

ANDRÉ GORZ

L'IMMATÉRIEL

CONNAISSANCE, VALEUR ET CAPITAL

2003



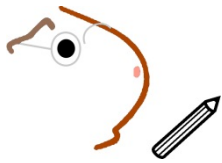


Edition de référence :

GORZ André, *L'immatériel : connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée,
2003, 152 p.

(Parution originale)

Le mot du cobaye



Il s'agit pour nous de diffuser des ouvrages intéressants et utiles ou rares sans aucun autre but que de faire de nous des cobayes *lettrés* et *critiques*, dans un sens différent de la pseudo-critique circulaire émanant des analyses d'une « littérature » qui rôde autour de nos cages, et qui ne fait rien de plus que nous enfermer en nous faisant croire que nous sommes dehors.

Table des matières

Le mot du cobaye.....	3
Table des matières.....	4
I. Le travail immatériel	6
Le « capital humain »	6
Travailler, c'est se produire.....	8
La « mobilisation totale ».....	13
Avènement du self-entrepreneur	14
La vie est business	16
Le revenu d'existence : deux conceptions	18
II. Le « capital immatériel ».....	20
La crise du concept de valeur	20
Savoirs, valeur et capital	23
Connaissance, valeur et capital	25
Transformations de la connaissance en capital immatériel.....	29
Du miracle au mirage	29
Monopoles symboliques et rentes de monopole.....	35
La production du consommateur	39
Valeurs intrinsèques et richesses hors mesure. Les externalités	43
III. Vers une société de l'intelligence ?.....	50
Redéfinir la richesse	50
Les dissidents du capitalisme numérique	54

« Un autre monde est possible ».....	59
Fondements du revenu d'existence.....	61
IV. ... Ou vers une civilisation posthumaine ?.....	65
Connaissance vs savoir, science vs monde sensible : progressions du déshumain.....	65
Science et haine du corps.....	70
De l'intelligence artificielle à la vie artificielle.....	76
De l'obsolescence du corps à la fin du genre humain	81
De l'homme-machine aux machines humaines	81
Reprogrammation génétique : de qui par qui ?	84
Allotechnique et homéotechnique : une « réforme de l'esprit »	90

Grâce à Dorine, sans qui rien ne serait.

I. Le travail immatériel

Le « capital humain »

^[1] Nous traversons une période dans laquelle plusieurs modes de production coexistent. Le capitalisme moderne, centré sur la valorisation de grandes masses de capital fixe matériel, est relayé de plus en plus rapidement par un capitalisme postmoderne centré sur la valorisation de capital dit immatériel, qualifié aussi de « capital humain », « capital connaissance » ou « capital intelligence ». Cette mutation s'accompagne de nouvelles métamorphoses du travail. Le travail abstrait simple qui, depuis Adam Smith, était considéré comme la source de la valeur, est relayé par du travail complexe. Le travail de production matériel, mesurable en unités de produit par unité de temps, est relayé par du travail dit immatériel, auquel les étalons de mesure classiques ne sont plus applicables.

Les Anglo-Saxons parlent de la naissance d'une *knowledge economy* et d'une *knowledge society*, les Allemands, d'une *Wissensgesellschaft*, les auteurs français, d'un « *capitalisme cognitif* » et d'une « *société de la connaissance* ». La « connaissance » (*knowledge*) est considérée comme la «

force productive principale ». Marx, déjà, tenait qu'elle allait devenir « *die grösste Productivkraft* » et la principale source de richesse. « Le travail dans sa forme immédiate », mesurable et quantifiable, devra cesser par conséquent d'être la mesure de la richesse créée¹. Celle-ci « dépendra de moins en moins du temps de travail et du quantum de travail fourni » ; elle dépendra de plus en plus « du niveau général de la science et du progrès de la technologie » (p. 592). « Le travail immédiat et sa quantité cessent alors d'apparaître comme le principal déterminant de la production » pour n'être plus qu'« un moment certes indispensable mais subalterne par rapport à l'activité scientifique générale » (p. 587). Le « procès de production » ne pourra plus être confondu avec un « procès de travail ».

Il est intéressant de noter le flottement dans la terminologie marxienne. Il est question tantôt du « niveau général de la science » (« *der allgemeine Stand der Wissenschaft* »), tantôt des « connaissances générales de la société » (« *das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge* ») (p. 594), tantôt du general intellect, tantôt des « puissances générales du cerveau humain » (« *die allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes* »), tantôt de la « formation artistique, scientifique, etc ». que l'individu pourra acquérir grâce à « l'accroissement du temps libre » et qui « rétroagit sur la force productive du travail ». Ce qui fait que la libération du temps « pour le plein développement de l'individu » peut être considérée « du point de vue du procès de production immédiat comme production de *capital fixe*, ce capital fixe *being man himself* » (p. 599). l'idée de « capital humain » se trouve donc déjà dans les manuscrits de 1857-1858.

J'ai noté le flottement de la terminologie marxienne parce que nous trouvons un flottement similaire dans les textes économiques et managériaux actuels : l'« économie de l'immatériel », le « capitalisme cognitif », la « connaissance, principale force productive », la « science, moteur de l'économie » — qu'évoque-t-on au juste en parlant de connaissance et de science ? Voici deux citations qui apportent un peu de lumière :

La valeur trouve aujourd'hui sa source dans *l'intelligence* et *l'imagination*. Le *savoir* de l'individu compte plus que le temps de la machine. l'homme, en portant son propre capital, porte une partie du capital de l'entreprise.²

¹ Karl Marx, *Grundrisse*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, p. 593. Les citations qui suivent, ainsi que les mentions de pages dans le texte, renvoient à cet ouvrage.

² Centre des jeunes dirigeants, *L'entreprise au XXIe siècle*, Paris, Flammarion, 1996. Je souligne.

Dans ce texte remarquable, il est question non plus de science ni de connaissance mais d'intelligence, d'imagination et de savoir qui, ensemble, constituent le « capital humain ». Cette terminologie donne congé au cognitivisme et au scientisme. Les connaissances, en effet, sont fondamentalement différentes des savoirs et de l'intelligence (j'y reviendrai longuement dans le dernier chapitre de cet ouvrage). Elles portent sur des contenus formalisés, objectivés, qui ne peuvent, par définition, appartenir aux personnes. Connaître les règles grammaticales est une chose, savoir parler une langue est une chose fondamentalement différente. Pour savoir parler, il faut cesser d'avoir un rapport cognitif à la langue. Le savoir est fait d'expériences et de pratiques devenues évidences intuitives et habitudes, et l'intelligence couvre tout l'éventail des capacités qui vont du jugement et du discernement à l'ouverture d'esprit, à l'aptitude à assimiler de nouvelles connaissances et à les combiner avec des savoirs. Aussi est-ce l'expression « société de l'intelligence » qui correspond le mieux à ce que les Anglo-Saxons appellent *knowledge society*.

Voici maintenant une seconde citation. Il s'agit d'un extrait d'une communication de Norbert Bense, directeur des ressources humaines de Daimler-Chrysler :

Les collaborateurs de l'entreprise font partie de son capital [...]. Leur motivation, leur savoir-faire, leur capacité d'innovation et leur souci des désirs de la clientèle constituent la matière première des services innovants [...]. Leur comportement, leur compétence sociale et émotionnelle ont un poids croissant dans l'évaluation de leur travail [...]. Celui-ci ne sera plus évalué en nombre d'heures de présence mais sur la base des objectifs atteints et de la qualité des résultats. Ils sont des entrepreneurs³

[15] Ce qui frappe d'emblée, c'est qu'il n'est question ni de connaissances ni de qualifications professionnelles. Ce qui compte chez les « collaborateurs » d'un des plus grands groupes industriels du monde, ce sont les qualités de comportement, les qualités expressives et imaginatives, l'implication personnelle dans la tâche à accomplir. Toutes ces qualités et ces facultés sont habituellement le propre des prestataires de services personnels, des fournisseurs d'un travail immatériel impossible à quantifier, à stocker, à homologuer, à formaliser, voire à objectiver.

Travailler, c'est se produire

³ Norbert Bense, « *Arbeitszeit, Weiterbildung, Lebenszeit. Neue Konzepte* », communication au congrès international *Gut zu Wissen. Links zur Wissensgesellschaft*, Berlin, 4-6 mai 2001. Les communications au congrès ont été diffusées par la Fondation Heinrich Böll (Berlin) qui en était l'organisatrice.

C'est que l'informatisation de l'industrie tend à transformer le travail en gestion d'un flux continu d'informations. l'opérateur doit « se donner » ou « s'adonner » de manière continue à cette gestion des flux, il a à *se produire* comme sujet pour l'assumer. La communication et la coopération entre opérateurs sont partie intégrante de la nature du travail. « La performance dépend surtout d'aspects systémiques et des relations entre individus, écrit Pierre Veltz... Ce n'est pas la somme du travail des individus qui compte, mais la qualité et la pertinence des communications nouées autour du système productif »⁴. Le travail n'est plus mesurable selon des étalons et des normes préétablis. « On ne sait plus définir les tâches de manière objective. La performance n'est plus définie par rapport à celles-ci. Elle met en jeu directement les personnes »⁵. Elle repose sur leur implication subjective, appelée aussi « motivation » dans le jargon managérial. La manière de réaliser les tâches ne pouvant être formalisée, elle ne peut pas non plus être prescrite. Ce qui est prescrit, c'est la subjectivité, c'est-à-dire cela précisément que l'opérateur seul peut produire en « se donnant » à sa tâche⁶. Les qualités impossibles à commander qui sont attendues de lui sont le discernement, la capacité de faire face à l'imprévu, d'identifier et de résoudre des problèmes. « l'idée du temps comme étalon de la valeur ne fonctionne plus. Ce qui compte, c'est la qualité de la coordination »⁷.

L'impossibilité de mesurer la performance individuelle et de prescrire les moyens et les procédures pour parvenir à un résultat conduit les dirigeants d'entreprise à recourir à la « gestion par objectifs » : ils « fixent des objectifs aux salariés : à eux de se débrouiller pour les remplir. C'est le retour du travail comme prestation de services »⁸, le retour du *servicium*, *obsequium* dû à la personne du suzerain dans la société traditionnelle⁹.

⁴ Pierre Veltz, « La nouvelle révolution industrielle », *Revue du MAUSS*, n° 18, « Travailler est-il (bien) naturel ? », 2001.

⁵ Pierre Veltz, « La nouvelle révolution industrielle », art. cit., p. 67.

⁶ Cf. Maurizio Lazzarato, « Le concept de travail immatériel : la grande industrie », *Futur antérieur*, n° 10, 1992.

⁷ Pierre Veltz, « La nouvelle révolution industrielle », art. cit., p. 68.

⁸ *Ibid*, p. 69.

⁹ Le parfait exemple de la gestion par objectifs sur une grande échelle a été fourni par la direction de Volkswagen. Elle a proposé de ne pas délocaliser une nouvelle unité de production employant 5 000 salariés si le syndicat acceptait que l'accord d'entreprise régissant les autres unités n'y soit pas applicable. À la place de cet accord, qui fixe la durée du travail hebdomadaire

On comprend alors l'absence de toute référence au travail matériel dans la communication du directeur des ressources humaines de Daimler-Chrysler. La fourniture de services, le travail immatériel, devient la forme hégémonique du travail, le travail matériel est envoyé à la périphérie du procès de production ou est carrément externalisé. Il devient un « moment subalterne » de ce procès, bien qu'il demeure indispensable et même dominant du point de vue quantitatif. Le cœur de la création de valeur est le travail immatériel.

Il était important de montrer que ce travail immatériel ne repose pas principalement sur les *connaissances* de ses prestataires. Il repose avant tout sur des capacités expressives et coopératives qui ne peuvent s'enseigner, sur une vivacité dans la mise en œuvre des savoirs qui fait partie de la culture du quotidien. C'est là une des grandes différences entre les travailleurs des manufactures ou des industries taylorisées et ceux du postfordisme. Les premiers ne devenaient opérationnels qu'après avoir été dépouillés des savoirs, des habiletés et des habitudes développés par la culture du quotidien, et soumis à une division parcellaire du travail. Il existe, à ce sujet, une abondante littérature, notamment les écrits de Ferguson et d'Ure auxquels Marx a puisé dans les chapitres XIV et XV du *Capital*. Cette destruction des savoirs quotidiens d'une main-d'œuvre d'origine essentiellement rurale s'est poursuivie durant les années 1950 à 1970 par des méthodes disciplinaires quasi carcérales. Il fallait obtenir que l'ouvrier exécute avec la régularité d'un automate, sans poser de questions, le commandement que la machinerie industrielle lui transmettait en lui imposant la vitesse et la cadence des actes à exécuter.

Les travailleurs postfordistes, au contraire, doivent entrer dans le procès de production avec tout le bagage culturel qu'ils ont acquis par les jeux, les sports d'équipe, les luttes, les disputes, les activités musicales, théâtrales, etc. C'est dans ces activités hors travail que se sont développées leur vivacité, leur capacité d'improvisation, de coopération. C'est leur savoir

à une moyenne de 28, 8 heures, la direction proposait de payer les ouvriers 5000 DM (2500 euros) par mois pour un volume de production fixé d'avance. Si la production tombait en dessous de l'objectif fixé, les salaires seraient réduits. Si elle dépassait l'objectif, des primes seraient versées. La durée du travail n'était évidemment pas fixée d'avance. Le syndicat finit, en automne 2002, par accepter cette formule qui sonnait le glas, à terme, des conventions collectives.

vernaculaire que l'entreprise postfordiste met au travail et exploite. Yann Moulier-Boutang appelle « exploitation au deuxième degré » cette « subsumption sous le capital du travail collectif comme travail vivant et non comme pouvoir de la science et des machines ». « Le travailleur ne se présente plus alors comme possesseur de sa seule force de travail hétéro-produite [c'est-à-dire de capacités prédéterminées inculquées par l'employeur] mais *comme s'étant produit et continuant à se produire lui-même* »¹⁰.

De même, Muriel Combes et Bernard Aspe : « Ce ne sont pas les individus qui intériorisent la “culture d'entreprise” ; c'est bien plutôt l'entreprise qui va désormais chercher à l'“extérieur”, c'est-à-dire au niveau de la vie quotidienne de chacun, les compétences et les capacités dont elle a besoin »¹¹.

Ce que les entreprises considèrent comme « leur » capital humain est donc une ressource gratuite, une « externalité », qui s'est produite elle-même et continue de se produire, et dont les entreprises ne font que capter et canaliser la capacité de *se produire*. Ce capital humain n'est évidemment pas purement individuel. La production de soi ne s'opère pas *ex nihilo*. Elle s'effectue sur la base d'une culture commune transmise par la socialisation primaire, et de savoirs communs. Les géniteurs et les éducateurs, le système d'enseignement et de formation participent au développement du *general intellect* en rendant accessibles des savoirs et des connaissances, mais aussi des capacités d'interprétation, de communication, d'intercompréhension constitutives de la culture commune. C'est aux personnes cependant qu'il appartient de s'approprier cette culture commune en la subjectivant. La société et ses dispositifs ne peuvent pas produire des sujets personnels. Ils peuvent seulement produire et reproduire le cadre dans lequel, tout en se socialisant, les sujets se produiront eux-mêmes par l'usage qu'ils feront du langage, de la gestuelle, des schémas d'interprétation et de comportement de la [20] culture propre à leur société. Aucune institution ne peut accomplir à la place des individus le travail d'apprentissage, d'appropriation, de subjectivation. Le sujet n'est jamais socialement donné, il est — pour reprendre une expression que Maurice Merleau-Ponty employait à propos

¹⁰ Yann Moulier-Boutang, « La troisième transition du capitalisme », dans Christian Azaïs, Antonella Corsani, Patrick Dieuaide (dir.), *Vers un capitalisme cognitif*, Paris, L'Harmattan, 2000. Je souligne.

¹¹ Muriel Combes, Bernard Aspe, « Revenu garanti et biopolitique », *Alice*, n° 1, septembre 1998. (Cette revue n'a publié que deux numéros en deux ans.)

de la conscience — donné à lui-même comme un être qui a à se faire lui-même ce qu'il est. Nul ne peut l'en dispenser ni l'y contraindre.

En devenant la base d'une production de valeur fondée sur l'innovation, la communication et l'improvisation continues, le travail immatériel tend finalement à se confondre avec un travail de production de soi. Les opérateurs de l'économie de réseau sont les acteurs d'une organisation en voie d'auto-organisation incessante. Leur produit n'est pas une chose tangible mais, avant tout, l'interactivité qui alimente l'activité de chacun. Chacun a à se produire comme activité pour donner naissance à un processus résultant du travail de tous et qui dépasse la somme des activités individuelles. Pierre Lévy employait l'image du « chœur polyphonique improvisé »¹², c'est-à-dire d'une activité qui, à la fois, s'ajuste à, dépasse et nourrit l'activité des autres en donnant naissance à un résultat commun.

