

# Négatif

Bulletin irrégulier – Juin 2021 – n° 31

## Le sport est sacré

« C'est plus que du sport ! ». Combien de fois a-t-on entendu, dans les commentaires des journalistes ou chez des intellectuels patentés, ce genre de ritournelle. « Le football est au-delà du sport », aussi. Manière de dire que le sport transcende tous les aspects de la vie en société, qu'il élève en quelque sorte le degré de civilisation du genre humain. Autant dire que l'on ne comprend rien au sport si l'on se contente de le critiquer : il faut le prendre pour ce qu'il est, entrer en résonance, partager la passion de la masse. Et le bon sens nous le rappelle sans cesse : la critique est facile mais l'art est difficile, il est plus facile de détruire que de construire...

Et plus d'un intellectuel combine cette croyance en la transcendance du sport avec ce bon sens où la critique est mise en équivalence avec l'apologie et l'éloge. Et même : la critique en matière de sport fait l'objet d'un interdit où est recherché la perte complète de sa signification. Pourtant, la fonction première de la critique est de mener une réflexion à l'issue de laquelle est appréciée la valeur de l'objet considéré ou encore l'« examen d'un principe ou d'un fait, en vue de porter à son sujet un jugement d'appréciation »<sup>1</sup>. Quant à la version moins neutre : « la critique ne prend tout son sens que si elle est une remise en question totale, au terme de laquelle le sujet se déprend des

dernières illusions de vérité qu'il caressait encore. Elle induit un “mal-être” existentiel du sujet, un malaise dans la philosophie. C'est une violence que le sujet critique fait aux autres, et qu'il se fait à lui-même »<sup>2</sup>. Et critiquer le sport est devenu une violence faite aux autres, tellement de nos jours une simple appartenance équivaut à une identité.



Typique de l'intellectuel contemporain, le philosophe Stéphane Floccari<sup>3</sup> veut s'interroger profondément : pourquoi le football ?, nous demande-t-il. Oui c'est vrai au fond, il pourrait très bien ne pas exister. Mais ce n'est pas vraiment sa perspective : il s'agit plutôt de légitimer l'adhésion gluante à ce spectacle. Mais

---

<sup>2</sup> Jean René Ladmiral, « Critique et métacritique : de Koenigsberg à Francfort ? », in André Jacob (sous la dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, t.I : *L'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1991, p. 705.

<sup>3</sup> Stéphane Floccari, *Pourquoi le football ?*, Paris, Les belles lettres, 2021.

---

<sup>1</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [1926], Paris, PUF, « Quadrige », 2006.

comme il est philosophe (il enseigne dans le secondaire et en Sorbonne), il ne peut pas en rester au bon sens et, à l'image de beaucoup, il veut marier la carpe et le lapin (Platoche & Jankélévitch). « De quoi est-on suspect lorsqu'on s'intéresse au sport et qu'on est un intellectuel ? » feint-il de se demander. Fausse question ! Quand un intellectuel s'intéresse au sport, à travers quelle perspective étudie-t-il son objet ? Que devient plutôt un intellectuel lorsqu'il ne conçoit la critique que sur un mode judiciaire (tendance police) et qu'il cesse de questionner ?

Et tout d'abord de se questionner : est-ce son appartenance à l'INSEP en tant qu'enseignant qui l'empêche de produire une analyse du football réel ? Au lieu d'une telle analyse, il préfère adopter la posture du joueur qui joue le jeu. Voici donc un écrivain qui se doit de participer à une « équipe de France des écrivains ». Lui aussi veut considérer le football comme une passion qui excède ce qui est apparent (mercato, résultats, technique), mais bien sûr sans envisager l'intégration du football à l'économie capitaliste, ni non plus analyser la violence des supporters ou le pouvoir de la FIFA. En voilà un qui ne risquera pas les parallèles audacieux qui décapent la pensée de certitudes admises trop vite.

Un cran en dessous, nous pouvons trouver un autre « philosophe » qui, lui aussi, joue le jeu<sup>4</sup>. Face aux actions qui sont actuellement menées contre les Jeux olympiques de 2024 en France, il nous incite plutôt à opérer une « conversion du regard ». C'est sûr, c'est moins risqué. Il veut donc asséner sa leçon pénible à ceux qui luttent. Au fond, son propos est de dire qu'il n'est pas « efficace » de s'opposer aussi grossièrement à Paris 2024 et à son « héritage » sans proposer un autre sport (clef en main ?). Pour lui, ceux qui ne sont pas du sérail sportif (lui est un pongiste) ne peuvent comprendre « l'expérience

sportive ». Son raisonnement ? Comme de toute façon les Jeux olympiques auront lieu, que toute opposition est vaine, il vaut mieux « proposer un autre sport, respectueux des rythmes du corps et des saisons (sic) ».

Ce n'est sans doute pas qu'il renonce à entreprendre un combat contre « les JO des financiers (re-sic) », ce serait plutôt qu'il n'en voit pas le sens. Il faut dire qu'il n'interroge pas les présupposés qui gouvernent le discours dominant sur le sport. Il est alors difficile de mettre en discussion cette institution particulière du corps. Est-il possible, par exemple, d'assimiler le sport à un jeu, ni plus ni moins ?

Pour développer son point de vue, il se réfère notamment au philosophe Eugène Fink qui, à travers l'un de ses ouvrages, combat la tradition métaphysique reléguant le jeu dans la contingence. Ce dernier défend donc la thèse selon laquelle le jeu humain symbolise le monde, qu'il y a une interaction entre le jeu du monde (le cosmos) et le jeu humain<sup>5</sup>. Et Bozzi plaque cette réflexion sur le sport contemporain : le sport révèle la société sur une scène originale (« dans et par la mise en scène du sport, la société se réfléchit »). Une chance pour les observateurs ! Ainsi : « les Jeux Olympiques seront assurément une formidable scène, un dehors en plein dedans ». Mais de quel dehors la logique sportive peut-elle se prévaloir ? C'est-à-dire que « par l'expérience sportive, la société se fait théâtre pour qu'apparaisse le monde en son sein ». Allons donc ! Il s'agit là d'une banalité de base de la sociologie postmoderne reprise par des

---

<sup>5</sup> Eugen Fink, *Le Jeu comme symbole du monde* [1960], Paris, Éditions de Minuit, « Arguments », 1966 : « Dans le jeu humain apparaissent des moments du monde, mais ceux-ci sont alors brisés, brisés par la dualité de la réalité et de l'irréalité qui interfèrent dans le jeu. Le jeu humain est donc symbole du monde » (p. 236). « Le jeu du monde n'est le jeu de personne, parce que c'est seulement en lui qu'il y a des personnes, des hommes et des dieux; et le monde ludique du jeu du monde n'est pas une "apparence", mais *apparition* » (p. 238).

