa vie dans la valeur d'échange. Ainsi, il

[45] Hobbes, *Léviathan (1ère édition en 1651)*, J.-M. Tremblay, 2004, p.72.

[46] Voir 3.1.1. La concurrence universelle et 3.1.2. Guerre égoïste et paix .

[47] Locke, *Le second traité du gouvernement (1ère édition en 1690)*, PUF, 1994, p.26.

[48] Voir 3.1.3. Le capitaliste avare et l'autorité.

essaye de gagner la sympathie des autres par la voie des valeurs des marchandises qu'il consomme. Il se valorise avec l'envie et la jalousie par rapport à l'autre dans la mesure où la concurrence devient universelle et oppose chacun à chacun. De même que Narcisse, maudit pour avoir dédaigné Echo, se perd dans sa propre image que l'étang réfléchit, de même l'homme moderne, hanté par l'idéologie, se perd dans les images que les marchandises réfléchissent. Il cherche à travers ces images son idéal personnel dans la réalité cathartique formée par les nécessités normatives, similaire à celle d'un roman ou de la scène de théâtre. L'identité apparaît comme un produit fantasmatique de ces images sous l'emprise du narcissisme lié à l'aliénation[49].

Tout le monde ressent de la même manière ce vif besoin de devenir des individus différents et de s'approprier une identité fantasmatique à travers les images des biens de consommation. Ainsi, l'individualité est une « affaire d'esprit de foule »[50], et n'engendre que des individus identiques alors que l'individu essaye constamment de se distinguer de la foule. L'homme tend donc, d'un côté, à participer à la foule et, de l'autre, à s'y opposer constamment en utilisant les biens de consommation comme des moyens d'exprimer sa particularité. La mode permet à l'homme de s'exprimer par la voie des formes de la culture objective en fonction de la valeur d'échange des marchandises. L'homme, psychologiquement enclin à la fois à l'imitation et à la différenciation, tente de se différencier en rejoignant un groupe qui consomme le même style. La mode apparaît ainsi comme une forme d'association marquant la cohésion d'un groupe par rapport à l'extérieur. Liée à la valeur d'échange, elle permet tout d'abord aux membres de la couche supérieure de se distinguer des couches inférieures. Dans la mesure où les couches inférieures sont enclines, par la jalousie, à s'approprier les modes des supérieures, la mode se diffuse couche par couche dans la société. Elle se nourrit donc des écarts sociaux, et diffuse les idéaux et les idoles des élites parmi les masses. Toutefois, une fois qu'elle est appropriée par les couches inférieures, les élites développent des nouveaux styles et des nouvelles modes pour se distinguer des masses, et la mode circule ainsi sans cesse tout comme les formes et les contenus de la vie dans le conflit métaphysique. Dans cette circulation continuelle des modes, la vie devient

[49] Voir 3.2.1. L'identité imaginaire du narcissisme.

[50] Bauman, *La vie liquide,* Le Rouergue - Chambon, 2006, p.26.

liquide dans la mesure où ses conditions changent si vite que les modes d'action ne trouvent même pas le temps nécessaire pour se transformer en habitudes[51].

Le consommateur, produit par la production consommatrice, oscille dans cette vie liquide entre des propriétés temporaires par lesquelles il assume d'une manière schizophrénique une identité imaginaire erratique. Les hommes, cherchant leurs valeurs personnelles « dans un domaine où elles n'existent pas du tout »[52], restent ainsi perpétuellement insatisfaits. Le remède à la névrose rend les hommes de nouveau névrotiques, et le traitement ne se termine jamais. Au contraire, avec l'horreur de l'expiration, leur angoisse et leur névrose s'aggravent dans un monde qui n'est « ni leur terrain ni leur propriété »[53]. Sa vie réduite au calcul de l'accumulation de satisfaction, l'homme doit s'efforcer d'une manière tragique à chercher une identité, et faire des choix parmi des objets mystiques de consommation qui circulent sans cesse en raison de la concurrence sans fin pour la puissance. La prodigalité est le symptôme de cette maladie du conformisme face aux forces aliénées du pouvoir. Elle tient à la valeur d'échange, à la concurrence et au fétichisme de marchandises dans le cadre de la quête de puissance, et elle est apparentée à l'avarice, car elle résulte du calcul rationnel de l'accumulation individualiste[54].

L'homme, égoïste et dirigé par les passions, est ajusté aux échanges par les sentiments moraux, produits artificiels des passions individuelles, lesquels tentent de fixer la propriété privée et d'établir la justice. La justice, n'étant pas une vertu innée, est donc inventée pour conjurer le malaire engendré par les passions individuelles et veiller au déroulement paisible des échanges alors que l'idéal égalitaire reste inaccessible dans la pratique. Les penchants des hommes sont ainsi modifiés par l'ordre moral qui découle de l'ordre institutionnel assurant l'équilibre social des forces individuelles. Le marché est ce terrain sacré sur lequel les forces sociales sont équilibrées au travers des tâtonnements dans le cadre des échanges. La tension, liée à l'envie consciente envers autrui et au désir de vaincre les autres pour obtenir leur reconnaissance mutuelle dans la

[51] Voir 3.2.2. La mode et la vie liquide.

[52] Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.414.

[53] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.14.

[54] Voir 3.2.3. Consumériste prodigue et conformisme de l'automate.

recherche de « l'idéal d'une vie accomplie »[55], est ainsi transformée en un progrès incessant sur le marché en fonction de la concurrence positive qui résulte de la sympathie. Selon la « théorie instinctiviste »[56] d'Adam Smith, les instincts égoïstes et les instincts altruistes sont réconciliés sur le marché. Toutefois, il s'agit d'un équilibre théorique, du fait que le marché tend théoriquement vers l'équilibre, mais il ne s'équilibre jamais pratiquement. La concurrence se chosifie dans la théorie en un conflit productif et progressiste qui maintient la cohésion sociale par le consentement volontaire des individus qui connaissent la valeur des sentiments moraux[57].

La tension persiste sur le plan pratique quoique la théorie la traduise comme un produit de l'anomie qui provient du mécontentement des individus ambitieux et jaloux. Dans la théorie instinctiviste de Freud[58], elle apparaît ainsi comme un désaccord métaphysique entre les instincts de vie qui poussent l'homme vers l'unité sociale organique et les instincts de mort qui visent à renvoyer l'homme à l'état inorganique. La destruction est expliquée par ces derniers comme une tendance à dissiper toute unité sociale avec l'agression. Afin de maintenir l'unité, ces tendances destructives doivent être enfermées dans l'individu, et elles sont transformées, selon Fromm d'une manière sadomasochiste, en des forces qui préservent l'unité en s'attaquant de l'intérieur à la personne-même par la voie de la morale et de l'introjection de l'idéal personnel. L'homme ressent de manière ambivalente à la fois l'amour et la haine vis-à-vis de la réalité. Il est pacifié et rendu passif au moyen d'un processus politico-biologique qui utilise des sentiments de culpabilité, de crime et de punition qui proviennent des mythes, des religions, des dieux, des nations, de la justice et des autres innombrables contes de fées chosifiés dans un monde fantasmatique.

En vérité, la tendance à la destruction est liée au fait que la vie est captivée par l'objet, et l'organique par l'inorganique. Cette tension constitue le noyau de la symbiose entre les consommateurs et les marchandises. Dans le cadre de la « destruction

[55] Dermange, *Le Dieu du Marché,* Labor et Fides, 2003, p.31-32.

[56] Selon Fromm, l'approche instinctiviste évite au chercheur d'analyser et de mettre en question l'idéologie (Fromm, *Passion de détruire*, Éditions Robert Laffont, 1975, p.35-53).

[57] Voir 3.3.1. Equilibre sociale à travers le marché libre.

[58] On parle généralement de la théorie de pulsions chez Freud.

créatrice »[59], la production marchande, obligée de croître continuellement en raison de l'accumulation progressive du capital et de la concurrence, crée, d'un côté, continuellement de nouvelles formes de la vie, et, de l'autre, détruit les formes présentes de vie et indirectement les hommes qui les pratiquent. Il ne s'agit pas uniquement de la destruction des marchandises mais aussi des hommes, en tant qu'ouvriers dans la consommation productive et que consommateurs dans la consommation. Le déchet étant le produit le plus répandu dans le flux incessant des modes, les consommateurs participent, pour ne pas être jeté aux ordures dans cette « version sinistre du jeu des chaises musicales »[60], à cette destruction de manière passive en s'adaptant au flux avec l'angoisse démesurée de devenir déchet et le vif désir de tout consommer. Toutefois, l'homme, ne pouvant plus s'approprier la vie dans ces conditions liquides, ressent une haine envers ce monde et résiste contre les formes de mode qui restent à la périphérie de la vie. La tendance destructive de la consommation est donc liée au fait d'être réduit « en esclavage de l'intérieur »[61] et au sentiment insupportable d'impuissance en raison de la destruction du sujet par l'objet.

Les hommes ne consomment pas uniquement pour la sécurité, mais aussi, d'une manière ambivalente, pour détruire toutes les formes que leur impose le monde qui reste au dehors d'eux hostile et étranger. A la limite de l'autodestruction, ils consument le monde par la voie de la destruction créatrice et de la mode. Enfin, la destruction ne s'oppose ni à l'autorité, ni à la civilisation dans la mesure où elle sert d'abri à la destruction collective qui réduit l'angoisse générale pour maintenir l'unité. La consommation se transforme ainsi en un moyen idéologique de réduire par la voie de la destruction la tension qui résulte du conflit et de la domination des hommes. C'est la fin de l'utopie saint-simonienne selon laquelle l'industrie mènerait à la paix universelle à mesure que les hommes se mêleraient davantage aux objets[62].

---

[59] Schumpeter, *Business cycles: a theoretical, historical and statistical analysis of the capitalist process*, McGraw Hill, 1939. Freeman et Perez, *Structural Crises of Adjustment*, Pinter, 1988.

[60] Bauman, *La vie liquide*, Le Rouergue - Chambon, 2006, p.10.

[61] Simmel, *Philosophie de la Modernité*, Payot, 2004, p.139.

[62] Voir 3.3.2. Croissance économique continue et destructivité.

Epilogue

« Penser signifie identifier »[63]. C'est penser qui assure l'unité en réduisant les objets à leurs concepts. Contrairement à ce que soutient Hegel, la contradiction n'est pas de nature héraclitéenne, mais elle est « l'indice de la non-vérité de l'identité, l'indice de l'absorbation du conçu dans le concept »[64]. Elle n'est pas à l'extérieur de la totalité du penser, mais elle naît du caractère illusoire de la totalité conceptuelle dont la conscience « n'a pas d'autre issue que de briser de l'intérieur l'apparence d'identité totale »[65]. Le penser insistant sur l'unité à travers l'identification des concepts, « [le] différencié apparaît divergent, dissonant, négatif »[66]. L'identité et la contradiction sont ainsi soudées dans le penser. Dans la mesure où la contradiction résulte de la non-vérité de l'identification totale, le non-identique, l'hétérogène, est la base de la contradiction, et la dialectique est la conscience de cette non-identité. La dialectique n'est pas liée à une loi abstraite du penser, mais elle est réelle.

La société[67] se fonde sur cette unité des concepts dans la mesure où elle chosifie en identifiant les éléments hétérogènes dans la totalité de la pensée générale sous la forme de la rationalité. Elle est ainsi dès l'abord contradictoire tant qu'elle insiste sur son unité conceptuelle à travers l'identification des individus. L'égalité qu'elle impose repose sur la non-égalité réelle dans l'exploitation et la domination[68], et la réalisation de cette égalité provoque l'inégalité. La liberté qu'elle garantit est le droit à la propriété privée alors que cette liberté prive une partie de la société des moyens de production et la condamne à la captivité. La loi, « la forme du discours qui dit toujours la vérité », refoule sa propre histoire[69], et elle devient un mécanisme qui dissimule l'exploitation

[63] Adorno, *Dialectique négative,* Payot & Rivages, 2001, p.15.

[64] *Ibid.*

[65] *Ibid.*

[66] *Ibid.* p.15-16.

[67] Selon Stirner, la société est une construction idéologique qui emprisonne l'individu dans la collectivité (Newman, *From Bakunin to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power,* Lexington Books, 2001, p.69).

[68] Marx souligne que le premier devoir du capital est « l'égalité dans l'exploitation de la force du travail » (Marx, *Le Capital 1, Tome 1 : Sections I, II et III (1ère édition en 1867),* Editions sociales, 1969, p.289).

[69] Legendre, *L'ordre juridique a-t-il des fondements raisonnables ?,* PUF, 1989, p.297-299.

dans la mesure où le contrat de travail maintient les relations de domination hors de la vue bien que le travail ne soit pas en vérité contractuel mais obligatoire[70].

L'unité que la société impose implique également la divergence et la dissolution. L'homme, conçu d'emblée comme antisocial et paresseux, est ajusté par rapport à la société à travers le refoulement et la contrainte constante. L'unité engendre ainsi continuellement la haine et la destruction qui servent de moyen à sa conservation par la voie morale du crime et de la punition. La vie et la mort sont soudées dans un continuum instinctuel et naturel, comme Freud le décrit dans « Malaise dans la civilisation ». Alors que cette destructivité ne provient pas de la nature, dans la mesure où le politique est réduit au biologique, et où la société se présente comme la nature humaine, elle est conçue comme naturelle et instinctuelle. La civilisation refoulant la tendance à l'agression de la nature humaine, dangereuse pour l'unité sociale, l'homme se trouve dans un conflit incessant avec la société. Ainsi, la paix que la société apporte se renverse en son contraire et se transforme en guerre, la concurrence, conflit chosifié qui préserve l'unité sociale.

Cette contradiction de l'unité sociale ne se produit pas hors de la conscience mais dans la conscience en fonction de la raison. Dans la mesure où la raison est constituée par ce qui est exclu, c'est-à-dire par « tout ce qui ne s'y conforme pas, tout ce qui est qualitativement différent »[71], la contradiction passe par ce qui est exclu du domaine de la conscience en tant qu'inconscient, mais elle se manifeste comme une non-vérité dans la conscience de celui qui agit de manière rationnelle. La rationalité

[70] Selon Marx, la contradiction de la liberté et de l'égalité qui se réalisent dans le cadre des échanges est immanente dans le système de l'argent :

« L'intérêt universel est précisément l'universalité des intérêts égoïstes. Si donc la forme économique, l'échange, pose de tous les côtés l'égalité des sujets, le contenu, la substance tant des individus des choses pose leur liberté. Non seulement donc l'égalité et la liberté sont respectées dans l'échange qui repose sur des valeurs d'échange, mais l'échange de valeurs d'échange est la base réelle qui produit toute égalité et toute liberté. En tant qu'idées pures, elles n'en sont que des expressions idéalisées ; en tant qu'elles se développent en relations juridiques, politiques et sociales, elles ne sont que cette base à une autre puissance. » (Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits "Grundrisse"*, Editions sociales, 2011, p.206-207).

« […] la valeur d'échange ou, plus près de nous, le système de l'argent est en fait le système de l'égalité et de la liberté, et si quelque chose vient perturber celles-ci dans le développement plus détaillé du système, ce sont là des perturbations immanentes, c'est justement là l'effectuation de l'égalité et de la liberté, qui se font connaître en se manifestant comme inégalité et absence de liberté. » (*Ibid.*, p.210-211).

[71] Adorno, *Dialectique négative*, Payot & Rivages, 2001, p.15.

produit l'irrationalité à mesure que l'unité en tant que généralité domine l'homme en tant que particulier.

La domination signifie l'asservissement à la fois de la nature extérieure et de la nature intérieure humaine comme un processus d'internalisation de la domination[72]. Dans la mesure où tous les domaines de l'existence sont transformés en outils conformes à la logique de l'unité, les sujets qui sont censés utiliser ces outils disparaissent. Les outils s'appropriant la rationalité, la vie de l'homme particulier apparaît comme irrationnelle. La société instrumentalise cette apparence de la vie humaine pour maintenir les conditions de l'existence de la folie rationalisée de la civilisation[73]. L'homme, insignifiant et irrationnel dans son état naturel, est civilisé par la rationalité que les biens lui apportent. La consommation apparaît, à ce stade, comme un moyen idéologique de l'unité sociale qui valorise et rationalise la vie humaine par la voie de la sublimation de la culture et de la civilisation. Elle sert de médiateur aux rapports sociaux dans la mesure où l'homme satisfait avec les biens de consommation de manière fétichiste à la fois les besoins matériels et le lien social.

