

Les années 30 sont devant nous

(Analyse logique de la situation concrète)

Il ne s'agit ni du rag-time, ni des voitures Bugatti au long nez, ni de Maurice Chevalier. « Les années 30 » : l'expression désignera ici la période où s'établirent en Europe (l'un à l'est, l'autre au sud, le troisième au centre) trois types de pouvoir qui, malgré de nombreuses et importantes différences, eurent pour caractéristique commune de prétendre détruire et remplacer par un « ordre nouveau » celui dans lequel jusqu'alors cette même Europe – mais aussi l'Amérique – s'étaient reconnues économiquement, politiquement et spirituellement. Il faut à vrai dire pour cela étendre quelque peu, par convention, ces « années 30 » et les faire commencer en 1926, date à laquelle Mussolini envoie Gramsci en prison, signe sans doute le plus éloquent de la consolidation du pouvoir fasciste en Italie. Celle du pouvoir national-socialiste en Allemagne s'achève, comme l'on sait, l'année 1934, pendant laquelle Hitler se débarrasse définitivement de la République de Weimar, qui n'était déjà plus depuis longtemps qu'un décor, et un décor en ruine. Entre les deux, Staline achève, lui, de décapiter la vieille garde léniniste, écarte Trotsky, Zinoviev et Boukharine et installe sous le plus véritable des pseudonymes l'âge d'acier de l'anonymat bureaucratique. Huit ans à peine, et c'est fait. La première leçon à tirer de cette effroyable période est donc que le renversement du système démocratique et libéral, même s'il se prépare de loin et par de multiples voies, s'opère avec une soudaineté qui prend l'ancien monde de court. Non seulement les systèmes socio-politiques fondés sur le concept moderne de la Loi (depuis bien avant la Révolution française, puisque c'est sur vos rivages¹ que

¹ Il s'agit des rivages américains, cette conférence ayant été prononcée en anglais (dans une version parfois un peu différente) à la *New School for Social Research* de New-York en novembre 1990.

fut récitée pour la première fois en 1620 la formule - j'ai presque envie de dire : la prière - du Contrat, par la bouche des immigrants du May-Flower : « ... (we) do by these presents solemnly and mutually, in the presence of God and one of another, Covenant and Combine ourselves together into a Civil Body Politic... »), non seulement, dis-je, ces systèmes, par ailleurs maîtres de la science et de la production, autant dire du Monde, ne purent rien contre la marche au pouvoir des nervi fascistes, des commandos nazi, des fonctionnaires staliniens, mais encore ils ne *comprirent* rien à la nature de ces nouveaux monstres historiques ni à la lame de fond populiste qui les portait. C'est là, à vrai dire, la raison principale pour laquelle je crois nécessaire, ou même urgent, de développer quelques analyses capables de nous éviter une incompréhension et une impuissance semblables à l'égard de *notre propre avenir*. Entreprise qui pose, je le sais bien et je vais y venir, un problème de méthode, afin de déjouer les pièges de la comparaison historique, la vanité des « projections » aussi bien que l'enflure de la « prophétie ». Laissez-moi cependant prendre auparavant, par quelques exemples brefs, la mesure de l'aveuglement dont nos pères firent preuve tout au long des années 30 : cela risque de *nous* inspirer un étonnement, et même un effroi, tout à fait salutaires.

Léon Blum, dans un article du journal *Le Populaire* en date du 3 août 1932, commentant les élections allemandes du 31 juillet, où semblait s'être dessiné un reflux de la NSDAP au profit de la droite classique, écrivait ceci :

« Von Papen et Schleicher incarnent la vieille Allemagne... l'Allemagne impériale, féodale, patronale, piétiste, avec son sens massif de la discipline, son orgueil collectif, sa conception à la fois scientifique et religieuse de la civilisation. Hitler au contraire... ici les définitions sont plus difficiles, mais nous pouvons bien dire cependant qu'il symbolise un esprit de changement, de rénovation, de révolution. Dans le creuset du racisme hitlérien bouillonnent confusément, à côté de certaines traditions nationales de la vieille Allemagne, tous les instincts contradictoires, toutes les angoisses, toutes les misères, toutes les révoltes de l'Allemagne nouvelle. » Et de conclure : « En ferai-je l'aveu ? Si je me plaçais dans le plan du devenir, la victoire de von Schleicher me paraîtrait encore plus décevante, encore plus désolante que celle de Hitler. »

On dira que cette rhétorique hésitante, qui enfle les clichés comme des perles pour mieux faire la preuve de sa cécité historique, est tout ce que l'on pouvait attendre, déjà dans les années 30, d'un politicien socialiste. On remarquera aussi qu'en 1932 les traits

de l'hitlérisme ne sont pas encore tous apparus, qu'ils sont en tout cas difficilement lisibles, surtout à l'étranger. Mais que dira-t-on pour minimiser la bêtise que commirent encore en 1936 deux des plus grands esprits de la génération de l'entre-deux-guerres, Georges Bataille et André Breton (oui ! Georges Bataille et André Breton : il faut se le répéter pour y croire), qui approuvèrent en ces termes la réoccupation de la Rhénanie par l'armée allemande : « *Nous sommes, nous, pour un monde totalement uni* - sans rien de commun avec la présente coalition policière contre un ennemi public n° 1. Nous sommes contre les chiffons de papier, contre la prose d'esclave des chancelleries. Nous pensons que des textes rédigés autour du tapis vert ne lient les hommes qu'à leur corps défendant. Nous leur préférons, *en tout état de cause*, la brutalité anti-diplomatique de Hitler, plus pacifique, en fait, que l'excitation baveuse des diplomates et des politiciens. »¹

Peut-être pensez-vous déjà que je ferais mieux d'arrêter ici les citations, et généralement les témoignages historiques de l'incompréhension (pour ne pas dire de la contre-interprétation) dont le national-socialisme fut, à cette époque, l'objet. Car, direz-vous, nous avons appris la leçon. Non seulement celle des faits, qui ont suffisamment montré que le caractère « révolutionnaire » du mouvement hitlérien n'était qu'un masque, mais encore celle que comportent l'analyse historico-politique et la réflexion philosophique. N'est-ce pas dès 1942 qu'ici même, à New-York, Franz Neumann inaugura, sous l'invocation de *Bébémot*, la crique des explications courantes et commença de rassembler les traits d'une sorte de logique du Chaos ? Ne trouve-t-on pas, dans les textes de Simone Weil, avec une lucidité dont la précocité est encore plus confondante - puisqu'ils datent, pour l'essentiel, de la période 1927-1934 - l'ébauche d'une recherche indissolublement conceptuelle et historique des *raisons profondes* du populisme fasciste et national-socialiste, compris comme le contre-coup social et politique de la montée en puissance de deux phénomènes entièrement nouveaux : la technicisation acéphale de la production (y compris celle du travail scientifique) et la coordination bureaucratique qu'elle engendre ? Le texte majeur de Simone Weil sur ces questions : *Allons-nous vers la révolution prolétarienne* ? montre même que ces moyens d'analyse entièrement nouveaux rendent compte également de la réalité bolchévique à l'époque de la consolidation du stalinisme : c'est le premier texte

1. Ce sont les auteurs qui soulignent. Les textes qui viennent d'être cités sont empruntés au livre de François Fédier : *Heidegger - anatomie d'un scandale*, qui fait justice du montage pseudo-historique inventé par un certain Victor Farias.