---

<sup>4</sup><<https://lundi.am/Et-si-les-Jeux-Olympiques-avaient-lieu>>.

journalistes mal dégrossis et bien sûr dans les STAPS<sup>6</sup>. Le sport n'est que le reflet de la société : manière de le dédouaner de tous les ravages socio-politiques dont il est porteur... Et puis n'est-ce pas incongru de parler d'expérience dans le sport ? Ne vaudrait-il pas mieux considérer que « La logique sportive est bien celle d'une réification du corps qui va précisément empêcher les individus de "faire l'expérience de" pour les "soumettre à" »<sup>7</sup>.

Au fond nos deux philosophes sont tout simplement des idéologues du sport, chacun étant un variant. Stéphane Floccari est un intellectuel organique du sport (aurait dit Gramsci). Il faut voir comment il s'applique à expliquer ce que signifie l'acronyme ridicule de son institution d'appartenance : Institut National du Sport, de l'Expertise et de la Performance. Auparavant cet institut s'appelait l'Institut National du Sport et de l'Éducation Physique. Les temps changent : pour le rayonnement de la France dans le monde, il faut se mettre au goût du capital mondialisé...

Frédéric Bozzi, quant à lui, a sa petite originalité puisqu'il semble soucieux de « créer une résonance avec d'autres rebelles : les sportifs eux-mêmes ». Le seul problème est que les sportifs ne sont pas rebelles, loin de là. Ce n'est pas parce qu'une poignée de sportifs ont eu des réflexes humains qu'il

---

<sup>6</sup> Les STAPS (Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives) sont la 74ème section disciplinaire du Conseil National des Universités qui gère le recrutement des personnels et leur développement de carrière. C'est aussi dans ce lieu que sont formés les professeurs d'Éducation physique (sic) qui enseignent dans les établissements secondaires de l'Éducation nationale.

<sup>7</sup> Ronan David, Nicolas Oblin, *Jouer le monde. Critique de l'assimilation du sport au jeu*, Lormont, Le bord de l'eau, « Altérité critique Sport », 2017, p. 70. Un petit livre autrement plus pertinent que la logorrhée de Bozzi sur la question de la prétendue expérience sportive inaperçue chez les contestataires des futurs JO 2024.

faut prendre l'arbre pour la forêt. Mais là aussi il faudrait remettre en cause une idée reçue (et véhiculée par les journalistes mainstream) : un sportif persiste-t-il dans son être lorsqu'il manifeste une révolte à la faveur d'une situation, d'une crise qui replace son institution dans le champ de la lutte des classes ?

À ce propos d'ailleurs, il est heureux que les Carlos Smith et autres n'aient pas suivi l'auteur lorsqu'il prône « la nécessité de ne pas se laisser berner par la conscience critique ». En ce sens il n'est pas un intellectuel engagé ou organique, sans doute davantage un intellectuel spécifique : ce type d'intellectuel qui ne supporte pas les deux autres types et qui fait allégeance au roi du spécifique : Michel Foucault. Cette posture manifeste « l'indignité de parler pour les autres »<sup>8</sup> et la nécessité de problématiser spécifiquement la résistance au pouvoir qui s'exprime à travers une lutte. Disons que ce qui pourrait avoir de l'intérêt chez Bozzi, c'est qu'il insiste sur la dimension interne (à l'institution sportive) pour qu'une critique des JO 2024 soit pertinente. Si l'on se fie à sa thèse<sup>9</sup>, il semble avoir mené localement une lutte de pouvoir au sein de sa fédération sportive. Mais cela suffit-il pour le qualifier d'intellectuel spécifique ?

Même un intellectuel de ce genre ne devrait pas dissocier le dynamisme interne propre à son institution d'appartenance avec celui, externe et englobant (politique), d'une lutte actuelle contre les JO à venir en France alors même qu'il est question pour les Japonais d'annuler ceux déjà reportés de 2021. Comprendra qui pourra. En tout cas,

---

<sup>8</sup> Gilles Deleuze évoquait ainsi l'apport de l'œuvre de Foucault : cf. Renaud Garcia, *Le désert de la critique. Déconstruction et politique*, Paris, L'Échappée, « Versus », 2015, p. 94.

<sup>9</sup> Frédéric Bozzi a soutenu une thèse en STAPS (Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives) en 2009 : « Jouer le jeu. Une approche compréhensive de l'efficacité (sic) éthique ». Tout un programme... (et un beau charabia).

le chapeau qui précède le texte (sur le site) et qui se veut un résumé, incite à « ne pas se contenter d'appréhender les JO d'un pur point de vue critique ». Mais dans ce cas, on risque d'appréhender les JO sur le mode médiatique où le sport n'est aucunement mis en débat, où la seule chose qui compte est de

vénérer les héros français qui sauront ramener beaucoup de médailles pour la plus grande gloire de la nation. Si nos intellectuels suivent les journalistes sportifs dans leur passion hystérique, il faudra faire sans eux ou travailler à une autre intellectualité ■

---

## Tout en surface

Riche en ambiguïté, l'écran est bel est bien l'objet fétiche de notre temps. Il se prétend fenêtre ouverte sur le monde, et depuis qu'il a pris place dans la plupart des poches, il contribue à la fausse conscience de tout un chacun sur la place réelle qui lui est octroyé dans le système monde.

Au sens premier, le mot écran n'a aucun rapport avec celui qui lui est le plus communément accordé aujourd'hui, il lui est même diamétralement opposé. Un écran est d'abord un panneau qui arrête la lumière, qui empêche de voir, qui protège, sépare. Le traditionnel écran de cinéma relève encore de la première définition. Il stoppe les rayons du projecteur. Il est comparable en cela à la lune qui reçoit sa lumière du soleil. Il prend place dans un espace, limité, celui de la salle de projection. L'apparition des écrans de télévision marque une évolution radicale du sens du mot. Il est bien évident que c'est par assimilation aux écrans de cinéma, parce qu'il permet de voir des images, même si elles ne sont plus projetées, mais télétransmises. À la différence des écrans de cinéma, il ne fait pas écran à la lumière du projecteur. Les myriades d'écrans qui de nos jours illuminent en continu les visages tirent leur lumière d'eux-mêmes. Cette définition que donne Guy Debord du spectacle convient parfaitement à « l'écran » dans l'acception dernière du mot, écran qui, s'il s'ouvre sur quelque chose, ne s'ouvre jamais que sur le spectacle : « Il est le soleil qui ne se couche jamais sur l'empire de la passivité moderne. Il recouvre toute la surface du monde et baigne indéfiniment dans sa propre gloire. »<sup>10</sup>

Cette pseudo-fenêtre, ouverte sur le pseudo-monde, se révèle en fait le plus impénétrable des écrans, au sens premier du terme. Ces écrans-là séparent de tout : du réel, du vécu, des autres êtres, du vrai. Et l'on sent frémir les postmodernistes, à l'idée même qu'il puisse exister du vrai.