Avec la tendance à la pensée théorique, l'homme, dépourvu de la particularité sous l'emprise de l'unité, voit dans la consommation son émancipation de la contradiction qui résulte de l'irrationalité de l'état naturel de sa vie. Il conçoit le conflit comme son problème, qui lui impose de s'adapter à l'unité, et il pense qu'il doit se conformer à l'univers des valeurs que les biens représentent. Il rejoint ainsi la folie destructive du consumérisme en essayant de trouver un sens à son être à travers les biens de consommation dans la mode. Sa conscience dominée par le caractère narcissique-exploiteur de la logique capitaliste, il cherche un abri pour son narcissisme individuel dans le narcissisme collectif en participant à la destruction collective qui sert à l'unité sociale. Enfin, alors qu'il devient destructif, il est pacifié dans la mesure où le conflit qu'il vit ne peut plus aboutir à une lutte contre l'unité.

[72] Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, Payot & Rivages, 2013b, p.68-70.

[73] « La transformation totale de chaque domaine particulier de l'être en un champ de moyens conduit à la liquidation du sujet qui est censé les utiliser. […] Une telle abnégation engendre la rationalité en ce qui concerne les moyens, et l'irrationalité en ce qui concerne l'existence humaine. » (Horkheimer, *Éclipse de la Raison*, Payot, 1974, p.102-103).

L'unité est assurée à travers la destruction collective qui réduit la tension sociale, et le capitalisme trouve de cette manière un équilibre fictif par la voie de l'idéologie. Sous la pression continuelle à la consommation, l'homme ne conçoit pas le *business* comme son adversaire, mais comme son allié qui lui apporte les biens qu'il désire, et il collabore avec le capital pour résoudre son conflit individuel. Alors que la justification morale de l'économie de marché – « *la recherche du profit individuel est le meilleur moyen d'assurer le bien commun* » – est mise en cause et totalement démentie[74], en fonction des « croyances sans cesse répétées mais rarement expliquées » comme celle du « principe d'injustice », l'homme s'imagine que l'inégalité est inévitable et que la misère provient de la nature[75]. L'homme, en tant que *homo eligens* vivant « dans un environnement social structuré », croit que le destin détermine « l'étendue des choix réalistes » et « [la] distribution des probabilités des options réalistes »[76]. Dans la mesure où « [plus] le coût social d'un choix est élevé, moins il est probable qu'il soit fait », et où le choix de se révolter contre l'inégalité est plus coûteux qu'un choix d'obéissance qui est récompensé par l'acceptation, la position et le prestige social, la société organise les choix d'une telle manière qu'ils rendent la résistance à l'inégalité extrêmement difficile[77]. Elle assure ainsi la collaboration des classes, et réduit la contradiction à la disproportion entre les aspirations individuelles et le destin, comme un problème d'anomie.

La contradiction réduite, sur le plan théorique, à un conflit psychologique incapable d'induire une lutte commune, le conflit qui résulte de la domination est dissimulé dans les fantasmes de l'idéologie. Ce mécanisme idéologique qui préserve la paix intérieure de l'unité fonctionne au niveau de la raison, c'est-à-dire dans les jugements rationnels de l'individu soumis à la logique stratégique qu'impose l'autorité dans la mesure où il situe la contradiction dans le développement de sa conscience. Par conséquent, plus il cherche l'émancipation à travers cette raison[78], plus il se voit dans la

[74] Bauman, *Les riches font-ils le bonheur de tous ?,* Arman Colin, 2014, p.17.

[75] *Ibid.*, p.37-38.

[76] *Ibid.*, p.42-43.

[77] *Ibid.*, p.43-44.

[78] Horkheimer indique cette tendance des dominés dans leur recherche de l'émancipation : « Quand des hommes, voulant se libérer de la domination d'autres hommes, se lancent dans une discussion théorique commune avec leurs maîtres sur la question de cette libération » (Horkheimer, *Crépuscule : notes en Allemagne (1926-1931)*, Payot, 1994, p.67).

contradiction immanente de sa conscience, de son ego. Contrairement à ce que Saint-Simon soutenait, à mesure qu'il se perd dans les objets, et qu'il s'éloigne des autres sujets, il se soumet au mysticisme et à la destruction. Sa propre raison conduit l'individu à l'angoisse, la méfiance générale, la solitude et la folie destructive.

La thèse a examiné le rôle de la consommation destructive dans la conservation de l'unité en relation avec l'idéologie. Toutefois, le capitalisme ne trouvant jamais en vérité un équilibre, il nécessite toujours une intervention pour se maintenir, et il produit ainsi continuellement des conflits à l'intérieur et à l'extérieur alors que, selon l'idéologie, il apparaît comme un système équilibré et cohérent à l'intérieur. Il n'a jamais été ce système cohérent que décrivent les œuvres des grands économistes, mais il a toujours fonctionné par la voie de la confrontation et de la guerre. Il n'est pas un produit de la rationalité ou du consensus général, mais il a trouvé dans l'esclavage et la colonisation dans le Nouveau Monde un abri pour se développer en un système idéologique autoréférentiel et autosuffisant par la voie de l'accumulation primitive[79]. Dès lors, il s'est répandu dans le monde entier à travers les guerres impérialistes, les massacres et les génocides. A l'intérieur, pour maintenir son armée de réserve de la force de travail qui pousse les masses à se soumettre au travail salarial, il produit toujours des problèmes d'immigration et de racisme. Même les deux guerres mondiales sont ses produits qu'il a utilisés pour se sortir des crises économiques et pour écraser les émeutes intérieures[80]. Il ne commet pas tous ces crimes et toutes ces destructions avec la haine primordiale de la phase du Ça ou du côté animal de l'homme[81]. Au contraire, le capitalisme prétend fonctionner entièrement sur un plan purement rationnel, de sorte que les entrepreneurs et les gouvernements réalisent la stratégie logique pour augmenter leurs profits et leur compétitivité.

La thèse, cherchant à parvenir à une critique immanente, n'éclaire pas cette dimension du capitalisme. Toutefois, il est nécessaire d'examiner le capitalisme comme un système incohérent en relation avec son histoire dans une autre recherche. La thèse peut être critiquée pour son point de vue, qui présuppose une vérité au dehors de la

[79] Marx, *Le Capital 1, Tome 3 : Sections VII et VIII (1ère édition en 1867)*, Editions sociales, 1950, p.192-202.

[80] Faulkner, *A Marxist History of the World*, Pluto Press, 2013, p.243.

[81] Fromm, *Passion de détruire*, Éditions Robert Laffont, 1975, p.26.

réalité idéologique. Mais, si nous refusons la vérité et réduisons tout à la réalité idéologique comme un problème de perspective, il ne restera plus d'espace au politique dans la mesure où toute idée qui n'est pas en harmonie avec le paradigme dominant sera ignorée comme étant une perception subjective, comme l'explique Horkheimer :

> La crise actuelle de la raison consiste fondamentalement en ceci qu'à un certain point la pensée, ou bien est devenue incapable de concevoir une telle objectivité, ou encore a commencé à la nier, ne voyant plus en elle qu'une illusion. Le processus s'est étendu graduellement jusqu'à inclure le contenu objectif de tous les concepts rationnels. Finalement aucune réalité particulière ne peut plus apparaître raisonnable *per se*. Tous les concepts de base, vidés de leur contenu, sont devenus de simples enveloppes formelles. La raison se formalise au fur et à mesure qu'elle subjectivise.[82]

L'idéologie réduit ainsi la raison à l'état d'un pur instrument en la dépouillant de tout contenu objectif et en la transformant en moyen de calcul relatif pour la maximisation du profit. La vérité disparaissant, la perception se conforme à la réalité idéologique en tant que condition immuable du calcul. L'espoir de changer la réalité sombre à mesure que la raison devient instrumentale :

> Si la théorie est réduite à un simple instrument tous les moyens théoriques de transcender la réalité deviennent des sottises métaphysiques, et du fait de cette même déformation, la réalité ainsi glorifiée est conçue dépourvue de tout caractère objectif qui pourrait, par sa logique interne, mener à une réalité meilleure.[83]

Nous ne refusons pas la pluralité de conscience, mais les approches dépourvues de la vérité, qui identifient tous les discours sans possibilité de les réfuter et qui tombent dans la subjectivité relativiste ratifiant n'importe quels contes de fées. L'irrationalité étant continuellement stimulée, le leadership peut ainsi continuer à faire tout ce qu'il veut sans rencontrer une résistance[84]. Dans cette approche, l'esprit est réduit à la pure

---

[82] Horkheimer, *Éclipse de la Raison*, Payot, 1974, p.17.

[83] *Ibid.*, p.92.

[84] Stuart Ewen in Curtis, *Century of the Self, Part 1: Happiness Machines* [Documentaire], BBC Four, 2002. De même, selon Stuart Ewen, « les psychologues de la consommation cherchèrent à forger un concept de masse aux caractéristiques mentales et sociales pratiquement homogènes » (Ewen, *Consciences sous influence*, Aubier Montaigne, 1983, p.91). Ainsi « le destin du consommateur se réduisait à celui d'un spectateur passif » (*Ibid.*, p.92). Grâce à cette « passivité sociale », « la démocratie apparaissait comme l'expression naturelle de la production industrielle » (*Ibid.*, p.94-96). La politique, s'éloignant des besoins du peuple, se rendait à la domination des entrepreneurs. Le « consommatisme »

stratégie conforme à la seule réalité, et, la critique devenant impossible, il peut servir de manière formelle à toutes les actions, bonnes ou mauvaises, voire aux plus horribles comme celles des génocides et de l'Holocauste[85].

Nous ne proposons aucun remède pour surmonter les contradictions de la société moderne parce que la philosophie, n'ayant plus « le droit d'espérer la totalité »[86], ne peut faire que pousser les hommes à la recherche d'une solution en dévoilant les incohérences, dans la mesure où le remède se trouve dans la pratique, non pas dans la théorie. Quoique protéger le particulier soit essentiel dans cette recherche, une telle recherche n'aboutit pas à un paradis, contrairement aux promesses des idéologies, car, défendant le particulier, elle ne promet rien « en général ». Enfin, le remède ne coïncide pas avec la révolution qui passe par la conscience de classe, et qui finit par transformer les masses en objets des chefs du mouvement[87]. « Aucune histoire universelle ne conduit du sauvage à l'humanité civilisée, mais il y en a très probablement une qui conduit de la fronde à la bombe atomique »[88]. De ce fait, Marx et Engels, qui attendaient la révolution pour un avenir proche, ne pouvaient pas deviner ce qui adviendrait après l'échec de la révolution et que l'économie planifiée permettrait à la domination de continuer[89]. La philosophie ne pouvant pas conduire la pratique, elle ne peut parvenir, en dévoilant la domination et le mécontentement des hommes, qu'à la révolte que les hommes doivent mener dans leur pratique, comme Stirner le soutenait[90].

---

jouait ainsi un rôle positif dans l'idéologie et servait de support à leur ascension politique à mesure que les masses oubliaient leur réalité sociale en identifiant la consommation à la liberté politique (*Ibid.*, p.96-98).

[85] « Et plus le concept de raison est mutilé, et plus facilement il se prête à la manipulation idéologique et à la propagation des mensonges plus flagrants. » (Horkheimer, *Éclipse de la Raison*, Payot, 1974, p.33) « Selon pareilles théories, la pensée sert de toute espèce de tentative particulière, bonne ou mauvaise. » (*Ibid.*, p.18).

[86] Adorno, *Dialectique négative*, Payot & Rivages, 2001, p.136.

[87] « Alors que les masses se croient les créatrices de leur propre destinée, elles sont les objets de leurs dirigeants. » (Horkheimer, *Éclipse de la Raison*, Payot, 1974, p.155).

[88] Adorno, *Dialectique négative*. Payot & Rivages, 2001, p.308.

[89] *Ibid.*, p.309-311.

[90] « On ne devrait pas tenir pour équivalentes révolution et révolte. La première consiste dans un renversement des conditions, de l'état de choses existant (« status ») de l'Etat ou de la société, c'est par conséquent un acte *politique* ou *social*. La seconde a, certes, comme conséquence inévitable une transformation des conditions, mais elle n'en part pas. Trouvant son origine dans le mécontentement des hommes avec eux-mêmes, ce n'est pas une levée de boucliers, mais un soulèvement des individus, un surgissement sans égards pour les institutions qui en sortent. La Révolution avait pour but de nouvelles institutions, la révolte, elle, nous amène à ne plus nous laisser organiser, mais à nous organiser nous-

La question de la désobéissance

Comme la théorie freudienne le propose, l'homme est conçu d'emblée dans la théorie comme un être antisocial en tant qu'homme-machine qui est mû, sous l'emprise du principe de plaisir, par ses pulsions égoïstes. Il établit, en deuxième lieu, des relations avec ses semblables à la suite de l'introjection des objets en tant qu'objets de libido en fonction de ses désirs égoïstes qu'il veut satisfaire sur les autres. De même que l'économie considère l'homme comme la seule source d'erreur que le système doit ajuster, de même, dans la théorie freudienne, il apparaît comme une menace pour l'unité en raison de sa genèse antisociale et de sa capacité destructive qui doit être contrôlée et enfermée dans l'individu lui-même par la morale. L'homme doit donc être discipliné à l'intérieur de sa conscience pour qu'il serve au maintien de l'ordre social en renvoyant sa destruction sur lui-même par la voie de la culpabilité constante et de l'angoisse. Cette discipline qui ajuste le particulier par rapport à l'universel constitue l'obéissance, la vertu cardinale de la morale.

La règle générale de la morale est que « *l'obéissance est une vertu, et la désobéissance, un vice* »[91]. Or, alors qu'elle est conçue pour faire barrage à la destructivité dite naturelle de l'homme, elle prépare le terrain de la destruction. « Si l'humanité se suicide », ainsi dit-Fromm, « ce sera parce que des individus obéiront à ceux qui leur ordonneront d'appuyer sur les boutons meurtriers ; parce qu'ils obéiront aux passions archaïques de peur, de haine et de cupidité »[92]. L'irrationalité étant dissimulée par la conscience autoritaire, l'homme est capable de commettre les pires crimes en se débarrassant de la responsabilité de ses actes dans la relation esclave-maître. Il est enclin à obéir parce qu'il se sent en sécurité et protégé en obéissant même aux pires ordres du pouvoir, du Léviathan, qui lui fait constamment peur. Il se conforme, par la voie de l'obéissance, au pouvoir qu'il vénère pour se sortir de sa faiblesse et de son insignifiance.

---

mêmes et ne place pas de brillantes espérances dans des institutions. » (Stirner, *L'unique et sa propriété et autres écrits (1ère édition en 1844)*, Editions l'Age d'Homme, 1972, p.351).

[91] Fromm, *De la désobéissance et les autres essais*, Laffont, 1983, p.11.

[92] *Ibid.*, p.13.

La désobéissance[93] est maudite et présentée comme un péché par la morale qu'une minorité impose à la majorité comme une loi universelle pour jouir du festin de la vie alors que la majorité se contente des miettes[94]. Désobéir et dire « non » à l'autorité exigent « le courage d'être seul, de se tromper, de pécher »[95]. Il s'agit du courage de contredire l'autorité, d'oser afficher les erreurs que l'on voit, contrairement aux prêtres qui, agissant par devoir, continuent à insister aveuglement sur les règles morales en vigueur et à obéir aux pensées que l'autorité leur présente[96]. Toutefois, les nouvelles idées, si elles sont utilisées pour organisées les hommes, risquent de se cristalliser et de se présenter comme les règles nouvelles de la loi universelle que le nouveau clergé peut défendre sans s'interroger de leur validité[97]. Il n'y a donc pas de paradis promis que les institutions peuvent assurer, et l'homme ne doit jamais arrêter de s'interroger sur la vérité au détriment de son confort. Faute de quoi, tout comme la Révolution française et la commune de Paris l'ont vécu, le combat contre l'ordre établi et la domination « est mort et commence à se décomposer »[98].

La question de la paresse

Adam Smith déclare que « [le] travail mesure la valeur »[99]. L'homme étant conçu dans la théorie économique comme un être paresseux par nature[100] qui doit être

---

[93] Nous ne parlons pas de la désobéissance qui s'oppose aveuglement à tout pour se valoriser. En effet, une telle désobéissance coïncide au désir de détruire en raison de l'aliénation vécue comme un conflit intérieur psychologique.

[94] *Ibid.*, p.17-18.

[95] *Ibid.*, 1983, p.17.

[96] A ce stade, Fromm présente, d'un point de vue messianique, le prophète comme le négatif du prêtre. Mais, en vérité, le prophète, n'ayant rien contre les prêtres, cherche des prêtres qui peuvent répandre ses idées pour aboutir au paradis que son dieu promet. Nous nous abstenons d'une telle interprétation qui essaie de remplacer les anciennes formes de l'autorité par les nouvelles sans briser la domination.