qui sache démontrer que – et pourquoi – le prétendu « État ouvrier » n'a rien de prolétarien : non seulement, en effet, il se consacre lui aussi à la production régie par la technique moderne, mais encore il le fait sous une forme où se réalise ce qui n'est qu'en germe dans le fascisme : l'unification, entre les mains du chef, de la bureaucratie industrielle, de la bureaucratie syndicale et de la bureaucratie d'État. Ainsi se trouvent battues en brèche dès août 1933 par la philosophe française les explications « marxistes » du système bolchévique – non seulement celles qu'il donne de lui-même, mais celles aussi bien que produit la critique trotskiste. Si l'on joint à ces analyses celles que Gramsci, à la même époque, poursuit dans sa prison, soit sur le plan philosophique dans sa critique de Boukharine, où se trouve dénoncé le caractère métaphysique (et donc « idéaliste ») du prétendu « matérialisme dialectique » aussi bien que la dégénérescence sociologisante de la pensée marxiste de l'Histoire, soit sur le plan politique dans sa polémique avec Bordiga sur les syndicats et les soviets, on conclura que dès les années 30 l'aveuglement n'était pas aussi complet que je le dis. On se rassurera en tout cas en considérant que nous possédons aujourd'hui suffisamment d'expérience d'une part, et d'instruments intellectuels d'autre part, pour *comprendre* désormais ces formations politiques monstrueuses qui ont naguère ébranlé notre monde. Mieux que cela, nous en savons assez pour être fondés à croire que le propre développement de ce même monde, en des formes imprévisibles il y a cinquante ou soixante ans, s'il ne le met pas à l'abri de diverses « secousses », s'il ne doit pas non plus lui épargner de grands efforts d'adaptation et d'évolution, du moins écarte de nos têtes le grand phantasme qui caractérisait justement les années 30 (voyez les titres et les thèmes, littéralement obsessionnels, d'Edmund Husserl) : celui de la Crise, au singulier et avec la majuscule que requiert la pensée, toujours suspecte, de la « fin ».

L'époque la plus récente peut en effet se targuer d'un renouveau du sens moral, d'une solidité inespérée des principes du droit dans les rapports internationaux, et même d'un retour en force du spiritualisme religieux. Ne voit-on pas, sur le plan proprement moral, une évolution, ou plutôt une volte-face stupéfiante, aussi bien en Europe qu'aux États, de cet élément de la population qui, au temps de la guerre du Vietnam, semblait pousser la critique jusqu'au bord de la dissidence : les étudiants, alors nourris de Bob Dylan et de Jerry Rubin ? N'est-ce pas, depuis au moins quinze ans maintenant, cette même caste étudiante qui n'a plus en tête d'autre souci que celui de sa formation professionnelle, ou, si malgré tout la générosité inhérente à son âge vient encore à se manifester, ne lui trouve

plus, justement, d'autre champ d'expression que l'universalité morale la plus traditionnelle : celle des droits de l'homme – comme si jamais la consistance philosophique et politique de cette entité n'avait été ni ne devait être mise en question ? Quant à cette autre entité qu'on nomme l'État de droit, si fort bafoué dans les années 30 – de la conquête de l'Abyssinie par le Duce à l'annexion de l'Autriche et du territoire des Sudètes par le Führer – qu'elle entraîna dans son discrédit la Société des Nations, n'est-ce pas justement dans l'organisation qui a succédé de nos jours à cette dernière, n'est-ce pas dans l'O.N.U. qu'elle ressuscite avec une vigueur naguère encore inespérée, au point que dans la crise du Golfe, ou dans l'affrontement israélo-palestinien, ou dans la réorganisation de l'Europe de l'Est, toutes les nations se rangent sous la bannière du droit international ? Et enfin, ou plutôt et surtout (ainsi pensent, du moins, la plupart des gens), le christianisme lui-même n'est-il pas en train de gagner son long combat – à la fois *contre* et *dans* le monde moderne – et d'inventer, d'implanter, d'imposer même peu à peu (mais bien entendu par des « procédés légitimes », « respectueux de la liberté humaine », comme il le proclame tous les jours) un nouveau règne temporel du spirituel chrétien – pour l'appeler par son nom, une nouvelle chrétienté ?

Ainsi semble-t-il définitivement acquis que les « années 30 » n'auront décidément été qu'un accident dans le cours du développement du monde moderne, défini par un système économique libéral (quelles qu'en soient les variantes « sociales ») et des institutions politiques démocratiques. Cela semble acquis non pas tant par la victoire remportée en 1945 contre les régimes totalitaires de l'Axe, que par l'absorption irrésistible des ennemis d'hier dans le jeu de la production mondiale, qui suppose elle-même (et donc entraîne effectivement dans son sillage) une proportion croissante de libertés institutionnelles et de garanties juridiques. L'écroulement récent des régimes post-staliniens à l'Est de l'Europe n'apporte-t-il pas la touche finale à ce processus ? Le titre que j'ai choisi prétend donc en vain mettre « devant nous » ce qui est en vérité derrière nous ; il feint d'ignorer que notre monde n'a plus à se soucier d'affronter aucun « challenge » radical, mais seulement des difficultés essentiellement limitées et surmontables où sa logique ne risque plus de se trouver bloquée. Portant sur son front non pas, comme le croyait ce rabbin refoulé, ce rhénan anti-prussien, cet aristotélicien impénitent nommé Karl Marx, « le chiffre de la Bête », mais bien le monogramme qui entrelace la liberté au développement, l'Occident n'aurait donc plus *devant* lui d'autre inconnu que celui, en vérité familier, des figures que prendra sa propre ramification.

C'est cette belle confiance que je me propose malgré tout d'ébranler.

Pour le faire avec quelque crédibilité il faut d'abord, disais-je il y a un instant, déjouer les pièges méthodologiques de la comparaison historique. Et il faut bien avouer ici que le titre que j'ai choisi paye ce qu'il a de volontairement provocateur d'un risque de mésinterprétation. A vrai dire, la « provocation » est justement si manifestement voulue, que je n'ai pas cru sérieusement que le risque fût bien grand. Il ne s'agit pas de dire, bien entendu, que fascisme, nazisme et stalinisme, tels qu'ils furent dans l'histoire, n'auraient qu'apparemment disparu et attendraient en réalité, derrière la porte du futur, de revenir nous tirer par les pieds. Il ne s'agit donc pas d'un « retour du réel » – imagination toujours impropre lorsque la tâche est de penser l'histoire, et doublement impropre, si l'on ose dire, lorsque la dimension historique sur laquelle on s'interroge est celle de l'avenir. L'avenir en effet n'a pas de figure. Aussi l'interrogation qui le concerne ne doit-elle jamais se comprendre comme un quelconque effort de divination de « ce qui pourrait bien nous arriver » (genre auquel les « projections rationnelles », ou qui se croient telles, appartiennent aussi bien que les multiples espèces de « wish-full thinking »). Mais sur quoi peut donc bien porter une question qui n'a aucun réel devant elle, pas même des *réels possibles* – la chimère métaphysique par excellence ?