\* \* \* \* \*

Ainsi le sens privilégié par la domination est celui de la vue. Le monde doit se contenter d'être une surface, qui se présente à la vue, mais derrière laquelle il n'y a rien à voir, et les seules opérations de la pensée autorisées et encouragées désormais sont celles qui ramènent à cette surface qui constitue la face immuable et énigmatique du monde. Ce n'est même pas derrière cette surface que se dissimule la domination. Elle est cette surface, plus impénétrable que les murailles du *Château* de Kafka, pourtant si difficile d'accès. Tout peut se voir, tout doit se voir, tout est transparent. Mais comme dans *1984*, d'Orwell, où la vérité c'est le mensonge et la guerre la paix, la transparence, c'est l'opacité.

\* \* \* \* \*

---

<sup>10</sup> Guy Debord, *La Société du spectacle*, Paris, Champ libre, 1971, p.13.

Dans les années cinquante déjà, c'est dans le domaine culturel, littéraire pour être plus précis, que le sens de la vue tend à se substituer à tout autre mode de perception du monde. C'est au cours de cette période de l'après-Deuxième Guerre mondiale que la modernisation capitaliste s'accompagne d'une nouvelle sophistication de la domination spectaculaire. La psychologie et les autres sciences humaines, toute une culture domestiquée, offrent désormais leurs services. C'est précisément à cette époque que naît le structuralisme, et c'est à ce moment que se développe en France, sous le nom de nouveau roman, une sorte d'objet littéraire non-identifié et assez difficile à définir, même de la part des protagonistes.

Dans un article intitulé « Littérature objective », Roland Barthes analyse ainsi l'écriture d'un « nouveau romancier » :

« Robbe-Grillet impose un ordre unique de saisie : la vue. L'objet n'est plus ici un foyer de correspondances, un foisonnement de sensations et de symboles : il est seulement une résistance optique. (...) l'objet de Robbe-Grillet n'est pas composé en profondeur ; (...) l'objet n'existe pas au-delà de son phénomène »<sup>11</sup>. Résistance optique. Traduisons : écran, surface, sans autre caractéristique que de s'offrir au regard et de résister à toute forme de tentative d'en percevoir le sens. Et dans ce rapport aux objets, c'est de l'homme qu'il s'agit. Barthes et Robbe-Grillet le confirment : « “La condition de l'homme, c'est d'être là.” Robbe-Grillet rappelait ce mot de Heidegger à propos de *En attendant Godot*. Tout l'art de l'auteur, c'est de donner à l'objet un “être-là” et de lui ôter un “être quelque chose”. »<sup>12</sup> (...) « La tentative de Robbe-Grillet (...) vise à fonder le roman en surface : l'intériorité est mise entre parenthèses, les objets, les espaces et la circulation de l'homme des uns aux autres sont promus au rang de sujets. Le roman devient expérience directe de l'entour de l'homme, sans que cet homme puisse se prévaloir d'une psychologie, d'une métaphysique ou d'une psychanalyse pour aborder le milieu objectif qu'il découvre. »<sup>13</sup> Mais cette « expérience directe » constitue-t-elle une expérience ? Un insecte qui se cogne contre une vitre fait peut-être, sans le savoir, l'expérience de la transparence et de sa dureté, mais renoncera-t-il pour autant à se cogner contre la vitre ? Le regard est condamné à errer à la surface des choses, où il rebondit. Il se heurte à leur « être-là ». Il ne peut y chercher la moindre signification, ce qu'exprime pertinemment Kristin Ross : « Les objets recensés par Balzac se trouvent écrasés sous le poids de tout ce qu'ils sont censés signifier ; chez Robbe-Grillet, les objets, présents en eux-mêmes et pour eux-mêmes, se trouveraient affranchis de toute signification proprement humaine. Balzac représente “les vieux mythes de la profondeur” pour Robbe-Grillet, qui se propose d'y substituer un “univers plat et discontinu où chaque chose ne renvoie qu'à elle-même. »<sup>14</sup>



<sup>11</sup> Roland Barthes, « Littérature objective », paru initialement dans la revue *Critique*, en juillet 1954, republié dans *Essais critiques*, Paris, Seuil (Points Essais), 2000, p.33. Pour une critique du Nouveau Roman, consulter Nelly Wolf, *Une littérature sans histoire*, Genève, Droz, 1995.

<sup>12</sup> Ibid., p.34.

<sup>13</sup> Ibid., p.43.

<sup>14</sup> Kristin Ross, *Aller plus vite, laver plus blanc* (1995), Paris, Abbeville, 1997. Les citations de Robbe-Grillet sont extraites de *Pour un nouveau roman*.

Bien sûr, il ne s'agit pas ici de faire un exposé sur le Nouveau Roman, mais simplement d'illustrer, à travers une mode assez significative de l'époque charnière de la modernisation capitaliste en France, une tendance qui ne fait que s'affirmer en une accélération constante aujourd'hui. En effet, du « circulez il n'y a rien à voir », nous sommes passés au « contentez-vous donc de voir ce qu'on vous donne à voir, et uniquement à voir ». De même que les objets, les individus réifiés, condamnés à ne rien pouvoir saisir du fonctionnement du monde dans son simple « être-là », ne peuvent donc, eux-aussi, être renvoyés qu'à eux-mêmes. Ce qui fait que l'homme devient un étranger en ce monde qui n'est pas le sien, et ce serait pure folie que de vouloir chercher une signification à tout cela. Il devient lui-même une chose, une chose pour les autres, et les rapports que les hommes entretiennent entre eux sont des rapports de chose à chose.

Que le regard soit condamné à ne pas chercher au-delà de la surface des choses revient à dire qu'aucune connaissance réelle du monde et de son fonctionnement n'est possible et même souhaitable. C'est l'idée même de vérité qui est remise en cause, et elle le sera par la vulgate postmoderniste qui se profile. Aucune forme de vérité<sup>15</sup> sur le monde ne peut émerger, non seulement parce qu'il est difficile de l'atteindre, mais parce qu'il n'y en a pas, ou alors c'est une vérité produite émanant des pouvoirs, « un effet de vérité », dans un contexte historique donné. Il nous faut donc faire avec et nous contenter d'agir à la marge. Il n'est en tout cas plus question de tenter d'interpréter ou de critiquer la réalité de manière globale et approfondie. Il serait illusoire de vouloir opposer la vérité aux « effets de vérité ». Si l'on reste dans la même logique, pourquoi continuer à parler même de beauté, de poésie ? Dans ce relativisme absolu, qui renvoie ces « effets de vérités » les uns aux autres en les rendant de fait équivalents, il n'y a plus de place que pour de petits accommodements avec le monde, avec le monde de la domination, auquel notre destin serait nécessairement lié. C'est ce que les postmodernistes appelleront « la fin des grands récits ».