[97] « Toute école philosophique a ses prêtres. Ils sont souvent très cultivés. Leur affaire est de répandre l'idée du penseur originel, de le faire connaître, de l'interpréter, de la transformer en objet de musée, pour qu'elle ne se perde pas. » (Fromm, *De la désobéissance et les autres essais*, Laffont, 1983, p.46).

[98] Stirner, *L'unique et sa propriété et autres écrits (1ère édition en 1844)*, Editions l'Age d'Homme, 1972, p.351.

[99] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.35.

[100] « L'homme est naturellement paresseux : un homme qui travaille n'est déterminé à vaincre sa paresse que par la nécessité de répondre à ses besoins, ou par le désir de se procurer des jouissances » (Saint-Simon, *L'industrie, Tome I (1ère édition en 1817)*, Anthropos, 1966a, p.128-129).

contraint au travail[101], le travail est transformé en vertu dans la morale. Paresseux en raison de son système nerveux qui tend à réduire les excitations au minimum, l'homme introjecte les objets avec la peur qu'il ressent en fonction de ses pulsions d'autoconservation face au principe de réalité, et le travail qui produit ces objets apparaît d'emblée comme une corvée à laquelle l'homme doit obligatoirement se soumettre. « Travaillez, travaillez toujours pour créer votre bien-être ! »[102] ; voilà le slogan des sociétés modernes. « Notre époque est », dit Lafargue, « le siècle du travail ; il est en effet le siècle de la douleur, de la misère et de la corruption »[103].

Marx critique les socialistes qui conçoivent le travail, d'une manière similaire, comme la seule source de toute richesse en ignorant le rôle de la nature[104]. Selon Horkheimer, transformer le travail en une catégorie transcendante de l'activité humaine correspond à une idéologie ascétique[105]. D'après Walter Benjamin, cette exaltation du travail est liée à l'exaltation de la domination humaine sur la nature, qui ne voit que le progrès des objets dans cette domination sans remarquer la régression des sujets[106]. Lafargue souligne que le prolétariat s'est laissé pervertir par le dogme du travail que lui impose la bourgeoisie, et trahit ainsi sa mission historique[107].

La passion du travail transforme la productivité de la machine, censée libérer l'homme de sa corvée, en instrument d'asservissement des hommes, un instrument qui les appauvrit. A mesure que la productivité augmente et que la machine se perfectionne et se subordonne le travail humain, l'ouvrier, au lieu de se reposer, s'efforce toujours plus de s'adapter au rythme mécanique, « comme s'il voulait rivaliser avec la machine »[108]. La productivité, progressant sans cesse en fonction de la concurrence

---

[101] Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2002a, p.90.

[102] Lafargue, *Le droit à la paresse (1ère édition en 1880)*, François Maspero, 1970, p.129.

[103] *Ibid.*, p.126.

[104] « Le travail n'est pas la source de toute richesse. La nature est tout autant la source des valeurs d'usage (qui sont bien, tout de même, la richesse réelle !) que le travail, qui n'est lui-même que l'expression d'une force naturelle, la force de travail de l'homme. » (Marx, *Gloses marginales au programme du Parti Ouvrier allemand (1ère édition en 1875)*, [En ligne] marxists.org, s.d.).

[105] Horkheimer in Jay, *Dialectical Imagination*, Heinemann, 1973, p.57.

[106] Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, Payot & Rivages, 2013b, p.68-70.

[107] Lafargue, *Le droit à la paresse (1ère édition en 1880)*, François Maspero, 1970, p.121.

[108] *Ibid.*, p.134.

absurde de la production marchande, défie ainsi la consommation et suscite le gaspillage dans la mesure où « le grand problème de la production capitaliste n'est plus de trouver des producteurs et de décupler leurs forces, mais de découvrir des consommateurs, d'exciter leurs appétits et de leur créer des besoins factices »[109].

Tout d'abord, les bourgeois, s'abstenant du travail, se consacrent héroïquement à la surconsommation pour équilibrer la surproduction[110]. « A ce métier, l'organisme se délabre rapidement, les cheveux tombent, les dents se déchaussent, le tronc se déforme, le ventre s'entripaille, la respiration s'embarrasse, les mouvements s'alourdissent, les articulations s'ankylosent, les phalanges se nouent »[111]. Ils essayent de soulager leur pénible corvée en retirant une masse de consommateurs des classes inférieures pour qu'elle les aide dans l'improductivité et la surconsommation. Mais la productivité défie tout gaspillage. Les périodes de surtravail finissent par des crises qui entraînent le chômage forcé et la misère, ainsi que des effondrements financiers et des faillites. Les entrepreneurs, empruntant sans limite pour fournir la matière première aux ouvriers et pour pousser le travail et la production dans les périodes de surtravail, se trouvent dans l'impasse de la dette une fois que le marché s'engorge et qu'ils n'arrivent plus à vendre leurs marchandises. Les continents explorés n'étant plus assez vastes, sous la pression de leurs dettes arrivées à l'échéance, ils parcourent le monde pour trouver de nouveaux marchés, et ils forcent leurs gouvernements à annexer les autres pays et à déclarer des guerres contre leurs concurrents. C'est un jeu sans fin, qui retourne toujours au début, et finit par de nouvelles crises et plus de la misère.

Cet amour du travail est une folie, une passion moribonde « poussée jusqu'à l'épuisement des forces vitales de l'individu »[112]. Dans la société capitaliste, le travail, par lequel l'inorganique domine l'organique et l'objet inerte la vie, entraîne la dégénérescence intellectuelle et la déformation organique. Les masses, sous l'emprise de l'éthique bourgeoise et du dogme du travail, ne remarquent pas que leur surtravail est la cause de leur misère présente. En effet, le slogan de notre société moderne doit être

[109] *Ibid.*, p.139-140.

[110] Les crises économiques sont surtout liées aujourd'hui à ce déséquilibre en fonction du progress rapide (Gill, *À l'origine des crises : surproduction ou sous-consommation ?*, [En ligne, PDF] http://classiques.uqac.ca, 2009).

[111] Lafargue, *Le droit à la paresse (1ère édition en 1880)*, François Maspero, 1970, p.136.

[112] *Ibid.*, p.121.

reformulé : « Travaillez, travaillez, prolétaires, pour agrandir la fortune sociale et vos misères individuelles, travaillez, travaillez, pour que, devenant plus pauvres, vous ayez plus de raisons de travailler et d'être misérables »[113].

[113] *Ibid.*, p.129-130.

ANNEXES

Annexe 1

Suite à la victoire des ouvriers australiens sur la question de la journée de 8 heures, les ouvriers américains ont organisé des ligues et des comités dans les grandes villes[1]. Fondée en 1866, la première organisation syndicale affiliée à la Première Internationale, la *National Labor Union* coïncide avec cette période. Cette première tentative syndicale n'a pas pu survivre au décès de son fondateur William H. Sylvis en 1869, et s'est effondrée en 1873[2].

Après la grande grève de 1872 à New York, qui impliquait 100.000 participants[3], le premier soulèvement ouvrier à grande échelle s'est organisé peu après, en 1877, dans l'industrie du rail dirigé par des vastes empires ferroviaires. Avec le désastre économique de 1873, les organisations ouvrières ont disparu et les salaires avaient perdu en valeur la moitié de leurs cours d'origine entre 1873 et 1880[4]. A ce moment même, en réaction à la réduction des salaires pour une deuxième fois, les cheminots se sont alliés, avec le soutien de la masse de la population, au sein d'une vague de grèves insurrectionnelles à New York, Baltimore, Saint Louis et d'autres villes. Le mouvement s'est étendu en une courte période dans l'ensemble du pays jusqu'à la côte ouest. Les milices d'Etat et, pour la première fois dans l'histoire des Etats-Unis, des troupes fédérales ont été déployées pour la répression des grèves. Alors que les ouvriers des autres industries s'étaient battus aux côtés des cheminots, le mouvement n'a pas pu aboutir à l'union des ouvriers autour d'un but commun et a fini par la séparation des ouvriers de différents métiers[5]. Il était surtout spontané et

[1] Adamic, *Dynamite : Un siècle de violence de classe en Amérique, 1830-1930,* Sao Maï Éditions, 2010, p.50-51.

[2] Guérin, *Le mouvement ouvrier aux Etats-Unis, de 1866 à nos jours,* François Maspero, 1977, p.25.

[3] Adamic, *Dynamite : Un siècle de violence de classe en Amérique, 1830-1930,* Sao Maï Éditions, 2010, p.51.

[4] *Ibid.,* p.52.

[5] Guérin, *Le mouvement ouvrier aux Etats-Unis, de 1866 à nos jours,* François Maspero, 1977, p.25-27.

élémentaire, uniquement produit par la faim. Une fois le mouvement écrasé, l'échec signifiait la soumission des pauvres à leur état actuel. Les employeurs exigeaient de certains ouvriers qui pouvaient reprendre leur travail avec des salaires réduits de s'engager à « ne plus jamais intégrer de syndicats ou défendre le mouvement de 8 heures »[6].

Le Grand Soulèvement de 1884-1886 a été l'émeute la plus signifiante de la période de la dépression de 1873-1896. Ce mouvement a commencé par une série de grèves de cheminots entre 1884 et 1886, et s'est étendu à des industries employant de la main-d'œuvre non-qualifiée et des immigrants nouveaux arrivés. Par la suite, de nombreux d'ouvriers se sont joints à l'Ordre des *Knights of Labor*, organisation fondée en 1876 ayant pour objet d'unir les ouvriers de toutes races et de toutes industries au sein de la solidarité des exploités et d'un mouvement visant non seulement des améliorations matérielles mais un idéal[7]. Le 1er mai 1886, les ouvriers américains organisaient la première tentative de grève générale à l'échelle nationale pour la journée de 8 heures. Mais ce n'était pas les *Knights of Labor* qui avaient mobilisé les ouvriers mais les *trade unions*, organisations de travailleurs qualifiés, qui avaient pris cette décision avec « une certaine tiédeur » avec la peur de la concurrence que défiait l'Ordre ouvrier, tandis que, à l'exception de leur direction nationale, les *Knights* soutenaient le mouvement. Les manifestations ont duré les jours suivants à Chicago, centre du mouvement, jusqu'au 4 mai 1886, où une bombe mystérieuse a été lancée aux pieds des policiers au square de Haymarket. Par la suite, les chefs socialistes ont été arrêtés, condamnés à la mort et pendus. L'émeute a été réprimée encore une fois par « la terreur anti-ouvrière », et la bourgeoisie abolissait ainsi l'Ordre qui n'avait pas pu résister à cause de sa mentalité petite-bourgeoise, l'amenant à admettre des ouvriers ignorants et instables dans son organisation[8].

Le conseil suprême des ordres unis d'employés des chemins de fer, fondé en 1889, a échoué à cause des mécaniciens qualifiés qui avaient refusé d'y adhérer en 1892. La même année, la grève des travailleurs du fer et de l'acier de Pittsburg

[6] Adamic, *Dynamite : Un siècle de violence de classe en Amérique, 1830-1930,* Sao Maï Éditions, 2010, p.64.

[7] Guérin, *Le mouvement ouvrier aux Etats-Unis, de 1866 à nos jours,* François Maspero, 1977, p.27-28.

[8] *Ibid.,* p.28-30.

(Pennsylvanie), après plusieurs mois de lutte héroïque, était réprimée par la milice d'Etat. Tandis que la grève de 1894, organisée par *American Railway Union* (l'*ARU*) contre le magnat des wagons-lits américains, George M. Pullman, trouvait un soutien de la masse de la population en dépit des briseurs de grève des fraternités de métier, le gouvernement fédéral volait au secours de l'entreprise et le président Grover Cleveland déployait les troupes à Chicago pour repousser l'émeute encore une fois par la violence d'Etat[9].

Les grèves des mines, comme celles de 1875, 1887, 1894 ont connu le même destin, en raison des briseurs de grève et de la violence d'Etat. La grève des mineurs de 1897 a remporté la première victoire, mais, peu après cette victoire, les ouvriers qualifiés de l'industrie s'opposaient ouvertement dans la fédération des mineurs américains aux immigrants de fraîche date non-qualifiés, cherchant à empêcher « par tous les moyens les « étrangers » de devenir des mineurs qualifiés »[10]. Il s'en est suivi d'autres tentatives d'organisations et de mouvements ouvriers qui n'ont pas eu de meilleurs résultats que ces précédents.

[9] *Ibid.*, p.36-40.

[10] *Ibid.*, p.42.

Annexe 2

Le 28 juin 1914, un étudiant nationaliste serbe a assassiné le successeur du trône de l'Empire Austro-hongrois l'Archiduc François Ferdinand à Sarajevo en Bosnie. Cinq semaines plus tard, l'Autriche, la Russie, l'Allemagne, la France et la Grande Bretagne se lançaient dans une guerre plus atroce que toute autre guerre antérieure. Ainsi débutait la Première Guerre mondiale, qui dura quatre ans et fit près de neufs millions de morts et vingt millions de blessés.

Les pays combattants ne pensaient pas que la guerre durerait si longtemps, admettant que la vitesse du transport des militaires par la voie ferroviaire serait décisive pour cette fois-ci, et que le pays qui agirait le premier triompherait. Par conséquent, si un pays rival se mobilisait, tous les autres seraient aussi obligés de le suivre. C'est ce qu'a fait l'Allemagne qui était devenue en une brève période la plus grande puissance d'Europe grâce à l'unité nationale et à son succès dans l'industrialisation rapide. Après la déclaration de mobilisation en Russie suite à l'assassinat de Sarajevo, qui constituait une menace fatale pour l'Allemagne, le 4 août 1914, le Reichstag votait les crédits de la guerre[11] avec le soutien du plus grand parti socialiste de l'Europe, le SPD, qui avait le plus des députés au parlement allemand, alors que le même parti était à la tête des manifestations contre la guerre qui avait eu lieu dans tout le pays quelques jours auparavant[12].

A la fin de la journée, Clara Zetkin fut la seule personne à signer sans délai à la pétition anti-impérialiste de Rosa Luxembourg parmi les 300 socialistes invités à le faire, bien que le socialisme n'ait jamais eu un tel soutien auparavant en Allemagne. Les socialistes ont ainsi pris le parti du nationalisme et de la guerre sous l'influence du

[11] Le SPD avait déjà témoigné de sa tendance nationaliste dans les affaires internationales. En 4 décembre 1886, Karl Grillenberger déclarait au nom du groupe social-démocrate qu'une guerre avec la Russie, cet « ennemi mortel et héréditaire », était « inévitable » et que, dans ce cas là, le SPD soutiendrait les crédits militaires alors que l'annexion de l'Alsace-Lorraine était la source des tensions en Europe (Gougeon, *La social-démocratie allemande*, Aubier, 1996, p.173).

[12] *Ibid.*, p.187-188.

révisionnisme social-démocrate défendu par Eduard Bernstein qui prétendait que le socialisme devait réaliser les valeurs héritées de la Révolution française comme la justice et l'égalité, et que les conditions de la classe ouvrière pourraient être améliorées par la voie des réformes progressives en accord avec l'Etat et la bourgeoisie, sous prétexte que la tendance du capitalisme aux crises était diminuée du fait de l'augmentation de la prospérité. Selon Neil Faulkner, l'Allemagne avait deux choix devant elle : la révolution ou la guerre. Elle a choisi la guerre[13].

En raison de la déclaration de guerre avec l'approbation du SPD en 1914, un groupe de socialistes ont quitté le parti et rejoint le mouvement ouvrier de la Ligue Spartakiste, *Spartakusbund*, fondé par Rosa Luxembourg et Karl Liebknecht[14]. Les spartakistes s'opposaient à la guerre impérialiste, et maintenaient la nécessité des méthodes révolutionnaires contrairement aux politiques du SPD. En avril 1917, ils prenaient part à la formation de l'USPD, parti social-démocrate indépendant d'Allemagne qui était formé par les exclus du SPD. Après la Révolution d'Octobre, ils sont focalisés sur la préparation de la révolution allemande qui mettrait en pratique une structure, similaire au parti bolchevique, gouvernée par des conseils régionaux d'ouvriers.

Le 1er janvier 1919, la Ligue prenait le nom de KPD, parti communiste d'Allemagne. Ensuite, les spartakistes se mobilisèrent et déclenchèrent une révolte à Berlin le 4 janvier 1919 avec le soutien de l'USPD. En réponse, le gouvernement majoritaire du SPD a déployé l'armée et les *Freikorps*, les forces paramilitaires formées par les nationalistes, pour écraser le mouvement. La révolte a été réprimée le 12 janvier 1919, Rosa Luxembourg et Karl Liebknecht ont été assassinés lors des confrontations[15]. Après la répression de la révolte, alors que le soutien populaire du SPD glissait vers le KPD et l'USPD, le mouvement n'a pas pu aboutir à la révolution et une fois que les conseils d'ouvriers se sont entièrement dissous en 1923, il ne restait de la pratique

[13] Faulkner, *A Marxist History of the World*, Pluto Press, 2013, p.186.