La réponse est à chercher dans cette autre signification de la « possibilité » selon laquelle, comme nous le rappelle Heidegger, *possibilitas* veut dire la même chose que *essentia*. Nous orienterons donc nos questions sur l'essence de la modernité, c'est-à-dire sur le premier et le seul des systèmes d'idéalités apparus dans l'histoire où le sens même de l'idéalité soit donné par le concept d'infini. L'Antiquité toute entière (si l'on considère que Rome, en dehors des particularités fermées de sa propre civilisation, n'eut pas en effet d'autres formes de pensée-du-monde, d'autres modes de compréhension de l'être et du vrai à assimiler d'abord elle-même, puis à propager parmi les peuples qu'elle avait soumis, que ceux qu'elle avait reçus de la Grèce) – l'Antiquité toute entière est en effet dominée par ce qu'exprime l'axiome d'Aristote : ἀπειρον οὐκ ἄρχη : « Ce n'est pas l'infini qui commande ». Ce qui signifie que les idéalités de la science grecque sont contraintes à observer une double limite : celle de la matérialité logique (qui limite toute forme à la spécificité d'une matière, et les formes les plus englobantes à l'homonymie des catégories, matières dernières de l'être) et celle du langage (la pensée, jusque dans la recherche de ses premiers principes, se trouvant circonscrite à l'usage dialectique d'une langue). Pas davantage

l'infini ne saurait-il commander aux idéalités éthiques, c'est-à-dire politiques, de la Grèce ancienne. Et ce d'autant moins que l'objet propre de la Πόλις, ce qui élève la politique de façon décisive au-dessus des modalités « domestiques » et « basiliques » de l'être-en-commun, ce n'est pas simplement, de l'aveu d'Aristote aussi bien que de Platon, *l'usage public* du langage dans la recherche des moyens de discriminer le vrai et le faux, le bien et le mal, l'utile et le nuisible (là s'arrête seulement *notre* existence « politique », qui trouve tout son fondement dans le « parlement »), mais bien *l'orientation logique* (onto-logique) de cet usage même, ce qui fait de la modalité politique de l'existence une espèce de sa modalité philosophique. C'est pourquoi la triple discrimination en quoi consiste la tâche politique n'était pas conçue chez les Grecs comme, dans chacune de ces directions, un moderne la définirait inmanquablement : pour la première, par une *méthode* permettant de réduire tout réel à son « objectivité », c'est-à-dire à un certain nombre d'énoncés univoques où la représentation puisse toujours ressaisir son acte propre ; pour la seconde, par une *intention* dans laquelle le sujet moral puisse reconnaître, détachée de la matérialité de ses motivations, la seule Loi qui vaille pour lui au ciel et sur la terre : l'universalité de sa propre forme ; pour la troisième enfin, par un calcul des plaisirs dont le principe est l'accomplissement de toutes les virtualités naturelles de l'homme dans la production individuelle et collective de soi-même par le travail. Il n'est pas difficile de situer ce que j'ai appelé l'*infini* de ces trois cercles d'idéalités dans le fait que leur mouvement chaque fois s'ouvre et se ferme sur la présence à soi du *subjectum egologique* tel que Descartes en prit le premier conscience, ou plutôt tel qu'il l'inventa.

Nous nous approcherons déjà de notre but (qui est, vous l'avez certainement aperçu, de tâcher de comprendre à partir de cette détermination historique de la modernité, *et comme signes avant-coureurs de son épuisement*, à la fois les phénomènes « monstrueux » des années 30 et divers phénomènes « inquiétants » que notre présent traverse dans sa course radieuse comme s'il s'agissait de simples « bumps ») si nous remarquons que Descartes justement souligna plus d'une fois la conscience qu'il avait de ne point parler de « ce qui est » mais seulement de « ce qui se peut représenter le plus aisément », substituant à l'élucidation de la nature des choses le récit méthodiquement élaboré et consciemment fictif d'une « fable du Monde ». Son latin lui-même (langue maternelle, comme on sait, de sa pensée) ne lui permettait pas en effet d'oublier que la détermination du « facile », c'est-à-dire du *facile* (du « faisable »), à partir d'une méthode dont le vrai nom est *Ars*, en même temps qu'elle

inaugure le devenir ingénieur de l'*ingenium* (ce que seul Vico le Napolitain semble avoir compris), installe la pensée dans un univers d'*artefacts* et transforme la connaissance en une entreprise infinie de *simulation théorique*. De quel droit élever les objets de celle-ci au rang de l'être, c'est malgré tout encore pour Descartes une question, qui, bien qu'elle ne pèse plus beaucoup (elle est dite en effet « bien légère, et pour ainsi dire métaphysique »), demande néanmoins qu'il y soit répondu. La réponse de Descartes lui-même est d'une superbe désinvolture, où l'on ne sait s'il faut reconnaître plutôt la manière du gentilhomme (jetant les doutes à l'eau comme il avait menacé d'y jeter les marins qui murmuraient contre lui : à la pointe de l'épée) ou l'habitude baroque de considérer le monde comme un simple théâtre, où ne se jouent que des « pièces à machines ». A ceci près que, par une inversion du *Deus ex machina* dont la philosophie moderne est coutumière, ce sont les machines qui procèdent de Dieu. Mais l'enjeu n'en reste pas moins le même, qui consiste à produire un effet de réalité dans la représentation, lui-même purement représenté. Car en appeler tout simplement à la « vérité divine » ou s'imaginer que « le monde est un songe », cela revient au même. Mais nous, nous *aujourd'hui*, sommes-nous véritablement capables d'accorder encore la même confiance à une figure du possible qui confirme un artifice par un rêve, et dont la seule « preuve » effective est la perpétuation éternelle et muette de son activité ? Ou bien divers craquements dans notre histoire la plus récente n'ouvrent-ils pas plutôt de nouveau notre oreille à cette vérité grecque, qu'une limitation nous commande et que, sous peine de folie, d'errance interminable, de crime incoercible, notre existence n'est *possible* qu'en se rangeant à ce commandement, et d'abord en recherchant les conditions de son écoute et de sa formulation ?

La question est donc maintenant de *déterminer* ce qui vient d'être nommé du terme purement descriptif, ou plutôt impressionniste, de « craquements » (selon moi de plus en plus audibles, mais de façon toujours sourde, dans les structures de notre monde), étant admis que le *principe* de cette détermination doit se tirer de l'hypothèse de l'épuisement du possible moderne en tant que logique de l'infini. L'hypothèse secondaire (dont on espère qu'elle n'est pas un simple épicycle ptoléméen) est que les ruptures fascistes, nationales-socialistes et stalinienne constituaient déjà une première manifestation du blocage du système des idéales infinies, et que, comme elles ont eu lieu, elles ont aussi fait apparaître certains traits caractéristiques de la catastrophe d'un tel possible. Dès lors il n'est

pas absurde de supposer qu'une comparaison de ces caractéristiques avec les phénomènes « inquiétants » (et du reste patents) de nos sociétés actuelles peut nous aider à déchiffrer ce qui, en revanche, n'est nullement donné avec eux : leur sens au sein d'une systématique qui les unit tous, et par là les place chacun dans leur véritable lumière. Cette comparaison suppose seulement de tenir compte, sur chaque point, des changements intervenus depuis la dernière guerre mondiale dans les formes réelles prises par les caractéristiques en question du fait de l'évolution considérable, quantitative et qualitative, des corps productifs modernes, et donc des réalités sociales et des mécanismes politiques que leur fonctionnement engendre. Il faut s'attendre que la transposition directe à notre époque des configurations produites le long de telle ou telle de ses failles par la première éruption du Monde au cours des années 30, soit le cas le plus rare – qu'en toute rigueur même elle ne soit jamais possible qu'à une *dissimilitude* près, qu'il faudra chaque fois définir. Plus souvent, il faudra beaucoup de sûreté conceptuelle et de finesse descriptive pour être capable de reconnaître, dans tels ou tels phénomènes actuels, la même impossibilité interne du possible (si vous me passez l'audace de cette formulation) qui produisit jadis des phénomènes dont l'apparence réelle était fort différente. Parfois aussi, ce qui semblait (et semble encore dans les convictions courantes) tout à fait caractéristique des crises de l'avant-guerre, devra être reconnu comme une simple particularité ne relevant pas de la figure historique ici analysée, et par conséquent irrelevante aussi pour notre avenir. Dans tous les cas, la pensée éprouvera la solidité du lien qui attache la nécessité où elle se trouve de se donner « une vue d'avance » (*Vor-sicht*) de ce qu'elle cherche à comprendre, à la prudence (*Vorsicht*) dans le cheminement effectif de l'analyse, prudence requise justement par le risque d'une telle projection de la compréhension « en avant d'elle-même ». Cette situation de la pensée que la langue allemande, en son génie, a concentré en un seul mot (selon qu'on l'entend d'un seul bloc ou qu'on y réveille, par un tiret, le sens propre de ses deux composantes), est, vous l'aurez remarqué, celle-là même que Heidegger appelle « situation herméneutique », laquelle encercle d'avance toute analyse. Aussi bien n'ai-je jamais espéré y échapper.