\* \* \* \* \*

Il peut paraître un peu périlleux de passer de considérations sur le nouveau roman et quelques bribes d'idéologie postmoderniste à l'exercice bien concret de la domination, politique, économique. Mais c'est que cette idéologie, qui s'est développée parallèlement à certaines transformations majeures dans l'exercice du pouvoir, en évolution permanente, a toujours été au fond l'idéologie utile de la domination spectaculaire. Elle a ouvert de nouveaux fronts comme on perce des impasses, comme on dispose des leurres. Alors que Kafka nous engageait à nous méfier, les littérateurs du vide *et alii* nous incitent à accepter notre condition d'homme moderne, devenue postmoderne, celle de spectateur. Comme s'il assistait à un match de tennis, le spectateur postmoderne tourne la tête, à n'en plus finir, une fois dans un sens, une fois dans l'autre, pour ne contempler à droite et à gauche que le pareil et le même. Les péripéties ne sont que des moments du spectacle, elles sont effacées les unes par les autres. Elles sont là et n'y sont pas. Elles étaient là et n'y sont plus. Rien n'a de sens.

C'est ainsi que toutes les gesticulations du pouvoir ne peuvent désormais être que **vues**, le plus souvent sur ces écrans dont nous parlions. Elles deviennent éléments du décor-spectacle, phénomènes de surface qui sont dans l'ordre des choses. Elles n'ont plus de réelle signification. L'abondance de leurs contradictions internes ne pose même plus de problème. Au contraire, ce sont ces contradictions qui en renforcent le caractère vain. C'est la déconsidération de l'idée de vérité (on parle aujourd'hui de post-vérité), ainsi que l'effilochage progressif de toute forme de

---

<sup>15</sup> Précisons tout de suite, au cas où cela serait nécessaire, qu'il n'est bien évidemment pas question ici d'une quelconque forme de vérité révélée. Il s'agirait plutôt de la vérité critique, de la recherche du vrai, de la mise à nu du fonctionnement réel du monde, exprimée ainsi par Guy Debord, dans la thèse 10 de *La Société du spectacle* : « Mais la critique qui atteint la vérité du spectacle la découvre comme la *négation* visible de la vie ; comme une négation de la vie qui est *devenue visible*. » (p.12) Et le sens de la vue reprend ici toute sa force.

mémoire, depuis que celle-ci s'est trouvée délocalisée dans les disques durs, voire confisquée dans le « cloud », qui rend ces gesticulations possibles. La société, depuis le début de la pandémie qui a débuté en France en février-mars 2020, est devenue une sorte de laboratoire à ciel ouvert. S'il est un domaine où la domination a réussi depuis bien longtemps déjà, c'est celui-ci : transformer la plupart des êtres humains en monades désorientées. Que dès le départ les connaissances sur ce coronavirus aient été imparfaites, et qu'elles le soient encore aujourd'hui, est une chose ; que les annonces les plus contradictoires se soient régulièrement succédé en est une autre. Nous n'en ferons pas la liste exhaustive, nous nous contenterons de rappeler quelques faits qui ont marqué les esprits attentifs, avant d'être engloutis dans le trou noir qu'est devenue la mémoire collective. Que le port d'un masque puisse être d'abord considéré comme inutile, avant de devenir nécessaire puis obligatoire, que les déplacements puissent être interdits, puis encouragés dans certaines limites, pour les vacances par exemple, puis à nouveau interdits jusqu'à nouvel ordre, que des vaccins soient prônés avant d'être déconseillés aux plus âgés, puis aux plus jeunes, avant que les plus âgés ne soient à nouveau concernés, bref, tout cela finit par faire passer le message qu'il est impossible de se faire une idée de ce qui est vrai, sous prétexte de connaissances insuffisantes. Il n'y a plus rien à chercher au-delà. C'est en tout cas ce que nous sommes supposés croire.

\* \* \* \* \*

La période actuelle se vautre dans l'espace beaucoup plus que dans le temps, comme si tout ce qui se disait et s'écrivait s'effaçait au fur et à mesure, comme des pas dans le sable sous l'effet du vent qui souffle de plus en plus souvent et de plus en plus fort sur la surface de cette planète, pour ne plus laisser d'abord qu'une vague empreinte, et puis plus rien. Chaque jour, les foules sont travaillées au corps. On leur dit blanc un jour, noir le lendemain, et cela n'a aucune influence sur la conduite des affaires, ne provoque aucun scandale ni même le plus petit semblant d'émoi. Et tout un chacun est enclin à se dire qu'il est bien vain de chercher à savoir ce qui est vrai ; et d'ailleurs, que cela n'a aucune importance ; que nous n'avons plus qu'attendre le monde d'après ; que nous sommes au bout du tunnel. Le problème est qu'à la sortie du tunnel il y aura un autre tunnel, plus long peut-être.

La crise que nous vivons n'est jamais qu'une des différentes facettes de la crise fondamentale d'un système qui débouche nécessairement sur des crises, tant il offense en permanence les désirs et la raison des hommes, lui qui prétend détenir le monopole de la raison, sa raison, la raison économique à laquelle il réduit la vie sur Terre, alors que tout montre que cette raison est précisément le sommet de la folie ■



## Que devient le prolétariat ?

Simon — « Je n'ai jamais jugé nécessaire de travailler. Et je n'avais pas non plus envie de rien apprendre. Je trouvais les journées trop belles pour oser les avilir en travaillant. Vous savez bien tout ce que le travail fait perdre chaque jour »

Robert Walser, *Les Enfants Tanner* [1967], Paris, Gallimard, « Folio », 1985, p. 192.

Un vendeur ambulant s'immole et déclenche une vague de révolte qui se répand comme une traînée de poudre. L'augmentation du ticket de métro d'une ville ou celle d'une taxe sur le carburant déclenche ici une rage populaire. Là un soulèvement dans une prison confinée en fait de même ; une réforme d'un gouvernement ? Même chose. Un autocrate, pantin de sa clique de militaires qui ne fait qu'une avec l'État, veut se maintenir obstinément au pouvoir ? Cela devient tellement inadmissible pour le bas, que le haut est obligé de changer d'effigie alors qu'une foule compacte emplit les rues de toutes les villes du pays pendant des mois et des mois. Ailleurs mais dans la même région, des divisions confessionnelles antédiluviennes sont brusquement rejetées pour qu'une révolte sociale puisse faire entendre sa voix. Dorénavant, partout dans ce monde, *tout peut devenir* l'étincelle qui met le feu aux poudres et qui voit s'embraser l'état initial de la matière sociale.

Et toujours en pareil cas, c'est la surprise qui domine chez tous les observateurs patentés, les politologues experts. Quand de tels mouvements surgissent, ils ne font plus penser aux « mouvements sociaux » des hauts parleurs mais plutôt à ce « mouvement autonome de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité »<sup>16</sup> qui rompt avec un ordre social fait pour une minorité au profit d'une minorité. C'est alors « le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel des choses. Les conditions de ce mouvement résultent des données préalables telles qu'elles existent présentement »<sup>17</sup>.