[14] Les deux leaders avaient été emprisonnés entre 1916 et 1918 en raison de leur rôle dans l'organisation d'une manifestation à Berlin contre l'implication de l'Allemagne dans la guerre.

[15] *Ibid*., p.205-208.

qu'une ébauche morale[16]. Après cette défaite du mouvement ouvrier, le KPD s'est rapproché plus du parti bolchévique, et le SPD s'est concentré sur la reconstruction du pays par la voie des aides financières de Dawes pour suivre la nouvelle vague de la prospérité consumériste des Etats-Unis.

Alors que les Français, voulant affaiblir l'Allemagne afin qu'elle ne puisse plus menacer sa sécurité, réclamaient en matière de réparations le strict paiement des dommages de guerre, les Anglo-Saxons craignaient qu'un tel plan de paiement ne déséquilibre le marché mondial, dans la mesure où ils voulaient que l'Allemagne soit assez forte pour jouer un rôle en fonction de ses capacités économiques sur le marché mondial « sous leur contrôle financier »[17]. Les aides de Dawes visaient à réintégrer l'Allemagne dans l'ordre économique mondial et à injecter de même manière les capitaux américains en Allemagne et en Europe centrale[18]. Mais, avec l'effondrement de Wall Street le 24 octobre 1929[19], alors que le chancelier social-démocrate Hermann Müller annonçait un an plus tôt, en 1928, l'arrivée d'une nouvelle ère de prospérité où les radicaux comme les Nazis et les communistes disparaîtraient parmi les partis traditionnels[20], l'Allemagne se trouvait dans la crise la plus dure de son histoire. Les prêts destinés à l'Allemagne et à l'Europe centrale ont été soudainement retirés après le krach boursier. Par suite, le chômage a considérablement augmenté en Allemagne, au point qu'un ouvrier sur quatre était désormais sans emploi. Les politiques du chancelier conservatif Heinrich Brüning et l'intervention américaine n'avaient pas amélioré la situation économique ; au contraire, la réduction des salaires et des prix empirait les effets de la crise. Par la suite, le chômage a atteint près de 45% de la population active en 1932[21]. Ce qui a eu pour conséquence l'instabilité politique, les émeutes et les grèves qui ont duré jusqu'à ce que, avec la peur du bolchévisme qui conduisait les classes

[16] Avec la dissipation des conseils d'ouvriers, le parti devenait le seul organe de décision, comme Lukács l'avait prévu (Koçak, *Horkheimer ve Frankfurt Okulu [Horkheimer et Ecole de Francfort]*, Metis, 2013, p.25).

[17] Durand, *Histoire générale de la Deuxième Guerre Mondiale*, Éditions Complexe, 1977, p.64.

[18] *Ibid.*, p.65.

[19] Quoique la crise des années 30 commence par ce krach boursier, ses causes ne peuvent pas se réduire à cet incident. Il y a plusieurs explications au mécanisme de la Grande Dépression, dont les explications schumpétérienne, néo-smithienne et néo-marxiste sont les plus acceptées.

[20] Faulkner, *A Marxist History of the World*, Pluto Press, 2013, p.221-222.

[21] Abzac-Epezy, *La Seconde Guerre mondiale*, A. Colin, 1999, p.14.

moyennes à apporter un soutien de masse aux partis ouvertement anticommunistes[22], le parti Nazi qui dirigeait les *Freikorps* a accédé au pouvoir en 1933, supprimant tous les partis politiques et envoyant les dix milles membres du KPD et les chefs du SPD dans les camps de concentration. C'était la fin du rêve saint-simonien social-démocrate de la prospérité en accord avec l'Etat et la bourgeoisie.

L'accession des Nazis au pouvoir n'était pas inévitable. Le total des voix du SPD et du KPD atteignait environ 36% aux élections de juillet 1932, très proche du score des Nazis qui n'excédait pas 37% au total. Le SPD soutenait la lutte pacifique contre la terreur des *Freikorps* du parti Nazi, et, en ce qui concerne la solution de la crise, les politiques de réduction des salaires et des prix imposées par les Américains. Par ailleurs, les chefs du KPD accusaient les sociaux-démocrates d'être des fascistes sociaux, plus dangereux qu'Hitler, et ils ne voulaient pas coopérer avec le SPD à cause de leur contribution à la défaite du mouvement ouvrier des années 1918-1923. De plus, le KPD se rapprochait de plus en plus du Komintern centré à Moscou, alors que cette Internationale était sous le contrôle de Staline et de la classe de bureaucrates qui ne s'intéressaient qu'à dissimuler les changements antirévolutionnaires du stalinisme. Du fait de ce désaccord entre les deux partis de gauche, les Nazis se trouvaient sans adversaire, et à la recherche d'un gouvernement qui pourrait rendre le monde plus fiable pour le capital allemand, le président Hindenburg désignait Hitler comme chancelier en 1933[23].

Par suite du choc du retrait des prêts américains, les nations affectées ont cherché des solutions individuelles à la crise économique, ce qui a entraîné, avec des dévaluations monétaires et des barrières douanières, une guerre économique[24]. Le monde se divisait ainsi encore une fois en deux blocs. D'un côté, l'Angleterre, la France et les Etats-Unis, le « Bloc des Démocraties », les vainqueurs de la Première Guerre, étaient forts de leurs réserves en or et en capitaux. De plus, solidaires d'un système cohérent[25], ils pouvaient coordonner leur action monétaire[26], et défendaient la liberté

[22] *Ibid.*

[23] Faulkner, *A Marxist History of the World*, Pluto Press, 2013, p.228.

[24] Abzac-Epezy, *La Seconde Guerre mondiale*, A. Colin, 1999, p.14.

[25] Les trois pays s'alliaient au plan économique avec un accord tripartite en novembre 1936 (*Ibid.*).

d'échange. En face, l'Allemagne, l'Italie et le Japon, privés de moyens de paiement, cherchaient des solutions dans l'autarcie et l'organisation de « Grands Espaces » économiques fermés pour, à la fois, sortir de la crise et conquérir une part plus large du marché mondial[27]. De ce fait, quand les Nazis sont arrivés au pouvoir, ils ont mis en pratique une économie fermée concentrée sur la production nationale. Pour ce faire, grâce à la levée des restrictions en matière d'armement lors de la révision du traité de Versailles aux conférences internationales de Genève et Lausanne, dès 1934, ils se sont lancés dans un gigantesque programme de réarmement qui a permis à l'Allemagne de résorber le chômage grâce à la production des armes et de sortir de la crise économique[28]. De plus, avec l'économie fermée, ils apaisaient la peur du bolchévisme qui menaçait les populations aisées, et diminuaient le contrôle étranger sur leur marché, comme celui des américains qui intervenaient dans les politiques allemandes avec l'injection de leurs capitaux dans l'économie pour la reconstruction du pays. Ainsi, les Nazis ont consolidé leur gouvernement et leur idéologie avec le soutien des classes moyennes et des grandes entreprises, ravies de la réussite de leurs politiques. Cinq ans plus tard, cette nouvelle course d'armement aboutissait à la Deuxième Guerre Mondiale qui allait être beaucoup plus atroce que la première[29].

[26] Malgré des démarches comme les dévaluations successives de la livre en 1931, et du dollar en 1934 (Durand, *Histoire générale de la Deuxième Guerre Mondiale*, Éditions Complexe, 1977, p.66).

[27] *Ibid*.

[28] Abzac-Epezy, *La Seconde Guerre mondiale*, A. Colin, 1999, p.8.

[29] La relance de l'économie par le réarmement n'était pas propre à l'Allemagne, car la France et l'Angleterre avaient choisi aussi cette solution pour réanimer leur production intérieure (Durand, *Histoire générale de la Deuxième Guerre Mondiale*, Éditions Complexe, 1977, p.69).

Annexe 3

Le 23 février 1917, après trois difficiles années de guerre, la Russie a été ébranlée par une grève inattendue des femmes ouvrières de textile à Pétrograd, Saint-Pétersbourg d'aujourd'hui[30]. 400.000 ouvriers avaient participé au mouvement qui a abouti au renversement du Tsar. Par la suite, Lénine, chef du parti communiste bolchevique, est retourné à Pétrograd, depuis son exil en Suisse, le 4 avril 1917. Toutefois, en raison de la politique conciliatrice, le pouvoir n'était pas passé à la classe ouvrière, mais aux « cadets » du parti constitutionnel démocratique qui représentait les bourgeois libéraux à la Douma tsariste. Ainsi, la Révolution de Février suivait le chemin que prêchait Saint Simon : elle avait commencé par les femmes et finissait par la direction des libéraux[31].

Mais le mouvement révolutionnaire ne s'est pas arrêté à ce stade en Russie, dans la mesure où la guerre n'avait toujours pas cessé pour le gouvernement temporaire des libéraux. Le 25 octobre 1917, après plusieurs répliques, le pays a vécu la deuxième vague de la révolution, au terme de laquelle le parti communiste bolchévique s'est emparé du pouvoir. Cette fois-ci, Lénine a proclamé la victoire et la naissance de la dictature du prolétariat, lors de la Séance du Soviet des députés ouvriers et soldats de Petrograd en ces termes :

> Nous avons appris à travailler en parfaite intelligence. La révolution qui vient de se faire en témoigne. Nous possédons la force d'une organisation de masse qui triomphera de tout et qui conduira le prolétariat à une révolution mondiale. Nous devons aujourd'hui nous

[30] En 1914, avec la première guerre mondiale, le nom de la ville Saint-Pétersbourg était jugé trop allemand et russifié en Pétrograd, la ville de Pierre. En 1924, après la mort de Lénine, le nom de la ville était encore changé en Leningrad, ville de Lénine, en hommage de la Révolution d'Octobre et à son chef. Enfin, après la chute des Soviets en 1991, le nom original de l'époque tsariste a été restauré et la ville a été nommée à nouveau comme Saint-Pétersbourg.

[31] Meriç, *Saint-Simon : Ilk Sosyolog, Ilk Sosyalist [Saint-Simon : le premier sociologue, le premier socialiste]*, Iletisim, 2013.

> consacrer en Russie à l'édification d'un Etat prolétarien socialiste. Vive la révolution socialiste mondiale ![32]

Or, la révolution socialiste mondiale ici annoncée n'était pas seulement une possibilité, mais elle était vitale pour le jeune Etat prolétarien pour surmonter l'opposition internationale contre la révolution. Selon Lénine, le monde capitaliste ne pourrait, en aucun cas, accepter l'existence de la République des Soviets à ses portes, et il l'attaquerait avec toute la puissance de son capital et de ses techniques militaires perfectionnées. La révolution était momentanément à l'abri de la conjoncture internationale dans la mesure où la force de l'impérialisme mondial était divisée en deux camps lors de la grande guerre. Toutefois, le conflit international était inévitable et la seule solution possible était la révolution socialiste mondiale, comme le déclarait Lénine dans son discours au VIIe Congrès Extraordinaire du Parti communiste bolchevique de Russie qui s'était tenu entre les 6 et 8 mars 1918 :

> Là, le conflit est inévitable. Là est la plus grande difficulté de la Révolution russe, son plus grand problème historique : la nécessité de résoudre les problèmes internationaux, la nécessité de susciter une révolution internationale, d'opérer ce passage de notre révolution, étroitement nationale, à la révolution mondiale.[33]

Lénine pensait que la révolution mondiale commencerait en Allemagne alors que « la société allemande n'était pas encore grosse d'une révolution au point que celle-ci pût éclater tout de suite »[34]. Pourtant, l'Allemagne n'est jamais parvenue à une révolution socialiste. A la fin de l'année 1923, la vague révolutionnaire s'estompait à l'échelle mondiale. Avec la peur constante du monde capitaliste, le stalinisme a triomphé en Russie en 1928 en effaçant toutes les institutions démocratiques de la classe ouvrière, et la dictature du prolétariat qui avait pris naissance avec la Révolution d'Octobre se s'est transformée finalement en une dictature bureaucratique autoritaire[35].

---

[32] Lénine, *Séance du Soviet des députés ouvriers et soldats de Pétrograd (1ère edition en 1917)*, [En ligne] marxists.org, s.d.

[33] Lénine, *Discours au VII^e^ Congrès extraordinaire du Parti communiste de Russie (bolchevik) 6-8 mars 1918 (1^ère^ édition en 1928)*, [En ligne] marxists.org, s.d.

[34] *Ibid.*

[35] Faulkner, *A Marxist History of the World*, Pluto Press, 2013, p.217-219.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages principaux

ADORNO, T. W. et HORKHEIMER, M. (1974). *La Dialectique de la Raison*. Paris, France: Gallimard.

ADORNO, T. W. (2001). *Dialectique négative.* Paris, France: Payot et Rivages.

BACON, F. (1986). *Novum Organum* (1ère édition en 1620). Paris, France: PUF.

- (1995). *La Nouvelle Atlantide* (1ère édition en 1624 ; traduit par Michèle Le Dœuff et Margaret Llasera) Paris, France: Flammarion.

BAUMAN, Z. (2005). *Work, Consumerism and the New Poor* (2e edition). Berkshire, UK: Open University Press.

- (2006). *La vie liquide* (traduit par Christophe Rosson). Rodez, France: Le Rouergue - Chambon.

- (2014). *Les riches font-ils le bonheur de tous ?* (traduit de l'anglais par Christophe Jaquet). Paris, France : Arman Colin.

BENJAMIN, W. (2013a). *Sens unique* (traduit de l'allemand et préfacé par Frédéric Joly). Paris : Editions Payot et Rivages.

- (2013b). *Sur le concept d'histoire : suivi de Eduard Fuchs, le collectionneur et l'historien : et de Paris, la capitale du XIXe siècle* (traduction inédite de l'allemand par Olivier Mannoni, préface de Patrick Boucheron). Paris, France: Editions Payot et Rivages.

DURKHEIM, E. (1990). *Le suicide : étude de sociologie* (1er édition en 1930). Paris, France : PUF.

- (1992) *Le Socialisme : sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne* (1re édition en 1928). Paris, France : Quadrige/PUF.

- (1998). *De la Division du Travail Social* (5e édition ; 1re édition en 1930). Paris, France : Quadrige/PUF.

FREUD, S. (1936). *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Paris, France : Gallimard.

- (1943). *Un souvenir d'enfance de Léonardo de Vinci* (traduit de l'allemand par Janine Altounian, André et Odile Bourguignon, Pierre Cotet et Alain Rauzy ; préface de J.-B. Pontalis). Paris, France : Gallimard.

- (1951). *Inhibition, symptôme et angoisse* (traduit de l'allemand par Paul Jury et Ernest Fraenkel). Paris, France : PUF.

- (1957). Mourning and Melancholia. *The Standard Edition of the Complete Pyschological Works Of Sigmund Freud, volume XI: 1914-1916* (pp. 243-258). Londres, Royaume-Uni : The Hogardth Press.

- (1968). *Métapsychologie*. Paris, France : Gallimard.

- (1981). *Essais de psychanalyse* (traduit par Pierre Cotet, André Bourguignon, Alice Cherki, Jean Laplanche, etc.). Paris, France : Payot.

- (1987a). *L'Interprétation des Rêves* (traduit en français par I. Meyerson). Paris, France : PUF.

- (1987b). *Trois essais sur la théorie sexuelle* (traduit de l'allemand par Philippe Koeppel). Paris, France : Gallimard.

- (2001). *Introduction à la psychanalyse* (traduit de l'allemand par Serge Jankélévitsch). Paris, France : Payot.

- (2005). De la fausse reconnaissance pendant le travail psychanalytique. *Œuvres complètes : Psychanalyse, Volume XII : 1913-1914* (directeurs de la publication André Bourguignon et Pierre Cotet ; pp.72-79). Paris, France : PUF.

- (2010a). *Totem et tabou* (traduit de l'allemand par Dominique Tassel, présentation et notes par Clotilde Leguil). Paris, France : Editions Points.

- (2010b). *Le Malaise dans la civilisation* (traduit de l'allemand par Bernard Lortholary, présentation et notes par Clotilde Leguil). Paris, France : Editions Point.

FROMM, E. (1961). *Marx's concept of man, with a translation from Marx's Economic and philosophical manuscripts by T. B. Bottomore*. New York, Etats-Unis: Frederick Ungar.