Si l'on admet (nous ne saurions en effet re-démontrer tous les préalables de notre question) que la détermination centrale des sociétés modernes est le fait qu'elles constituent des corps productifs, et que le concept central de toute analyse de la production est le concept de travail, alors notre commencement est tout tracé : il

faut d'abord éclaircir le caractère du travail moderne à partir de la caractéristique ontologique qui imprime sa marque à tous les phénomènes modernes et que nous avons nommée l'*infinité*. Cela semble simplement plus difficile s'agissant du travail que s'il s'agissait des mathématiques. En quel sens en effet les mathématiques modernes se sont constituées dans l'horizon d'une maîtrise formelle de l'infini, cela affleure pour ainsi dire à ciel ouvert dès les débuts des Temps Modernes dans « les commencements de l'algèbre, de la mathématique du continu, de la géométrie analytique », pour reprendre la rapide énumération de Husserl au § 8 de la *Krisis*. Mais il faut remarquer que, même dans le champ mathématique, il n'est nullement aisé de comprendre en quel sens l'empire naissant de l'abstraction formalisante – comme disent les épistémologues – signifie le progrès, parfois difficile, traversé de retards, puis brusquement relancé par l'imagination mathématicienne, d'un seul et même mouvement d'in-finité au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire d'*illimitation ontologique croissante*. Certes Descartes résolvant le problème de Pappus s'affranchit bien de la limitation aristotélienne du « genre nombre » et du « genre figure », mais Descartes achoppe sur les courbes supérieures au second degré ; certes tous les éléments du calcul infinitésimal sont bien présents dans le *Traité des Sinus du Quart de Cercle* de Pascal, mais il faut attendre que Leibniz vienne à Paris y découvrir « une lueur que l'auteur n'y avait point vue », c'est-à-dire les implications formelles du triangle caractéristique, pour que soient définitivement arrachées les racines intuitives que l'analyse plongeait encore dans la catégorie de quantité. Ce rappel du caractère, sinon caché, du moins jamais immédiat du concept d'infinité, qui se manifeste lui-même dans les détours – pour ne pas dire les aleas – d'une *histoire*, au long de laquelle il envahit peu à peu la pratique des mathématiciens sans jamais s'y trouver tout simplement disponible, a pour but de nous avertir que l'illumination du travail, elle non plus, n'est pas à ramasser dans la diversité brute des « faits » ni dans celle des « témoignages » des acteurs de la production. Il faut trouver au contraire l'ordre à introduire dans les uns et les autres afin que s'y manifeste une *Gestalt* historique, c'est-à-dire une totalité dans laquelle vient se décider soudainement le sens des éléments, souvent différent de celui qu'ils semblaient offrir dans leur isolement, et en tout cas toujours nouveau par rapport à lui, puisque, même si ce sens isolé se trouve confirmé, c'est encore pour des raisons ou par des relations que nous n'avions d'abord pas soupçonnées.

Il faut donc commencer par l'Idée. Quelle est l'Idée du travail moderne ? Question qui ne signifie pas : quelles sont les idées

modernes sur le travail ? Celles-ci en effet sont innombrables, obtenues par des méthodes différentes, elles-mêmes formulées dans des langages hétérogènes qui procèdent de soucis théoriques ou pratiques dépourvus d'unité. Cette diversité même est le signe que ce qui manque à toutes nos idées du travail moderne, c'est précisément son Idée. Aussi se contente-t-on significativement de parler de différentes « approches » du phénomène : approche économique, sociologique, ergonomique, psychologique, sans oublier l'éthique... « und, leider, auch Theologie ». Mais comment coudre ensemble les aperçus sur le travail ainsi obtenus, comment d'abord évaluer pour chacun des objets partiels construits à l'intérieur de chacun de ces discours ce qui atteint l'essence du travail, ou au contraire la manque, et jusqu'à quel point et pourquoi, c'est cela qui *recule* hors de portée de chaque *approche* et n'apparaît pas davantage quand on considère leur collection, où semble au contraire « disparaître manifestement » l'unité et le sens de la chose même.

Celle-ci cependant peut être ressaisie, me semble-t-il, si l'on sait à la fois distinguer l'une de l'autre les deux déterminations ontologiques du travail, la première existentielle, la seconde catégoriale, et montrer comment elles se recroisent, voire s'interpénètrent, pour former l'essence du travail moderne.

Existentiellement, le « travail » désigne cette forme de vie dans laquelle l'existence est contrainte de se dépenser au profit exclusif de la subsistance, « Bios » de s'échanger au jour le jour contre « Zoè ». La biographie du travailleur, c'est qu'il est resté en vie. Catégorialement, « travail » signifie la fabrication, la « poïésis » en tant que « production ». Au sein de celle-ci l'étant intra-mondain n'a pour modalité de son être ni la forme « mathématique » (l'intransformable même, alors que le travail ne connaît que ce qui se transforme), ni la forme « physique » (où l'étant apparaît comme ce qui se déploie à partir de soi-même, tandis que toutes les caractéristiques du « produit » procèdent d'une destination qui lui est extérieure), ni la forme « pratique » (sous laquelle une totalité achevée de rapports logiques, comme dans la pratique d'une langue, loin de provenir de l'action humaine, la précède et la guide au contraire aussi inflexiblement qu'inconsciemment). La forme « poïétique » est une quatrième forme, distincte des précédentes et autonome. Or il est aisé de remarquer que c'est bien le principe d'infinité qui est en effet à l'œuvre dans cette forme, telle que la dessinent en creux les différences qu'elle entretient avec les trois autres déterminations des modes d'être possibles de l'étant intra-mondain. Que les seules *formes* que puisse recevoir le produit soient celles qui résultent d'une *transformation* suppose en effet que la matière en soit essen-

tiellement « quelconque ». Travailler consiste à désolidariser les matières de leurs formes. Ou plutôt à pousser aussi loin que possible la réduction des matières à une *généralité amorphe* – celle-là même qu'exprime silencieusement le mot français « matériau ».

Comme cependant matière et forme sont « moments dépendants » l'une de l'autre (au sens que la *Troisième Recherche logique* husserlienne donne à cette expression), la dé-formation des matières suppose leur re-formation dans des formes qui, de leur côté, aient été désolidarisées de leurs matières autant que faire se peut. Travailler consiste donc à s'engager sur la voie de l'« abstraction formalisante ». L'essence de la production consiste dès lors *au moins* en ceci, qu'en elle la matière tend vers le matériau et la forme vers la formule. Ce n'est pas un hasard si Jean-Toussaint Desanti soupçonne dans les mathématiques l'étrange alliance – mieux : l'alliage – du formel et du minéral, ni s'il réfère l'activité mathématicienne non pas à une « mathesis » (son épistémologie sera donc, pour parler comme Bachelard, non-platonicienne et non-cartésienne, par conséquent doublement non-husserlienne : grande contrainte, mais peut-être aussi grande ressource pour ce philosophe qui continue cependant à parler le « husserlien », puisqu'il est ainsi obligé d'inventer un idiomme « descriptif » non-égologique), ni davantage à une « praxis » (nulle totalité achevée du mathématique n'entourant d'une limite inconsciente et nourricière « ce que fait » le mathématicien), mais bien à un *travail* au sens que nous avons commencé à définir.