\*\*\*

Mais il reste toujours nécessaire d'*interpréter* ces éruptions sociales et manifestations politiques pour envisager une possible transformation des sociétés modernes où règne le mode de production capitaliste. Et si le mot de prolétariat s'est évanoui des langues au fur et à mesure que les conditions de vie de la majorité correspondaient justement à la chose, il ne faut pas négliger non plus l'hégémonie de la représentation que la globalisation de l'économie fait valoir, comme facteur important : des conflits sans doute, mais jamais celui, fondamental et spécifique, qui a particulièrement divisé la société européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle, qui court encore. Plutôt ceux sociétaux, comme on dit aujourd'hui. Ceux où des minorités veulent, par leur visibilité ostensible, faire reconnaître leurs droits particuliers *dans* cette société. On ne dira jamais assez « l'ampleur avec laquelle elle est répandue dans la conviction du temps »<sup>18</sup>.

Cette représentation ne va pas sans *la fausse conscience* qui l'accompagne et la berce. C'est en fait un état d'esprit général diffus qui imprègne chacun en distordant le rapport au réel tandis que sa forme concentrée correspond aux idéologies qui agrègent des identités en concurrence haineuses<sup>19</sup>. Chacun se pense autre qu'il n'est en réalité. Cette ambiance fleurit sur le sol germinal

---

<sup>16</sup> Karl Marx, « Le Manifeste communiste (1848) », en *Œuvres I. Économie I*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1963, p. 172.

<sup>17</sup> Karl Marx, « L'idéologie allemande. ("Conception matérialiste et critique du monde") 1845-1846 », en *Œuvres III. Philosophie*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1982, p. 1067.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit* [1807] tr. fr. par J. P. Lefebvre, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 41.

<sup>19</sup> Cf. Joseph Gabel, *Études dialectiques*, Paris Méridiens Klincksieck, 1990, p. 25 : « L'idéologie est la cristallisation théorique d'une forme de fausse conscience ». Dans un autre ouvrage : « La fausse conscience correspond à l'état d'esprit délirant diffus (...) et l'idéologie au délire cristallisé », Joseph Gabel, *Mannheim et le marxisme hongrois*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987, p. 139 (note n° 19).



des rapports sociaux déterminés par cette période historique : le capitalisme tardif. C'est ainsi qu'il pourra être dit, paradoxalement, que le prolétariat n'existe plus.

Pourtant, si tout un chacun envisageait les choses présentes de manière désabusée, il reconnaîtrait facilement son appartenance à cette multitude *sans valeur* qui peut être le prolétariat. Ce dernier n'est pas la masse des pauvres (naturels) des sociologues positivistes ou des œuvres caritatives faisant leur publicité sur les murs des capitales riches du monde. Il est plutôt *la concentration artificielle des pauvres modernes*, c'est-à-dire le négatif à l'œuvre au sein de cette société tournant autour du capital, qui se pose de son côté toujours davantage et devient le présupposé délirant de toute chose : échanges, rapports sociaux et institutions, production, et même de la terre (surtout lorsqu'elle est rare), de l'eau (les mers). Le capital qui donne forme au monde est une inversion permanente et le prolétariat lui est indissociable même s'ils sont différents. « Dans ce développement complexe et terrible qui a emporté l'époque des luttes de classes vers de nouvelles conditions, le prolétariat des pays industriels a complètement perdu l'affirmation de sa perspective autonome et, en dernière analyse, *ses illusions*, mais non son être. Il n'est pas supprimé. Il demeure irréductiblement existant dans l'aliénation intensifiée du capitalisme moderne : il est l'immense majorité des travailleurs qui ont perdu tout pouvoir sur l'emploi de leur vie, et qui, *dès qu'ils le savent*, se redéfinissent comme le prolétariat, le négatif à l'œuvre dans cette société »<sup>20</sup>.

Bien qu'il soit toujours considéré comme la lie de la société et de son État, qu'il soit ignoré en tant qu'agent de la production qui fait tenir cette société, il existe bel et bien. Il arrive qu'il soit applaudi par temps de pandémie. Certes il contribue à produire des marchandises jetables et nocives, mais il produit aussi la base matérielle de la vie en société. Pour lui, télétravail ou pas, rien n'a changé, il travaille pour survivre, et même au chômage il trime.

Or, bien que l'histoire soit l'Histoire (un savoir spécifique, des musées, des récits), elle peut aussi être l'actualité du présent, l'histoire du temps présent. Il s'agit alors d'une perspective qui bouleverse les récits existants à la faveur d'une nouvelle narration. Les vieux schémas sont remisés quand le prolétariat se manifeste et qu'il retrouve concrètement cette histoire universelle qui fait exister le genre humain. Dans ce cas, le prolétariat est une classe *hors* de la société qui, en abolissant toutes les classes, s'abolit elle-même. De son point de vue, « il faut former une classe avec des *chaînes radicales*, une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de *droit particulier*, parce qu'on ne lui a pas fait de *tort particulier*, mais un *tort en soi*, une sphère qui ne puisse plus s'en rapporter à un titre *historique*, mais simplement au titre *humain*, (...) une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper, sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et sans, par conséquent, les émanciper toutes, qui soit, en un mot, la *perte complète* de l'homme, et ne puisse donc se reconquérir elle-même que par le *regain complet de l'homme*. La décomposition de la société en tant que classe particulière, c'est le *prolétariat* »<sup>21</sup>.

Bien que l'État se veuille le garant de l'intérêt général, on comprend aisément qu'en même temps il a surtout intérêt à effacer de son récit de l'histoire des sociétés modernes cette partie de la société constituant sa division principale. Mais tout pareillement, la fausse conscience<sup>22</sup> qui imprègne la représentation dominante génère des confusions intéressées. Les propos les plus érudits pourront par exemple présenter ceux de Marx sur le prolétariat comme étant seulement l'objet de l'économie et de ses catégories : il ne s'envisagerait seulement que par son exploitation.

---

<sup>20</sup> Guy Debord, *La Société du spectacle* [1967], Paris, Gérard Lebovici, 1989, p. 92.

<sup>21</sup> Karl Marx, *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel* [1844], Paris, Allia, 1998, p. 37.

<sup>22</sup> « C'est en tant que destruction des totalités (...) que la fausse conscience est une forme de conscience de structure schizophrénique », Joseph Gabel, *La Fausse Conscience*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Arguments », 1962, p. 192.

On laissera alors de côté l'autre aspect marxien : le prolétariat est aussi sujet (« pour soi » disent les philosophes), c'est-à-dire qu'il a la possibilité de renverser l'ordre capitaliste par son *action négative* lorsqu'elle est autonome. En effet, il est certes conditionné par des conditions sociales déterminées historiquement, mais son implication dans les luttes de classes transforme tout pareillement ces mêmes conditions. À son tour il peut générer ses présupposés réels pouvant aboutir à des résultats autres que ceux qu'il trouve déjà là : les présupposés abstraits du capital. Et ce serait une erreur que d'interpréter seulement d'une manière déterministe la phrase de Karl Marx qui dit que : « peu importe ce que tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier *imagine* momentanément comme but. Seul importe ce *qu'il est* et ce qu'il sera historiquement contraint de faire en conformité de cet *être* »<sup>23</sup>. C'est pourtant ce que fait Murray Bookchin, l'idole des écologistes catastrophistes, quand il parle du prolétariat<sup>24</sup>.