Le paradigme du chœur polyphonique improvisé s'applique par excellence aux communautés virtuelles d'Internet mais est, au moins potentiellement, le modèle qui hante tout travail interactif en réseau. La division du travail en tâches spécialisées et hiérarchisées y est virtuellement abolie, de même que l'impossibilité dans laquelle se trouvaient les producteurs de s'approprier et d'autogérer les moyens de production. La séparation entre les travailleurs et leur travail réifié, et entre ce dernier et son produit, est donc virtuellement abolie, les moyens de production devenant appropriables et susceptibles d'être *mis en commun*. L'ordinateur apparaît comme l'outil universel, universellement accessible, par lequel tous les savoirs et toutes les activités peuvent en principe être mis en commun. Et c'est bien ce droit au libre accès et à la mise en commun que revendiquent les communautés anarcho-communistes des logiciels et des réseaux libres. On pense irrésistiblement à ce passage de *l'idéologie allemande* :

Toutes les appropriations révolutionnaires antérieures furent bornées ; des individus dont l'activité personnelle était bornée par un instrument de production limité et un commerce limité s'approprièrent cet instrument et n'aboutissaient donc par là qu'à une nouvelle limitation. Leur instrument de production devenait leur propriété, mais ils restaient eux-mêmes subordonnés à la division du travail et à leur propre instrument de production [...]. Dans l'appropriation prolétarienne, une masse d'instruments de production doit être subordonnée à chaque individu et la propriété subordonnée à tous. Le commerce universel moderne ne peut être subordonné aux individus qu'en étant subordonné à tous les individus.¹³

¹² Cf. Pierre Lévy, *L'intelligence collective*, Paris, La Découverte, 1997, p. 75-76.

¹³ Karl Marx, *L'idéologie allemande*, première partie, « Feuerbach ». Je cite d'après la traduction de J. Molitor, *Œuvres philosophiques*, Alfred Costes, 1953, t. VI, p. 242-243.

À la fin de ce développement, Marx définissait le communisme comme abolition du travail « qui a perdu toute apparence d'activité personnelle » et « privé de toute substance vivante » des individus « devenus individus abstraits ».

La « mobilisation totale »

Ce qui importe pour le moment, c'est que l'activité de production de soi est une dimension nécessaire de tout travail immatériel et que celui-ci tend à faire appel aux mêmes capacités et aux mêmes dispositions personnelles que les activités libres hors travail. « C'est en ce sens, écrivent M. Combes et B. Aspe, qu'on peut parler d'une "mobilisation totale" des capacités et des dispositions, y compris affectives [...]. Désormais, il ne nous est plus possible de savoir à partir de quand nous sommes "en dehors" de ce qui peut nous être demandé au travail. À la limite, ce n'est plus le sujet qui adhère au travail ; ce serait plutôt le travail qui adhère au sujet [...]. Aussi pauvre et inepte que soit l'activité », aussi « indignes et dérisoires que soient ses buts », elle « engage pour être réalisée la puissance mentale et affective de l'individu », sa « virtuosité », « ce qui définit sa valeur à ses propres yeux ». Il est impossible de « saboter » un travail qui mobilise notre virtuosité sans « encourir le mépris de soi et des autres ». Aussi « on ne voit pas comment une économie de l'immatériel pourrait fonctionner sans assujettir les individus à une nouvelle forme de servitude volontaire ». La question, dès lors, « est de savoir comment ne pas investir sa propre dignité dans une activité indigne »¹⁴.

Toutes les grandes firmes savent cependant qu'il est impossible, *dans le cadre d'un rapport salarial*, d'obtenir de ses collaborateurs une implication totale, une identification sans réserve avec leur tâche. Par le seul fait qu'il est contractuel, le rapport salarial reconnaît la différence, voire la séparation des parties contractantes et de leurs intérêts respectifs. Il a un caractère émancipateur en limitant le droit des employeurs et les obligations des salariés à une prestation

¹⁴ Muriel Combes, Bernard Aspe, « Revenu garanti et biopolitique », art. cit. Cet article est d'une grande richesse et mériterait une (re)dif- fusion plus large.

de travail déterminée. Il trace de ce fait une frontière entre la sphère du travail et celle de la vie personnelle, privée.

De grandes firmes cherchent, par conséquent, à transformer le rapport salarial en un rapport d'association, en offrant aux collaborateurs qui leur sont indispensables des *stock-options*, c'est-à-dire une participation au capital et aux bénéfices de la firme. Mais cette solution n'a qu'une efficacité limitée. Plus le travail fait appel aux talents, à la virtuosité, à la capacité de production de soi qui « définit, à ses propres yeux, la valeur » du collaborateur, plus ces capacités auront tendance à excéder leur mise en œuvre limitée dans une tâche déterminée. Celle-ci ne peut être qu'une illustration contingente de ses talents. Il aura tendance à se prouver qu'il vaut mieux que ce qu'il fait professionnellement. Il investira sa dignité dans l'exercice gratuit, hors travail, de ses capacités : journalistes écrivant des livres, graphistes publicitaires créant des œuvres d'art, informaticiens démontrant leur virtuosité comme hackers et comme développeurs de logiciels libres, etc., autant de manières de sauver son honneur, de « garder son âme ». Pour soustraire une partie de leur vie à la mise au travail intégrale, les « travailleurs de l'immatériel » donnent aux activités ludiques, sportives, culturelles, associatives dans lesquelles la production de soi est sa propre fin, une importance qui finit par dépasser celle de leur travail. Alain Lebaube a parfaitement résumé la situation : « Les jeunes diplômés, pour brillants qu'ils soient, refusent leur engagement plein et entier. Ils livrent leur mécanique mais gardent leur âme avec cette réserve qu'ont les surdoués, capables de donner l'illusion »¹⁵.

Avènement du self-entrepreneur

La subsomption totale de la production de soi par le capital rencontre donc des limites indépassables aussi longtemps, du moins, que subsiste entre l'individu et l'entreprise, entre la force de travail et le capital, une hétérogénéité qui permet à celle-là de se retirer du jeu, de se refuser à la mise au travail totale. Il suffit d'énoncer cet obstacle à la subsomption totale pour

¹⁵ Alain Lebaube, « Premier travail », *Le Monde/initiatives*, 22 janvier 1992.

que le moyen de le tourner saute aux yeux : la différence entre le sujet et ^[25]l'entreprise, entre la force de travail et le capital, doit être supprimée. *La personne doit devenir pour elle-même une entreprise*, elle doit devenir pour elle-même, en tant que force de travail, un capital fixe exigeant d'être continuellement reproduit, modernisé, élargi, valorisé. Aucune contrainte ne doit lui être imposée de l'extérieur, elle doit être son propre producteur, son propre employeur et son propre vendeur, s'obligeant à s'imposer les contraintes nécessaires pour assurer la viabilité et la compétitivité de *l'entreprise quelle est*. Bref, le salariat doit être aboli.

C'était là déjà le message de la communication de Norbert Bense, présentant les « collaborateurs » de l'entreprise comme des « entrepreneurs ». Entrepreneurs non seulement dans la gestion par objectifs. Entrepreneurs aussi et surtout, quel que soit leur statut, par la gestion de leur force de travail considérée comme leur capital fixe. Le salariat doit disparaître, annonçaient, dès le début des années 1990, Charles Handy et William Bridges, parmi les premiers. Il ne doit plus y avoir que des entreprises individuelles de prestation de services individuels. Chacun doit se sentir responsable de sa santé, de sa mobilité, de son aptitude aux horaires variables, de la mise à jour de ses connaissances. Il doit gérer son capital humain tout au long de sa vie, ne cesser d'y investir par des stages de formation, et comprendre que la possibilité de vendre sa force de travail dépend du travail gratuit, volontaire, invisible par lequel il saura la produire continuellement à neuf.

La grande firme ne conservera qu'un petit noyau de salariés stables et à plein temps. Le reste de « son » personnel — soit 90 % dans le cas des cent plus grandes firmes américaines — sera formé d'une masse variable de collaborateurs externes, intérimaires, temporaires, indépendants vrais ou faux, mais aussi professionnels de haut niveau. La firme peut se décharger sur ces externes d'une partie croissante du coût (de la valeur) de leur force de travail. Elle externalise à leurs dépens tout ou partie du coût de leur formation continue, de leur assurance maladie, de leur assurance vieillesse. Elle achète leurs services en négociant le prix à la tâche ou à la vacation, les met en concurrence les uns avec les autres, se ménage la possibilité de faire varier dans de fortes proportions le volume de travail qu'elle leur demande sans avoir à se soucier de la durée du travail, sans avoir à licencier, à embaucher, à indemniser. L'avenir appartient aux self-entrepreneurs dont la proportion croît rapidement en Grande-Bretagne, en Italie, en Suède. Une fondation des syndicats allemands suggère qu'il faudra syndiquer les self-

entrepreneurs dans des organisations comparables aux chambres de métier ou aux unions patronales¹⁶.

La vie est business

Avec le self-entrepreneuriat, la mise au travail et la mise en valeur de toute la vie et de toute la personne peuvent enfin être réalisées. La vie devient « le capital le plus précieux ». La frontière entre hors-travail et travail s'efface, non pas parce que les activités de travail et les activités hors travail mobilisent les mêmes compétences, mais parce que le temps de la vie tombe tout entier sous l'emprise du calcul économique, sous l'emprise de la valeur. Toute activité doit pouvoir devenir un business et, comme l'écrit Dominique Méda, « le rapport à soi et le rapport aux autres seront exclusivement conçus sur le mode financier »¹⁷. Pierre Lévy a salué cette dérive le plus éloquemment :

Désormais, tout le monde fait du commerce [...]. Tout le monde sera constamment occupé à faire du business à propos de tout : sexualité, mariage, procréation, santé, beauté, identité, connaissances, relations, idées [...]. Nous ne savons plus très bien quand nous travaillons et quand nous ne travaillons pas. Nous serons constamment occupés à faire toutes sortes de business [...]. Même les salariés deviendront des entrepreneurs individuels, gérant leur carrière comme celle d'une petite entreprise [...], prompts à se former au sujet des nouveautés. La personne devient une entreprise [...]. Il n'y a plus de famille ni de nation qui tienne¹⁸.

Tout devient marchandise, la vente de soi s'étend à tous les aspects de la vie, tout est mesuré en argent. La logique du capital, de la vie devenue capital, se soumet toutes les activités et tous les espaces dans lesquels la production de soi était originellement censée s'épanouir comme dépense gratuite d'énergie sans autre but que de porter les capacités humaines à leur plus haut degré de développement. C'est encore Pierre Lévy qui annonce la subsumption complète de la production de soi : « Le "développement personnel" le plus intime mènera à une

¹⁶ Cf. Hans Böckler Stiftung (dir.), *Wege in eine nachhaltige Zukunft*, Düsseldorf, Fondation Hans Böckler, 2000.

¹⁷ Dominique Méda, *Qu'est-ce que la richesse ?* Paris, Aubier, 1999, p. 136. Les pages 129 à 139 de cet ouvrage présentent un très bon résumé critique des théories, principalement britanniques, du self-entrepreneuriat généralisé.

¹⁸ Pierre Lévy, *World Philosophie*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 84-86.

meilleure stabilité émotionnelle, à une ouverture relationnelle plus aisée, à une acuité intellectuelle mieux dirigée, et donc à une *meilleure performance économique* »¹⁹.

Telle est, du moins, la vision néolibérale de l'avenir du travail : abolition du salariat, self-entrepreneuriat généralisé, subsomption de toute la personne, de toute la vie par le capital auquel chacun s'identifierait entièrement.

Cette vision ignore la précarité, la discontinuité, les aléas qui pèsent désormais sur tout travail : sur le travail salarié aussi bien que sur le travail dit indépendant. Elle passe sous silence le fait que, dans la majorité des cas, les indépendants sont en réalité sous la dépendance d'un seul ou d'un très petit nombre de grands groupes qui les soumettent à l'alternance de périodes d'hyperactivité et de chômage ; et que les particuliers auxquels les self-entrepreneurs vendent leurs services sont eux-mêmes soumis aux aléas de la précarité et ne représentent que rarement — sauf dans le commerce des services de luxe — une clientèle toujours solvable.

Mais qu'importe ! Le postulat de base de la « société « postsalariale » en gestation est que le chômage disparaît en même temps que le salariat. S'il existe encore des chômeurs, ce sera seulement le signe que leur « employabilité » est en défaut. À eux de la restaurer. C'est à cette restauration que doivent servir les intermittences du travail, les périodes de chômage, l'accroissement du « temps libre ». Le *workfare* dans sa version blairiste, qui a fini par gagner d'autres pays, abolit l'indemnité de chômage, transformée en « indemnité de recherche d'emploi », et postule que cette recherche est le « travail » que le chômeur doit obligatoirement fournir, le plus assidûment, y compris en acquérant des compétences plus vendables que celles qu'il possède. La production de soi obligatoire devient un « job » comme un autre.

La « mise au travail » totale de la personne est ainsi relayée par l'État là où le capital ne peut l'exercer. Les contraintes diffuses, omniprésentes, idéologico-politiques qu'elle fait peser sur les individus suscitent, de la part de ces derniers, des conduites de retrait, sinon de résistance, qualifiées d'« asociales ». C'est dans ce contexte qu'est apparue et que se développe la revendication d'un « revenu d'existence », inconditionnel et suffisant, qui permette à tous de faire face à la discontinuité, aux intermittences, à la précarité des rapports de travail ; et qui

¹⁹ Pierre Lévy, *World Philosophie, op. cit.*, p. 83. Je souligne.

permette aussi de développer des activités indépendantes dont la valeur sociale et/ou culturelle ne peut être mesurée par leur rentabilité ni dépendre d'elle.

Le revenu d'existence : deux conceptions

[30] En fait, deux conceptions du revenu d'existence se trouvent en présence, parfois chez les mêmes auteurs : celle qui y voit le moyen de soustraire la vie à l'imaginaire marchand et à la mise au travail totale, et celle qui, au contraire, y voit une nécessaire rémunération du temps hors travail dont la contribution à la productivité du travail est devenue décisive. Il faut voir que cette seconde conception contient un piège redoutable. Partant de l'idée que le procès de production capitaliste tire profit de toutes les capacités, compétences et ressources que les personnes développent dans leur vie de tous les jours, cette seconde conception considère que la vie entière est devenue productive en tant que production de capital fixe humain. Toute la production de soi est ainsi rabattue sur le travail économique. Ce dernier est considéré comme son sens objectif. Tout le monde contribue à la production sociale par le seul fait de vivre en société et mérite donc cette rétribution qu'est le revenu d'existence.

Or, cette conception ne prend pas simplement acte de la mise au travail totale de la personne. Elle la légitime : si le revenu d'existence « rémunère » le travail invisible qui est une source de la productivité du travail visible, cette rémunération autorise à *exiger* que le travail invisible rende effectivement le travail visible le plus productif possible. On reste ainsi sur le plan de la valeur travail et du productivisme. On reconnaît au capital le droit d'exiger que le développement des capacités humaines se fasse d'emblée en vue du parti que les entreprises pourront en tirer, donc — comme le stipule d'ailleurs le « contrat de pluriactivité » proposé dans le rapport Boissonat²⁰ — sous le contrôle de celles-ci.

²⁰ Cf. Commissariat général du Plan, *Le Travail dans 20 ans*, Paris, La Documentation française, 1995. Le vice-président du Medef, Denis Kessler, s'est étonné, au cours d'un débat

Le revenu d'existence n'a le sens d'une « attaque contre la valeur travail » (Combes et Aspe) que s'il n'exige ni ne rémunère rien : sa fonction est, au contraire, de restreindre la sphère de la création de valeur au sens économique en rendant possible l'expansion d'activités qui ne créent rien que l'on puisse acheter, vendre, échanger contre autre chose, rien donc qui ait une valeur (au sens économique) — mais seulement des richesses non monnayables ayant une valeur intrinsèque.

En libérant la production de soi des contraintes de la valorisation économique, le revenu d'existence devra faciliter le plein développement inconditionnel des personnes au-delà de ce qui est fonctionnellement utile à la production. Ce sont les capacités qui excèdent toute fonctionnalité productive, c'est *la culture qui ne sert à rien* qui, seules, rendent une société capable de se poser des questions sur les changements qui s'opèrent en elle et de leur imprimer un sens.

L'enjeu du conflit central à l'ère de l'économie de l'immatériel est « l'épanouissement de toutes les forces humaines comme telles, selon aucun étalon préétabli » (Marx) ; le droit à l'accès universel et illimité au savoir et à la culture ; le refus de laisser le capital s'approprier et instrumentaliser l'un et l'autre.

télévisé, de ce que « l'économie ait à financer des études de philosophie, de sociologie, de psychologie quand les entreprises manquent de personnels immédiatement employables ».

II. Le « capital immatériel »

La crise du concept de valeur

À moins de n'être qu'une métaphore, l'expression « économie de la connaissance » signifie des bouleversements fondamentaux du système économique. Elle indique que la connaissance est devenue la principale force productive. Que, par conséquent, les produits de l'activité sociale ne sont plus, principalement, du travail cristallisé mais de la connaissance cristallisée. Que la valeur d'échange des marchandises, matérielles ou non, n'est plus déterminée en dernière analyse par la quantité de travail social général qu'elles contiennent mais, principalement, par leur contenu de connaissances, d'informations, d'intelligence générales. C'est cette dernière et non plus le travail social abstraite, mesurable selon un unique étalon, qui devient la principale substance sociale commune à toutes les marchandises. C'est elle qui devient la principale source de valeur et de profit, et donc, selon nombre d'auteurs, la principale forme du travail et du capital.