Il y va, à vrai dire, de beaucoup plus que cela encore avec les mathématiques modernes. Non seulement elles *sont* un travail (et les objets mathématiques des produits), mais encore elles font naître un idéal qui est un leurre et que pourtant elles *paraissent* tendre à réaliser, par suture répétée de la blessure que ravive en elles à chaque étape la finitude de leur naissance. Cet idéal est celui du produit *pur*, c'est-à-dire qui « contient » dans la règle de sa production, ou de l'objet *pur*, totalement objeté dans et par le projet de sa représentation. Un tel objet n'objecterait donc plus rien par sa matière, comme si celle-ci avait été réduite à la plasticité infinie du matériau absolu et que, corrélativement, sa formalité procédât toute entière d'un décret de formalisation.

Or c'est justement la mathématique elle-même, ce travail de l'infini ou cette infinité du travail, qui, lorsqu'elle résout à son seul profit ce qu'on a appelé « la crise des fondements », découvre à l'épistémologue (pas n'importe lequel, il est vrai) *ce qu'on ne s'attendait pas à découvrir là*, ce dont on aurait cru au contraire le « produit » essentiellement incapable : s'offrir comme un phénomène, appartenir à un monde, faire partie d'une langue, et donc n'être accessible

qu'à une description. En somme : témoigner encore d'une finitude. Ce que l'on nomme, d'une façon qui embrouille tout, « la victoire des formalistes sur les logiciens et les intuitionnistes », signifie certes bien la capacité du travail de formalisation à ne reposer que sur son geste propre. Mais cette autarcie n'implique ni que les mathématiques, en tant que jeu de règles, seraient un jeu « pour jouer » où les machines de calcul raffineraient toutes seules un matériau sans opacité et sans résistance, produisant une formalité qui ne serait la logique de rien, ni que pour échapper à ce destin indigne (et surtout si manifestement contraire à l'expérience du mathématicien) il faille fonder *de l'extérieur* le travail mathématique, soit sur l'extériorité pleine d'une « intuition » sans forme qui « donnerait » pourtant les formes, soit sur l'extériorité vide d'un prétendu « calcul », prétendument « logique », portant sur les prétendues « formes » d'une prétendue « généralité » de la proposition. Ces tentatives de donner un fondement philosophique aux mathématiques, ou n'auront servi à rien, ou auront servi sans le savoir à mettre en crise le concept philosophique de fondement. D'autant plus que la démonstration par les mathématiques elles-mêmes de l'autonomie de leur propre geste ne signifie pas non plus une sorte d'auto-fondation des mathématiques *à l'intérieur* de leur propre système. Cet idéal de « périgraphie », comme dit Aristote, c'est-à-dire de retour circulaire sur soi d'une écriture qui démontrerait son principe dans l'une de ses propositions, trouve en effet dans les théorèmes de limitation la démonstration de son inconsistance.

De tout ce qui vient d'être dit, il ressort trois conclusions :

1. L'union du travail et de l'infini – que nous appellerons désormais d'un seul mot : la production – procède elle-même d'une finitude essentielle du travail, qui est dite « essentielle » parce que le travail n'y est possible qu'à se laisser travailler par la finitude.
2. Ce n'en est pas moins le sens intrinsèque de la production que de dégager et de rassembler, non pas les formes de la finitude *en tant que telle*, mais tout au contraire celles dans lesquelles la finitude inaugure *aussi* sa propre extinction dans l'infini. Toute matière, dès lors qu'elle est manifestée comme la matière qu'elle est, offre en effet la possibilité de sa réduction à un matériau ; nulle forme n'apparaît dans sa formalité sans ouvrir la voie à une formalisation ; l'usage le plus clos ne peut être saisi dans sa logique sans s'offrir à une traduction dans un système d'équivalents abstraits.
3. La catastrophe de la production (l'épuisement de son possible) n'est donc pas due à ce que les idéalités infinies seraient sous le coup d'une malédiction ontologique (croyance qui est au principe

de toute attitude réactionnaire dans la théorie et dans la pratique), mais à ce que l'on cède au leurre (qui, il est vrai, est leur *propre* reflet éblouissant) d'imaginer qu'elles recèlent la possibilité d'*achever réellement* leur mouvement en une totalité absolue, autrement dit en un « monde ». Car cette « possibilité réelle » (purement imaginaire) est précisément ce qu'interdit leur *possibilitas*. Ce en quoi une limite ne commande pas, mais au contraire une illimitation, non seulement n'a pas son commencement en soi-même, mais ne peut non plus se recueillir en soi-même. Πέραν γὰρ τέλος (« l'achèvement est une limite »), ce deuxième axiome aristotélicien, joint à celui dont nous étions partis (ἀπειρον οὐκ ἀρχή), implique que les idéalités infinies soient également a-téliques. Si donc tout dans le monde s'offre à la prise de l'infinité, l'infinité, elle, ne peut ni réduire « sans reste » aucun mode d'être de l'étant intra-mondain à l'objectivité du produit, ni se « refermer » sur le monde, ni se constituer elle-même comme un monde de substitution.

Cette tentation d'une sorte de décollage ontologique hors de l'attraction de la finitude est pourtant bien l'âme même du monde moderne – ce qui lui donne son allure « faustienne ». Si cependant elle n'apparaît pas du seul fait que les idéalités modernes sont celles de l'infinité, mais suppose *en outre* le leurre de leur totalisation, comment ce leurre se forme-t-il ? C'est, dirais-je pour continuer à filer la métaphore du décollage, par extrapolation d'une sorte d'accélération logique, qui résulte de l'application du travail de l'infinité à *soi-même*. Or il est de l'essence de l'infinité qu'une telle application soit indéfiniment possible. C'est même précisément à elle qu'est due la progressive élaboration par Cavalieri, Fermat, Pascal, enfin Leibniz et Newton, de la mathématique moderne. Celle-ci a en effet ontologiquement le sens d'une accélération de l'infinité mathématique par la mathématisation de l'infini. Mais de là provient ce *leurre rationnel*, propre à toutes les idéalités infinies, que leur sens les habite comme s'il était aussi leur moteur. En d'autres termes, comme si leur histoire *réelle* n'était « en vérité » que la manifestation de leur *infinité actuelle*.

Le leurre consiste donc à confondre le régime *opératoire* de la logique de l'infini – dans lequel, comme dit le *mathématicien* Leibniz, *finitum inventu infiniti determinatur*, « intervention » à laquelle il n'y a en effet aucune limite assignable en droit – avec son régime *métaphysique*, c'est-à-dire la fiction d'une substantialité de l'infini se déversant dans sa manifestation réglée (dans une « gloire », comme dit cette fois l'*onto-théo-logicien* Leibniz, dont tous les rayons *seraient* calculés), pure auto-production dont le réel *serait*

l'apparence « bien fondée ». C'est très exactement dans la mesure où la Raison moderne ne sait pas séparer son opération de son fantasme que la « *puissance* du rationnel », comme dit D. Janicaud, qui n'est certes pas une puissance des Ténèbres (l'un de ses noms est au contraire « les Lumières »), se change en pur et simple *pouvoir*, étendant sur toute finitude la nuit d'un asservissement sans mesure. Peut-être n'aimons-nous pas nous entendre dire que nous sommes asservis – et même infiniment – par le propre devenir de notre liberté ; mais cela ne choque qu'aussi longtemps qu'on n'a pas aperçu ce qui fait l'essence de celle-ci. Notre liberté n'est pas celle du libre déploiement, ni celle de l'innocence, ni celle de l'abandon : elle est celle de la *maîtrise*, ainsi qu'elle n'a pas manqué de l'affirmer dès sa première formulation. Or rien n'est plus difficile à la maîtrise que de se souvenir qu'elle partage elle aussi ce qui fait le lot commun de tous les gestes humains : la bienheureuse opacité de leur principe (je dis « bienheureuse » parce qu'elle a elle-même pour principe l'ombre fertile de la mortalité, où le divin nous plonge pour nous préserver de son atteinte).