De même que Murray Bookchin refuse la théorisation du prolétariat par Marx comme étant déterministe (objectivisme), on peut aussi bien trouver un Debord repeint en rose... À propos du prolétariat, un auteur lui reproche son subjectivisme : Alastair Hemmens dit de ce dernier qu'« il affirme souvent ce que le prolétariat devrait être plutôt que ce qu'il est »<sup>25</sup>. Sur une question aussi cruciale, il aurait fallu étayer un minimum l'affirmation dans le texte même de l'œuvre de Guy Debord, voire des situationnistes. Au lieu de cela, l'auteur se contente d'une vague référence à Anselm Jappe dans son *Guy Debord* (1992). Sans doute faudrait-il déjà interroger les propos de référence. Mais sans aller jusque-là, Guy Debord dissocie-t-il ce qu'est le prolétariat au profit de ce qu'il devrait être ?

Au moins lorsque Kant posait ses normes morales (le devoir-être), s'interrogeait-il avant d'affirmer et juger : qu'est-ce que l'homme, que peut-il espérer ? Ici Debord est peint d'une manière pour le moins cavalière : comme s'il était au-dessus de la mêlée et qu'il disait ce que doit être le prolétariat : révolutionnaire et sujet du processus historique ; tout cela par essence. C'est tout de même oublier un peu vite les thèses que défend Jappe sur Debord : « *Histoire et conscience de classe* a exercé une profonde influence sur Debord ; on y trouve l'origine de la direction dans laquelle celui-ci développe les thèmes marxistes »<sup>26</sup>. Or Lukacs est un hégélien dans sa reformulation du fétichisme de la marchandise (son concept de réification). Et pour Hegel, il ne saurait y avoir de dualisme entre l'être et le devoir être. À la différence de Kant, la norme hégélienne ne peut naître que du dynamisme de la société civile (ses rapports sociaux divisés en états et corporations différents). Par conséquent, pour Debord non plus, si devoir-être il y a, cela ne peut relever d'une norme plaquée de l'extérieur sur la réalité de la société existante. De plus, il est absolument faux de laisser sous-entendre que Debord et les situationnistes ne se seraient pas préoccupés de la société réellement existante. C'est oublier un peu vite les analyses de classe produites par ce groupe : pensons à la situation algérienne, aux États-Unis ainsi qu'à la Chine dans le contexte des années 1960. On pourra toujours dire que ces analyses ne sont que celles de Socialisme ou Barbarie, il n'empêche qu'on ne peut nier leur originalité. Ces analyses étaient elles-

---

<sup>23</sup> Friedrich Engels, Karl Marx, « La sainte famille ou critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts (1845) », en *Œuvres III. Op. cit.*, p. 460.

<sup>24</sup> Murray Bookchin, « Spontanéité et organisation [1972] » en *Pour une société écologique*, Paris, Christian Bourgois, 1976. « (C'est Marx qui souligne et qui nous fournit un commentaire éloquent de la désobjectivation du prolétariat). (...) Marx, suivant en cela la tradition de l'économie bourgeoise classique, objectifie totalement le prolétariat et l'écarte en tant que sujet. La révolte du prolétariat, son humanisation même cessent d'être un phénomène *humain* ; elles relèvent de lois économiques inexorables », pp. 57-58. Il semble ainsi avoir oublié qu'il s'agit pour le prolétariat d'agir « historiquement ». Il faut bien une liberté pour cela, même si elle est déterminée. Étrange cette incompréhension du mouvement contradictoire pour quelqu'un qui était un fin connaisseur de Hegel...

<sup>25</sup> Alastair Hemmens, *Ne travaillez jamais. La critique du travail en France de Charles Fourier à Guy Debord*, Albi, Crise & Critique, « Palim Psao », 2019.

<sup>26</sup> Anselm Jappe, *Guy Debord* [1993], Marseille, Via Valeriano, 1995, p. 41.

mêmes liées à l'originalité de la démarche des situationnistes et de la verve avec laquelle ils sont su dire quelques vérités du moment.

Mais de toute façon, que ce soit pour Hegel, Marx, Lukacs ou Debord, il ne saurait y avoir une quelconque dissociation entre être et devoir-être tellement leur interprétation ontologique de la réalité est convergente : il y a une unité de la réalité et elle est dynamique, sa négativité en est le moteur. La nécessité logique ne relève pas forcément d'une téléologie : elle n'est pas contradictoire avec une conception d'un temps ouvert et propice à l'événement, surtout chez Marx<sup>27</sup>. La phrase de Marx ici en question relève de cette conception dialectique et non dualiste. Phrase qui est bien trop souvent mal interprétée. C'est pourquoi l'analyse de la société présente, en tant que totalité négative (et non comme juxtaposition de secteurs positifs), ne doit pas avant tout se soucier d'avenir radieux et de cités idéales, mais cherche à caractériser fondamentalement ce qui existe, sachant que le réel a *son* dynamisme, qu'il a *ses* contradictions. D'où le concept de prolétariat. Debord (comme Marx) forge ses catégories (spectacle, vie quotidienne, jeu, situation) grâce au présupposé du prolétariat.



Il arrive aussi parfois, lorsqu'on s'interroge sur la division de cette société historique à partir de la notion de prolétariat, que le réflexe hérité des mécanismes de la logique formelle (Aristote) se déclenche. Comme on feint d'avoir perdu toute perception de cette chose étrange et pourtant si familière, il s'agira de la maîtriser en la définissant, donc de caractériser une essence,

---

<sup>27</sup> Sur ce point théorique (la nécessité dialectique), on pourra se reporter avec profit à Évelyne Buisnière, *La Dialectique sans la téléologie. Hegel, Gentile, Adorno*, Paris, Kimé, « Philosophie en cours », 2015. Concernant l'esprit hégélien, cette philosophe dit que : « ce déjà donné ne peut être connu comme tel que de façon rétrospective et non être anticipé par induction. Sa nécessité est crépusculaire. Le commencement n'est en tant que tel qu'à la fin et nul ne peut voir la fin en germe dans le commencement car la pensée subjective n'est pas l'esprit », p. 48.