La connaissance, à la différence du travail social général, est impossible à traduire et à mesurer en unités abstraites simples. Elle n'est pas réductible à une quantité de travail abstrait dont elle serait l'équivalent, le résultat ou le produit. Elle recouvre et désigne une grande diversité de capacités *hétérogènes*, c'est-à-dire *sans commune mesure*, parmi lesquelles le jugement, l'intuition, le sens esthétique, le niveau de formation et d'information, la faculté d'apprendre et de s'adapter à des situations imprévues, capacités elles-mêmes mises en œuvre par des activités hétérogènes qui vont du calcul mathématique à la rhétorique et à l'art de convaincre l'interlocuteur, de la recherche techno-scientifique à l'invention de normes esthétiques.

L'hétérogénéité des activités de travail dites « cognitives », des produits immatériels qu'elles créent et des capacités et savoirs qu'elles impliquent, rend non mesurables tant la valeur des forces de travail que celle de leurs produits. Les grilles d'évaluation du travail deviennent un tissu de contradictions. L'impossibilité d'étalonner et de standardiser tous les paramètres des prestations demandées se traduit par de vaines tentatives pour quantifier leur dimension qualitative et par la définition de normes de rendement calculées à la seconde près, qui ne tiennent pas compte de la qualité « communicationnelle » du service qui est exigée par ailleurs.

La crise de la mesure du travail entraîne inévitablement la crise de la mesure de la valeur. Quand le temps socialement nécessaire à une production devient incertain, cette incertitude ne peut pas ne pas se répercuter sur la valeur d'échange de ce qui est produit. Le caractère de plus en plus qualitatif, de moins en moins mesurable du travail ^[35] met en crise la pertinence des notions de « surtravail » et de « survaleur ». La crise de la mesure de la valeur met en crise la définition de l'essence de la valeur. Elle met en crise, par conséquent, le système des équivalences qui règle les échanges marchands.

Au sens économique, la « valeur » désigne toujours la valeur d'échange d'une marchandise contre d'autres marchandises. Elle est essentiellement relative. Elle ne répond pas à la question : « *Qu'est-ce que ça vaut ?* » mais à : « *Combien ça vaut-il ?* ». Elle désigne les diverses quantités de diverses marchandises contre lesquelles un quantum d'une marchandise déterminée est échangeable. Elle désigne le *rapport d'équivalence* des marchandises les unes par rapport aux autres. Elle définit chaque marchandise comme étant échangeable contre toutes les autres dans des proportions déterminées par leur rapport d'équivalence. Ce rapport est exprimé en unités d'une marchandise-étalon contre laquelle toutes les marchandises sont en permanence échangeables, et qui est échangeable contre toutes : l'argent. L'argent vaut par sa valeur d'échange, par son « pouvoir d'achat », comme les autres marchandises. De même, la force de travail est une marchandise dont la valeur -est celle des marchandises contre lesquelles elle s'échange pour assurer sa (re)production.

Le concept de valeur, au sens économique de valeur d'échange, ne s'applique donc qu'aux marchandises, c'est-à-dire à des biens et à des services qui ont été *produits en vue de leur échange marchand*. Ce qui n'a pas été produit par du travail humain, ainsi que, *a fortiori*, ce qui

n'est pas productible, ou encore ce qui n'est pas échangeable ni destiné à l'échange, n'a pas de « valeur » au sens économique. C'est là le cas, par exemple, des richesses naturelles qui, comme le soleil, la pluie, ne sont pas productibles ni appropriables ; et c'est le cas, principalement, des biens communs à tous qui ne peuvent être ni divisés ni échangés contre rien d'autre, comme le patrimoine culturel. Il est vrai cependant que, faute de pouvoir être appropriés et « valorisés », les richesses naturelles et les biens communs peuvent être confisqués par le biais de barrières artificielles qui en réservent la jouissance à ceux qui paieront un *droit d'accès*. La privatisation des voies d'accès permet de transformer des richesses naturelles et des biens communs en quasi-marchandises qui procureront une rente aux vendeurs des droits d'accès. Le contrôle de l'accès est, nous le verrons, une forme privilégiée de capitalisation des richesses immatérielles.

La question de la « valeur » des savoirs et des connaissances doit être posée à la lumière des remarques qui précèdent. Les savoirs sont partie intégrante du patrimoine culturel, ce sont des compétences communes de la vie de tous les jours. C'est sur la base de ces compétences communes que sont construites les compétences professionnelles certifiées qui, elles, sont produites en vue d'échanges marchands de services. Quant aux connaissances, elles sont le produit du « commerce universel entre les hommes », c'est-à-dire d'interactions et de communications non marchandes. Thomas Jefferson, déjà, disait qu'elles « ne se prêtent pas à l'appropriation privée » ni à l'échange marchand, car il est impossible de les réduire à une substance sociale commune mesurable qui permette de déterminer les rapports d'équivalence entre elles. Un marché des connaissances sur lequel elles s'échangeraient à leur « valeur » est impensable. Ne pouvant être exprimées en unités de valeur, leur évaluation en tant que capital demeure problématique.

Cette irréductibilité des connaissances va être une source de difficultés, d'incohérences, de tours de passe-passe et de travestissements économiques. Car il ne peut être question pour le capital de ne pas traiter et de ne pas faire fonctionner la connaissance *comme si* elle était un capital. Il ne peut être question pour lui de ne pas chercher à s'approprier, à valoriser, à subsumer une force productive qui, en elle-même, ne se laisse pas ramener aux catégories de l'économie politique. Il mettra donc tout en œuvre pour la « capitaliser », pour la faire correspondre aux conditions essentielles par lesquelles le capital fonctionne et existe comme capital, à savoir : elle doit économiser plus de travail qu'elle n'en a coûté et soumettre le travail

de sa mise en œuvre à son contrôle ; elle doit devenir la propriété exclusive de la firme qui la valorise en l'incorporant dans les marchandises qu'elle produit.

Mais avant d'examiner de quelle manière connaissances et savoirs peuvent fonctionner comme du capital immatériel, il faut mieux définir ce qui distingue les unes des autres.

Savoirs, valeur et capital

Le savoir est avant tout une capacité pratique, un savoir-faire qui n'implique pas nécessairement des connaissances formalisables, codifiables. La plupart des savoirs corporels échappent à la possibilité d'une formalisation. On ne les enseigne pas, on les apprend par la pratique, par l'apprentissage, c'est-à-dire en s'exerçant à faire ce qu'il s'agit d'apprendre à faire. Leur transmission consiste à faire appel à la capacité du sujet à se produire lui-même. Cela vaut pour les sports comme pour les habiletés manuelles et les arts. Le savoir est appris quand la personne l'a intégré au point d'oublier qu'elle a dû l'apprendre.

Il en va de même des règles non écrites qui régissent les interactions sociales et les rapports entre personnes. Tout comme les règles grammaticales qui régissent le fonctionnement d'une langue, elles sont pratiquées sans être connues et avant d'avoir été formalisées. Ce qui importe ici, c'est que *le chemin du savoir, savoir-faire, savoir-être, vers la connaissance des lois, des règles, des procédures qui y sont impliquées, est beaucoup plus court que le chemin inverse*. Qui veut apprendre une langue, par exemple, en apprenant ses règles grammaticales, ne saura pas parler cette langue, tandis que celui qui s'entraîne d'abord à savoir la parler pourra apprendre sans peine les règles grammaticales en s'interrogeant sur le fonctionnement de cette langue qu'il *sait sans la connaître*.

Une culture est d'autant plus riche que les savoirs communs dont elle est tissée lui permettent d'intégrer, de transformer en savoirs des connaissances nouvelles. J'y reviendrai dans la dernière partie de cet ouvrage. Inversement, plus une société codifie et transforme en connaissances formalisées les savoirs communs, plus sa culture s'appauvrit. Or, durant la seconde moitié du XX^e siècle, un nombre sans cesse croissant de savoirs communs — Ivan Illich

les a appelés « vernaculaires » — ont été transformés en connaissances homologuées et professionnalisées, pour devenir des services tarifés. l'essor des professionnalisations a disqualifié les pratiques et les relations dont les savoirs communs étaient les supports et leur a substitué des prestations payantes, des rapports commerciaux.

La professionnalisation ne peut cependant réussir à traduire en connaissances, en procédures homologuées, voire en science, la totalité des savoirs que des professionnels mettent en pratique. Un *reste* plus ou moins important échappe à la formalisation. C'est en tant qu'il ne peut être ni entièrement enseigné ni réduit à une connaissance formalisable que le service professionnel conserve la marque de la personne qui l'exerce. Le service professionnel est en fait la mise en valeur d'un savoir sous la seule forme qui puisse objectiver celui-ci : celle des actes qui le démontrent. La production de ces actes implique nécessairement une part de production de soi et de don de soi. La chose est parfaitement évidente dans les services relationnels (éducation, soins, assistance) mais aussi dans les métiers artistiques, la mode, le design, la publicité.

La valeur d'un service est donc d'autant moins mesurable qu'il comporte une part plus grande de don et de production de soi, c'est-à-dire que son caractère incomparablement personnel lui confère une valeur intrinsèque qui ^[40]prévaut sur sa valeur d'échange normale. À la limite, le savoir-faire personnel transcende la norme des compétences professionnelles et apparaît comme un art dont le prestataire est un virtuose. Son nom est assimilable à un nom de marque, de firme. Non mesurables et incomparables, ses prestations deviennent la source d'une rente de monopole.

Les savoirs communs activés par le travail immatériel n'existent que dans et par leur pratique vivante. Ils n'ont pas été acquis ou produits en vue de leur mise au travail ou de leur mise en valeur. Ils ne peuvent être détachés des individus sociaux qui les pratiquent, ni évalués en équivalent monétaire, ni achetés ou vendus. Ils résultent de l'expérience commune de la vie en société et ne peuvent être légitimement assimilés à du capital fixe. Christian Marazzi, dans un ouvrage pionnier, parle à ce propos de « nouveau capital fixe » qui ne présente pas les caractéristiques traditionnelles du capital fixe, est inappropriable, indivisible, non quantifiable, diffus : « Le nouveau capital fixe est constitué de l'ensemble des rapports sociaux et de vie, des modalités de production et d'acquisition des informations qui, se sédimentant dans la force de

travail, sont ensuite activés tout au long du processus de production »²¹. Mais, ajouterai-je, en dehors du processus de production également. Ce « nouveau capital fixe » n'est pas du travail accumulé et ne peut prendre la forme « valeur ». Il est d'essence sociale, commun à tous.

Connaissance, valeur et capital

La question du rapport entre connaissances et savoirs est décisive du point de vue sociétal et culturel. Les connaissances sont-elles assimilables en savoirs et susceptibles d'être intégrées dans la culture commune ? Ou, au lieu d'élargir et d'alimenter celle-ci, la font-elles dépérir ? La réponse dépend à la fois de l'orientation et des contenus de la production de connaissances, et de la capacité de la culture commune de lui donner sens.

Or l'histoire de l'industrialisation peut être lue comme l'histoire du divorce croissant entre le développement des connaissances scientifiques et techniques et la culture commune. Le caractère systématique de ce divorce ressort nettement de l'histoire de la manufacture et de la « fabrique automatique » que Marx esquisse, avec force emprunts à Ferguson, à Ure et à Thompson, entre autres, dans les chapitres XIV et XV du livre premier du *Capital*. J'en tire cette citation de W. Thompson : « Le savant et l'ouvrier productif sont complètement séparés, et la science, au lieu d'augmenter, entre les mains de l'ouvrier, les forces productives de celui-ci et de l'en faire profiter, est presque partout dirigée contre lui. La connaissance (*knowledge*) devient un instrument qui peut se séparer du travail et même lui être opposé »²². De Ferguson, on retiendra cette formule : « l'art de penser, dans une période où tout est séparé, peut lui-même devenir un métier à part »²³.

²¹ Christian Marazzi, *Il posto dei calzini*, Bellinzona, Casagrande, 1994; tr. fr. François Rosso et Anne Querrien, *La Place des chaussettes*, Paris, L'Éclat, 1997, p. 107.

²² W. Thompson, *An Enquiry into the Principles of the Distribution of Wealth*, Londres, 1824, p. 274.

²³ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Édimbourg, 1767; tr. fr. M. Bergier, *Essai sur l'histoire de la société civile*, Paris, 1783 (2 vol.), t. II, p. 135-136.

Puissance productive indépendante du travail, affectée au service du capital [...] la science agit sur [l'ouvrier] comme une puissance étrangère, la puissance de la machine. L'appropriation du travail vivant par le travail matérialisé [...] inhérente au concept du capital, est posée dans la production fondée sur la machinerie comme un caractère du procès de production lui-même. [...] l'ouvrier apparaît superflu pour autant que son action n'est pas requise par le besoin [qu'en a le capital]. [...] Il n'est plus qu'un accessoire de la machine²⁴.

La connaissance techno-scientifique est donc d'emblée non seulement *du côté* du capital comme domination et subsomption du travail vivant par la machinerie, elle fait même partie du capital fixe comme moyen d'extorsion du surtravail. Ses détenteurs, les ingénieurs, sont expressément et idéologiquement dans le camp des propriétaires du capital. Ils sont des « cadres » investis du pouvoir de commandement ; ils représentent le patronat, ils répondent de la gestion et de la valorisation du capital fixe. La connaissance, à ce stade, existe « dans la tête » des « officiers de la production » et dans les moyens de production tangibles comme pouvoir contraignant sur le travail²⁵. Elle n'existe pas encore comme un capital « immatériel » séparé et séparable de son support matériel et productible séparément.

Un premier pas, décisif, vers l'autonomisation de la production de connaissance et sa « capitalisation » aura lieu vers 1880 quand Carl Duisberg industrialise, chez Bayer, le travail de recherche dans l'industrie chimique. La production de connaissance y est assujettie à la même division hiérarchique du travail, à la même parcellisation des tâches, à la même séparation du travail intellectuel et du travail manuel que dans les industries manufacturières. Le but est le même : il s'agit de reproduire dans le domaine de la production de connaissances la même triple dépossession qui, dans les manufactures, avait permis au capital de ruiner les artisans indépendants et de généraliser le salariat : les ouvriers étaient dépossédés de leurs moyens de travail, du pouvoir sur la nature et les conditions du travail et du pouvoir sur leurs produits. Les moyens de travail devenaient la propriété exclusive du capital, la nature et les conditions du travail étaient déterminées par lui et les produits appropriés par lui.

Mais les produits, dans l'industrie de la connaissance, n'étaient pas en eux-mêmes des marchandises. Les connaissances n'étaient pas produites pour leur valeur d'échange mais en tant que source de valeur des marchandises — les médicaments — dans lesquelles elles étaient destinées à être incorporées. Leur valeur d'usage était certaine ; leur valeur-coût, en revanche,

²⁴ Karl Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 585-587.

²⁵ Cf. André Gorz, « Technique, techniciens et lutte des classes », dans *Critique de la division du travail*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 249- 287.

était imprévisible en raison des aléas de la recherche-développement et de l'impossibilité de mesurer les connaissances-produits en unités de produit. Comme l'écrit Enzo Rullani,

... ni la théorie de la valeur de la tradition marxiste, ni celle, libérale, actuellement dominante, ne peuvent rendre compte du processus de transformation de la connaissance en valeur [...]. En effet, le coût de production de la connaissance est fortement incertain et, surtout, il est radicalement différent du coût de sa reproduction. Une fois qu'une première unité a été produite, le coût nécessaire pour reproduire les autres unités tend vers zéro. En aucun cas, ce coût n'a à voir avec le coût de production initial.²⁶

Ces remarques valent tout particulièrement, cela va de soi, pour les connaissances stockées dans des logiciels. Leur élaboration et leur transcription en langage numérique ont un coût souvent élevé, mais les logiciels peuvent être reproduits en un nombre pratiquement illimité à un coût négligeable. La même chose valait en fait pour l'industrie pharmaceutique à l'époque de Duisberg : les comprimés d'un médicament pouvaient être fabriqués en quantités illimitées, et leur coût marginal unitaire tendait à devenir minime quel qu'ait été le coût de la mise au point de leur principe actif. Aussi la remarque suivante de Rullani [45] s'applique-t-elle à toute marchandise dont la matérialité, d'un coût unitaire très bas, n'est que le vecteur ou l'emballage de son contenu immatériel, cognitif, artistique ou symbolique — par exemple aux semences génétiquement modifiées :

La valeur d'échange de la connaissance est donc entièrement liée à la capacité pratique de limiter sa diffusion libre, c'est-à-dire de limiter avec des moyens juridiques (brevets, droits d'auteur, licences, contrats) ou monopolistes, la possibilité de copier, d'imiter, de « réinventer », d'apprendre des connaissances des autres.

En d'autres termes, la valeur de la connaissance ne découle pas de sa rareté naturelle mais uniquement des limitations établies, institutionnellement ou de fait, à l'accès à la connaissance. Cependant, ces limitations ne parviennent à freiner que temporairement l'imitation, la « réinvention » ou l'apprentissage substitutif de la part d'autres producteurs potentiels. La rareté de la connaissance, ce qui lui donne de la valeur, est donc de nature artificielle. Elle dérive de la capacité d'un « pouvoir », quel que soit son genre, d'en limiter temporairement la diffusion et d'en réglementer l'accès.²⁷

Voilà qui permet d'explicitier en partie pourquoi et en quoi « le capitalisme cognitif fonctionne de manière différente du capitalisme tout court ». Il a à répondre tout d'abord à une situation inédite. La force productive principale, la connaissance, est un produit qui, en grande partie, résulte d'une activité collective non rémunérée, d'une « production de soi » ou « production de subjectivité ». Elle est en grande partie « intelligence générale », culture

²⁶ Enzo Rullani, « Le capitalisme cognitif : du déjà vu ? » *Multitudes*, n°2, mai 2000, p. 87-94, suivi d'un entretien avec Antonella Corsani.