On concevra sans peine qu'une puissance qui se change en pouvoir pur et pour laquelle miroite l'imaginaire de la totalisation annonce, dans le système qu'elle domine, d'inévitables « craquements », je veux dire : prépare toutes les révoltes. Encore ne faut-il pas oublier (sous peine de tomber dans l'illusion morale) que, bien que dirigées contre les conséquences du leurre, les révoltes évoluent elles aussi à l'intérieur du leurre, dont elles ne peuvent que partager l'ambiguïté *tant qu'elles n'en auront pas atteint le principe*.

« Asservissement », « révolte », ce sont là cependant des allusions encore prématurées à notre question, dont je n'oublie pas le caractère historico-politique ni la détermination temporelle bien précise. Elles sont prématurées dans la mesure où elles pourraient faire croire que l'histoire de la raison suffit à rendre raison de l'histoire, et qu'en somme je me dirige vers un néo-hegelianisme qui se serait doté simplement de quelques moyens d'analyse de style heideggerien d'une part et de quelques outils épistémologiques d'autre part. Il ne s'agit cependant de rien de tel, même s'il est admis ici en effet que l'infinité du sujet est l'un des foyers du monde moderne. Pareillement, en ajoutant aussitôt que le second foyer de ce monde consiste dans l'infinité du Travail-Richesse je n'entends aucunement dire que la production économique est le seul moteur de toute réalité moderne, y compris celle de son système d'idéalités. Pas plus de marxisme, donc, que d'idéalisme. Ni de mixte des deux.

De quoi s'agit-il alors, et par quels chemins passerons-nous pour construire une réponse à la question initiale ? Disons schématique-

ment que nous nous guiderons sur l'homologie formelle qui existe entre ce que nous venons d'appeler les deux « foyers » de la modernité. Ce qui suppose bien quelque chose qui est en effet dans Marx, et dans Marx seulement. Je veux parler de l'analyse des traits qui sont absolument propres au travail et à la richesse lorsqu'ils sont unis dans ce que j'appelle « le Travail-Richesse » comme les deux têtes d'une seule et même hydre. Ce n'est pourtant pas du monde moderne que date le fait que le « travail » désigne la forme non-libre de la « poïésis », à la fois 1) dans sa finalité : subvenir à la vie matérielle et à elle seulement, 2) dans son rapport à l'étant : le traiter comme matériau, sans égard à ses formes essentielles (sinon comme contraintes aux limites), 3) enfin dans sa détermination sociale, selon laquelle le produit du travail (à l'exception de ce qui est nécessaire à la subsistance – non à l'existence – du travailleur) est entre les mains du maître. Toutes ces caractéristiques sont certes déjà celles du travail de l'esclave antique et se retrouvent également dans le travail serf du Moyen Âge. Ce qui nous oblige cependant à rappeler ces trivialités est le fait que rien encore jusqu'ici ne suppose une relation *interne* entre l'infinité du travail et celle de la richesse. L'esclave sert à nourrir un citoyen grec libre, et si la liberté civique est menacée par la richesse, comme Platon ne cesse de le rappeler, celle-ci ne provient pas du travail esclave, elle ne provient pas même de la division artisanale du travail, elle provient du commerce extérieur et elle est conjurable dans la mesure même où la Cité est capable de maintenir en effet le commerce « à l'extérieur », sinon de ses murs, du moins de son principe moral et politique. De même le seigneur féodal reçoit bien de la part de travail qu'il prélève sa splendeur et de quoi entretenir ses armes, mais il ignore toute autre richesse que celle qui se dépense ainsi dans l'usage, c'est-à-dire qu'il ignore la Richesse-Travail. Aussi le principe d'infinité propre à l'équivalent général (appelons celui-ci plus banalement : l'argent) ne fait-il pas encore sa jonction avec le principe d'infinité propre au travail, ni dans le monde grec ni dans le monde de la chrétienté. Il leur manque donc le moyen d'amorcer l'accélération de leur infinité respective en une infinitisation réciproque, commune, et en vérité nouvelle, dont le nom, apparemment bénin, est « production commerciale ».

Comme l'on sait, il a fallu à peu près cinq siècles pour que ce phénomène (la production commerciale) révèle tous ses caractères essentiels en même temps qu'il étendait sa domination sur toute réalité – cinq siècles pour passer des corporations à l'industrialisation mondiale, à travers les manufactures, la petite puis la grande industrie dans des cadres nationaux, enfin le cracking économique

des souverainetés nationales dans la formation de grands ensembles productifs en nombre très réduits, qui savent déjà qu'ils ne sont eux-mêmes que des sous-ensembles d'un ensemble de tous les ensembles : l'Industrie-Monde (ou, ce qui revient au même, le Marché-Monde).

Le point à ne pas perdre de vue quand on considère toute cette évolution, c'est que la « production commerciale » ne devient pas « moderne » simplement parce qu'elle grandit à chaque étape davantage, ni simplement parce qu'elle accélère chaque fois également le mouvement qu'exprime la fameuse formule de Marx A.M.A – pas même enfin parce qu'elle se déploie « *all over the World* ». Le problème, si vous vous souvenez de ce que nous avons dit tout à l'heure, ne réside pas dans le simple fait de l'accélération de l'infinité : le problème apparaît seulement où la production n'est plus possible qu'à la condition d'*incorporer* le leurre d'une infinité en acte, autrement dit celui de la totalité-en-soi, *dans* son développement réel. À partir de ce moment, où le bouclage métaphysique de sa logique devient indispensable à son fonctionnement effectif, la production est contrainte (quelles que soient par ailleurs ses intentions et ses représentations explicites – par exemple morales) de *dévor*er pour ainsi dire toute limite, externe ou interne.

Pour commencer par le commerce au sens propre, il ne devient pas « commerce mondial » simplement parce que, depuis les Grandes Découvertes (Cristoforo Colombo, Amerigo Vespucci, Magellan, Marco Polo et consorts), il s'étend de toute part sur le monde ; il ne devient commerce *mondial* en un sens essentiel que lorsque toutes les composantes du commerce (prix des matières premières, coût du travail, coût du transport sous toutes ses formes, changement incessant des méthodes techniques, ouverture de nouveaux marchés, système monétaire, réglementation juridique, etc.) premièrement deviennent de plus en plus des facteurs interdépendants, et deuxièmement sont déterminées chacune au niveau mondial. Plus encore : l'expression « commerce mondial » (mais sans doute est-ce le moment de parler de lui dans sa langue, l'américain, en effet plus révélatrice de ce qui est en cause), disons donc : l'expression *World-Trade* achève d'acquiescer sa pleine signification ontologique lorsqu'elle ne signifie plus seulement que l'extension du commerce aux dimensions du monde est devenue l'*essence* même du commerce, mais encore ce fait étrange que « le monde *est* commerce ». Ce que cela veut dire, c'est que toute réalité (non seulement dans la « sphère » de la production commerciale, mais aussi dans les « sphères » politique, intellectuelle, artistique, éducative, etc. – et jusque dans la « sphère » religieuse), toute réalité *ne peut*

tout simplement pas être sans être soumise au commerce, sans entrer dans une logique commerciale. Cependant le caractère abstrait et infini de cette logique, désormais agissante en toute activité humaine comme le « côté commercial » de celle-ci, n'ayant rien à voir avec les caractéristiques intrinsèques et les besoins essentiels des diverses sphères d'activité que je viens de mentionner, il y arrive ce qu'Aristote avait déjà compris qu'il devait nécessairement arriver si l'on mêlait ne serait-ce qu'une goutte d'infini à ce qui est fini par essence : sa disparition par infinitisation galopante.