c'est-à-dire une caractéristique plus ou moins permanente constituant en quelque sorte une identité. Mais chose étrange pour chose étrange, souvent, cela n'aboutit aucunement à une belle définition (bien pleine et entière) de dictionnaire. Le résultat sera seulement la liste infinie de ce que n'est pas le prolétariat. Il n'est rien, il ne possède rien, il n'est pas une masse de pauvres non plus, comme nous le disions, mais pas non plus un groupe professionnel (les ouvriers, les précaires) ou une catégorie économique (le travail, la production). Ni non plus une classe de la société ; même plus une sphère de la société (une trame ?). Cette liste pourrait encore s'égrener sans qu'on puisse en voir la fin ni non plus être davantage au clair. Il faut dire que la question est mal posée, il vaudrait mieux s'interroger de la sorte : le prolétariat n'est rien certes, mais *que devient-il ?* Debord (comme Marx) se soucient d'une définition du prolétariat comme d'une guigne. Plutôt que sur le devoir-être, ils s'interrogent à partir du devenir. On pourra bien dire que les ouvriers ne peuvent pas mettre à bas le vieux monde, « mais le problème historique n'est nullement de comprendre ce que les ouvriers “sont”, — aujourd'hui ils ne sont *que des ouvriers* — mais ce qu'ils vont devenir. Ce devenir est la seule vérité du prolétariat, et la seule clé pour comprendre vraiment ce que sont déjà les ouvriers »<sup>28</sup>. La vérité de la société gouvernée par le capital, tout comme celle du prolétariat, « est donc ce *mouvement* du disparaître immédiat de l'un dans l'autre ; *le devenir* ; un mouvement où les deux sont différents, mais par une différence qui s'est tout aussi immédiatement résolue »<sup>29</sup>. L'un et l'autre ne peuvent demeurer identiques dans la durée du temps : ils se mâtinent l'un l'autre. En effet, le prolétariat est une notion avant tout historique, c'est-à-dire soumise aux aléas du temps et d'une réalité profondément mouvante. Il faudrait même dire qu'il est un concept : il ne saurait être une donnée, un fait que pourrait enregistrer un sociologue du consensus : « chez Marx le prolétariat était un concept et non une donnée »<sup>30</sup>.

\*\*\*

Bien sûr, le négatif qui semble disparaître unilatéralement de la surface des sociétés modernes (à tel point qu'elles se représentent comme post-modernes) est extrêmement dispersé. Pourtant, en France même, les conditions sociales deviennent impossibles pour l'immense majorité. La crise tout à la fois financière, sanitaire et politique met au rebut des franges entières de la population. À la fin de l'année 2020, étant donné la pandémie qui s'est développée mondialement, des économistes comptent que, dans ce pays, ce sont 800 000 emplois qui sont détruits. Ils ne disent encore rien sur les destructions pour la prochaine année... Or les divers blocs capitalistes voudront resserrer les maillons de « la chaîne de valeur » pour rendre beaucoup de force de travail superflue : le chômage de masse est la perspective, charge à l'État de faire face aux mécontentements et aux frustrations. Ce dernier, avec une politique ad hoc (sans prévision stratégique), accentue et intensifie sa tendance sécuritaire à l'aide du développement technologique et organisationnel de la surveillance généralisée (« sécurité globale » dit le lobby des policiers). Et les pouvoirs politiques des États modernes progressent beaucoup ensemble de leur côté, quelles que soient les régions du monde.

Cette situation entraîne une instabilité aux débouchés incertains. Un enjeu est réactivé à travers ces tensions sociales renouvelées. Le prolétariat, en tant que mouvement désorganisé de classe contestant de façon explicite et permanente la domination capitaliste, a poursuivi son existence depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle. Notre situation historique est-elle au-dessous du niveau de l'histoire, au-dessous de toute critique ? Sans doute, effectivement, que les choses ne peuvent plus se dérouler sur des scènes policées (colloques, débats médiatiques), sans doute est-il temps de

---

<sup>28</sup> « Sur la décomposition de nos ennemis », Internationale situationniste, *La Véritable Scission dans l'Internationale* [1972], Paris, Arthème Fayard, 1998, p. 122.

<sup>29</sup> Hegel, *Science de la logique*. Première partie-La logique objective. Premier tome-La doctrine de l'être. Version de 1812, tr. fr. de Gwendoline Jarczyk et J.-P. Labarrière, Paris, Kimé, « Logique hégélienne », 2007, p. 68.

<sup>30</sup> Youssef Ishaghpour, *Marx à la chute du communisme. Disparition du politique et de l'intellectuel ?* [1990], Tours, Farrago, 2005, p. 41.

mettre à bas cette situation et de la faire passer à la suivante : celle qui rendra tout retour en arrière impossible. Mais, pour cela, sans doute faut-il aussi encore savoir interpréter (tout en transformant) notre situation en dissipant toutes les confusions qui guettent à propos de la notion de prolétariat. Ainsi nous aurons de meilleures chances d'étonner la catastrophe par le peu de peur qu'elle nous fait ■

---

## Instant de survie

« Étudier la vie quotidienne serait une entreprise parfaitement ridicule, et d'abord condamnée à ne rien saisir de son objet, si l'on ne se proposait pas explicitement d'étudier cette vie quotidienne afin de la transformer. »<sup>31</sup> Il ne s'agit effectivement pas d'étudier la vie quotidienne, tel que le font sociologues et journalistes de la domination, qui ont dû trouver de nouvelles sources d'inspiration dans la récente période de confinement. Nul doute que leurs employeurs, qui n'ont pas imaginé d'autre solution pour limiter une catastrophe dont le système qu'ils servent est largement responsable (effondrement des systèmes naturels, « déconstruction » de l'hôpital public...), en tireront cependant des enseignements précieux pour la poursuite de leur projet insensé et totalitaire de mise au pas des êtres humains. La vie quotidienne telle qu'elle se présente pour la plupart d'entre nous, c'est tout simplement la vie arrimée au capital. Nos lieux d'existence, nos déplacements, notre temps, notre façon de manger, notre sommeil, sont largement dépendants de notre participation à la reproduction du capital, à un point tel qu'il serait assez facile, à partir d'un fait banal du quotidien, de remonter jusqu'à la totalité dans laquelle il s'inscrit.

« Dans la cohérence du réel, dans la relation de chaque moment particulier à son enracinement (dans la totalité), enracinement qui lui est immanent et n'a seulement pas été mis à nu, est supprimé le caractère d'étrangeté de ces faits maintenant compris. En eux deviennent maintenant visibles ces tendances qui visent le centre de la réalité [...] Pourtant, l'évolution sociale accroît sans cesse la tension entre les moments partiels et la réalité. C'est précisément parce que le sens immanent de la réalité rayonne avec un éclat toujours plus fort que le sens du devenir est toujours plus profondément immanent à la vie quotidienne et que la totalité est toujours plus enfouie dans les aspects momentanés, spatiaux et temporels des phénomènes. »<sup>32</sup> Nous portons assez rarement un regard critique sur tel ou tel fait de la vie quotidienne, tant il nous semble habituel, tant il nous est présenté comme allant de soi, comme naturel. Malheureusement, il est rare que même pendant les moments de luttes sociales parcellaires, ne vienne chez la plupart le désir de rattacher les effets aux causes, et donc d'embrasser la totalité à travers le particulier, ce qui constituerait pourtant le seul moyen d'être réellement efficace. Mais restons-en à l'infiniment banal, à ces choses que l'on fait sans y penser ou presque, et prenons un exemple : acheter du pain.

---

<sup>31</sup> Guy Debord, Perspectives de modification consciente dans la vie quotidienne, in *Internationale situationniste* n° 6, p. 20.