²⁷ Enzo Rullani, « Le capitalisme cognitif... », art. cit., p. 90.

commune, savoir vivant et vécu. Elle n'a pas de valeur d'échange, ce qui signifie qu'elle peut en principe être partagée à loisir, au gré de chacun et de tous, gratuitement, sur Internet notamment. Mais voici que la part du *knowledge* qui n'est pas générale originellement et commune, à savoir la connaissance formalisée, détachable de ses producteurs et qui n'existe que pour avoir été délibérément produite, est elle aussi virtuellement gratuite, puisqu'elle peut être reproduite en quantités illimitées à un coût négligeable et partagée sans avoir à passer par la forme valeur (par l'argent). Elle est de plus généralement accessible, en principe du moins, grâce à Internet, ce qui signifie que la principale force productive, et principale source de valeur, est susceptible, pour la première fois, d'être soustraite à l'appropriation privée.

Mais la vraie nouveauté, « révolutionnaire », est encore ailleurs : c'est que la connaissance, séparée de tout produit dans lequel elle a été, est ou sera incorporée, peut exercer en et par elle-même une action productive sous la forme de logiciels. Elle peut *organiser et gérer* les interactions complexes entre un grand nombre d'acteurs et de variables ; *concevoir et conduire* des machines, des installations et des systèmes de production flexibles, bref jouer le rôle d'un capital fixe en substituant du travail stocké à du travail vivant, matériel ou immatériel. Le coût marginal des logiciels étant très faible ou même négligeable, elle peut économiser beaucoup plus de travail qu'elle n'en a coûté, et cela dans des proportions gigantesques, inimaginables il y a peu de temps encore. Et cela signifie que si elle est, certes, source de valeur, *elle détruit immensément plus de « valeur » quelle ne sert à en créer*. Autrement dit : elle économise des quantités immenses de travail social rémunéré et par conséquent diminue ou même annule la valeur d'échange monétaire d'un nombre croissant de produits et de services.

La connaissance ouvre donc la perspective d'une évolution de l'économie vers l'économie de l'abondance, ce qui veut dire aussi vers une économie où la production, demandant de moins en moins de travail immédiat, distribue de moins en moins de moyens de paiement. La valeur (d'échange) des produits tend à diminuer et à entraîner, tôt ou tard, la diminution de la valeur monétaire de la richesse totale produite, ainsi que la diminution du volume des profits. L'économie de l'abondance tend par elle-même vers une économie de la gratuité et vers des formes de production, de coopération, d'échanges et de consommation fondées sur la réciprocité et la mise en commun ainsi que sur de nouvelles monnaies. Le « capitalisme cognitif » est la crise du capitalisme tout court.

Dans cette situation, un double problème se pose à l'économie capitaliste : celui de la solvabilisation de la demande pour ce qui est produit avec de moins en moins de travail ; celui de la « capitalisation » et de la valorisation d'un produit, la connaissance, qu'il s'agit pour le capital de s'approprier afin de l'empêcher de devenir un bien collectif et de le faire fonctionner comme du « capital immatériel ».

Cette appropriation n'a pas besoin d'être toujours directe. Il suffit que le capital s'approprie les moyens d'accès à la connaissance — notamment les moyens d'accès à Internet — pour conserver le contrôle de celle-ci, pour l'empêcher de devenir un bien collectif abondant. L'accès et les moyens d'accès à la connaissance deviennent donc l'enjeu majeur d'un conflit central. J'y reviendrai par la suite. Pour le moment, il vaut la peine d'examiner de plus près comment la connaissance est transformée en capital immatériel et comment la valorisation de ce capital largement fictif est assurée par l'édification de positions de monopole. Les tendances mises en évidence par Jeremy Rifkin dans *l'Âge de l'accès*²⁸ sont instructives à cet égard.

Transformations de la connaissance en capital immatériel

Du miracle au mirage

Rifkin démontre, sur la base d'une abondante documentation, l'essor d'une « nouvelle économie ». Il ne désigne pas par là la *new economy* propulsée par des *start-up* qui développent et vendent des logiciels destinés principalement aux entreprises cherchant à vendre directement sur Internet. La nouveauté que Rifkin met en évidence est la nouvelle conception de ce qui donne

²⁸ Jeremy Rifkin, *The Age of Access The New Culture of Hypercapitalism where All of Life is a Paid-For Experience*, New York, G. P. Putnam, 2000; tr. fr. Marc Saint-Upéry, *L'Âge de l'accès*, Paris, La Découverte, 2000.

de la « valeur » aux produits, c'est-à-dire de ce qui les rend vendables avec un maximum de profit. Ce maximum dépend plus fortement que jamais de la capacité qu'a une firme de s'attacher une clientèle, de lui faire acheter sans délai ni grands frais les dernières nouveautés, de la persuader de la « valeur » incomparable de ce qu'elle offre.

La nouveauté, pour Rifkin, peut se résumer ainsi : la dimension immatérielle des produits l'emporte sur leur réalité matérielle ; leur valeur symbolique, esthétique ou sociale, sur leur valeur d'usage pratique et, bien entendu, sur leur valeur d'échange, qu'elle gomme. La majeure partie des bénéfices est réalisée grâce à la dimension immatérielle des marchandises. Leur « matérialisation devient secondaire du point de vue économique ». Les entreprises de production matérielle sont reléguées au rang de vassales des firmes dont la production et le capital sont essentiellement immatériels.

Ainsi, une proportion rapidement croissante de firmes préfère louer son capital fixe matériel (bâtiments, installations, machines, matériels de transport) plutôt que d'en être propriétaire. « *Use it, dont own it* » est la devise. Aux États-Unis, un tiers des machines, des installations et des moyens de transport est loué. 80 % des entreprises louent leur infrastructure à 2 000 agences spécialisées. Un tiers des industries a externalisé plus de la moitié de ses activités de production. IBM et Compaq, les deux leaders de leur branche, sous-traitent à la même firme, Ingram, la construction, la livraison et la facturation de leurs ordinateurs. Nike ne possède ni installations ni machines : son activité se borne à la conception et au design. La fabrication, la distribution, [50] le marketing et la publicité sont confiés à des sous-traitants.

Cette externalisation de la production et du capital fixe matériel n'est pas un simple prolongement de la « production allégée » (*lean production*) et du *reengineering* des années 1990. Il ne s'agit plus simplement de réduire le temps de circulation du capital aussi radicalement que possible en éliminant les stocks et tout le personnel stable à l'exception d'un noyau. Il s'agit maintenant d'imposer une nouvelle division du travail non seulement entre prestataires de travail mais entre entreprises et capitaux. Le capital matériel est abandonné aux « partenaires » sous-traitants de la firme mère qui assume envers eux le rôle de suzerain : elle les force, par la révision permanente des termes de leur contrat, à intensifier continuellement l'exploitation de leur main-d'œuvre. Elle achète à très bas prix les produits livrés par les sous-traitants et encaisse des gains très élevés (dans le cas de Nike, par exemple, 4 milliards de dollars par an pour les seules ventes aux États-Unis) en les revendant sous sa marque. Le travail et le capital fixe matériel

sont dévalorisés et souvent ignorés par la Bourse, tandis que le capital immatériel est évalué à des cours sans base mesurable.

Personne, écrivait déjà Christian Marazzi, n'achète une action d'Apple Computer ou d'IBM ou de toute autre entreprise en prenant en considération les biens matériels dont dispose la société. Ce qui compte, ce ne sont pas les immeubles ou les machines de l'entreprise mais les contacts et les potentialités de la structure de marketing, de sa force de vente, la capacité organisationnelle de sa direction et la force d'invention de son personnel²⁹.

Le capital matériel de l'industrie américaine en venait ainsi à ne plus représenter, en 1999, qu'un tiers de la capitalisation boursière. Selon une étude suédoise citée par Rifkin, le capital immatériel, ou « capital intelligence », de la plupart des entreprises atteignait, la même année, une capitalisation boursière cinq à seize fois plus élevée que leur capital matériel et financier. Les firmes tendent de façon générale à découpler le capital immatériel des formes traditionnelles de capital.

Jeremy Rifkin omettait cependant de situer ces tendances dans le cadre de la *new economy*, qui a captivé l'attention des augures jusqu'au retournement débuté en 2000. L'engouement de la Bourse pour les « actifs immatériels », aussi appelés « intangibles », a été, dans la seconde moitié des années 1990, l'explosion la plus spectaculaire d'une hausse boursière sans précédent. Cette hausse était alimentée par les masses de capital financier sans emploi dont le *reengineering* avait déclenché et accéléré le gonflement. Ce *reengineering*, dans lequel la « révolution informationnelle » jouait un rôle déterminant, avait consisté essentiellement à alléger les structures productives et les facteurs de production : l'organisation, l'appareil de gestion et d'administration, le capital fixe, les effectifs, les coûts salariaux directs et indirects et les coûts de commercialisation. L'« allègement » des coûts avait entraîné la diminution rapide de la part des salaires dans le produit intérieur brut (PIB) et l'augmentation rapide des profits et des dividendes distribués, mais non des investissements.

Le pouvoir d'achat des ménages, en effet, n'augmentait pas globalement ; les occasions d'investissement rentable dans l'économie réelle diminuaient. Des masses croissantes de capital financier à la recherche d'emplois rentables les ont trouvés, faute de mieux, dans le développement du crédit. Les banques ont rivalisé dans l'offre de prêts aux pays dits émergents, ont poussé ceux d'Amérique latine à s'endetter, ont incité les ménages à acheter à crédit, à tel

²⁹ Christian Marazzi, *La Place des chaussettes*, op. cit., p. 104.

point que, à la fin des années 1990, leur endettement croissait de 4 % par an et représentait près de quinze mois du revenu disponible total des ménages américains. Les dettes ainsi contractées figurent au poste des actifs dans le bilan des banques. Mais tout le monde sait qu'elles n'ont guère de chances d'être jamais remboursées. Pour se préserver de la faillite, les banques prêtent à leurs débiteurs de quoi payer l'intérêt de leurs dettes, on « recycle » celles-ci. Mais peu importe ! Le développement du crédit à la consommation permet d'empêcher, pour un temps du moins, que la contraction de la masse totale des salaires entraîne une contraction de la demande solvable des ménages³⁰.

C'est dans ce contexte que, à partir de 1995, la Bourse décolle. Il a fallu trente ans au Dow Jones pour passer de la cote 1 000 à la cote 4 000. Il atteint la cote 8 000 en juillet 1997, 11 000 en juillet 1999. Après avoir incité les ménages à consommer les revenus futurs de leur travail futur, le capitalisme cote en Bourse les profits futurs d'une croissance future et crée, ce faisant, l'illusion d'un enrichissement, d'une « création de valeur » à un rythme sans précédent. La croissance de la valeur fictive des actions figure dans le bilan des banques et des particuliers ; elle permet à ceux-ci d'emprunter encore et à celles-là d'accorder encore plus de crédits, gagés sur du vent. Un tiers des ménages emprunte à sa banque de quoi acheter plus d'actions, qu'il paiera avec une partie des plus-values boursières.

Des économistes médiatiques chevronnés croient avoir découvert la corne d'abondance. Un gestionnaire américain de fonds de placement annonce que le Dow Jones atteindra, en l'an 2097, la cote 750 000. Des experts officiels, des ministres, des dirigeants de grands groupes assurent que la hausse continue de la Bourse permettra à l'avenir de financer les retraites — à condition que les salariés investissent en actions. Nul n'envisage que la Bourse pourrait se retourner, ni qu'elle baissera nécessairement lorsque le nombre des retraités, vendeurs de parts sociales, dépassera celui des acheteurs.

³⁰ Il va de soi cependant que seuls peuvent continuer à s'endetter les 30 % plus ou moins aisés de la population. « Le miracle américain produit beaucoup de perdants et peu de gagnants », écrit Edward Luttwak. « 55 % de la population active américaine travaillent comme vendeurs, serveurs, femmes et hommes de ménage, employés de maison, jardiniers, bonnes d'enfants et gardiens, et la moitié d'entre eux sont des précaires à bas salaire, plus du quart sont des working poor dont le revenu est en dessous du seuil de pauvreté même quand ils occupent deux ou trois emplois ». Cf. *Turbo-Capitalism*, New York, Harper Collins, 1999; tr. fr. Michel Bessières et Patrice Jorland, *Le Turbo-capitalisme*, Paris, Odile Jacob, 1999.

Quand le cours en Bourse des sociétés dépasse d'un facteur 100 la valeur estimée de leurs actifs tangibles, la chose commence d'étonner. Mais qu'à cela ne tienne. Le capital fixe matériel n'est pas tout. Il y a aussi le capital immatériel, intangible qui, lui, est impossible à évaluer et, de plus, est la clé de la croissance et des profits futurs. Découplons donc l'intangible du tangible, cotons-les séparément en Bourse. La hausse du cours des intangibles pourra continuer de s'accélérer. Ce cours ne pourra jamais paraître surévalué puisque les intangibles n'ont pas de valeur évaluable.

Le Nasdaq ouvre la voie. Tout le monde s'y engage. Que vaut une start-up ? Que vaut Microsoft ? Tout ce qu'on voudra. l'investissement initial importe peu. Il peut se réduire à un ou deux PC, au loyer d'un studio où deux amis auront mis deux semaines ou deux trimestres à écrire un logiciel qui fera gagner du temps et économiser de l'argent à ses utilisateurs. Ce qui compte, ce sont l'originalité, l'efficacité, la fiabilité. Ce qui coûte, ce n'est pas nécessairement le travail d'invention, c'est ce qu'il faut pour vendre celle-ci avant que d'autres aient trouvé ou réussi à copier ce que vous avez fait. Ce qui coûte, en somme, c'est principalement *de transformer l'invention en marchandise et de la mettre sur le marché comme un produit de marque patenté.*

La valeur boursière de l'invention reflétera essentiellement les profits futurs escomptés. l'immatérialité du ^[55] capital intellectuel est le plus apte à fonctionner comme promesse de marchés futurs illimités pour des marchandises d'une valeur non mesurable et, par conséquent, comme promesse de plus-values boursières illimitées. À condition, bien sûr, que ce capital soit une propriété protégée et qu'il occupe une position de monopole.

Le découplage du capital immatériel et du capital matériel se situe donc dans un contexte où la masse des capitaux fictifs a déjà décollé de l'économie réelle et a entrepris, sur le marché des dérivés, de faire de l'argent en achetant et en vendant des centaines de fois par jour rien d'autre que de l'argent fictif. La fiction dépasse la réalité et passe pour plus réelle que le réel, jusqu'au jour, imprévisible mais inévitable, où la bulle éclate.

Son implosion a commencé en l'an 2000 et a donné lieu, en moins de deux ans, au plus grand krach depuis 1929. l'effondrement de la Bourse des intangibles reflète la difficulté intrinsèque qu'il y a à assigner un équivalent monétaire — une « valeur » — à des actifs non échangeables sur le marché, non divisibles, non mesurables, donc sans valeur d'échange monnayable. Cette difficulté est tout simplement la difficulté intrinsèque à faire fonctionner le

capital intangible comme un capital, à faire fonctionner le capitalisme dit cognitif comme un capitalisme.

Par là je n'entends pas insinuer qu'« au fond, rien n'a changé ». Au contraire : le capitalisme dit cognitif est la crise du capitalisme. À cette crise, il cherche une issue par des artifices. Il faut rappeler d'abord que la flambée de la Bourse, pendant la seconde moitié des années 1990, était déjà un symptôme de crise. Une masse croissante de capitaux financiers sans emploi cherchait refuge à Wall Street, faisant exploser les cours, exigeant des rendements sans précédent, précipitant la réduction des coûts salariaux au nom de la *share-holder value*. La hausse de la Bourse devint une machine à créer de la monnaie : pendant que 80 % des salariés s'appauvrirent, un bon tiers des ménages était saisi d'une frénésie de consommation à crédit : la hausse de leur capital action leur permettait d'emprunter continuellement à leur banque, de transformer leur capital fictif en un revenu réel, entièrement déconnecté de tout travail. Tout se passait comme si la Banque centrale mettait en circulation une monnaie de consommation réservée au tiers le plus aisé de la population, destinée à préserver le système d'une crise de sous-consommation.