Le titre que j'ai choisi veut que nous nous bornions à voir comment un tel destin se réalise dans la sphère dite « politique ». Il se réalise dès le moment où le caractère transcendantal du souci politique – disons : être responsable de l'être-en-commun en tant que tel et en totalité – devient « moderne » au sens *achevé* de cette détermination historique. C'est-à-dire lorsqu'est atteint le moment où la société, définie comme corps productif, est capable de « courber » la responsabilité politique elle-même (au sens du « *to curb* » humien). Dès lors les « valeurs morales », même si elles sont toujours invoquées (et dieu sait qu'elles le sont ! c'est précisément un symptôme de paralysie éthique que le déchaînement des moralismes de toute obédience), même si un cri de revendication pour plus de liberté ou de justice s'élève toujours, et peut-être plus fort que jamais, parmi les citoyens, même enfin si de telles valeurs (pourquoi pas ?) inspirent effectivement les politiciens, – dès lors donc elles ne sont pourtant plus capables de gouverner une réalité primitivement et ultime ment dédiée à la « production ». Ou plutôt les exigences morales elles-mêmes ne peuvent être réellement « efficaces » qu'à l'intérieur de l'horizon de la réalité moderne en tant que réalité productive. Le souci politique, par exemple, envers le travail et le travailleur est confiné à des préoccupations telles que la baisse du taux de chômage et/ou l'accroissement de la formation professionnelle, sans jamais pouvoir atteindre, encore moins transformer, la réduction de tout travail (y compris le travail intellectuel) à une simple dépense de force de travail. Cette dernière expression n'est pas seulement une expression de Marx en tant que critique de l'économie politique, elle désigne le fait que, dans sa détermination moderne achevée, le travail n'offre plus aux « forces essentielles de l'homme » (en langage marxien), au « *Dasein* dans l'homme » (en langage heideggerien), la possibilité de s'investir et de se déployer en lui.

On ferait une analyse semblable, il va sans dire, à propos du système éducatif, du secteur culturel (expression dont je vous laisse savourer l'horreur), de la dégénérescence de la fonction politique en techno-bureaucratie d'une part et en gang démagogique de

l'autre, de l'information en formation collective à l'informe comme tel, de la justice en auxiliaire de la police, etc. etc. L'important n'est pas dans ce tableau, que chacun pourra faire par soi-même. L'important est, encore une fois, dans le fait qu'à travers tous ces phénomènes un même moment historial se réalise et se dissimule à la fois, qu'on pourrait peut-être nommer *l'invagination de la totalité*, le besoin « *to keep everything under control* ». Dès lors on peut concevoir ce qui s'est produit en Allemagne dans les années 30 comme une sorte de maquette ontico-ontologique de ce qui nous menace ontologiquement tout court, sans tomber pour autant dans aucune confusion ni extrapolation naïve. Je finirai donc par là.

Il est hors de doute en effet que la situation très particulière qui était celle de la République de Weimar explique la clarté avec laquelle est apparu alors le *besoin de totalité*. Le retard historique de l'Allemagne après la défaite fait apparaître la construction politique de Weimar comme une simple façade qui dissimule à peine un compromis de fait entre groupes sociaux et politiques : je ne puis mieux faire ici que renvoyer aux analyses de Franz Neumann concernant le pluralisme weimarien et l'idéologie du « Centre catholique ». On dira peut-être que la totalité politique que nous appelons en français « l'État » n'a jamais été autre chose qu'une entité : quelque chose d'« imaginaire » (comme toute autre forme d'identité). Et cela est vrai. Mais il est vrai aussi, du moins si l'on accepte les leçons de Freud, de Lacan, de Castoriadis, que l'imaginaire *fonctionne*, tandis qu'une simple façade ne fait que cacher la manière dont d'autres forces sont à l'œuvre. L'Angleterre, les U.S.A., la France sont entrés dans la modernité dans la mesure où la différence (ou plutôt la tension) entre les diverses composantes du corps productif étaient contenues et réglées par le poids symbolique de la « Volonté Générale » transcendante. Je laisse de côté pour le moment la question de savoir si ce procès de recouvrement du réel et du symbolique, toujours imaginaire à quelque degré, ne fut pas aussi, et jusqu'à quel point, un procès névrotique. Je ne poserai pas non plus de questions concernant la paranoïa collective que les corps productifs modernes développent compulsivement à partir du moment où ils ont besoin de mobiliser la totalité d'une façon explicite et réaliste – exigence que la totalité, étant imaginaire, ne peut d'aucune façon satisfaire. Car ces deux désordres (au sens médical) des sociétés modernes sont en fait un requisit interne de l'ordre ontologique auquel elles appartiennent, selon qu'elles sont encore capables de se développer sous le leurre inconscient de l'infini en acte ou qu'elles ont atteint la limite où elles ne peuvent plus « progresser » qu'en se l'incorporant.

Je remarquerai plutôt que ni le premier cas ni le second n'étaient le cas allemand à l'époque de Hitler. La brutale concentration monopolistique du Capital et la rationalisation galopante de la production industrielle dont l'Allemagne fit alors l'expérience étaient en vérité des phénomènes sans précédent en Europe. Un processus comparable, il est vrai, eut lieu à la même époque aux U.S.A. Mais la situation était très différente ici et là. Un puissant mouvement populaire anti-monopole put se développer aux States, où il était animé par Theodor Roosevelt et Woodrow Wilson eux-mêmes, de sorte que la classe ouvrière fut en mesure à la fois de combattre et de digérer une accélération aussi rapide de la production infuée. Rien de tel ne pouvait arriver à cette époque en Allemagne, où les syndicats et les partis socialiste et communiste, conformément au côté métaphysique de la pensée de Marx, regardaient la concentration monopolistique comme une étape inévitable du développement du Capital : la classe ouvrière allemande fut donc purement et simplement réduite à l'obéissance. D'autre part les capitaines d'industrie étaient confrontés à une caste militaire et à une classe de grands propriétaires terriens qui ne s'étaient jamais alliés (à la différence de la noblesse anglaise ou française depuis le XVIII^e siècle) à la classe moyenne des marchands et des juristes. De sorte que la construction politique de la République de Weimar n'était qu'un cadre vide dans lequel des composantes sociales hétérogènes (pour ne rien dire de la diversité des origines nationales et des obédiences religieuses) ont été contraintes d'entrer sans aucun *« melting process in the modern pot »*. C'est là, si je ne me trompe, la raison pour laquelle, bien avant la crise de 1929, l'absence d'unité engendra une exigence d'*uniformité sociale* et de *guidage politique*, par lesquels l'Allemagne devait être poussée jusqu'au plus haut niveau de la production et de la technique modernes de façon à devenir enfin elle aussi dans l'Histoire une *puissante nation*.

Le point important ici est le fait qu'aucune des trois expressions que je viens de souligner n'a la même signification que les expressions corrélatives dans une société moderne au sens propre. Car « l'uniformité sociale », cela n'a rien à voir avec l'unité formelle et la conformité matérielle telles qu'elles se produisent dans une démocratie industrielle, pas plus que le « guidage politique » ne coïncide avec la notion classique de « gouvernement ». Quant à ce qui concerne l'ambition allemande de devenir une puissance de rang mondial, il a été clairement montré par l'histoire des années 30 qu'il ne s'agissait pas là de l'ambition de se joindre à la « Société des Nations » ni d'avoir un pied dans l'organisation de la production et du commerce à l'échelle mondiale.