- (1963). *La peur de la liberté*. Paris, France : Buchet/Chastel.

- (1971) *La Crise de la Psychanalyse* (traduit par Jean-René Ladmiral). Paris, France : Editions Anthropos.

- (1975). *Passion de détruire : Anatomie de la destructivité humaine* (traduit de l'américain par Théo Carlier). Paris, France : Éditions Robert Laffont, S.A.

- (1978). *Avoir ou être ?* (traduit de l'américain par Théo Carlier). Paris, France : R. Laffont.

- (1983). *De la désobéissance et les autres essais* (trad. par Théo Carlier). Paris, France : Editions Robert Laffont.

- (2010a). *La conception de l'homme chez Marx* (traduit de l'anglais par M. Matignon). Paris, France : Payot et Rivages.

- (2010b). *La Peur de la Liberté.* Lyon, France : Parangon/Vs.

GRAMSCI, A. (1999). *Selections from Prison Notebooks*. Londres, Royaume-Uni : The Electric Book Company Ltd. [En ligne, PDF] consulté le 25 mai 2014, repéré à www.elecbook.com.

HOBBES, T. (1996). *Leviathan : or The Matter, Forme et Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill* (édité par Flathman, R. E. et Johnston, D. ; 1ère édition en 1651). New York, Etats-Unis et Londres, Royaume-Uni : W.W. Norton et Company.

- (2004). *Léviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* (traduit par M. Philippe Folliot). Chicoutimi, Québec : J.-M. Tremblay.

HORKHEIMER, M. (1974). *Éclipse de la Raison* (traduit de l'américain par Jacques Debouzy). Paris, France : Payot.

- (1994). *Crépuscule : notes en Allemagne (1926-1931).* Paris, France : Payot.

HUME, D. (2007). *7 essais économiques* (traduit par M. Philippe Folliot). Chicoutimi, Canada : J.-M. Tremblay. [En ligne, PDF] consulté le 25 mai 2015, repéré à http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/essais_moraux_pol_lit/sept_essais_economiques/sept_essais_econo.html.

LAFARGUE, P. (1970). *Le droit à la paresse* (1ère édition en 1880 ; présentation nouvelle de Maurice Dommanget). Paris, France : François Maspero.

LOCKE, J. (1986). *Essais sur la loi de nature* (1ère édition en 1660 ; traduit par Hervé Guineret). Caen, France : Centre de Philosophie politique et juridique Université de Caen.

- (1994). *Le second traité du gouvernement : Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil* (1e édition en 1690). Paris, France : Presses universitaires de France.

- (2009). *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1ère édition en 1690 ; traduit par Pierre Coste). Paris, France : Librairie générale française.

LUKACS, G. (1960). *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste* (1ère édition en 1923 ; traduit *de* l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois). Paris, France : Éditions de Minuit.

- (1989). *La Théorie du Roman* (traduit de l'allemand par Jean Clairevoye). Paris, France : Gallimard.

MARX, K. et ENGELS, F. (1968). *L'Idéologie allemande, critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et*

Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes (1ère édition en 1845 ; présentée et annotée par Gilbert Badia ; traduction de Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle). Paris, France : Éditions sociales.

MARX, K. (s.d.) *Gloses marginales au programme du Parti Ouvrier allemand* (1ère edition en 1875). [En ligne] consulté le 25 mai 2015, repéré à https://www.marxists.org/francais/marx/works/1875/05/18750500a.htm.

- (s.d.). *Introduction à la critique de l'économie politique* (1ère édition en 1859). [En ligne, PDF] consulté le 25 mai 2015, repéré à https://www.marxists.org/francais/marx/works/1857/08/km18570829.htm.

- (1948). *Le Capital : Critique de l'économie politique, Livre premier: Le développement de la production capitaliste, Tome deuxième : Sections IV, V et VI* (1ère édition en allemand en 1867 ; traduction française de Joseph Roy). Paris, France : Éditions sociales.

- (1950). *Le Capital : Critique de l'économie politique, Livre premier: Le développement de la production capitaliste, Tome troisième : Sections VII et VIII* (1ère édition en allemand en 1867 ; traduction française de Joseph Roy). Paris, France : Éditions sociales.

- (1965), *Œuvres, Tome 1, Économie I*. Paris, France : Gallimard.

- (1968). *Misère de la Philosophie : Réponse à la Philosophie de la misère de Proudhon* (1e édition en 1847). Paris, France : Editions Sociales. [En ligne] consulté le 25 mai 2015, repéré à http://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/06/km18470615.htm.

- (1969). *Le Capital : Critique de l'économie politique, Livre premier : Le développement de la production capitaliste, Tome premier : Sections I, II et III* (1ère édition en allemand en 1867 ; traduction française de Joseph Roy). Paris, France : Éditions sociales.

- (1971). Un chapitre inédit du Capital. *Collection "Le monde en 10-18, nos 532-533"* (1ère édition en allemand en 1867). Paris, France : Union Générale d'Éditions.

- (1972). *Manuscrits de 1844 : Economie politique et philosophie* (présentation, traduction et notes d'Emile Bottigelli). Paris, France : Les Éditions sociales.

- (1999). *Manifeste du Parti Communiste* (1ère édition en 1848). Paris, France : Editions Science Marxiste.

- (2007). *Manuscrits économico-philosophiques de 1844* (traduits, présentés et annotés par Franck Fischbach). Paris, France : J. Vrin.

- (2011). *Manuscrits de 1857-1858, dits "Grundrisse"* (ouvrage publié sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefebvre ; texte français établi par Gilbert Badia, Étienne Balibar, Jacques Bidet... [et al.] ; introduction et notes de Jean-Pierre Lefebvre). Paris, France : Éditions sociales.

SAINT-SIMON, Claude Henri de Rouvroy, comte de. (1966a). L'industrie, Tome I. *Œuvres, Tome I* (1ère édition en 1817). Paris, France : Anthropos.

- (1966b). L'industrie, Tome II. *Œuvres, Tome II* (1ère édition en 1817). Paris, France : Anthropos.

- (1966c). L'organisateur. *Œuvres, Tome II* (1ère édition en 1819). Paris, France : Anthropos.

- (1966d). Lettres d'un Habitants de Genève. *Œuvres, Tome I.* Paris, France : Anthropos.

SIMMEL, G. (1987). *Philosophie de l'Argent.* Paris, France : PUF.

- (1995). *Le Conflit*. Saulxures, France : Circé.

- (2004). *Philosophie de la Modernité.* Paris, France : Payot.

- (2005). *Philosophy of Money.* New York, Etats-Unis et Londres, Royaume-Uni : Routlegde.

- (2006a). *Le Problème de la sociologie*. Paris, France : Éditions du Sandre.

- (2006b). *L'argent dans la culture moderne, et autres essais sur l'économie de la vie*. Paris, France : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Les Presses de l'Université Laval.

SMITH, A. (2000). *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livres I et II* (1ère édition en 1776 ; traduit par Claudie Baker, Christiane Bernard, Denise Berthaud... [et al.] ; sous la diréction de Philippe Jaudel ; avec la collaboration de Emmanuel Blanc, Jérôme Blanc, Pierre-Henri Goutte... [et al.] ; sous la responsabilité scientifique de Jean-Michel Servet). Paris, France : Editions Economica.

- (2002a). *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Chicoutimi, Québec : la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi (1ère édition en 1776). [En ligne, PDF] consulté le 25 mai 2015, repéré à http://classiques.uqac.ca/classiques/Smith_adam/richesse_des_nations/livre_1/richesse_des_nations_1.pdf.

- (2002b). *The Theory of Moral Sentiments* (1e édition en 1759). Cambridge, Royaume-Uni : Cambridge University Press.

- (2002c). *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, Livre V : Du revenu ou du souverain ou de la république* (1ère édition en 1776 ; traduction française de Germain Garnier, 1881 à partir de l'édition revue par Adolphe Blanqui en 1843). Chicoutimi, Québec : la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi. [En ligne] consulté le 25 mai 2015, repéré à http://classiques.uqac.ca/classiques/Smith_adam/richesse_des_nations/livre_5/richesse_des_nations_5.pdf.

- (2009). *La richesse des nations* (Choix de textes et note de l'éditeur par Jacques Valier). Paris, France : Flammarion.

- (2010). *Théorie des sentiments moraux* (1ère édition en 1759 ; traduit, introduit et annoté par Michaël Biziou, Claude Gautier, Jean-François Pradeau). Paris, France : PUF.

STIRNER, M. (1972). *L'unique et sa propriété et autres écrits* (1ère édition en 1844 ; traduit par Pierre Gallissaire et André Sauge). Lausanne, Suisse : Editions l'Age d'Homme.

WEBER, M. (1971). *Économie et société, tome 1*. Paris, France : Plon.

- (1978). *Economy and Society, volume 2*. Berkeley, Etats-Unis : University of California Press.

- (1991). *Histoire économique : esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société.* Paris, France : Gallimard.

Ouvrages secondaires

ABEL-SMITH, B. et TOWNSEND, P. (1965). *The Poor and the Poorest.* Londres, Royaume-Uni : Bell.

ABZAC-EPEZY, C. (1999). *La Seconde Guerre mondiale*. Paris, France : A. Colin.

ADAMIC, L. (2010). *Dynamite : Un siècle de violence de classe en Amérique, 1830-1930*. Paris, France : Sao Maï Éditions.

ANSART, P. (1969). *Marx et l'anarchisme.* Paris, France : PUF.

- (1990). *Les Sociologies Contemporaines.* Paris, France : Edition du Seuil.

ANZIEU, D. (1977). *L'Œdipe : un complexe universel*. Paris, France : TCHOU.

ARENDT, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago, Etats-Unis : The University of Chicago Press.

- (2002). *Les origines du totalitarisme, Tome 3 : le système totalitaire* (traduit de l'américain par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, révisé par Hélène Frappat). Paris, France : Edition du Seuil.

ARON, R. (1967). *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber.* Paris, France : Gallimard.

ASSELAIN, J.-C. (1985). *Histoire Économique de la révolution industrielle à la première guerre mondiale.* Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques et Dalloz.

BARTOL, V. (2012). *Alamut* (traduit du slovène par Andrée Lück Gaye). Paris, France : Phébus.

BASLE, M. et GELEDAN, A. (1993). Quelque Précurseurs Incontournables : Locke, Hume Adam Smith. *Histoire des Pensées Economiques : Les Fondateurs ; collection dirigée par Alain Gélédan* (pp. 19-21, 30-31). Paris : Edition Dalloz.

BAUDRILLARD, J. (1970). *La société de consommation : ses mythes, ses structures* (préface de J. P. Mayer). Paris, France : Éditions Denoël.

BEAUD, M. (2010). *Histoire du Capitalisme : 1500-2010*. Paris, France : Édition du Seuil.

BERNARD, M. (1963). *Introduction à une sociologie des doctrines économiques : des physiocrates à Stuart Mill*. Paris, France : Mouton.

BLAU, P. (1964). *Exchange and Power in Social Life*. New York, Etats-Unis : John Miley.

BLACK, J. (1997). *A Dictionary of Economics*. Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press.

BOCOCK, R. (1993). *Consumption*. New York, Etats-Unis et Londres, Royaume-Uni : Routlegde.

BOLTANSKI, L. (1970). Taxinomies populaires, taxinomies savantes : les objets de consommation et leur classement. *Revue française de sociologie 11*.

BOSTROM, M. et KLINTMAN, M. (2008). *Eco-Standards, Product Labelling and Green Consumerism.* New York et Hampshire, Etats-Unis : Palgrave Macmillan.

BOUDON, R. (1986). *L'idéologie : ou l'origine des idées reçues*. Paris : Librairie Arthème Fayard.

BOYER, R. (Novembre, 2005). How and why capitalisms differ ?. *Economy and Society* (Volume 34 ; Nombre 4 ; pp.509-557). New York, Etats-Unis : Routledge Taylor et Francis Group.

BOYNE, R. (1990). *Foucault and Derrida : the other side of the raison*. New York, Etats-Unis et Londres, Royaume-Uni : Routlegde.

BRAVERMAN, H. (1998). *Labor and monopoly capital : the degradation of work in the twentieth century*. New York, Etats-Unis : Monthly Review Press.

BUTLER, R. (1999). *Jean Baudrillard : The Defence of the Real*. Londres, Royaume-Uni : Sage Publications.

CANGUILHEM, G. (1994). *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, France : Vrin.

CARRIVE, P. (1994). *La pensée politique anglaise : passions pouvoirs et libertés de Hooker à Hume* (pp. 323-335). Paris, France : PUF.

CHAPMAN, S. D. et CHASSAGNE, S. (1981). *European Textile Printers in the Eighteenth Century : A Study of Peel and Oberkampf*. Londres et Édimbourg, Royaume-Uni : Heinemann Educational Books.

COELHO, P. (1994). *L'Alchimiste* (traduit de l'américain par Jean Orecchioni). Paris, France : A. Carrière.

CROMBIE, A. C. (1956). *Histoire de Sciences de Saint Augustin à Galilée : 400-1650* (Tomes 1 et 2). Paris, France : PUF.

CUIN, C. et GRESLE, F. (2002). *Histoire de la Sociologie, Tome 1 : Avant 1918* (3ème édition). Paris, France : Editions La Découverte.

CURTIS, A. (Réalisateur, Producteur, Scénariste). (2002). *Century of the Self, Part 1 : Happiness Machines* [Documentaire]. Londres, Royaume-Uni : BBC Four.

DERMANGE, F. (2003). *Le Dieu du Marché : Ethique, économie, et théologie dans l'œuvre d'Adam Smith*. Genève, Suisse : Labor et Fides.

DESSUANT, P. (2007). *Le narcissisme.* Paris, France : PUF.

DEWERPE, A. (1990). *La fabrique des prolétaires : Les ouvriers de la manufacture d'Oberkampf à Jouy-en-Josas (1760-1815).* Paris, France : Editions Rue d'ULM et Cyberlibris.

DEWEY, J. (1939). *Freedom and Culture*. New York, Etats-Unis : G.P. Putnam's Sons.

DOUGLAS, M. et ISHERWOOD, B. (1996). *The World of Goods : Towards an Anthropology of Consumption.* New York, Etats-Unis : Routledge.

- (2008). *Pour une anthropologie de la consommation : le monde des biens*. Paris, France : Institut français de la mode.

DUHAIME, J. (2001). *Le conflit comme socialisation selon G. Simmel : Plan et résumé de l'essai de Georg SIMMEL sur le conflit* (Communication présentée au congrès de l'ACFAS, Mai 2001). Montréal, Québéc : Papyrus de l'Université de Montréal. [En ligne] consulté le 25 août 2015, repéré à http://hdl.handle.net/1866/2198.

DUNN, R. G. (2008). *Identifying Consumption, Subjects and Objects in Consumer Society*. Philadelphia, Etats-Unis : Temple University Press.

DURAND, Y. (1977). *Histoire générale de la Deuxième Guerre Mondiale*. Paris : Éditions Complexe.

ENGELS, F. (1955). Lettre à Franz Mehring. *Œuvres choisies en deux volumes, Éditions du Progrès.* [En ligne] consulté le 20 mai 2015, repéré à http://www.marxists.org/francais/engels/works/1893/07/kmfe18710124.htm.

EWEN, S. (1983). *Consciences sous influence : Publicité et genèse de la société de consommation*. Paris, France : Aubier Montaigne.

FAULKNER, N. (2013). *A Marxist History of the World : From Neanderthals to Neoliberals.* Londres, Royaume-Uni : Pluto Press.

FERRAROTTI, F. (1984). The Struggle of Reason against Total. *Foundations of the Frankfurt School of Social Research (*édité par Judith Marcus et Zoltán Tar). New Brunswick et New Jersey, États-Unis : Transaction Inc.

FOISNEAU, L. (2001). *Hobbes (1588-1679) : les fondements de la théorie du bonheur*. Paris, France : Editions La Découverte.

FORD, H. (1926). *Aujourd'hui et Demain* (traduit par L. P. Alaux et P. Hollard). Paris, France : Payot.

- (1988). *Today and Tomorrow*. Cambridge, Royaume-Uni : Productivity Press.
- (1992). *Propos d'hier pour aujourd'hui* (traduit de l'américain par Jean Martel). Paris, France : Masson.

FOSTER, B. (1988) The Fetish of Fordism : Henry Ford's Economic Ideas. *Monthly Review of March, 1988*. New York, Etats-Unis : Monthly Review Foundation.

FOUCAULT, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique.* Paris, France : Gallimard.

FREEMAN, C. et PEREZ, C. (1988). Structural Crises of Adjustment. *Technical Change and Economic Theory* (édité par G.Dosi ; pp.38-66). Londres, Royaume-Uni : Pinter.