Le retournement de la Bourse ne pourra donc manquer de provoquer une contraction très sensible de la demande solvable et une récession ou une dépression longue et profonde — à moins que la leçon n'ait été comprise : seule une monnaie de consommation spécifique, différente de l'argent qui actuellement remplit quatre fonctions très différentes, créée et distribuée selon des critères politiques, non inflationniste par sa nature (péremption courte, circulation limitée), peut éviter l'implosion d'un système qui produit de plus en plus de marchandises en distribuant de moins en moins de moyens de paiement. Il est très vraisemblable qu'une telle monnaie sera introduite dans les vingt ans qui viennent, sous divers déguisements d'abord, avant d'oser s'appeler par son nom³¹. *Selon les modalités et le contexte politique de son*

³¹ Dans le projet d'économie plurielle, promu par la revue *Transversales* (n° 003, automne 2002), la monnaie de consommation — dont l'idée a été lancée au début des années 1930 par Jacques Duboin — est une des quatre sortes de monnaie. *Elle n'a pas pour vocation de monétariser les échanges locaux réciproques ou les activités coopératives mais d'assurer l'accès de tous à ce qui ne peut être produit que sur la base d'une division macrosociale du travail, ou à ce qui est productible sans travail, et donc sans valeur monétaire.*

*introduction, la monnaie de consommation sera ou ne sera pas le moyen grâce auquel le capitalisme survivra à sa propre mort en sauvant le règne de la marchandise et le pouvoir symbolique de l'argent*³².

En attendant, le problème de la solvabilisation de la demande tendra à s'aggraver en raison des pratiques par lesquelles les firmes empêchent que la diminution du volume global du travail rémunéré n'entraîne la diminution de la valeur globale de la production et du volume des profits. Comment, en effet, l'immatériel, le « cognitif », non mesurable et d'une valeur impossible à déterminer, peut-il fonctionner comme un capital et devenir la principale source de valeur ? C'est la question qu'il vaut la peine d'examiner de plus près.

Monopoles symboliques et rentes de monopole

On peut trouver, dans *l'Âge de l'accès* de Jeremy Rifkin, l'ébauche d'une réponse. Rifkin y montre que les produits matériels et une proportion croissante des services sont travestis en vecteurs de « connaissances » brevetées. Celles-ci confèrent à la marchandise une « valeur » sans rapport avec ce qu'on entendait jusqu'ici par « valeur économique » (d'échange) : à savoir une valeur quasi artistique, symbolique de ce qui est inimitable et sans équivalent.

La production, la vente et la location d'images et de noms patentés de marchandises deviennent une industrie puissante et prospère. La production et la location de savoir-faire, auxquelles une image de marque spécifique peut s'attacher, s'autonomisent vis-à-vis de la mise en œuvre desdits savoir-faire. On loue ceux-ci pour leur image exclusive. C'est le *franchising*.

Celui-ci est courant aussi bien dans les services (les *fast-foods*, entre autres) que dans l'industrie textile, pharmaceutique, mécanique, etc. Le *franchising* n'est rien d'autre que la privatisation d'une connaissance ou d'un savoir-faire, brevetés sous un nom de marque dont l'*usage* est loué à des entreprises qui les mettent en œuvre. La firme mère en reste seule

³² Cf. André Gorz, « Le capitalisme mort vivant », dans *Les Chemins du Paradis*, Paris, Galilée, 1983.

propriétaire. Elle fait fonctionner ses connaissances comme un capital (immatériel) par l'intermédiaire des franchisés. Celui-ci fonctionne comme capital fixe dans la mesure où il contribue à la productivité des entreprises licenciées, y organise le travail, le soumet à distance à son commandement. La totalité du profit de la firme mère va provenir des « redevances » qu'elle prélève sur les franchisés. Ces redevances sont en fait des rentes de monopole. Elles peuvent représenter un multiple du coût du « capital cognitif » détenu par la firme mère.

En paraphrasant Enzo Rullani, on peut dire que la valeur d'une connaissance « est entièrement liée à la capacité de monopoliser le droit de s'en servir ». De même, s'agissant de marchandises à fort contenu immatériel, au lieu de dire que « leur valeur a sa source dans la connaissance », il sera plus juste de dire qu'elle a sa source dans le monopole de la connaissance, dans l'exclusivité des qualités que cette connaissance confère aux marchandises qui les incarnent, et dans la capacité de la firme à conserver ce monopole. Cette capacité va dépendre de la rapidité avec laquelle la firme parvient à innover, à mettre ses innovations sur le marché, à devancer et à surprendre ses concurrentes. La « propriété intellectuelle » mais aussi le « secret d'entreprise » deviennent impératifs. Sans eux, pas de « capital cognitif ».

La monopolisation d'une connaissance, d'un savoir-faire, d'un concept reste cependant une tâche difficile. Elle demande un investissement financier souvent très supérieur à celui qu'a demandé la production de la connaissance qui lui sert de base. Cela est vrai même dans l'industrie pharmaceutique et dans celle des logiciels. Microsoft, par exemple, consacre environ un tiers de son chiffre d'affaires à la publicité et au marketing ; la conception, le développement et la production de nouveaux produits absorbent un second tiers et les profits sont à peu près équivalents. Le capital immatériel de firmes comme Nike, Coca Cola ou McDonald's consiste principalement dans le pouvoir de monopole, symbolisé par leur nom de marque, qu'elles exercent sur le marché, et dans l'importance de la rente que ce pouvoir leur assure. La marque est [60] en elle-même déjà un capital, dans la mesure où son prestige et sa célébrité confèrent aux produits qui portent son nom une *valeur symbolique monnayable*. Sa renommée, en effet, n'est pas due aux seules qualités intrinsèques de ses produits. Il a fallu la bâtir au prix d'importants investissements dans le marketing et de campagnes publicitaires récurrentes. Ce sont celles-ci qui ont construit une image de marque dotant les produits d'une *identité distinctive* et de qualités alléguées pour lesquelles la firme revendique le monopole.

La recherche de rentes de monopole devient d'autant plus obsédante que l'accroissement de la productivité du travail fait diminuer le volume des profits que les firmes peuvent tirer de l'exploitation d'une main-d'œuvre en continuelle diminution. La baisse du volume des profits réalisables sur les marchandises matérielles explique sans doute cette autre tendance mise en évidence par Rifkin : la tendance de l'industrie à ne plus *vendre* ses produits mais à les *louer* (*leasing*) à sa clientèle, donc à transformer les *acheteurs* en *usagers*. De cette manière, la firme cesse d'être principalement un fabricant pour devenir principalement un *fournisseur de services*, garantissant la valeur d'usage et l'entretien des produits loués. La firme reste ainsi en relation permanente avec ses clients. Elle peut les inciter à remplacer les équipements qu'ils louent par de nouveaux modèles et à en coupler la location avec l'achat de services additionnels. l'accès direct et permanent aux usagers réduit le délai de la mise sur le marché et économise une partie importante des frais de publicité.

Mais le développement du *leasing* n'accélère pas seulement la circulation du capital ; il ne tend pas seulement à rendre les clients captifs de la firme. Il tend aussi à compenser le déclin rapide des effectifs employés dans la production, donc le déclin de la valeur et de la profitabilité de celle-ci. l'essentiel de la survaleur doit progressivement être produit par un important personnel de services. l'externalisation de la production matérielle s'accompagne d'une *internalisation* des prestations de services que les firmes avaient précédemment abandonnées à des indépendants. Par cette internalisation, elles font d'une pierre deux coups : elles augmentent les effectifs susceptibles de produire de la survaleur ; elles rationalisent les services prestés, si bien que le taux de la survaleur produite y est très supérieur à celui qui est réalisé dans la production matérielle. Les produits matériels deviennent finalement les « vecteurs » des services vendus.

Ces services rapportent à la firme des bénéfices d'autant plus élevés que leur apparente personnalisation parviendra à masquer la réalité de leur standardisation. Il faut se souvenir ici des propos du directeur des ressources humaines de Daimler-Chrysler³³ : le travail du personnel sera évalué non en nombre d'heures mais en fonction du « comportement, de la compétence sociale et émotionnelle, du souci du désir de la clientèle » dont les « collaborateurs » feront preuve. Pour l'acheteur, la qualité du service compte plus que son prix, pourvu que cette qualité soit « incomparable ». Les acheteurs de services à forte composante relationnelle les acquièrent

³³ Cf. supra, p. 14.

pour leur valeur d'usage, non en fonction de leur valeur d'échange (leur prix). La notion de temps de travail socialement nécessaire cesse d'être pertinente pour des services d'apparence personnelle. Le vendeur doit faire oublier que son but est de vendre et, en traitant le client comme une personne singulière, donner au rapport commercial l'apparence d'une *relation privée* à laquelle la logique économique ne s'applique pas. La valeur du service de personne à personne cesse d'être mesurable dans la mesure même où ce service perd son caractère de travail social.

Cette apparente personnalisation du rapport entre prestataires de services et clients n'est en réalité que l'illustration concrète de la personnalisation du rapport que la firme elle-même cherche à établir avec sa clientèle. Les prestataires de services, en effet, y agissent comme des représentants personnels de la firme. Ce ne sont pas eux qui prêtent à la firme leur personnalité. C'est tout le contraire : c'est la personnalité de la firme qui s'exprime à travers eux. Ils ont le style, le comportement, le langage de la « maison ». Celle-ci leur confère leur identité comme elle entend conférer une identité inimitable aux clients de sa marque. La production d'images de marque est la branche la plus florissante et profitable de l'industrie de l'immatériel, et la source la plus importante de rentes de monopole.

La production d'images de marque et l'industrie du marketing, de la publicité, du *styling*, du design, etc., qui la soutient, remplissent cependant une fonction double : une fonction proprement économique et commerciale, d'une part, une fonction politique et culturelle, de l'autre. Du point de vue économique, la marque doit doter le produit d'une valeur symbolique non mesurable qui l'emporte sur sa valeur utilitaire et d'échange. Elle doit rendre l'article de marque non interchangeable avec des articles destinés au même usage et le doter d'une valeur artistique ou esthétique, sociale et expressive. La marque doit fonctionner de la même manière que la signature d'un artiste réputé, attestant que l'objet n'est pas une vulgaire marchandise mais un produit rare, incomparable. Elle dote le produit d'une valeur symbolique dont la firme a le monopole et qui le soustrait au moins temporairement à la concurrence.

Ce monopole symbolique ne peut persister que si la firme le reproduit continuellement par ses campagnes publicitaires et par des innovations qui régénèrent l'exclusivité et la rareté de ce qu'elle offre. Il faut continuellement ajuster les qualités symboliques à l'évolution des goûts et de la mode et, inversement, entretenir cette évolution de manière à renouveler, étendre, augmenter la valeur du produit, les motivations des consommateurs et les débouchés. Et cela vaut aussi bien pour les yoghourts, les lessives, les plats surgelés que les biens dits durables et les

articles de mode proprement dits, pour lesquels les dépenses publicitaires et de marketing peuvent atteindre plus de 40 % du chiffre d'affaires de la firme.

Dans la mesure où la valeur symbolique du produit devient la source principale du profit, la création de valeur se déplace sur un terrain où les progrès de productivité peuvent rester sans effet notable sur le niveau des prix. Le capital fixe immatériel de la firme comprend maintenant sa notoriété, son prestige, constitutifs d'un capital symbolique, et le talent, le savoir-faire, la créativité des personnels qui produisent la dimension quasi artistique des articles.

La production du consommateur

Mais à y regarder de plus près, le capital fixe immatériel est mis en œuvre sur un plan tout différent encore : il fonctionne comme *un moyen de produire les consommateurs*. Il fonctionne, autrement dit, pour produire des désirs, des envies, des images de soi et des styles de vie qui, adoptés et intériorisés par les individus, les transformeront en cette nouvelle espèce d'acheteurs qui « n'ont pas besoin de ce qu'ils désirent et ne désirent pas ce dont ils ont besoin ». C'est là la définition du *consommateur* telle que l'a conçue, mieux : inventée, un neveu de Freud, Edward Barnays, au début des années 1920.

Barnays s'était installé aux États-Unis à un moment où les industriels se demandaient par quels moyens ils pourraient trouver des débouchés civils pour les énormes capacités de production dont l'industrie s'était dotée pendant la première guerre mondiale. Comment trouver des acheteurs pour tout ce que l'industrie était capable de produire ? Barnays tenait la réponse. Il avait mis au point une nouvelle discipline, les « relations avec le public » (*public relations*). Dans des articles, puis dans des livres, il se mit à expliquer que si les *besoins* des gens étaient limités par nature, leurs *désirs* étaient par essence illimités. Pour les faire croître, il suffisait de se débarrasser de l'idée, fautive, que les achats des individus répondent à des besoins pratiques et à des considérations rationnelles. C'est aux ressorts ^[65]inconscients, aux motivations irrationnelles, aux fantasmes et aux désirs inavoués des gens qu'il fallait faire appel. Au lieu de s'adresser, comme elle l'avait fait jusque-là, au sens pratique des acheteurs, la publicité devait

contenir un *message* qui transforme les produits, même les plus triviaux, en vecteurs d'un sens symbolique. Il fallait en appeler aux « émotions irrationnelles », créer une culture de la consommation, produire le consommateur type qui cherche, et trouve, dans la consommation, un moyen d'exprimer son *innermost self* (son « moi le plus intime ») ou, comme l'affirmait une publicité des années 1920, « ce que vous avez d'unique et de plus précieux mais qui reste caché ».

Quand l'industrie du tabac approcha Barnays en lui demandant s'il voyait un moyen pour amener les femmes à fumer, Barnays releva sans hésiter le défi. La cigarette, expliqua-t-il, était un symbole phallique et les femmes se mettraient à fumer si elles voyaient dans la cigarette un moyen de s'émanciper symboliquement de la domination masculine. La presse fut prévenue qu'à l'occasion du grand défilé, à New York, de la fête nationale, un événement sensationnel allait se produire. Effectivement, au signal convenu, de jeunes élégantes, au nombre d'une vingtaine, tirèrent cigarettes et briquets de leur sac à main et allumèrent leurs symboliques *freedom torches* (« torches de la liberté »). La cigarette était devenue le symbole de l'émancipation féminine. Barnays — et l'industrie du tabac — avaient gagné.

« Vous avez transformé les gens en infatigables machines à bonheur » (« *constantly moving happiness machines* »), dit le président Hoover à Barnays en 1928. Barnays, de son côté, était parfaitement conscient d'avoir, en même temps, transformé des citoyens potentiellement dangereux pour l'ordre établi en consommateurs dociles : les gouvernants, pensait-il, allaient pouvoir agir à leur guise aussi longtemps qu'ils sauraient canaliser les intérêts de la population vers et par le désir individuel de consommer³⁴.

Le consommateur, individuel par définition, a donc été conçu dès l'origine comme le contraire du citoyen, comme l'antidote, en quelque sorte, à l'expression collective de besoins collectifs, au désir de changement social, au souci du bien commun. L'industrie publicitaire n'allait cesser de remplir une double fonction, économique et politique, en faisant appel non pas à l'imagination et aux désirs de tous mais à l'imagination et au désir de *chacun* en tant que personne privée. Elle ne promet pas aux acheteurs potentiels une amélioration de leur condition commune. Elle promet, au contraire, à chacun d'échapper à la condition commune en devenant

³⁴ La BBC 2 a diffusé, du 24 mars au 14 avril 2002, un documentaire d'une qualité rare qui retrace, en quatre épisodes d'une heure chacun, l'histoire de la manipulation du « consommateur », puis du citoyen, par les techniques du marketing et d'études de marché, de 1920 à 2001: *The Century of the Self*, écrit et produit par Adam Curtis.

l'« heureux privilégié » qui a pu s'offrir un bien nouveau, rare, meilleur, distinctif. Elle promeut la recherche de solutions individuelles aux problèmes collectifs. Le marché est censé pouvoir résoudre ceux-ci sans empiéter sur la souveraineté et l'intérêt individuel de chacun. La publicité appelle chacun à refuser son existence sociale en tant même qu'il est un individu social. Elle est une *socialisation antisociale*³⁵.

En tant que production d'imaginaire, de désirs, de sensibilité, bref de subjectivité, la publicité relève ostensiblement de la création artistique. Mais il s'agit d'une création servie, au service de la marchandise. Le but de l'art publicitaire — de même d'ailleurs que le but de la propagande des régimes totalitaires — n'est pas de dégager la sensibilité des poncifs, des stéréotypes et des lieux communs dans lesquels elle tend à s'engluer ; le but est avant tout de vendre des marchandises transfigurées en œuvres d'art par la propagation de normes esthétiques, symboliques et sociales qui doivent être volatiles, éphémères, destinées à être relayées bientôt par de nouvelles normes.

La création artistique doit *déranger* pour renouveler la manière de percevoir et la capacité d'imaginer. l'art publicitaire et la mode doivent *plaire* et imposer leurs normes. En tant que véhicule privilégié de ces normes, l'image de marque exerce une fonction de *prise de pouvoir* du capital fixe immatériel sur l'espace public, la culture du quotidien et l'imaginaire social. Instrument par lequel la marchandise doit pouvoir produire ses consommateurs, le capital symbolique de la firme se fera mettre en valeur par ces consommateurs eux-mêmes. Ce sont eux qui accompliront le *travail invisible* de la production de soi qui « fournit un sujet à l'objet », c'est-à-dire qui produit en chacun d'eux les désirs, les envies, les images de soi-même dont la marchandise est censée être l'expression adéquate. La publicité de marque, en un mot, induit chez le consommateur une production de soi qui valorise les marchandises de marque comme emblèmes de sa valorisation propre. C'est par le pouvoir qu'il prend sur ce travail invisible de production de soi, par la violence déguisée qu'exerce sur l'individu l'envahissement publicitaire de tous les espaces et de tous les moments de la vie quotidienne, que le capital symbolique fonctionne réellement comme un capital fixe.