<sup>32</sup> Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976, p. 44-45.



Je vais acheter du pain. Voilà un fait d'une banalité extrême. Et pourtant, il pourrait me conduire, sur le chemin de la boulangerie, pourquoi pas, à me poser une multitude de questions. Le simple fait d'aller *acheter* du pain me place clairement dans le contexte de la société marchande. Pourquoi vais-je acheter ce pain, alors que je pourrais, par exemple, le cuire moi-même, ou me retrouver avec des amis autour d'un four collectif pour que nous le préparions et le fassions cuire dans une joyeuse ambiance émaillée d'échanges et de réflexions, avant de nous le répartir ? Privilégions d'ailleurs cette dernière hypothèse, car elle témoigne bien du fait que plus s'éloigne la marchandise et en quelque sorte l'esprit de la marchandise, plus réapparaît une vie sociale épanouissante. La marchandise, au contraire, sépare, tout en reliant sur un mode aliéné (cf. Marx et le fétichisme de la marchandise). Le prétendu rapport humain avec mon boulanger est un rapport médiatisé par l'argent, donc par la marchandise. Ou alors le boulanger devient mon ami, mais c'est autre chose. Je le fréquente en dehors de ses activités professionnelles. Pourquoi pas. Mais revenons à notre fabrication collective de pain, car elle soulève d'autres problèmes. Celui-ci, par exemple, qui concerne les ingrédients nécessaires à cette fabrication. Les aurions-nous achetés ? Où les aurions-nous achetés ? Dans le cadre de la société marchande, ce qui est le postulat de départ, ces ingrédients auraient été achetés. Où ? Au supermarché ? Chez l'épicier du coin, ou dans une boulangerie, pour la levure de boulanger, peut-être chez ce même boulanger, qui aurait pu devenir mon ami ? Dans un magasin biologique ? Dans une « Amap » ? Aurait-il été commandés sur un site ? On le comprend bien, ces questions en soulèvent d'autres : celui de la qualité du pain que nous aurions souhaité manger (biologique ou pas ?) ; celui de l'acceptation, enthousiaste ou résignée, du système habituel de distribution des marchandises (supermarchés, commerces traditionnels) ou de son refus. Dans ce second cas, les ingrédients de base, en l'occurrence essentiellement la farine, auraient peut-être été fournis par une « Amap », ou nous nous les serions directement procurés auprès d'un paysan. Notre intention aurait alors été de nous extraire le plus possible du système de grande distribution, afin de favoriser une agriculture de proximité, nous rapprochant ainsi davantage de l'idée de ce que pourrait être la vie dans une

société bâtie sur des bases différentes. Certes. Mais malgré ces louables intentions, il faut bien admettre que nous sommes encore dans une société marchande, et les vitrines devant lesquelles je passe pour aller acheter mon pain – j’habite en ville –, rivalisant d’ingéniosité pour attirer le chaland, sont là pour me le rappeler. Précisons encore qu’il est tout à fait improbable que mes amis et moi ayons commandé les ingrédients sur un site, car le plaisir de nous retrouver autour du four à pain, ce plaisir d’une vie sociale retrouvée, n’aurait pas fait bon ménage avec la société numérique à tendance totalitaire qui vise à isoler chacun chez soi, et qui trouve dans les périodes de confinement l’occasion de « merveilleux » développements.

Quand vais-je acheter mon pain ? Lorsque j’ai un peu de temps devant moi. Souvent, pour le dégager, je dois me frayer un chemin temporel dans le marais du temps contraint, c’est-à-dire celui qui est défini et découpé par le travail. Le temps contraint n’est pas seulement celui que j’utilise pour aller au travail, c’est celui que je mets à me préparer à aller au travail, c’est celui que je passe à me remettre d’une journée de travail, c’est l’heure de mon réveil, c’est l’heure de mon sommeil, l’heure de mes repas. C’est donc à peu près *tout le temps*. Je vais donc acheter mon pain tôt le matin, parce que je souhaite aussi acquérir quelques croissants frais, ou alors le soir, parce que le matin, je suis vraiment trop pressé, et dans ce cas je devrai me passer de croissants, ou en acheter des rassis, s’il en reste. J’achète mon pain à l’heure que je veux le samedi ou le dimanche, parce que je ne travaille pas. Le samedi et le dimanche (dans le meilleur des cas, car on travaille de plus en plus souvent le dimanche) sont considérés comme des jours de « repos », de « loisir ». Mais qu’est-ce que le loisir dans la société marchande ? « Le rapport entre loisir et quotidienneté n’est pas simple : il y a entre ces deux termes à la fois unité et contradiction (donc rapport dialectique). On ne peut le réduire au simple rapport dans le temps entre « dimanche » et « tous les jours », représentés comme un extérieur et seulement différents. Le loisir – admettons ici sans examen le concept – ne se sépare pas du travail. (...) Chaque semaine, le samedi, le dimanche, appartiennent à la régularité du travail quotidien. Il faut donc concevoir une unité « travail-loisirs » [...]. »<sup>33</sup>. Le temps que mes amis et moi aurions dégagé pour cuire en commun notre pain n’échapperait d’ailleurs pas à cet implacable constat.

Nous pourrions poursuivre le questionnement : comment ? Avec quoi ? Avec quel four allons-nous cuire notre pain ? Un four produit par qui ? S’il est électrique, avec quelle électricité ? Nous avons déjà répondu à la question : avec qui ? Avec des amis. Mais est-il toujours possible de se faire des amis, dans un monde qui sépare, dans un monde urbain, emporté par la folie du travail, des transports épuisants ? Dans quel espace, et tout simplement à quel prix ?

J’arrive enfin à la boulangerie. Elle est déjà fermée. C’est qu’il est bien tard. Sur le chemin du retour, je me pose d’autres questions encore, et surtout celle-ci : parviendrons-nous un jour à vivre humainement, avec tout ce que cela implique ? Quel chemin suivre pour y arriver ?

Le libre emploi de la vie quotidienne n’est pas concevable sans un désarrimage de cette dernière au capital. Les multiples gestes de la vie quotidienne peuvent tous servir d’entrée pour effectuer la critique de la totalité, avec la perspective de reconquérir la vie quotidienne, de transformer le monde en changeant la vie.

Suggestion annexe : partir d’un fait banal, d’une lutte partielle, et remonter à la totalité en posant toutes les questions qui viendraient à l’esprit, pourraient constituer un nouveau jeu. L’intérêt de ce jeu ne serait pas l’aboutissement de cette réflexion sous forme de questions, nous le connaissons déjà, mais l’art de poser les questions ■

---

<sup>33</sup> Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne* I (1958), Paris, l’Arche, 1977, p.38.



Contact : [negatif@ouvaton.org](mailto:negatif@ouvaton.org)  
Site : <http://bulletin-negatif.org>  
Adresse postale : Négatif c/o Échanges BP 241  
75866 Paris CEDEX 18