FRIEDMANN, G. (1963). *Où va le Travail Humain ?.* Paris, France : Gallimard.

FURNISS, E. S. (1965). *The position of the laborer in a system of nationalism : a study in the labor theories of later English mercantilists.* New York, Etats-Unis : A. M. Kelley.

GELEDAN, A. (1993). Les Classiques Anglais : Adam Smith. *Histoire des Pensées Economiques : Les Fondateurs* (collection dirigée par Alain Gélédan ; pp. 39-53). Paris, France : Edition Dalloz.

GILL, L. (2009). À l'origine des crises : surproduction ou sous-consommation ?. *Carré Rouge, avril 2009*. [En ligne, PDF] consulté le 20 août 2014, repéré à http://classiques.uqac.ca/contemporains/gill_louis/a_origine_des_crises/a_origine_des_crises_texte.html.

GOMEZ, P.-V. (2008). Théorie économique libérale de la concurrence : une question politique. *La Compétition, mère de toutes choses*. Lyon, France : Éditions de l'Emmanuel.

GOUGEON, J.-P. (1996). *La social-démocratie allemande : 1830-1996, de la révolution au réformisme*. Paris, France : Aubier.

GOYARD-FABRE, S. (1975). *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*. Paris, France : Editions C. Klincksieck.

- (1986). *John Locke et la raison raisonnable*. Paris, France : Vrin.

GRAEBER, D. (2013). *Dette : 5000 ans d'histoire* (traduit de l'anglais par Françoise et Paul Chemla). Paris, France : Les Liens qui Libèrent.

GUEDON, J.-M. (s.d.). Le lien social chez Adam Smith : le marché, la sympathie, l'Etat. [En ligne, PDF] consulté le 25 août 2015, repéré à http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque5/08Guedon.pdf.

GUERIN, D. (1977). *Le mouvement ouvrier aux Etats-Unis, de 1866 à nos jours.* Paris, France : François Maspero.

GUILLAUME, P. et DELFAUD, P. (1976). *Nouvelle histoire économique, Tome 2 : le XXe siècle.* Paris, France : Armand Colin.

HABERER, J. (1969). *Politics and the Community of Science*. New York, Etats-Unis : Litton Educational Publishing Inc.

HARTMANN, H. (1968). *La Psychologie du moi et le problème de l'adaptation* (Traduit de l'allemand par Anne-Marie Rocheblave-Spenlé). Paris, France : Presses universitaires de France.

HAYNAL, A. (1980). *Le Narcissisme : l'amour de soi*. Malesherbes, France : TCHOU.

HETHERINGTON, N. S. (1983). Isaac Newton's Influence on Adam Smith's Natural Laws in Economics. *Journal of the History of Ideas* (Volume 44, No. 3 ; pp.497-505). Pennsylvania, Etats-Unis : University of Pennsylvania Press. [En ligne, PDF] consulté le 25 août 2014, repéré à http://www.jstor.org/stable/2709178.

HIRSCHMAN, A. O. (1973). The Changing Tolerance for Income in the course of Economic Development. *The Quarterly Journal of Economics*. Cambridge, Etats-Unis : Harvard University Press.

HOMBURG, H. (1984). Le taylorisme et la rationalisation de l'organisation du travail en Allemagne : 1918-1939. *Le Taylorisme : Actes du colloque international sur le taylorisme organisé par l'Unviersité de Paris XIII 2-4 mai 1983* (sous la direction de Maurice Montmollin et Olivier Pastré ; pp. 99-114). Paris, France : Éditions La Découverte.

ISAMBERT, F.-A. (1993). La naissance de l'individu. *Division du Travail et Lien Social : Durkheim un siècle après* (édité par Philippe Besnard, Massimo Borlandi et Paul Vogt ; pp. 113-134). Paris, France : PUF.

JAY, M. (1973). *Dialectical Imagination : A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950.* Londres, Royaume-Uni : Heinemann.

JESSOP, B. (1990). *State Theory: Putting Capitalist States in their Place*. Cambridge, Royaume-Uni : Polity Press.

JONAS, F. (1991). *Histoire de la sociologie : des Lumières à la théorie du social* (traduit de l'allemand par Jean Walch). Paris, France : Larousse.

JONES, R. A. (2000). Emile Durkheim. *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theories* (édité par G. Ritzer). Malden, Oxford, Melbourne, Berlin : Blackwell Publishing Ltd.

JUNG, C. G. (1993). *Psychologie de l'inconscient* (8e édition préfacée, traduite et annotée par le Dr. Roland Cahen). Chêne-Bourg, Suisse : Edition Georg SA.

KAMMEN, M. G. (1970). *Empire and interest: the American colonies and the politics of mercantilism.* Philadelphia, Etats-Unis : Lippincott.

KOÇAK, O. (2013). Horkheimer ve Frankfurt Okulu [Horkheimer et Ecole de Francfort]. *HORKHEIMER, M. ; Akil Tutulmasi [Eclipse de la Raison]*. Istanbul, Turquie : Metis.

LEGENDRE, P. (1989). L'ordre juridique a-t-il des fondements raisonnables ?. *La folie raisonné* (sous la direction de Michel Cadoret). Paris, France : PUF.

LEIBNIZ, G. W. (1996). *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie : et autres textes, 1703-1716.* Paris, France : Flammarion.

LENINE, V. I. (s.d.). *Séance du Soviet des députés ouvriers et soldats de Pétrograd* (1ère édition en 1917). [En ligne] consulté le 25 mai 2015, repéré à https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1917/10/vil19171026.htm.

- (s.d.). *Discours au VIIe Congrès extraordinaire du Parti communiste de Russie (bolchevik) 6-8 mars 1918* (1ère édition en 1928). [En ligne] consulté le 25 mai 2015, repéré à https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1918/03/d7c/vil19180300-02c7.htm.

LEON, P. (1977). *Guerres et Crises : 1914-1947.* Paris : Armand Colin.

LEVY, S. J. (1959). Symbols for Sale. *Harvard Business Review, July-August 1959* (Volume 37 ; pp. 117-124). Cambridge, Etats-Unis : Harvard University Press.

LIPIETZ, A. (1986). Behind the Crisis : The Exhaustion of a Regime of Accumulation, a "regulation school" perspective on some French empirical works. *Review of Radical Political Economics* (Volume 18 ; pp.13-32). Sage Publications, Union for Radical Political Economics. [En ligne, PDF] consulté le 25 mai 2015, repéré à http://rrp.sagepub.com/content/18/1-2/13.abstract.

LODZIAK, C. (2002). *The Myth of Consumerism.* Londres, Royaume-Uni et Sterling, Etats-Unis : Pluto Press.

LUHMANN, N. (1989). *Ecological Communication*. Oxford, Royaume-Uni : Polity.

MAHIEU, F. R. (2014). *Sigmund Freud, économiste ? : André Nicolaï et la psychanalyse*. [En ligne, PDF] consulté le 20 août 2014, repéré à http://www.ethique-economique.fr/uploaded/freudmahieucorrige.pdf.

MAIER, C. S. (1978). Entre le taylorisme et la technocratie : idéologie et conceptions de la productivité industrielle dans l'Europe des années 1920. *Le Soldat du Travail : Guerre, fasciesme et taylorisme* (textes réunis par Lion Murard et Patrick Zylberman ; pp. 95-136). Paris, France : Recherches.

MASSON, P. (1992). *La Seconde Guerre Mondiale, stratégies, moyens, controverses*. Paris, France : Tallandier Éditions.

MCCARNEY, J. (2005). *Ideology and False Consciousness, Marx Myths and Legends.* [En ligne] consulté le 25 mai 2015, repéré à https://www.marxists.org/subject/marxmyths/joseph-mccarney/article.htm.

MCGEE, R. W. (1989). The Economic Thought of David Hume. *Hume Studies* (Volume 15, Number 1, pp. 184-204). [En ligne] consulté le 25 mai 2015, repéré à http://www.humesociety.org/hs/issues/v15n1/mcgee/mcgee-v15n1.pdf.

MEIGNEN, L. (1996). *Histoire de la Révolution Industrielle et du Développement : 1776-1914*. Paris, France : PUF.

MERIÇ, C. (2013). *Saint-Simon : Ilk Sosyolog, Ilk Sosyalist [Saint-Simon : le premier sociologue, le premier socialiste]*. Istanbul, Turquie : Iletisim.

MEYER, M. et BOUVERESSE, J. (1994). *La philosophie anglo-saxonne.* Paris, France : Presses universitaires de France.

MEYER, S. (1981). *The Five Dollar Day : Labor Management and Social Control in the Ford Motor Company, 1908-1921 SUNY Series in American Social History*. New York, Etats-Unis : State University of New York Press.

MOFFAT, D. W. (1983). *Economics Dictionary* (2ème édition). New York, Etats-Unis : Elsevier.

National Board for Prices and Incomes. (1971). *General Problems of Low Pays; Report no.169.* Londres, Royaume-Uni : HMSO.

NEF, J. U. (1954). *La naissance de la civilisation industrielle et le monde contemporain*. Paris : A. Colin.

NELSON, D. (1984). Le Taylorisme dans l'industrie américaine : 1900-1930. *Le Taylorisme : Actes du colloque international sur le taylorisme organisé par l'Unviersité de Paris XIII 2-4 mai 1983* (1ère édition en 1920 ; sous la direction de Maurice Montmollin et Olivier Pastré ; pages 51-66). Paris, France : Éditions La Découverte.

NEWITZ, A. (1999). Serial Killers, True Crime and Economic Performance of Anxiety. *Mythologies of Violence in Postmodern Media* (sous direction de Christopher Sharrett ; pp.65-85). Detroit, Etats-Unis : Wayne State University Press.

NEWMAN, S. (2001). *From Bakunin to Lacan : Anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Plymouth, Royaume-Uni : Lexington Books.

NOTEBAERT, J.-F. et SEJEAU, W. (2010). *Écoblanchiment : quand les 4X4 sauvent la planète.* Paris, France : les Petits matins.

OVIDE, P. O. N. (1806). *Les Métamorphoses* (écrit en 8 ap. J.-C. ; traduction de G.T. Villenave). [En ligne, PDF] consulté le 20 mai 2015, repéré à http://www.ac-nice.fr/docazur/IMG/pdf/les_metamorphoses.pdf.

PELUS-KAPLAN, M.-L. (1998). *L'Europe du XVIe Siècle* (sous la direction de Robert Muchembled). Paris, France : Hachette Livre.

PICARD, R. (2011). Problème de la valeur et critique de la consommation capitaliste. *Altérités* (volume 8, no 1, 2011 ; pp.48-70). [En ligne, PDF] consulté le 20 août 2014, repéré à http://alterites.ca/vol8no1/pdf/Picard-81.pdf.

PICKERING, M. (1993). *Auguste Comte: an intellectual biography*. Cambridge, Royaume-Uni : Cambridge university press.

POLANYI, K. (1983). *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps.* Paris, France : Gallimard.

RAWLS, J. (1997). *Théorie de la Justice.* Paris, France : Éditions de Seuil.

REISCHAUER, E. O. (1973). *Histoire du Japon et des Japonais : 1. Des Origines à 1945* (traduit de l'américain et annoté par Richard Dubreuil). Paris, France : Edition du Seuil.

RICARDO, D. (1817). Des principes de l'économie politique et de l'impôt. Dans Marx, K. (2007). *Manuscrits économico-philosophiques de 1844* (traduits, présentés et annotés par Franck Fischbach). Paris, France : J. Vrin.

RITVO, L. B. (1990). *Darwin's Influence on Freud: A Tale of Two Sciences.* New Haven, Etats-Unis : Yale University Press.

ROBERTSON, S. T. (1970). *Consumer Behavior*. Illinois, Etats-Unis : Scott, Foresman and Company Glenview.

ROUSSEAU, J.-J. (1963). *Du Contrat Social : Discours sur les sciences et les arts, discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1ère édition en 1762). Paris, France : Union Générale d'Éditions.

RUSSELL, B. (1946). *History of western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*. Londres, Royaume-Uni : Allen and Unwin.

SALMON, A. (2009). *Moraliser le capitalisme ?*. Paris, France : CNRS Éditions.

SAY, J. B. (1803). Traité d'économie politique. Dans Marx, K. (2011). *Manuscrits de 1857-1858, dits "Grundrisse"* (ouvrage publié sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefebvre ; texte français établi par Gilbert Badia, Étienne Balibar, Jacques Bidet... [et al.] ; introduction et notes de Jean-Pierre Lefebvre). Paris, France : Éditions sociales.

SCAFF, L. A. (2000). Georg Simmel. *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theories* (édité par George Ritzer). Malden, Oxford, Melbourne, Berlin : Blackwell Publishing Ltd.

SCHILLING, K. (1962). *Histoire des Idées Sociales : Individu-Communauté-Société.* Paris, France : Payot.

SCHMOLLER, G. F. (1967). *The mercantile system and its historical significance* (1ère édition en 1884). New York, Etats-Unis : A. M. Kelley.

SCHULTZ, D. P. et SCHULTZ, S. E. (2008). *A History of Modern Psychology.* Belmont, Etats-Unis : Thomson Wadsworth.

SCHUMPETER, J. A. (1939). *Business cycles: a theoretical, historical and statistical analysis of the capitalist process*. New York, Etats-Unis : McGraw Hill.

SEMERDJIEV, S. (s.d.). *Catharsis: The Common Goal of Storytelling and Life*. [En ligne, PDF] consulté le 24 août 2014, repéré à http://www.elia-artschools.org/images/products/51/Semerdjiev%20-%20Catharsis.pdf.

STEARNS, Peter N. (2006). *Consumerism in World History : The global transformation of desire*. New York, Etats-Unis et Londres, Royaume-Uni : Routledge.

STEINER, P. (1994). *La Sociologie de Durkheim.* Paris, France : Éditions La Découverte.

STORCH, H. (1824). Considérations sur la nature du revenu national. Dans Marx, K. (2011). *Manuscrits de 1857-1858, dits "Grundrisse"* (ouvrage publié sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefebvre ; texte français établi par Gilbert Badia, Étienne Balibar, Jacques Bidet... [et al.] ; introduction et notes de Jean-Pierre Lefebvre). Paris, France : Éditions sociales.

SUGUR, S. (2011a). *Klasik Sosyoloji Tarihi* [L'histoire de la sociologie classique]. Eskisehir, Turquie : Edition de l'Université d'Anadolu.

- (2011b). *Modern Sosyoloji Tarihi* [L'histoire de la sociologie moderne]. Eskisehir, Turquie : Edition de l'Université d'Anadolu.

TAYLOR, F.W. (2008). *The Principles of Scientific Management* (1ère édition en 1911). [En ligne] ForgottenBooks.org, consulté le 25 juin 2010, repéré à http://books.google.com/books?id=4qM7yJKC_nkCetdq=The+Principles+of+Scientific+Management+forgotten+booksetsource=gbs_navlinks_s.

TULLY, J. (1992). *Locke : Droit naturel et propriété* (traduit par Chaïm J. Hutner). Paris, France : Presses universitaires de France.

VALIER, J. (2009). Note de l'éditeur. Dans Smith, A. (2009). *La richesse des nations* (choix de textes et note de l'éditeur par Jacques Valier). Paris, France : Flammarion.

VANDENBERGHE, F. (1997). *Une Histoire critique de la sociologie allemande, Aliénation et réification, Tome I : Marx, Simmel, Weber, Lukács*. Parism France : Édition La Découverte et Syros.

- (1998). *Une histoire critique de la sociologie allemande, Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas.* Paris : Éd. la Découverte et MAUSS.

VERLEY, P. (1997). *La Révolution Industrielle*. Paris : Édition Gallimard.

VINCENT, J.-M. (1973). *Fétichisme et Société.* Paris, France : Editions Anthropos.

WASZEK, N. (2003). *L'Ecosse des Lumières : Hume, Smith, Ferguson.* Paris, France : PUF.

YACINE, J.-L. (2001). *La Question Sociale chez Saint-Simon*. Paris, France : L'Harmattan.

Dictionnaires et Encyclopédies

AUROUX, S. (1990). *Les Notions Philosophiques : Dictionnaire*. Paris, France : PUF.

BOUDON, R. et BOURRICAUD, F. (1982). *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris, France : PUF.

Catharsis. (s.d.). *Larousse : encyclopédie et dictionnaire gratuits en ligne* (Editions Larousse) [En ligne] consulté le 25 mai 2015, URL : http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/catharsis/31441.

Consumérisme. (1993). *Grand Larousse Universel avec Actualia, Tome 4 : Christiania à Dance*. Paris, France : Larousse.