On retrouve finalement sur le terrain de la consommation le même asservissement de soi que nous constatons dans le domaine du travail. l'incitation faite au consommateur à se

³⁵ Cf. André Gorz, *Métamorphoses du travail. Quête du sens*, Paris, Galilée, 1988, p. 63-66.

produire selon l'image de lui-même que lui tend la publicité, et à changer son identité d'emprunt au gré des changements des goûts et de la mode, le prépare à se produire dans son travail conformément au modèle qui le rendra employable et vendable. Dans l'un et l'autre cas, l'activité de se produire est la clé qui donne accès au monde social.

La portée proprement politique de ce pouvoir est excellemment décrite par Naomi Klein tout au long de son *No Logo*³⁶. On y trouve notamment le récit du paysage de son enfance, peuplé de symboles, de figures, d'images beaucoup plus parlants et chargés d'affectivité que la nature que ses parents voulaient lui faire admirer ; des nourritures fournies dans des barquettes de matière plastique irisée, autrement appétissantes que les aliments bio qu'elle était censée manger³⁷. La publicité omniprésente des grandes firmes exerce une mainmise totale sur l'espace public, nourrit l'imagination avec ses récits et ses créatures fantastiques, forme le goût et fournit des normes esthétiques. Elle envahit les salles de classe, fournit — avec la complicité des enseignants — des thèmes aux dissertations des élèves. Elle colonise les médias, exerce sa censure sur une partie de la presse et sur la radio-télévision. Elle s'approprie la vie culturelle en utilisant d'abord des œuvres artistiques pour la promotion des marques, puis, inversant la démarche, en apposant des noms de marques commerciales sur des présentations d'œuvres artistiques. Le nom de marque, après s'être servi d'œuvres célèbres pour s'affubler du signe de l'excellence, se pose ensuite comme étant lui-même le symbole et le critère de l'excellence. Est excellent tout ce sur quoi la marque appose son logo ; celui-ci servira à promouvoir la vente de n'importe quoi. C'est la marque qui fait la valeur du produit, non l'inverse³⁸.

La publicité, conclut Robert Kurz, a pour fonction directe non tant :

... d'inciter à l'achat de marchandises déterminées que d'engendrer une conscience qui a intériorisé la forme, le sens, l'esthétique spécifique de la « publicité en général » et voit le monde avec ses yeux... Le façonnage non seulement des désirs et des convoitises mais aussi des sentiments, la mainmise sur l'inconscient révèlent le plus [70] nettement le caractère totalitaire du capitalisme — et rendent ce totalitarisme invisible, pour autant que la mainmise réussit³⁹.

Rien, dans l'histoire de l'humanité, écrit Ben Bagdikian, n'est comparable au pouvoir de pénétration de ces grandes entreprises au cœur du paysage social [...]. Le vrai problème est le

³⁶ Naomi Klein, *No Logo*, Londres, Flamingo, 2000; tr. fr. Michel Saint-Germain, *No Logo*, Arles, Actes Sud, 2001.

³⁷ Ibid, ch. 7.

³⁸ Ibid, ch. 2.

³⁹ Robert Kurz, *Schwarzbuch des Kapitalismus*, Francfort-sur-le-Main, Eichborn, 1999, p. 571.

pouvoir que ces firmes acquièrent sur notre environnement imaginaire et cognitif, leur capacité à former des générations entières d'Américains et à modifier l'orientation politique de notre pays. Ce pouvoir leur confère une influence à bien des égards plus forte que celle de l'école, des Églises, de la famille et même de l'État⁴⁰.

Naomi Klein retrace, dans *No Logo*, à la fois la méthode et l'étendue de cette mainmise sur les espaces publics, et la résistance qu'elle rencontre. Le conflit qui se développe et s'exacerbe entre le capital immatériel des firmes et les acteurs de cette résistance est, à bien des égards, une lutte des classes déplacée sur un nouveau terrain : celui du contrôle du domaine public, de la culture commune et des biens collectifs. Les acteurs de la résistance, organisée à l'occasion sur une grande échelle — ou plutôt auto-organisée tantôt localement, tantôt internationalement grâce à Internet -, sont des mouvements de lycéens et d'étudiants, de consommateurs et de résidents résolus à reconquérir le domaine public, à se réappropriier l'espace urbain, à reprendre le pouvoir sur leur environnement, leur culture commune et leur vie quotidienne.

Des milliers de groupements luttent aujourd'hui contre des forces dont le dénominateur commun est, en gros, la privatisation de tous les aspects de la vie et la transformation en marchandises de toutes les activités et valeurs. Ce processus va bien au-delà de la privatisation de l'enseignement, de la médecine, des ressources naturelles ; il comprend la façon dont le pouvoir des idées est transformé en slogans publicitaires, dont les rues sont transformées en galeries commerciales, dont les écoles sont envahies par la publicité, dont les ressources vitales sont vendues comme de quelconques marchandises, dont le droit du travail est aboli, des gènes brevetés, des semences génétiquement modifiées, des hommes politiques achetés...

[Dans le monde entier,] des militants, plutôt que d'attendre la révolution, passent à l'action directe là où ils vivent, où ils étudient, où ils travaillent [...]. La lutte contre la mondialisation s'est transformée en lutte contre les monopoles privés et, par endroits, contre le capitalisme lui-même [...]. La vraie nouveauté, après Seattle, est que les organisateurs à travers le monde commencent à relier leurs luttes nationales et locales à une vision globale. En s'attaquant aux grandes firmes, ils font toucher du doigt la manière dont les problèmes sociaux, écologiques et économiques sont interconnectés⁴¹.

Valeurs intrinsèques et richesses hors mesure. Les externalités

⁴⁰ Ben Bagdikian, *The Media Monopoly*, Boston, Beacon Press, 1997, p. IX; cité par Jeremy Rifkin, *L'Âge de l'accès*, op. cit., ch. 11.

⁴¹ Naomi Klein, « *Reclaiming the Commons* », *New Left Review*, n°9, Londres, mai-juin 2001.

Je rapproche ces citations de Ben Bagdikian et de Naomi Klein parce qu'elles éclairent complémentaires deux faces de la même réalité : la mainmise du capitalisme sur les dernières richesses gratuites qu'il n'a pas eu et est d'ailleurs inapte à produire ; la résistance qui répond à cette mainmise dans tous les domaines où celle-ci s'exerce. Pour empêcher cette résistance de se cristalliser et de s'étendre, le capital doit faire intérioriser par la culture la domination qu'il exerce sur elle. Il lui faut s'emparer de l'imagination collective, des normes communes, du langage. Dans le conflit qui se dessine, le langage est un enjeu central : de sa maîtrise, de son contrôle dépend la possibilité de penser et d'exprimer la résistance et ce qui la motive.

Les mots ne sont pas innocents quand ils incluent « naïvement » dans les rapports sociaux du capital ce qui, il y a quelques années encore, semblait devoir leur échapper. Je pense à l'inflation de « capitaux » que véhicule désormais la pensée dominante : « capital culturel », « capital intelligence », « capital éducation », « capital expérience », « capital social », « capital naturel », « capital symbolique », « capital humain » et « capital connaissance » ou « cognitif », surtout, base du « capitalisme cognitif », voire de la « société cognitive », capitaliste, évidemment, puisque « la connaissance peut être considérée comme la nouvelle forme du capital à travers laquelle s'exprime la capacité de création des sociétés modernes »⁴².

Cette « nouvelle forme du capital » — il y en a d'autres — diffère pourtant fondamentalement du capital au sens économique. Elle n'est pas originellement acquise ou produite pour devenir ou rester la propriété privée de ses détenteurs. Au contraire, elle s'augmente de connaissances supplémentaires par son utilisation et son partage. Elle n'est pas originellement accumulée pour servir de moyen de production, mais pour satisfaire le besoin, la passion de connaître, c'est-à-dire pour pénétrer la vérité de ce qui est au-delà des apparences et des utilisations. Elle ne résulte pas de la survaleur tirée de l'exploitation du travail. Elle est richesse et source de richesse même quand elle ne donne naissance à rien qui puisse être vendu. Elle ne peut s'accroître en circulant sous la forme valeur, au contraire : c'est en se diffusant comme bien accessible à tous qu'elle engendre des connaissances supplémentaires.

⁴² Cf. Christian Azaïs, Antonella Corsani, Patrick Dieuaide (dir.), *Vers un capitalisme cognitif*, op. cit., p. 10.

Ses propriétés, en somme, s'opposent point par point à celles du capital au sens économique. Le « capital connaissance » ne peut fonctionner comme capital que dans le cadre, mieux : à l'intérieur du capitalisme, quand il est altéré par son association avec des formes traditionnelles, financières et matérielles, du capital. Il n'est pas du capital au sens usuel et n'a pas pour destination primaire de servir à la production de survalueur ni même de valeur au sens usuel. Il ne signifie pas l'avènement d'un hyper- ou pancapitalisme, comme son appellation pourrait le faire croire, mais contient au contraire les germes d'une négation et d'un au-delà du capitalisme, du travail marchandise et des échanges marchands.

À la confusion entre les « nouvelles formes du capital » et le capital au sens de l'économie politique s'ajoute la confusion entre la « valeur » (d'échange) au sens économique et la « valeur » qui a sa source dans la connaissance (et l'expérience, la culture, les liens sociaux, etc.). « La valeur ne sera déterminée que par l'innovation et la création continue d'humanité »⁴³, écrit Antonio Negri ; et Bernard Paulré : « La valeur est principalement issue du changement et de l'innovation »⁴⁴. Et Yann Moulier-Boutang, plus fondamentalement : « l'activité gratuite en amont et en aval de ce qui est considéré par l'économie politique (toutes écoles confondues) comme le seul travail méritant rémunération, est la source principale de la valeur »⁴⁵.

Comment cela ? De quelle « valeur » s'agit-il ? De la valeur d'échange, monétaire et marchande, qui est la seule que connaît l'économie politique (toutes écoles confondues) ? De la valeur de rareté de ce qui est nouveau et source d'une rente pour ses inventeurs ? Ou de la valeur [75] intrinsèque de ce qui est intrinsèquement désirable et, par conséquent, non échangeable en tant que marchandise contre les autres marchandises ? « Valeur » ne serait-il pas employé aussi au sens de « richesse » comme il arrive à Marx de le faire quand il parle de la production de « valeurs d'usage dont la valeur d'échange n'est plus la mesure »⁴⁶, autrement dit de valeurs qui ne sont plus ces marchandises dont la vente est le but primaire — et qui ne s'échangent donc plus en

⁴³ Antonio Negri, Michael Hardt, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000; tr. fr. Denis-Armand Canal, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 431.

⁴⁴ Bernard Paulré, « De la new economy au capitalisme cognitif », *Multitudes*, n°2, mai 2000, p. 37.

⁴⁵ Yann Moulier-Boutang, « Richesse, propriété, liberté et revenu dans le capitalisme cognitif », *Multitudes*, n° 5, mai 2001, p. 24.

⁴⁶ Karl Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 593.

fonction du marché mais à la manière des œuvres d'art, à un prix prédéterminé sans rapport avec le coût de production ?

Toutes ces questions se télescopent dans cette remarque d'Enzo Rullani : « Dans le postfordisme, la connaissance produit de la valeur aussi parce qu'elle génère du sens. La valeur intrinsèque de ce qu'on fait [...] devient aussi importante que la valeur argent obtenue sur le marché. Pour le musicien qui "vend" de la musique, le résultat » ne se mesure pas seulement en argent mais aussi par « la valeur d'un travail qui a une signification en soi »⁴⁷. Or il n'y a aucun rapport de proportionnalité (ni, *a fortiori*, d'équivalence) entre ces deux « valeurs ». La valeur argent ne reflète en rien la valeur esthétique, laquelle ne reflète en rien la valeur travail. La « valeur intrinsèque » se situe par essence en dehors de l'économie. Les valeurs intrinsèques — vitales au sens de Max Scheler (force, agilité, santé, courage), esthétiques ou éthiques -, elles, ne sont ni comparables, ni échangeables, ni interchangeable. Pour elles vaut ce que Maurizio Lazzarato, dans son essai sur Gabriel Tarde, écrit au sujet de la « valeur vérité » d'un livre : « Elle est essentiellement intangible, inappropriable, inéchangeable, inconsommable et indivisible », indépendante de la valeur vénale du livre en tant que marchandise matérielle. Les créations esthétiques, cognitives, idéelles ne sont jamais réellement « échangées » ni vendues, puisque « celui qui [les] transmet ne les perd pas, ne se dépouille pas en les socialisant » et que leur « échange » bénéficie à toutes les parties concernées : elles s'enrichissent de leurs dons. « La consommation n'est pas destructrice mais créatrice d'autres connaissances. Consommation et production coïncident dans la consommation de connaissances »⁴⁸ ou de créations esthétiques ou idéelles.

« l'économie de la connaissance » contient donc en son fond une négation de l'économie capitaliste marchande. À la traiter comme « la nouvelle forme du capitalisme », on masque son potentiel de négativité. La connaissance, inséparable de la capacité de connaître, est produite en même temps que le sujet connaissant. Elle est une *valeur vérité* avant d'être un *moyen de*

⁴⁷ Enzo Rullani, « Production de connaissance et valeur dans le postfordisme », entretien avec Antonella Corsani, *Multitudes*, n°2, mai 2000, p. 109-110.

⁴⁸ Maurizio Lazzarato, « Travail et capital dans la production de connaissances : une lecture à travers l'œuvre de Gabriel Tarde », dans C. Azais, A. Corsani, P. Dieuaide (dir.), *Vers un capitalisme cognitif*, op. cit., p. 159-160. Voir aussi Antonella Corsani dans *ibid.*, p. 185, et Maurizio Lazzarato, *Puissances de l'invention*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2000, p. 164-174.

production. Plus précisément, toutes les connaissances ne se prêtent pas à servir de moyens de production et celles qui s'y prêtent d'emblée et par destination se distinguent par leur efficacité instrumentale, non par la valeur vérité de leurs contenus. C'est dire que toutes les connaissances ne se valent pas et que le capitalisme ne retient et ne valorise comme sources de valeur que celles dont la potentialité instrumentale est manifeste ou prévisible.

À la suite de Lazzarato et de Tarde, il convient donc de distinguer les connaissances-vérité, connaissances-beauté, connaissances-sagesse, d'une part, et les connaissances instrumentales susceptibles d'être « capitalisées », d'autre part. Dans la mesure où toute connaissance, même instrumentale, c'est-à-dire pratico-technique, contient nécessairement une relation implicite à la connaissance-vérité et à la capacité de connaître et d'apprendre, toute connaissance, même technique, est non seulement source potentielle de richesse et de sens, mais aussi richesse en soi. En tant que *source de richesse*, elle est « force productive » ; en tant que *richesse*, elle est source de sens et fin en elle-même. En tant que force productive, elle est force de travail : mais *d'être mise au travail n'est ni la destination exclusive ni la destination première de la connaissance*.

Traiter *la* connaissance comme un capital et un moyen de production, c'est finalement rabattre toute l'activité humaine — toutes les capacités cognitives, esthétiques, relationnelles, corporelles, etc. — sur des activités instrumentales de production, c'est-à-dire sur le productivisme capitaliste et son indifférence aux contenus. Le paradigme de la production pour la production, de l'accumulation pour l'accumulation est simplement étendu du domaine des marchandises et des capitaux à celui de l'innovation et des connaissances-productives-de-connaissances-productives considérées comme des fins en soi, sans se soucier de l'orientation et du sens de cette accumulation. C'est sous ce jour que le capitalisme cognitif prolonge le capitalisme — tout en pervertissant la spécificité des rapports sociaux de connaissance.

La distinction entre « force productive » et « moyens de production », entre « richesse » et « valeur » apparaît donc essentielle en tant qu'elle marque les limites de la raison instrumentale et fonde la critique interne du capitalisme cognitif comme du capitalisme industriel. De même que la culture, la sagesse, les savoirs tacites, les capacités artistiques, relationnelles, coopératives, etc., la connaissance est richesse et source de richesse sans être ni avoir une valeur marchande, monétaire. Elle est — comme les autres capacités humaines — une force productive *sans n'être que cela* et sans être nécessairement un *moyen* de production. Elle fait partie, de même que les

autres capacités humaines, de même que la santé, la vie et la nature — laquelle est aussi une force productive *sans n'être que cela* — de ces richesses « externes » ou de ces « externalités » qui sont indispensables au système de production de marchandises, mais que celui-ci est incapable de produire selon sa logique et ses méthodes propres. Le capital peut exploiter ces richesses par pillage et « prédation », à la manière dont il exploite des ressources naturelles non productibles pour en tirer des rentes (minières, foncières, touristiques). La thèse de Yann Moulier-Boutang sur la place décisive qu'occupe la « prédation d'externalités » dans le développement de l'économie⁴⁹ mérite d'être développée dans ses implications anticapitalistes.