Pour commencer avec l'uniformité sociale au sens national-socialiste, elle était d'un tout autre ordre que la lente homogénéisation des mœurs qui, chez nous, est venue s'ajouter à l'égalité formelle devant la loi : il ne s'agissait en rien du nivellement progressif du *« way of life »* par le travail et l'argent, qui était déjà à cette époque, bien qu'à des degrés divers, une caractéristique des sociétés modernes en Europe et en Amérique. Le national-socialisme était un idéal égalitariste grossier sur une base raciale, qui du reste est demeuré un idéal vide. Son contenu réel était la mobilisation directe de tout commerce et de tout métier – en définitive de tout « état de vie » – sous la volonté du chef, grâce à un parti nazi proliférant dans toutes les branches d'activité. C'était là un processus d'unification absolument nouveau, bien qu'à son début quelques uns (parmi lesquels probablement les dirigeants catholiques) l'aient mécompris en le prenant pour une sorte de remake du système pré-moderne des guildes. En réalité, la signification essentielle du phénomène est à chercher dans l'interprétation de l'expression célèbre qui en a caractérisé depuis longtemps les traits manifestes comme étant ceux d'une « mobilisation totale ».

Prêtons attention au fait que la « totalité » dont il est ici question est un concept ontico-ontologique, non pas ontologique. Le fait que la mobilisation doive être « totale » signifie simplement qu'elle n'épargnera pas la moindre parcelle de la substance sociale. Le sens ontologique de la « mobilisation totale » est à chercher ailleurs, notamment dans le nouveau concept historial caché sous la métaphore militaire. Devenir « mobile » signifie pour toute structure sociale (quelle qu'elle soit : famille, commerce, autoroutes, rapports sexuels, sport, système éducatif, et même les sciences de la nature ou les sciences humaines) le fait qu'elle puisse recevoir n'importe quelle forme requise par les besoins de l'aventure politique. Tout comme si elle n'avait pas de forme propre. Par conséquent la mobilisation totale ne signifie rien d'autre que la tentative de réduire la substance sociale à une sorte de matière plastique.

Peut-être aperçoit-on alors que, dans une certaine mesure, le but est ici le même que celui que vise notre système productif démocratique – à ceci près que dans les années 30 la façon de réduire toute espèce de structure sociale à un matériau amorphe à la disposition d'une volonté politique extérieure et absolue fut immédiate, évidente et brutale. Car ce fut un effort pour produire des changements radicaux *au beau milieu de la réalité*. Au contraire – conformément à ce que nous avons dit il y a un instant – la production moderne, en tant que production à la fois du sujet autonome et de la richesse automatique, est une entreprise imaginaire. En consé-

quence l'absurdité ontologique qu'elle recèle n'explose pas avec la soudaineté, la violence, la grotesque cruauté dont fit preuve la « révolution » nazi. L'infinité moderne travaille en douceur, parmi des mesures temporaires et des palliatifs de toute sorte. En outre elle est capable de maquiller sous diverses « justifications » morales ou sociales des évolutions qu'elle n'a planifiées en réalité que pour une seule et unique raison : accroître la richesse. Je ne citerai ici comme exemple qu'un seul phénomène, particulièrement virulent en Europe, tandis qu'ici (aux États-Unis) son caractère illusoire, voire ses conséquences perverses, sont déjà reconnus depuis longtemps. Il s'agit de la tentative « tous azimuts » de modeler le système éducatif sur les besoins des entreprises industrielles et commerciales. Il en est résulté une situation extrêmement confuse, dans laquelle des étudiants d'un nouveau genre, prétendument « professionnellement formés », se montrent en réalité incapables de renouveler le savoir-faire qu'ils ont acquis, par manque de connaissance théorique digne de ce nom, et pour cette raison même incapables également de soutenir le train des changements incessants qui se produisent dans les méthodes, les matériaux et les langages. De sorte qu'on pourrait se demander si tant d'appels bruyants en faveur de l'adaptation du système éducatif aux besoins du monde du business ne seraient pas plutôt le symptôme d'un « devenir-business » de l'éducation elle-même. Pour ne rien dire du fait – un fait dont les Temps modernes ont presque entièrement effacé le souvenir dans nos esprits – que le but le plus haut et le plus nécessaire de l'éducation devrait être d'introduire l'humanité à ce qui, dans les premiers fondements aussi bien que dans les fins dernières de toute espèce de connaissance ou d'art, demeure essentiellement inutile, je veux dire : une sorte de libre jeu et de plaisir formel.

L'emploi – ou plutôt la dialectique de l'emploi et du chômage – nous fournirait un autre exemple. Car ce que les mésaventures des étudiants professionnellement formés nous ont appris, le travail qualifié nous le montrerait pour sa part avec une égale évidence. Sur une plus large échelle et avec des conséquences encore plus graves. Mais permettez-moi, puisque le temps nous manque, de vous renvoyer ici à l'analyse des nouveaux métiers et de la flexibilité de l'emploi que j'ai publiée dans la revue californienne *Topoi* (octobre 1988) sous le titre : *Who's coming after the subject?*

Le point important que je voudrais cette fois-ci souligner est que le processus infini d'accroissement de la production a désormais franchi la limite au-delà de laquelle il n'est plus possible pour lui de dissimuler le besoin de totalité qui lui est inhérent. Cela est vrai aussi bien pour la totalité intérieure que pour la totalité extérieure,

je veux dire à l'égard de la vie sociale et politique à l'intérieur d'un corps productif donné aussi bien qu'à l'égard de ce « nouvel ordre » que les nations industrialisées et riches tentent d'imposer au reste du monde. Il est temps d'en tirer quelques conclusions. Elles seront deux seulement, et elles seront brèves :

1) La première est que l'on ne peut que s'attendre dans l'avenir (un « avenir » à vrai dire qui fait déjà largement l'entame de notre présent) à des *sursauts du fini* devant cette colonisation croissante de tout domaine intra-mondain par la « totalisation de l'infinité » qui est le moteur historial de toute notre histoire (et de toutes nos histoires), c'est-à-dire par l'invagination de la formalité du monde dans le tissu et le régime des « réalités » elles-mêmes.

2) La seconde est que sous le terme de « sursaut » je n'entends pas nécessairement quelque chose de salubre. L'agonie aussi a des sursauts. Le terme fait généralement partie (pour le meilleur ou pour le pire) du discours politicien, dont la caractéristique est d'en appeler à une certaine « idée », mais qui est encore elle-même l'idée d'une certaine « réalité », posée ou supposée (supposée posée). Ainsi en va-t-il de l'idée de la réalité nationale, mais également de l'idée d'un droit international. Mais si tous ces discours sont appelés « politiques » (ce qui signifie qu'ils sont incapables d'ouvrir aucune politique), c'est précisément parce qu'ils n'aperçoivent pas que toute réalité désormais se dérobe, étant *déjà* transformée en simple matériau de la réalisation du leurre que nous avons décrit.

Cette seconde conclusion peut sembler désabusée, et il est vrai qu'elle implique une certaine renonciation à une « action » dès maintenant définissable. Elle ne se range pourtant pas au côté des plaintes sur la « décadence ». Elle entend plutôt faire entrevoir que l'étrange recul du devenir-monde de la Production devant toute tentative d'avoir immédiatement « prise » sur lui, dont rien ne dit qu'il soit « définitif » ni « irrémédiable » (on ne voit pas pourquoi en effet la totalisation infinie aurait reçu les promesses de l'avenir), ouvre pour nous la possibilité d'un autre recul : celui d'un travail de pensée qui nous prépare à saisir le *Kairos* de multiples batailles futures pour un tout nouveau faire-monde, aussitôt que ce « moment favorable » viendrait à s'offrir. Car nous refusons d'admettre que puisse réellement venir le moment adverse, celui où tout ce qui nous restera d'intelligence et de courage se ramènerait à découvrir avec stupeur comme ayant la valeur d'une phrase spéculative ou d'un oracle – hélas trop tard déchiffré – cette séquence verbale ultra-banale et cent fois entendue :

« Éloignez-vous du bord du quai. La fermeture des portes est automatique. »