DORON, R. et PAROT, F. (1998). *Dictionnaire de Psychologie*. Paris, France : PUF.

Industrie. (2002). *Encyclopædia Universalis : Individu et Société – Julien l'Apostat* (Tome 12). Paris, France : Encyclopædia Universalis France.

Economie. (1987). *The New Palgrave : A Dictionary Of Economics* (édité par John Eatwell, Murray Milgate, Peter Newman; volume 2 et volume 3). Londres, Royaume-Uni : Macmillan.

FRÖHLICH, W. D. (1997). *Dictionnaire de la Psychologie*. Paris, France : Librairie générale française.

GRIMAL, P. (1991). *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* (préface de Charles Picard). Paris, France : PUF.

Francis Bacon 1561—1626. (s.d.) *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Martin, TN : The University of Tennessee at Martin) [En ligne] consulté le 25 mai 2015, repéré à http://www.iep.utm.edu/bacon/.

Individu. (2010). *Dictionnaire d'économie et de sciences sociales* (2e édition ; sous la direction de A. Bruno et C. Elleboode). Paris, France : Ellipses Édition.

Institution. (1988). *Dictionnaire Encyclopédique de Théorie et de Sociologie du Droit* (sous la direction de André-Jean Arnaud). Paris, France : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.

LALANDE, A. (1976). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* Paris, France : PUF.

LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B. (2002). *Vocabulaire de la Psychanalyse.* Paris : Quadrige/PUF.

Personne. (1988). *Dictionnaire Encyclopédique de Théorie et de Sociologie du Droit* (sous la direction de André-Jean Arnaud). Paris, France : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.

World DataBank. (s.d.). *World Development Indicators* [En ligne] consulté le 25 mai 2015, repéré à http://databank.worldbank.org/.

INDEX : OUVRAGES PRINCIPAUX

A

Adorno · 20, 31, 35, 167, 369, 370, 375

B

Bacon · 20, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 58, 312, 358
Bauman · 1, 20, 143, 159, 195, 214, 249, 277, 280, 282, 283, 292, 296, 297, 299, 300, 331, 343, 344, 345, 346, 351, 365, 366, 368, 372
Benjamin · 16, 275, 371, 378

D

Durkheim · 20, 23, 24, 37, 39, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 133, 144, 176, 177, 178, 179, 180, 227

F

Freud · 20, 154, 155, 162, 190, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 224, 226, 230, 241, 242, 263, 264, 265, 267, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 285, 299, 300, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 340, 342, 348, 367, 370
Fromm · 17, 18, 20, 21, 22, 116, 118, 126, 127, 128, 133, 181, 182, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 206, 207, 209, 211, 213, 215, 216, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 232, 263, 265, 267, 269, 280, 281, 285, 293, 301, 304, 306, 307, 311, 332, 334, 335, 336, 340, 341, 342, 347, 348, 349, 350, 367, 373, 376, 377

G

Gramsci · 8, 10, 12, 20

H

Hobbes · 20, 43, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 251, 255, 319, 329, 363
Horkheimer · 13, 14, 16, 17, 18, 20, 31, 35, 36, 63, 161, 167, 310, 351, 371, 372, 374, 375, 378, 386
Hume · 156, 247, 312, 313, 314, 315, 316, 319, 322, 323, 327

L

Lafargue · 353, 378, 379
Locke · 20, 47, 157, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 364
Lukács · 68, 117, 125, 126, 129, 134, 145, 164, 165, 189, 190, 191, 192, 276, 360, 386

M

Marx · 3, 4, 10, 13, 14, 16, 19, 20, 23, 49, 67, 68, 69, 73, 79, 82, 83, 97, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 146, 147, 148, 151, 156, 161, 164, 166, 168, 174, 181, 182, 183, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 214, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 258, 259, 261, 281, 294, 295, 312, 342, 343, 360, 361, 369, 370, 373, 375, 378

S

Saint-Simon · 8, 15, 20, 24, 25, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 57, 62, 84, 98, 102, 103, 111, 166, 243, 261, 262, 277, 351, 358, 373, 377, 389
Simmel · 19, 20, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 156, 163, 165, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 179, 228, 230, 254, 265, 266, 267, 286, 287, 288, 290, 291, 297, 301, 342, 345, 346, 347, 359, 361, 363, 366, 368
Smith · 2, 20, 45, 53, 69, 70, 71, 75, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 109, 110, 111, 114, 120, 121, 123, 147, 156, 157, 159, 169, 179, 244, 247, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 278, 300, 303, 309, 313, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 354, 367, 377, 378
Stirner · 16, 159, 369, 375, 376, 377

W

Weber · 19, 20, 65, 70, 72, 81, 82, 84, 86, 90, 121, 122, 159, 165, 166, 167, 168, 169, 342

INDEX : MOTS-CLES

A

action · 1, 11, 44, 58, 62, 103, 106, 110, 116, 126, 127, 128, 154, 155, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 181, 184, 189, 194, 230, 235, 241, 244, 247, 249, 287, 292, 297, 302, 303, 305, 308, 313, 317, 318, 321, 322, 327, 345, 350, 358, 359, 361, 365, 387

activité · 23, 31, 40, 43, 46, 56, 58, 66, 69, 72, 75, 80, 83, 86, 96, 103, 112, 120, 123, 126, 127, 128, 130, 138, 140, 145, 147, 150, 164, 167, 172, 178, 181, 182, 183, 184, 188, 190, 191, 192, 200, 205, 222, 223, 226, 227, 260, 264, 265, 276, 280, 281, 291, 302, 325, 329, 338, 339, 340, 343, 355, 359, 363, 378

aliénation · 19, 21, 69, 75, 80, 97, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 140, 142, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 169, 182, 185, 188, 189, 196, 218, 280, 281, 286, 288, 301, 342, 348, 359, 361, 365, 377

amour · 170, 201, 203, 206, 207, 212, 254, 271, 272, 273, 275, 279, 300, 303, 319, 320, 321, 325, 327, 329, 336, 337, 338, 340, 341, 367, 379

Ancien Régime · 47, 76

angoisse · 19, 118, 150, 155, 157, 195, 198, 205, 206, 207, 208, 224, 229, 231, 232, 298, 305, 307, 308, 321, 322, 324, 332, 346, 349, 350, 366, 368, 373, 376

anomie · 161, 163, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 288, 361, 367, 372

argent: monnaie · 10, 46, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 89, 95, 96, 124, 125, 161, 165, 166, 217, 218, 219, 230, 251, 256, 258, 259, 264, 265, 266, 267, 302, 310, 343, 350, 358, 363, 370

autoritaire · 18, 19, 21, 61, 194, 217, 267, 269, 280, 281, 305, 309, 310, 343, 349, 350, 358, 364, 376, 390

autorité · 2, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 36, 45, 54, 55, 58, 63, 64, 83, 116, 118, 161, 163, 178, 180, 206, 207, 208, 209, 215, 216, 217, 218, 219, 244, 245, 246, 254, 255, 256, 261, 263, 265, 267, 268, 269, 280, 281, 283, 285, 293, 299, 301, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 315, 332, 339, 340, 341, 349, 350, 357, 359, 360, 361, 362, 364, 368, 372, 377

avare · 217, 218, 244, 309, 330, 343, 364

avarice · 10, 13, 217, 218, 263, 264, 265, 266, 267, 300, 302, 304, 310, 362, 364, 366

B

biologie; biologique · 151, 200, 201, 204, 207, 213, 224, 226, 227, 299, 333, 340, 342, 343, 353, 361, 367, 370

bourgeois · 7, 11, 86, 92, 379, 389

bourgeoisie · 3, 5, 14, 22, 88, 174, 193, 378, 382, 385, 387

C

capital · 2, 3, 6, 8, 12, 13, 22, 23, 43, 44, 63, 65, 68, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 90, 96, 97, 120, 123, 124, 126, 130, 131, 133, 167,

168, 177, 179, 182, 183, 185, 186, 187, 192, 193, 205, 210, 245, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 264, 265, 295, 302, 304, 308, 326, 330, 342, 343, 344, 345, 346, 357, 359, 361, 364, 367, 369, 372, 387, 390
capitalisme · 3, 4, 20, 23, 63, 64, 68, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 94, 96, 117, 126, 131, 158, 165, 166, 167, 180, 182, 185, 186, 191, 192, 193, 217, 218, 303, 342, 359, 372, 373, 385
castration · 205, 224, 278
catharsis · 275, 276
cohésion sociale · 15, 42, 43, 51, 52, 54, 58, 60, 61, 62, 83, 94, 96, 103, 107, 110, 113, 115, 159, 169, 191, 216, 218, 227, 231, 243, 249, 288, 314, 315, 325, 328, 329, 330, 361, 367
commerce · 1, 23, 35, 38, 66, 68, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 81, 83, 86, 87, 88, 90, 94, 95, 96, 110, 124, 147, 161, 183, 188, 238, 256, 324, 326, 359
communication · 99, 100, 109, 146, 186, 221, 223, 225, 235, 323, 351
communisme · 182, 184, 185, 186, 189
complexe · 196, 206, 207, 208, 209, 224
complexe patricentrique · 206
concurrence · 14, 15, 17, 18, 22, 44, 45, 46, 47, 56, 86, 106, 113, 161, 181, 186, 187, 189, 190, 191, 217, 218, 220, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 241, 242, 243, 251, 256, 258, 262, 265, 267, 268, 299, 302, 303, 310, 318, 320, 326, 328, 329, 344, 345, 348, 349, 353, 355, 357, 358, 363, 364, 366, 367, 370, 378, 382
conflit · 2, 5, 8, 17, 19, 20, 21, 43, 67, 68, 103, 115, 117, 161, 164, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 191, 194, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 207, 208, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 224, 229, 230, 231, 232, 240, 242, 267, 278, 281, 288, 309, 310, 318, 330, 331, 333, 335, 338, 349, 358, 361, 362, 365, 367, 368, 370, 371, 372, 377, 390
conflit abstrait · 161, 169, 174, 217, 218
conformisme · 21, 198, 216, 217, 270, 291, 293, 304, 308, 309, 362, 366
conformité · 127, 290, 291, 292
conscience · 12, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 49, 50, 51, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 68, 98, 105, 107, 113, 114, 115, 117, 118, 124, 125, 126, 129, 130, 133, 134, 136, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 165, 169, 170, 174, 175, 178, 180, 181, 182, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 217, 226, 227, 230, 234, 240, 242, 245, 246, 250, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 275, 280, 281, 290, 293, 305, 308, 309, 310, 322, 323, 334, 335, 343, 350, 355, 358, 360, 361, 362, 364, 369, 370, 371, 372, 374, 375, 376
conscience autoritaire · 280, 281
conscience collective · 55, 60, 105, 107, 113, 115, 189
conscience de classe · 12, 162, 180, 181, 189, 190
conscience de soi · 117, 118, 119, 142, 143, 150, 151, 153, 154, 156, 158, 159, 162, 165, 169, 170, 174, 184, 190, 192, 230, 269, 322, 360
conscience individuelle · 49, 58, 59, 105, 113, 115
conscience psychologique · 189, 190, 193, 361
consommateur: consommateurs · 1, 84, 224, 269, 293, 294, 296, 297, 302, 306, 309, 328, 343, 345, 346, 347, 350, 353, 356, 357, 366, 374
consommation · 1, 2, 3, 4, 5, 9, 10, 11, 15, 18, 19, 21, 33, 35, 41, 46, 49, 50, 65, 66, 68, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 115, 117, 123, 135, 136, 144, 161, 194, 195, 201, 213, 214, 215, 217, 230, 252, 253, 257, 259, 265, 268, 269, 278, 281, 284, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 330, 343, 344, 345, 346, 351, 352, 353, 354, 355,

356, 362, 365, 366, 368, 371, 372, 373, 374, 379
consumérisme · 1, 6, 11, 12, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 161, 214, 217, 351, 352, 371
culpabilité · 206, 207, 208, 334, 335, 339, 340, 341, 345, 349, 350, 367, 376
culture · 77, 78, 132, 133, 138, 140, 141, 143, 144, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 199, 205, 209, 212, 213, 215, 230, 286, 287, 290, 292, 332, 333, 336, 342, 348, 355, 356, 357, 359, 362, 363, 365, 371

D

délit · 93, 297, 307, 308
désobéissance · 57, 215, 280, 301, 304, 347, 376, 377
destruction · 10, 18, 21, 170, 216, 217, 293, 309, 310, 311, 330, 332, 333, 335, 340, 341, 342, 344, 345, 348, 349, 351, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 376
destruction créatrice · 344, 367
destructivité · 311, 331, 333, 334, 335, 339, 340, 342, 343, 344, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 368, 370, 376
discipline · 14, 23, 25, 50, 51, 57, 60, 61, 64, 103, 115, 117, 167, 179, 180, 234, 261, 298, 325, 358, 359, 360, 361, 376
division du travail · 23, 31, 63, 64, 70, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 120, 123, 124, 127, 133, 143, 144, 147, 148, 151, 152, 159, 163, 176, 179, 182, 184, 185, 187, 188, 189, 191, 227, 252, 257, 259, 316, 324, 325, 326, 328, 330, 359, 360
domination · 6, 12, 16, 20, 31, 35, 36, 41, 87, 104, 121, 123, 130, 131, 145, 148, 149, 150, 151, 153, 159, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 171, 174, 175, 191, 194, 204, 214, 215, 216, 218, 223, 225, 226, 227, 229, 232, 236, 243, 258, 259, 265, 267, 269, 277, 280, 281, 295, 303, 304, 309, 310, 311, 336, 341, 342, 343, 348, 349, 352, 358, 359, 360, 361, 368, 369, 371, 372, 374, 375, 377, 378

E

économie · 1, 2, 3, 5, 15, 20, 44, 45, 46, 53, 65, 66, 68, 70, 72, 76, 82, 86, 90, 95, 97, 101, 103, 109, 122, 126, 140, 152, 153, 156, 161, 166, 167, 172, 193, 220, 230, 261, 278, 285, 295, 299, 309, 310, 312, 318, 322, 323, 325, 330, 340, 343, 363, 372, 375, 376, 388
ego · 118, 140, 161, 300, 325, 334, 336, 338, 341, 373
émancipation · 1, 50, 116, 117, 180, 182, 184, 193, 213, 216, 225, 227, 277, 278, 288, 297, 311, 318, 345, 362, 371, 372
enfant pécheur · 204, 264, 280
Eros · 332, 334, 335, 336, 339
Etat · 13, 53, 63, 64, 72, 194, 233, 238, 245, 247, 250, 251, 254, 315, 316, 322, 324, 329, 341, 350, 359, 363, 364, 375, 381, 383, 385, 387, 390
Etat civil · 245
état de guerre · 20, 237, 241, 243, 246, 329, 352, 363
exploitation · 6, 16, 19, 20, 22, 80, 82, 90, 129, 130, 221, 223, 224, 225, 227, 230, 250, 253, 254, 258, 278, 369

F

fantasme · 2, 279, 341
féodalisme · 49
fétichisme · 212, 214, 223, 287, 302, 366
flux des marchandises · 230, 232, 343, 363
flux des formes · 172, 220, 269
folie · 5, 18, 91, 92, 93, 276, 307, 308, 331, 371, 373, 379

G

gouvernement · 17, 33, 46, 89, 95, 157, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 315, 316, 364, 383, 385, 387, 388, 389

H

homme-machine · 200, 205, 213, 222, 278, 285, 376
homo artificialis · 239, 242
homo economicus · 201, 213, 348
homo eligens · 300, 306, 308, 372
homo sexualis · 201, 205, 213, 215, 224, 299

I

idéal du moi · 217, 269, 276, 278, 279, 281, 284, 334, 339, 340
identité · 1, 15, 19, 53, 141, 142, 269, 271, 276, 277, 278, 281, 284, 285, 286, 296, 298, 299, 308, 321, 365, 366, 369
identité imaginaire · 269, 271, 277, 296, 308, 365, 366
idéologie · 1, 5, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 63, 81, 117, 124, 146, 150, 151, 161, 168, 180, 189, 194, 199, 214, 217, 218, 219, 275, 304, 310, 327, 358, 360, 361, 362, 365, 367, 372, 373, 374, 375, 378, 388
impuissance · 13, 21, 268, 308, 347, 348, 349, 368
incomplétude: incomplet · 111, 113, 124, 144, 227, 292
inconscient · 166, 190, 192, 194, 196, 197, 198, 199, 203, 204, 210, 211, 241, 277, 280, 299, 370
individu uni · 181, 186, 188, 189
individualisme · 22, 23, 60, 61, 106, 113, 118, 143, 155, 156, 158, 162, 167, 169, 180, 181, 182, 191, 193, 217, 291, 360, 361, 362
industrialisme · 22, 24, 25, 37, 49, 121
industrie · 1, 7, 8, 10, 20, 23, 24, 31, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 63, 65, 66, 90, 96, 98, 101, 157, 176, 183, 187, 237, 238, 250, 251, 261, 262, 266, 351, 357, 358, 359, 363, 368, 377, 381, 383
industriel · 4, 23, 37, 38, 39, 41, 44, 46, 49, 51, 102, 111, 126, 261, 326
instinct de mort · 333, 334, 335, 336, 367
instinct de vie · 333, 334, 335, 340, 367
interdépendance · 23, 64, 102, 127, 156, 183, 187, 189, 325, 326
intérêt général · 6, 15, 19, 46, 102, 103, 113, 157, 158, 182, 232, 248, 251, 258, 260, 316, 329, 364
introjection · 155, 203, 205, 210, 224, 278, 334, 337, 367, 376
isolement · 176, 184, 188, 195, 214, 224, 225, 278, 311, 341, 355