Ces externalités étaient, à l'origine du capitalisme britannique, les terres communales (*commons*), bien collectif que les habitants cultivaient ou utilisaient comme pâturages, et que les propriétaires terriens s'approprièrent en les parcellisant et en les entourant de clôtures (*enclosures*). C'étaient, en Amérique, les espaces de l'Ouest. C'était et c'est encore le « travail de reproduction » non rémunéré par lequel les femmes ont assuré l'entretien de la force de travail masculine et la socialisation primaire des enfants. Ce sont aujourd'hui les « biens collectifs de l'humanité » tels que la biodiversité, les génomes et les savoirs vivants en voie d'être brevetés et privatisés. Ce sont enfin les espaces communs, urbains et naturels, les paysages, etc., dont parle Naomi Klein. Et ce sont aussi les connaissances vivantes et, plus largement, les capacités humaines produites dans et par la coopération, les interactions, la communication, les relations affectives. l'activité coopérante élargit la capacité de produire de l'activité ; elle produit une activité totale qui dépasse les capacités de chacun et rétroagit positivement sur elles. Les externalités positives sont les résultats des rétroactions positives de synergies qui se développent hors de l'entreprise avant d'être éventuellement captées et « valorisées » par celle-ci comme « capital humain ».

[80] La « privatisation de tous les aspects de la vie et la transformation en marchandises de toutes les activités et richesses » dont parle Naomi Klein sont finalement des « prédatations

⁴⁹ Voir notamment Yann Moulier-Boutang, « La troisième transition du capitalisme », dans C. Azaïs, A. Corsani, P. Dieuaide (dir.), *Vers un capitalisme cognitif*, op. cit., p. 135 sq. Id., « Éclats d'économie et bruits de luttes », *Multitudes*, n°2, mai 2000, p. 10 sq.

d'externalités » au même titre que celles mises en évidence par les théoriciens du « capitalisme cognitif ».

L'importance virtuellement prépondérante qui est désormais reconnue aux externalités met en évidence les limites de l'économie marchande et met en crise ses catégories. Elle fait apparaître que les richesses premières, source virtuelle et condition de toutes les autres, ne sont productibles par aucune entreprise, comptabilisables en aucune monnaie, échangeables contre aucun équivalent. Elle révèle que l'économie visible, dite formelle, n'est qu'une partie relativement réduite de l'économie totale. Sa domination sur celle-ci a rendu invisible l'existence d'une économie première faite d'activités, d'échanges et de relations non marchands par lesquels sont produits le sens, la capacité d'aimer, de coopérer, de sentir, de se lier aux autres, de vivre en paix avec son corps et avec la nature.

C'est dans cette *autre économie* que les individus se produisent humains, à la fois mutuellement et individuellement, et produisent une culture commune. La reconnaissance du primat des richesses externes au système économique implique l'exigence d'une inversion du rapport entre la production de « valeur » marchande et la production de richesses « inéchangeables, inappropriables, intangibles, indivisibles, inconsommables » : la première doit être subordonnée à la seconde.

III. Vers une société de l'intelligence ?...

Redéfinir la richesse

Le « capitalisme cognitif » est le mode sur lequel le capitalisme se perpétue quand ses catégories ont perdu leur pertinence : quand la production de richesse n'est plus calculable ni quantifiable en termes de « valeur » ; quand la principale force productive n'est plus une ressource rare ni un moyen de production privatisable mais un ensemble de savoirs humains abondants, inépuisables, dont l'usage et le partage accroissent l'étendue et la disponibilité.

Virtuellement dépassé, le capitalisme se perpétue en employant une ressource abondante — l'intelligence humaine — à produire de la rareté, y compris la rareté d'intelligence. Cette production de rareté dans une situation d'abondance potentielle consiste à dresser des obstacles à la circulation et à la mise en commun des savoirs et des connaissances : notamment par le contrôle et la privatisation des moyens de communication et d'accès, par la concentration sur une couche très mince des compétences admises à fonctionner comme du « capital cognitif ».

Tissu d'incohérences et de contradictions qui le rendent extrêmement mobile et vulnérable, le « capitalisme cognitif » est travaillé par des conflits culturels et des antagonismes sociaux. Et c'est précisément en raison de son instabilité, de son incohérence, de sa structure (de classe) déséquilibrée et complexe, et de l'étroitesse de sa base sociale que le « capitalisme cognitif » contient la possibilité d'évolutions rapides dans des directions opposées. Il n'est pas un capitalisme *en crise*, il *est la crise* du capitalisme qui ébranle la société dans ses profondeurs.

On a pu constater les symptômes économiques de cette crise dans le gonflement prolongé de la bulle boursière et son implosion à partir de 2001. Elle a révélé la difficulté qu'éprouve le

capitalisme à transformer en valeur (monétaire) et à faire fonctionner comme capital la valeur par essence non mesurable, non échangeable du « capital immatériel » et à faire fonctionner le « capitalisme cognitif » comme un capitalisme. Les équivalents monétaires tant des actifs que des marchandises immatérielles ne mesurent plus rien de mesurable. Ils reflètent un rapport des forces, non des rapports d'équivalence.

Tout aussi révélatrice d'un ébranlement en profondeur est l'importance que des sociétés de conseil aux entreprises accordent désormais aux externalités positives en tant que sources de richesse. Dans un article qui confirme en substance certaines analyses de Lazzarato, de Moulier-Boutang, de Negri et ses collègues, Hervé Sérieyx montre que, pour maîtriser la complexité de son environnement, l'entreprise doit miser sur le foisonnement des activités et des échanges multilatéraux des membres de son personnel et non pas chercher à les dominer en prétendant mesurer leurs performances individuelles. Des personnes qui coopèrent, se coordonnent et s'ajustent librement les unes aux autres dans un projet qu'elles ont défini ensemble, auront tendance à se surpasser chacune. À la manière d'un groupe de free-jazz, chacune se sentira sollicitée par les autres à développer ses capacités, sa réceptivité, son attention au résultat obtenu. La survie de l'entreprise dans un environnement complexe dépend de cette faculté d'auto-organisation — de sa capacité à « promouvoir le développement de l'intelligence collective et individuelle ».⁵⁰

Les contributions individuelles au résultat collectif en deviennent évidemment non mesurables. Les notions de durée et de quantité de travail perdent leur pertinence. La source de la productivité est dans une *organisation qui promeut l'auto-organisation* et engendre des externalités positives, c'est-à-dire un résultat collectif qui transcende la somme des contributions individuelles.

Tout comme les promoteurs des réseaux et des logiciels libres, Hervé Sérieyx est convaincu que l'« organisation apprenante » peut et doit être le paradigme d'une autre société, d'une « société apprenante dont les règles du jeu — sa constitution, ses lois, ses principes de vie collective — seraient conçues pour permettre à chaque citoyen d'apprendre en agissant, et à la collectivité, dans l'action, d'accroître sans cesse un “bonheur national brut” mieux partagé ». Il

⁵⁰ Hervé Sérieyx, « Organisation apprenante et complexité », *Transversales*, n° 002, été 2002.

s'agit bien là de l'ébauche d'une *société de l'intelligence* dans laquelle le plein épanouissement des facultés de chacun est le but de tous.

L'intérêt de l'article de Sérieyx n'est pas dans la nouveauté intrinsèque de sa réflexion, mais dans le fait qu'elle est présentée dans un souci de « survie » et d'efficacité optimale. Elle suggère qu'à l'ère du *general intellect*, la rationalité économique consiste à subordonner la rationalité économique à des critères différents de ceux qui l'ont définie et mesurée jusqu'à présent. Inefficacité optimale ne peut plus s'obtenir par la recherche du rendement maximal du travail immédiat, ni par la recherche de la performance maximale de chacun, ni par la maximisation du profit. Elle ne peut plus s'obtenir en rendant tous les facteurs de production mesurables afin de pouvoir maximiser le rendement de chacun. La rationalité économique n'est plus ce qu'elle était. Elle exige désormais que les critères habituels du rendement soient subordonnés au critère du développement humain, donc à une rationalité fondamentalement différente.

Le capitalisme est ainsi parvenu dans son développement des forces productives à une frontière, passé laquelle il ne peut tirer pleinement partie de ses potentialités qu'en se dépassant vers une autre économie. L'acteur potentiel de ce dépassement est le « capital humain » lui-même pour autant qu'il a tendance à s'émanciper du capital. Nous verrons plus loin dans quelle mesure cette tendance se manifeste. Mais on comprend que, comme le dit Sérieyx, « il existe peu d'organisations apprenantes ». Pour le capital, la domination sur les forces de travail a toujours été la condition de leur utilisation. Mieux vaut, de son point de vue, renoncer à tirer parti de certaines externalités potentielles que de renoncer à les dominer.

[85] À partir du moment où l'on saisit l'importance décisive de ressources qui, comme l'intelligence collective, sont sans équivalent, non quantifiables, non mesurables et par conséquent non échangeables sur le marché, on débouche sur une autre conception de la richesse et des buts de l'activité humaine. On découvre qu'il existe des richesses intrinsèques, et que celles-ci sont en voie d'être détruites par une économie qui ne connaît de valeur que marchande. L'économicisation de toutes les activités et de toutes les richesses devient destructrice de sens, appauvrit les relations sociales, dégrade le milieu urbain et l'environnement naturel, engendre des externalités négatives dont le système ne peut ni ne veut évaluer le coût. Le lien entre « plus » et « mieux », entre « valeur » (au sens économique) et « richesse » se rompt. On vit de plus en plus mal en dépensant de plus en plus d'argent et on croit avoir besoin d'en gagner

toujours plus. Hervé Sérieyx y fait allusion en opposant le « bonheur national brut », évidemment dépourvu de valeur d'échange, au produit national brut qui mesure les échanges de valeur. La richesse devient une notion à redéfinir et à soustraire à l'hégémonie des catégories économiques⁵¹.

Comme point de départ et base d'une redéfinition, je prendrai ce bref passage des *Grundrisse* qui surgit comme une illumination soudaine vers la fin d'une ébauche d'histoire des systèmes économiques :

Une fois dépouillée de sa forme bourgeoise bornée, qu'est-ce que la richesse sinon l'universalité, produite dans l'échange universel, des besoins, des capacités, des jouissances, des forces productives, etc., des individus ? La pleine maîtrise par l'homme des forces naturelles ainsi que de sa propre nature ? La mise en évidence absolue de ses dispositions créatrices, sans autre présupposé que *le développement historique qui a érigé en but, en soi, le développement de toutes les forces humaines en tant que telles, selon nul étalon préétabli* ?⁵²

L'intérêt particulier de ce passage est que le dépassement du capitalisme y est défini comme un nécessaire dépassement du productivisme. l'économie cesse de dominer la société, les forces et les capacités humaines y cessent d'être des *moyens* de produire de la richesse, elles sont la richesse elle-même.

La source de la richesse est l'activité qui développe les capacités humaines, à savoir : le « travail » de production de soi que « les individus » — chacun et tous, chacun dans ses échanges multilatéraux avec tous — accomplissent sur eux-mêmes. l'épanouissement des capacités et des facultés humaines est à la fois le but de l'activité et cette activité elle-même : il n'y a pas de séparation entre le but et sa poursuite toujours inachevée.

Une inversion fondamentale s'opère : ce n'est plus l'homme qui est mis au service du développement de la production ; c'est la production qui est mise au service du développement

⁵¹ La nécessité de cette redéfinition est au centre du rapport 1996 du PNUD, de l'oeuvre d'Amartya Sen, de l'ouvrage de Dominique Méda, *Qu'est-ce que la richesse ?* (op. cit.), surtout du rapport de Patrick Viveret, *Reconsidérer la richesse* (Paris, La Documentation française, 2001), et de *Transversales*, n° 70, numéro spécial, août 2001. Dans le prolongement du rapport Viveret, voir aussi Guy Roustang, *Démocratie : le risque du marché*, Paris, Desdée de Brouwer, 2002, p. 158-168.

⁵² Karl Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 387. Je souligne.

humain, c'est-à-dire de la production de soi. La différence entre produire et se produire tend à s'effacer. Le travail de production est assuré de la manière qui sert le mieux le « développement d'une individualité riche » s'épanouissant « dans sa production aussi bien que dans sa consommation et dont le travail, par conséquent, n'apparaît plus comme travail mais comme de l'activité [personnelle]⁵³ ». L'effacement du productivisme inaugure un autre rapport au temps, au corps propre et à la nature, qui se reflète dans le développement de la « capacité de jouissance », de l'« aptitude au loisir » (*Mussefähigkeit*), aux activités artistiques et autres activités non instrumentales.

Les dissidents du capitalisme numérique

Une société dans laquelle le plein épanouissement de chacun est le but commun à tous se définit essentiellement comme une « société de culture » (*Kulturgesellschaft*), c'est-à-dire une société qui se donne pour tâche et valeur centrales la culture au sens de *Bildung*, au sens de cultiver nos facultés sensorielles, affectives, expressives, corporelles ; au sens, comme l'écrit Dominique Méda, de « cultiver son esprit, labourer, approfondir, sculpter, mettre en forme perpétuellement les dispositions qui nous ont été données, le patrimoine individuel et social dont nous sommes dotés »⁵⁴.

Une fois qu'on a montré que pareille redéfinition de la richesse est le sens qui hante la crise des principales catégories de l'économie politique et particulièrement la crise des concepts de capital et de valeur, « l'une des priorités, écrit Patrick Viveret, est de détecter les personnes et les groupes porteurs de visions culturelles et spirituelles qui jouent ou joueront un rôle essentiel pour faire advenir l'idée que l'humanité est entrée dans une nouvelle ère et qu'elle a besoin de nouveaux cadres conceptuels, culturels et éthiques pour accompagner cette grande mutation »⁵⁵.

⁵³ Ibid., p. 231.

⁵⁴ Dominique Méda, *Qu'est-ce que la richesse ?*, op. cit., p. 325-335.

⁵⁵ Patrick Viveret, « L'humanité est-elle un "bien" pour elle-même ? », *Transversales*, n° 66, mars 2001. Voir aussi *id.*, « Reconsidérer la richesse » (suite), *Partage*, n° 158, mai 2002.

J'avais suggéré, à propos de l'article d'Hervé Sérieyx, que « l'acteur potentiel du dépassement [du capitalisme vers une autre économie] est le "capital humain" lui-même, pour autant qu'il a tendance à s'émanciper du capital ». C'est cette tendance qu'illustre le plus ouvertement la lutte que mènent, au cœur même des dispositifs de pouvoir du capital, les artisans des logiciels et des réseaux libres. Avec eux, une partie au moins de ceux qui détiennent le « capital humain » à son plus haut niveau technique s'oppose à la privatisation des moyens d'accès à ce « bien commun de l'humanité » qu'est le savoir sous toutes ses formes. Il s'agit là d'une dissidence sociale et culturelle qui se réclame ouvertement d'une autre conception de l'économie et de la société. Elle a une portée stratégique en raison de l'importance que la classe des travailleurs de l'immatériel — les Américains l'appellent la *knowledge class* — revêt pour l'évolution de la société et de ses conflits.

Peter Glotz s'est saisi de cette question dans un livre au titre éloquent : « La société accélérée. Les conflits culturels du capitalisme numérique »⁵⁶. Il y ébauche une analyse de classe en partant des statistiques fiscales américaines et des classements socioprofessionnels sur lesquels se sont également appuyés des auteurs comme Christopher Lasch, Robert Reich et Jeremy Rifkin.

Les données citées par ces auteurs font apparaître que jamais le pouvoir et la fortune n'ont été concentrés en aussi peu de mains. Moins de 0,5 % de la population américaine, soit 843 000 familles, détient 56,2 % des moyens de production tangibles et 37,4 % des actifs financiers. Sous cette couche de super-riches, on trouve celle des nouveaux professionnels, comprenant, entre autres, les « manipulateurs de symboles » (*symbolic analysts*), soit 3,8 millions de personnes ou 4 % de la population active, qui gèrent l'économie high-tech de l'information. Le revenu de ces 4 % est égal à celui des 51 % (49,2 millions) de salariés situés aux échelons inférieurs de la pyramide des revenus. À cette *knowledge elite*, il convient d'ajouter 16 % de membres des professions intellectuelles. La *knowledge class* représente [90] ainsi 20 % de la population active et se partage la moitié du PIB.

Il faut pourtant se garder de conclure, note Peter Glotz, que lesdits 20 % représentent la totalité des travailleurs de l'immatériel ou, ce qui revient au même, que tous les travailleurs de

⁵⁶ Peter Glotz, *Die beschleunigte Gesellschaft. Kulturkämpfe im digitalen Kapitalismus*, Munich, Kindler, 1999.

l'immatériel se situent dans les 20 % les plus aisés de la population. Il faut savoir que plus de 90 % des fruits de quinze années de croissance économique ont été accaparés par les 5 % les plus riches de la population, et, plus fort encore, 60 % par le 1 % le plus riche ; que les revenus de 80 % de la population ont diminué ; que les « classes moyennes » ont fondu et que la polarisation de la société a donné naissance à un nouveau prolétariat postindustriel que Glotz estime à environ un tiers de la population ; et que ce prolétariat, « à la différence de celui des sociétés industrielles, comprend une forte proportion de dissidents qui, diplômés de l'enseignement supérieur, ont une attitude critique vis-à-vis du "capitalisme numérique" et de son culte du "toujours plus, toujours plus vite" ». Selon une enquête du *Wall Street Journal*, « plus de 35 % des diplômés récents ont dû accepter un emploi ne requérant pas de diplôme du supérieur... Le marché du travail pour les diplômés n'a jamais été aussi étroit depuis la seconde guerre mondiale⁵⁷ ».