J

jalousie · 178, 180, 289, 361, 364, 365
justice · 53, 152, 153, 239, 312, 313, 314, 315, 322, 323, 327, 329, 339, 349, 366, 367, 385

L

la mode · 1, 23, 269, 284, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 300, 343, 345, 346, 347, 351, 353, 354, 355, 356, 365, 368, 371
Laissez-faire · 46
Léviathan · 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 243, 245, 250, 267, 307, 350, 352, 363, 364, 376
liberté · 1, 11, 13, 15, 19, 21, 22, 24, 38, 40, 41, 42, 46, 49, 80, 82, 84, 97, 103, 116, 117, 118, 168, 174, 189, 194, 216, 218, 224, 236, 237, 238, 242, 243, 249, 254, 258, 267, 268, 269, 288, 293, 299, 306, 307, 310, 311, 318, 327, 330, 332, 341, 347, 348, 349, 369, 370, 375, 387
libido · 204, 274, 285, 299, 334, 335, 337, 376
lois répressives · 105, 107, 115

lois restitutives · 106, 107
Lumières · 23, 24, 31, 34, 36, 41, 53, 54, 55, 58, 100, 103, 109, 117, 158, 233, 234, 238, 239, 245, 247, 249, 250, 303, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 327, 328, 329, 358, 363

M

marchandise · 1, 4, 5, 9, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 83, 87, 97, 100, 102, 124, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 145, 161, 164, 165, 193, 196, 214, 229, 239, 243, 253, 259, 266, 269, 296, 300, 303, 304, 308, 328, 342, 343, 344, 346, 352, 359, 362, 364
marché · 1, 4, 6, 10, 12, 14, 15, 21, 46, 47, 68, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 110, 113, 114, 122, 123, 124, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 144, 146, 157, 159, 164, 166, 193, 195, 197, 201, 214, 217, 218, 224, 249, 251, 254, 259, 262, 284, 296, 299, 309, 310, 311, 312, 317, 318, 319, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 343, 346, 357, 360, 366, 367, 372, 379, 386, 388
masochisme: masochiste · 307, 335, 339, 341, 343, 349, 350
mécanisme de fuite · 347, 348, 349
mode de production · 3, 67, 82, 83, 97, 148, 187, 193, 222
mode de vie · 2, 7, 10, 11, 14, 15, 23, 84, 123, 127, 128, 135, 143, 213, 218, 219, 277, 332
monstre · 123, 232, 281
morale · 17, 19, 20, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 93, 94, 109, 114, 115, 148, 156, 157, 159, 178, 179, 180, 206, 207, 209, 210, 239, 240, 244, 254, 265, 303, 309, 314, 317, 319, 320, 321, 324, 325, 339, 367, 370, 372, 376, 377, 378, 386
mouvements ouvriers · 1, 6, 8, 13, 383
Moyen Âge · 22, 27, 28, 31, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 94, 173, 174
moyens de production · 3, 10, 66, 126, 129, 148, 293, 295

N

narcissisme · 207, 269, 270, 271, 273, 278, 279, 280, 336, 343, 346, 365, 371
narcissisme collectif · 346, 371
nation · 13, 17, 39, 40, 44, 96, 98, 258, 260, 261, 325, 358
national · 12, 40, 94, 95, 117, 262, 295, 326, 364
nature · 1, 2, 13, 16, 17, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 41, 47, 49, 52, 54, 56, 58, 59, 60, 69, 71, 73, 75, 96, 98, 99, 100, 101, 110, 118, 121, 122, 123, 127, 129, 132, 133, 140, 145, 146, 147, 151, 155, 156, 157, 158, 161, 168, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 181, 182, 188, 190, 191, 193, 199, 200, 201, 204, 206, 208, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 228, 230, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 264, 276, 277, 280, 295, 301, 310, 311, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 325, 326, 327, 330, 332, 336, 341, 348, 350, 358, 359, 361, 363, 369, 370, 371, 372, 377, 378
nature humaine · 29, 36, 99, 169, 191, 201, 221, 225, 246, 317, 370
névrose · 117, 161, 209, 213, 216, 223, 269, 277, 278, 291, 297, 300, 366
Nouvelle Atlantide · 20, 24, 25, 31, 32, 34, 36, 51

O

obéissance · 45, 56, 152, 208, 209, 216, 217, 280, 288, 304, 305, 307, 362, 372, 376
objectification · 123, 222, 293

objectivation · 24, 67, 69, 113, 123, 126, 127, 129, 131, 134, 135, 137, 140, 141, 145, 159, 161, 222, 223, 227, 292, 303, 327, 359
objectivité · 43, 44, 49, 50, 59, 68, 96, 117, 134, 144, 161, 164, 167, 168, 175, 190, 191, 213, 223, 240, 286, 295, 301, 305, 320, 341, 358, 374

P

paix monétaire · 233, 236, 352, 364
paradis · 2, 18, 20, 21, 23, 24, 25, 52, 116, 117, 182, 208, 301, 304, 345, 358, 375, 377
paresse · 8, 41, 94, 97, 250, 261, 353, 377, 378, 379
passion · 17, 39, 127, 156, 224, 226, 254, 256, 303, 313, 314, 319, 320, 321, 325, 326, 342, 350, 378, 379
passivité · 191, 286, 306, 339, 340, 374
pauvreté: pauvre · 39, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 354
perversion · 264, 267, 273, 342
philosophie · 4, 6, 23, 26, 27, 28, 30, 31, 34, 37, 38, 48, 50, 60, 123, 131, 147, 148, 181, 182, 192, 195, 196, 198, 241, 243, 246, 247, 275, 313, 325, 360, 375
Première Guerre mondiale · 1, 10, 11, 12, 116, 195, 384
prodigalité · 217, 270, 292, 300, 301, 302, 304, 310, 330, 362, 366
prodigue · 216, 217, 268, 269, 292, 293, 302, 309, 330, 343, 366
production · 2, 3, 4, 8, 9, 10, 24, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 65, 66, 67, 68, 69, 75, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 91, 92, 93, 97, 98, 100, 102, 108, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 163, 164, 167, 168, 172, 173, 174, 180, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 192, 193, 194, 217, 220, 221, 222, 223, 225, 227, 228, 248, 249, 251, 252, 253, 258, 259, 261, 265, 292, 293, 294, 295, 296, 300, 302, 303, 304, 306, 326, 328, 330, 342, 343, 345, 355, 356, 357, 358, 359, 362, 364, 366, 367, 369, 374, 379, 388
profit · 9, 11, 47, 78, 84, 85, 87, 88, 96, 125, 129, 138, 145, 157, 165, 217, 244, 248, 250, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 261, 262, 264, 265, 306, 322, 326, 344, 364, 372, 374
progrès · 2, 15, 17, 24, 29, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 44, 45, 46, 47, 48, 54, 57, 60, 67, 86, 88, 100, 102, 103, 107, 109, 114, 115, 120, 144, 155, 157, 158, 159, 169, 177, 181, 185, 186, 192, 193, 199, 204, 209, 235, 248, 250, 251, 252, 257, 258, 259, 298, 302, 303, 318, 326, 328, 329, 344, 345, 347, 364, 366, 378
prolétariat · 14, 181, 185, 187, 378, 389, 390
propriété humaine · 164, 227, 229, 293
propriété privée · 53, 122, 129, 130, 131, 135, 139, 143, 144, 163, 183, 184, 186, 187, 188, 190, 214, 227, 229, 232, 233, 239, 243, 245, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 261, 267, 284, 295, 296, 298, 299, 307, 313, 314, 330, 360, 363, 364, 366, 369
psychanalise · 299
pulsions d'autoconservation · 200, 202, 203, 211, 224, 274, 277, 278, 284, 335, 336, 362, 378
pulsions du moi · 201, 203, 204, 211, 335
pulsions sexuelles · 200, 201, 202, 203, 205, 211, 212, 215, 273, 277, 278, 279, 284, 335, 336, 337, 362

R

raison · 5, 6, 10, 12, 15, 24, 26, 30, 32, 36, 37, 58, 59, 63, 79, 88, 89, 91, 99, 102, 105, 109, 111, 122, 128, 129, 133, 136, 142, 156, 157, 158, 167, 172, 177, 183, 185, 190, 201, 203, 204, 205, 212, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 252, 254, 260, 267,

280, 281, 291, 292, 298, 299, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 319, 320, 327, 338, 344, 347, 358, 366, 367, 370, 372, 374, 375, 376, 377, 378, 383, 385, 389
raison objective · 59
raison subjective · 36
rationalisme · 22
rationalité · 16, 17, 18, 20, 47, 63, 72, 88, 97, 129, 131, 132, 145, 153, 159, 164, 165, 166, 167, 168, 192, 193, 194, 342, 343, 348, 355, 369, 370, 371, 373
réalité cathartique · 275, 276, 277, 339, 365
refoulement · 155, 210, 211, 212, 273, 275, 277, 332, 370
réification · 19, 20, 69, 75, 80, 97, 117, 121, 123, 124, 125, 126, 130, 131, 135, 137, 138, 140, 142, 143, 145, 146, 155, 159, 161, 164, 165, 167, 168, 169, 180, 182, 186, 189, 223, 225, 286, 287, 288, 311, 360
révolution · 12, 66, 67, 180, 182, 184, 185, 186, 187, 339, 361, 375, 385, 389, 390
Révolution française · 23, 25, 38, 39, 40, 93, 116, 377, 385
richesse · 2, 39, 40, 44, 49, 66, 67, 69, 71, 75, 77, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 121, 124, 147, 235, 244, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 316, 325, 330, 331, 342, 377, 378

S

sacrifice · 42, 137, 138, 139, 140, 141, 165, 228, 229, 230, 284, 359, 363
sadisme: sadiste · 264, 335, 336, 338, 339, 349
sadomasochiste · 309, 343, 348, 349, 350, 367
science · 2, 17, 20, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 43, 57, 58, 59, 60, 63, 68, 115, 135, 140, 141, 157, 158, 172, 174, 193, 197, 198, 199, 242, 244, 245, 316, 325, 358, 360
Seconde Guerre mondiale · 11, 386, 387, 388
seconde nature · 129, 130, 132, 144, 159, 163
socialisation · 108, 124, 144, 155, 158, 169, 170, 192, 221, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 278, 322
socialisme · 48, 49, 51, 52, 53, 384
solidarité mécanique · 104, 105, 106, 107, 109, 110, 115
solidarité organique · 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 176, 179, 227
solidarité sociale · 22, 103, 104
stratégie · 7, 9, 11, 165, 283, 298, 322, 356, 357, 360, 362, 373, 375
subjectivation · 63
subjectivité · 44, 50, 68, 69, 123, 144, 230, 286, 374
sublimation · 115, 162, 209, 210, 212, 214, 226, 269, 277, 278, 332, 336, 362, 371
subordination · 16, 19, 22, 24, 28, 36, 37, 55, 59, 63, 75, 80, 153, 163, 166, 167, 168, 174, 180, 198, 227, 238, 243, 249, 254, 268, 295, 305, 323, 361, 363
surmoi · 205, 207, 210, 212, 278, 280, 334
sympathie · 18, 170, 179, 180, 217, 254, 268, 269, 281, 303, 310, 319, 321, 322, 325, 326, 327, 345, 364, 367
syndicats · 6, 8, 11, 382
système nerveux · 200, 213, 285, 300, 337, 378

T

technologie · 34
totalitarisme: totalitaire · 12
travail · 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 15, 16, 17, 23, 24, 30, 36, 38, 41, 42, 49, 51, 61, 62, 63, 69, 70, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146,

147, 148, 149, 157, 159, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 172, 176, 177, 179, 181, 182, 183, 187, 188, 190, 193, 195, 214, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 230, 239, 243, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 265, 267, 268, 306, 326, 328, 329, 332, 342, 359, 360, 363, 364, 369, 370, 373, 377, 378, 379, 382
travail abstrait · 118, 124, 125, 126, 134, 139, 141, 143, 144, 146, 148, 149, 161, 164, 187, 214, 225

U

utopie · 20, 22, 23, 24, 25, 31, 34, 36, 39, 51, 243, 350, 351, 358, 368

V

vagabonds · 91, 92, 93, 95
valeur d’échange · 67, 68, 69, 72, 74, 75, 78, 79, 83, 124, 125, 134, 144, 163, 214, 255, 256, 258, 259, 265, 266, 267, 284, 289, 296, 297, 300, 301, 302, 304, 308, 346, 349, 357, 358, 360, 362, 364, 365, 366, 370
valeur d’usage · 1, 5, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 124, 134, 136, 214, 225, 258, 259, 266, 358, 362
valorisation · 23, 67, 68, 70, 124, 136, 169, 361
vérité · 1, 3, 11, 18, 19, 20, 21, 26, 32, 34, 36, 45, 52, 63, 83, 118, 129, 141, 145, 147, 148, 158, 163, 174, 188, 206, 218, 224, 226, 230, 231, 261, 263, 265, 267, 281, 284, 301, 305, 306, 310, 313, 339, 341, 348, 351, 358, 360, 361, 362, 367, 369, 370, 373, 374, 377
vie liquide · 143, 159, 195, 214, 217, 249, 277, 280, 282, 283, 290, 292, 296, 297, 300, 301, 331, 343, 344, 345, 346, 351, 365, 366, 368

RESUME

Titre français : Liberté consommable : Une critique de la raison folle du consumérisme

Depuis le début du 20e siècle, la consommation est devenue un appareil idéologique que les masses utilisent pour acquérir une auto-identité par la voie des sens symboliques des marchandises. Cette évolution de la consommation vers le consumérisme ne peut être expliquée de l'intérieur du consensus théorique de la Science sous influence du paradigme dominant. Toutefois, la transformation peut être comprise par la voie d'une critique immanente de la rationalité. La consommation peut être vue comme la nouvelle méthode de la socialisation que l'individu utilise afin de se lier à la communauté dans la mesure où il est dépourvu dans la modernité du lien direct avec ses semblables. Le consensus théorique de la partie idéologique de la Science montre cette nouvelle méthode comme moyen de pacification des conflits qui peuvent perturber l'unité sociale, alors qu'en réalité la consommation de masse est source de destruction et de contradiction. La thèse essaye de démontrer la contradiction de ce nouveau modèle de socialisation et de clarifier le véritable rôle de la consommation : assurer la passivité des masses en réponse aux conflits sociaux du début du 20e siècle. « La peur de la liberté » d'Erich Fromm est utilisé pour la base de la recherche et les idées de l'école de Francfort sont évoquées pour développer la méthode de recherche.

Mots clés : Consommation, économie politique, école de Francfort, Erich Fromm, idéologie.

ABSTRACT

English Title: Consumable Freedom: A critique of the insane reason of consumerism

Since the beginning of the 20th century, the consumption has become an ideological apparatus which is used for acquiring a self-identity through the symbolic meanings of the products. This evolution of the consumption in the consumerism cannot be comprehended inside the theoretical consensus of Science which is under the influence of the dominating paradigm. However, the transformation can be understood through an immanent critique of the rationality. The consumption can be seen as the new method of socialization that the individual uses to link herself/himself to the community insofar as the individual lacks in the modernity the direct link with the others. The theoretical consensus of the ideological part of Science shows this new method as a way to pacify the individual conflicts which can disrupt the social unity, in reality the mass consumption is the source of destruction and contradiction. The thesis aims to point out that contradiction of the theory and to clarify the real role of the consumption: constitute the passiveness of the masses in response to the social conflicts of the beginning of 20th century. The book "Escape from Freedom" of Erich Fromm is used as the base of the research and the ideas of the Frankfurt School are evoked in order to develop the research method.

Keywords: Consumption, political economics, Frankfurt School, Erich Fromm, ideology.