La nouveauté intéressante, c'est qu'une partie des informaticiens de haut niveau rejoint le néoprolétariat postindustriel dans un refus commun de « la culture de la nanoseconde », comme l'appelle Glotz, c'est-à-dire du « toujours plus vite ». La classe dirigeante (les 0,5 %) a sans doute réussi à coopter les élites techno-scientifiques dont le capitalisme a besoin. Mais, tout en s'investissant pleinement dans leur travail, les membres de cette élite n'ont pas tous envie d'y consacrer leur vie entière. Une forte proportion des informaticiens de haut niveau se sent menacée, passé l'âge de 30 ou de 35 ans, du *burn out*, c'est-à-dire d'une sorte de fatigue mentale qui fait qu'un travail dont la difficulté a d'abord stimulé leur créativité leur semble soudain fade, fastidieux, vide de sens. Durant leurs années d'intense activité, beaucoup d'entre eux se préparent à vendre l'entreprise qu'ils auront créée, à vivre de leur rente, à n'exercer qu'une activité de conseil deux jours par semaine, souvent à titre bénévole. Leurs rapports avec leurs pairs restent généralement informels et détendus sur le plan personnel, même quand ils se livrent une intense concurrence sur le plan professionnel.

La frontière entre l'élite et le prolétariat du numérique reste éminemment poreuse. Au sein d'une même couche de professionnels, on trouve à la fois de jeunes retraités millionnaires, de jeunes diplômés qui refusent de tout sacrifier à leur carrière, des self-entrepreneurs qui ne

⁵⁷ Cité par Jeremy Rifkin, *The End of Work*, New York, G. E Putnam, 1995; tr. fr. Pierre Rouve, *La Fin du travail*, Paris, La Découverte, 1996, ch. 11.

travaillent qu'à temps partiel parce qu'ils n'ont pas beaucoup de clients ou parce qu'ils refusent de se battre à coups tordus pour se faire une place sur le marché.

La vraie nouveauté, note Peter Glotz, c'est qu'un nombre croissant de gens rejoignent le néoprolétariat par choix, parce qu'ils refusent la culture de la nanoseconde. De plus en plus de jeunes ont tendance à refuser de grimper les échelons, à préférer plus de temps libre à plus d'argent, à transformer leur emploi à plein temps en emploi à temps réduit et à se débarrasser de l'éthique du travail... Ils prendront pour modèle l'enseignant qui réduit d'un tiers son temps de travail, dans la conviction que son engagement en faveur de ses enfants et de son ménage a cent fois plus de valeur que le travail du programmeur hyper-compétitif qui se dépense sans compter pour Microsoft, Java-Script ou les hypertextes.

[...]

Plus le capitalisme numérique étend son emprise sur notre vie, plus grand deviendra le nombre des *downshifTERS* et des déclassés volontaires... Une nouvelle conception du monde surgira d'eux. La lutte qui opposera le prolétariat du numérique à son élite n'aura pas pour enjeu des questions technocratiques et économiques mais, pour l'essentiel, deux conceptions principielles et passionnelles de la vie. Toute l'éthique sociale du capitalisme moderne est en question⁵⁸

Je cite un peu longuement Peter Glotz parce que je retrouve chez ce témoin aigu de son époque l'idée du « néoprolétariat postindustriel » que je considérais, en 1980, comme le principal acteur futur d'une mutation culturelle antiproductiviste et anti-étatiste⁵⁹. La nouveauté qui est apparue depuis, c'est qu'avec le développement du Web et du mouvement des logiciels libres, ce néoprolétariat est devenu le lieu géométrique vers lequel convergent et d'où se propagent mondialement toutes les contestations radicales du capitalisme mondialisé et financiarisé.

Les logiciels, en effet, sont à la fois des moyens de création de réseaux et des moyens de transmission, de communication, de mise en commun, d'échange et de production. Le pouvoir de commandement du capital n'est plus, désormais, inscrit dans et garanti par la matérialité et la propriété privée d'un des principaux moyens de production et d'échange. Le logiciel non seulement se prête à l'appropriation collective, à la mise en commun et à la mise à disposition gratuite pour tous, mais il les réclame quasiment puisque son efficacité et son utilité s'en trouvent majorées. La communauté virtuelle, virtuellement universelle des usagers-producteurs de logiciels et de réseaux libres, instaure des rapports sociaux qui ébauchent une négation pratique des rapports sociaux capitalistes.

⁵⁸ Peter Glotz, *Die beschleunigte Gesellschaft...*, op. cit., p. 127-128.

⁵⁹ Cf. André Gorz, *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme*, Paris, Galilée, 1980.

Stefan Merten, fondateur du site Oekonux qui explore les possibilités « d'une société et d'une économie différentes, au-delà du travail, de l'argent et de l'échange », fait valoir que « beaucoup de producteurs de logiciels libres » ont pour seule motivation leur désir d'épanouissement personnel. « l'épanouissement personnel, la production de soi de l'individu singulier, est présent tout au long du processus de production »⁶⁰.

Le « développeur » n'est mû par rien d'autre que « le désir de communiquer, d'agir ensemble, de se socialiser et de se différencier non par l'échange de services mais par des relations sympathiques », écrit Maurizio Lazzarato⁶¹. « Pour des hackers comme Torvald [l'un des principaux pionniers des logiciels libres], le facteur organisateur de base n'est ni l'argent ni le travail mais la passion et le désir de créer avec d'autres quelque chose de socialement valorisant », écrit Pekka Himanen⁶², c'est-à-dire quelque chose qui lui vaut l'estime de ses pairs. l'activité du hacker repose sur une éthique de la coopération volontaire dans laquelle chacun se mesure aux autres par la qualité et la valeur d'usage de son apport au « pot commun », et se coordonne librement avec eux. Rien n'est produit en vue de l'échange marchand. La valeur d'échange n'entre jamais en ligne de compte, seule compte la valeur d'usage qui, par essence, n'est pas mesurable. Il n'y a ni « donnant donnant » ni « aucun besoin de réciprocité : vous fournissez ce que vous aimez et prenez [dans le pot commun] ce dont vous avez besoin » (Merten). À la différence de la « noblesse numérique », la communauté hacker rejette tout principe productiviste : « Les différentes séquences de la vie — le travail, la famille, les amis, les hobbies — sont combinées de telle manière que le travail n'occupe jamais le centre... Il laisse la première place à la distraction et à la créativité individuelle... » (Himanen.)

¶ On retrouve donc dans l'éthique et dans l'esthétique des hackers la *mise en pratique* de la définition, esquissée par Marx dans le passage cité plus haut, de « la richesse dépouillée de sa forme bourgeoise » : notamment le travail mis en consonance avec l'« activité personnelle », contribuant au plein développement de soi, au même titre que la culture du temps libre ; le remplacement, dans toute la mesure du possible, des rapports marchands fondés sur la valeur d'échange par « la concertation sur ce qu'il convient de produire, comment et pour quoi [...]. La

⁶⁰ « Logiciel libre et éthique du développement de soi », interview de Stefan Merten par Joanne Richards, dans *Multitudes*, n° 8, mars- avril 2002.

⁶¹ Maurizio Lazzarato, « Travail et capital... », dans C. Azais, A. Corsani, P. Dieuaide (dir.), *Vers un capitalisme cognitif*, op. cit.

⁶² Pekka Himanen, *L'Éthique hacker*, Paris, Exils, 2001.

communauté Linux est l'esquisse d'une nouvelle organisation du travail et de la gestion, qui pourrait conduire à une nouvelle économie »⁶³. « Il n'est pas impensable que ce système deviendra aussi déterminant pour le XXI^e siècle que le fut l'organisation industrielle pour le XX^e »⁶⁴.

Tout cela serait évidemment dérisoire s'il s'agissait d'une « vision » utopique. Or il s'agit d'une *pratique* qui, partant d'une « auto-organisation apprenante » inhérente aux logiciels libres, se développe consciemment au sein du capitalisme contre le capitalisme, comme un « anarcho-communisme réellement existant », selon l'expression de Richard Barbrook ; d'une pratique qui entend disputer au capital le terrain particulièrement sensible, stratégiquement, de la production, de l'orientation, de la division et de la propriété des savoirs.

« Un autre monde est possible »

Il me faudra revenir plus longuement, tout à l'heure, sur la question de la nature, de la division et de l'orientation des savoirs. Ce qui importe pour le moment, c'est que les communautés militantes du mouvement des logiciels libres font partie intégrante des réseaux d'action directe qui entendent démontrer qu'un autre monde et une autre vie sont possibles. « l'anarcho-communisme réellement existant » du « libre » est une pratique, non un programme. *La pratique est le programme*. Le but n'est pas transcendant à l'action. C'est selon ce même principe que se conduisent les autres composantes du mouvement contre la « marchandisation du monde » : elles entendent « changer le monde sans prendre le pouvoir »⁶⁵, en vidant de sa

⁶³ Walter Göhr, « *Auf dem Weg zum Nintendo-Sozialismus ?* », Express (mensuel de l'opposition syndicale allemande), décembre 2000.

⁶⁴ T. H. Malone, R. J. Lauterbacher, « *The Dawn of the E-lance Economy* », dans *International Business Engineering* où se trouvent réunies les communications présentées aux Journées internationales de l'informatique économique, Heidelberg, 1999.

⁶⁵ *Change the World without Taking Power* est le titre d'un ouvrage de John Holloway (Londres, Pluto Press, 2002) qui ne tient pas les promesses de son titre. *Du contre-pouvoir*, en revanche, de Miguel Benasayag et Diego Sztulwark (tr. fr. Anne Weinfeld, Paris, La Découverte, 2001), correspond parfaitement au titre de Holloway.

substance et en délégitimant le pouvoir des institutions et des puissances qui le détiennent, en soustrayant à l'emprise planétaire du capital des espaces croissants d'autonomie, en se (ré)appropriant ce dont il dépossède les populations. Tout se passe comme si le mouvement des logiciels libres et d'autres mouvements comme « Reclaim the Street », « Ya Basta ! », « Peoples Global Action », « Un autre monde est possible », « Via campesina » ou comme l'« Armée zapatiste de libération » — qui n'a jamais tiré un coup de feu mais a réussi à unir des dizaines d'autres mouvements autour d'une charte commune — étaient les composantes d'un même mouvement en voie de différenciation et de recomposition perpétuelles, dont les réseaux libres seraient la matrice commune : structure non hiérarchique en réseaux horizontaux acentrés, en voie de s'autoproduire et de s'auto-organiser sans relâche, fondés sur le principe de la « démocratie par consensus » selon lequel toute proposition est prise en considération, débattue, enrichie et élaborée par les apports de tous.

Il n'y aura pas de révolution grâce au renversement du système par des forces extérieures. La négation du système se répand à l'intérieur du système par des pratiques alternatives qu'il suscite et dont les plus dangereusement virulentes pour lui sont celles dont il ne peut se passer.

Le capitalisme ne peut fonctionner, écrit Pascal Jollivet à propos du livre de Himanen, que s'il existe des sphères d'activité dans lesquelles les comportements humains s'affranchissent de la logique capitaliste... Le paradoxe est au cœur de notre temps... Le dilemme auquel sont confrontées les entreprises dans la nouvelle économie de l'information est que le succès capitaliste n'est possible qu'avec la pérennité du communisme chez la plupart des chercheurs⁶⁶.

Le « communisme des chercheurs » ou l'anarcho-communisme des réseaux libres ne sont évidemment des esquisses d'un autre monde possible que s'ils diffusent dans le corps social et en catalysent la recomposition. Un changement global n'apparaît possible que s'il est porté par une coalition d'un certain type. Les révolutions sont faites — quand elles sont faites — par l'alliance des plus opprimés avec ceux qui sont le plus conscients de leur propre aliénation et de celle des autres. C'est cette alliance qui se profile dans le mouvement multiforme pour un « autre monde », une autre mondialisation. Ses différentes composantes sont animées par une pléthore d'universitaires, d'économistes, d'écrivains, d'artistes, de scientifiques liés avec et radicalisés par des syndicalistes oppositionnels, des néoprolétaires postindustriels, des minorités culturelles, des paysans sans terre, des chômeurs et des précaires. « Plus le capitalisme numérique étendra son

⁶⁶ Pascal Jollivet, « L'éthique hacker de Pekka Himanen », *Multitudes*, n° 8, mars-avril 2002.

emprise sur notre vie, plus augmentera le nombre des dissidents, écrivait Peter Glotz. Une nouvelle conception du monde surgira d'eux»⁶⁷. Les enjeux du conflit étaient, à ses yeux, essentiellement culturels, alors que le conflit culturel recouvre, en réalité, des enjeux profondément politiques. L'expérimentation d'autres modes de vie et d'autres rapports sociaux dans les interstices d'une société qui se délite, attaque et délégitime le contrôle que le capital exerce sur les esprits et les corps. Les contraintes et les valeurs de la société capitaliste cessent d'être perçues comme naturelles, libérant les pouvoirs de l'imagination et du désir.

Fondements du revenu d'existence

C'est sous cet angle tout d'abord qu'il faut apprécier l'idée d'un revenu social garanti, inconditionnel et universel. Elle cheminait depuis longtemps, mais c'est avec les grèves et les manifestations de 1995 et de 1997 qu'elle est devenue une revendication plausible en France et, par contagion, dans d'autres pays. Sa valeur heuristique est immense (j'y reviendrai), de même que sa capacité à unir dans une perspective anticapitaliste un large éventail de forces sociales.

L'attrait et le charme de la revendication d'un revenu d'existence, écrit Peter Hartel, réside en ce qu'elle rend possibles des alliances allant des associations quasi institutionnelles de protection de l'environnement et de la nature, des syndicats, du mouvement des femmes et des représentants des associations caritatives jusqu'aux groupes de l'opposition ouvrière dans les entreprises, aux comités de chômeurs, aux bénéficiaires de l'aide sociale et aux groupes d'immigrés. Ce genre d'alliance des forces sociales « progressistes » est précisément la condition qui permet d'imaginer une perspective politique qui transcende le capitalisme.⁶⁸

Mais pour ouvrir sur une telle perspective, la revendication doit avant tout porter sur la garantie d'un revenu suffisant. Il doit être suffisant, car toute garantie d'un revenu [100]insuffisant fonctionne comme une subvention déguisée aux employeurs : elle les fonde et les encourage à créer des emplois à salaire insuffisant et à conditions de travail indignes. La revendication de la garantie inconditionnelle d'un revenu suffisant doit surtout, par ailleurs, signifier d'emblée que le travail dépendant n'est plus le seul mode de création de richesse ni le seul type d'activité dont

⁶⁷ Peter Glotz, *Die beschleunigte Gesellschaft...*, op. cit., p. 128.

⁶⁸ P. Hartel, « *Exit to Paradise ? Die strömende Linke und das Existenzgeld* », Express, n° 4, 1999.

la valeur sociale doit être reconnue. La garantie d'un revenu suffisant doit marquer l'importance croissante, virtuellement prépondérante, de cette autre économie créatrice de richesses intrinsèques, ni mesurables ni échangeables. Elle doit marquer la rupture entre création de richesse et création de valeur. Elle doit mettre en évidence que « chômage » ne signifie ni inactivité sociale ni inutilité sociale mais seulement inutilité à la valorisation *directe* du capital.

La prise de conscience collective, propagée par les mouvements et les syndicats de chômeurs et de précaires, que « nous sommes tous des chômeurs, des précaires, des intermittents en puissance », ne signifie pas seulement que nous avons tous besoin d'être protégés contre la précarité et les interruptions du rapport salarial ; elle signifie aussi que *nous avons tous droit à une existence sociale qui ne s'épuise pas dans ce rapport* et ne coïncide pas avec lui ; que nous contribuons tous à la productivité de l'économie de façon indirecte et invisible, y compris par les interruptions et les discontinuités du rapport de travail. La richesse sociale produite est un bien collectif dans la création duquel la contribution de chacun n'a jamais été et est aujourd'hui moins que jamais mesurable, et le droit à un revenu suffisant, inconditionnel et universel, équivaut, en fin de compte, à la mise en commun d'une partie de ce qui est produit en commun, sciemment ou non.

Quand une proportion croissante des « forces de travail » n'est plus nécessaire ni utile à la production de « valeur », l'activité humaine peut et doit pouvoir s'épanouir, hors des rapports de capital et contre eux, dans la création de valeurs intrinsèques et de richesses non monnayables. Le revenu suffisant garanti est une condition de cet épanouissement. On en trouve la confirmation dans des textes d'AC! qui sont comme une extension de l'« éthique hacker » : « Pour le plus grand nombre [des chômeurs], dit Laurent Guilloteau par exemple, il ne s'agit pas de défendre un retour illusoire au plein emploi mais d'inventer, d'expérimenter un plein emploi de la vie »⁶⁹.

Pour nous, précise un texte de la commission revenu d'AC!, le revenu garanti n'est pas une aumône, n'est pas de l'argent pour l'inactivité qui entraînerait l'obligation de « faire quelque chose » [sous-entendu : de « travailler »]. Pour nous, le revenu garanti est un droit. Si nous revendiquons ce droit, c'est que nous participons, d'une façon ou d'une autre, à la production de la richesse sociale — ou pourrions y participer si nous disposions des moyens nécessaires [...]. Nous produisons une richesse sociale non rémunérée [...] qui consiste en différentes formes d'autoorganisation collective, de systèmes d'aide et d'assistance mutuelle qui nous aident à

⁶⁹ . Interview de Laurent Guilloteau, « AX ! », par Yann Moulier- Boutang, dans *Futur antérieur*, n° 43, 1997-98/3

maîtriser les problèmes quotidiens, à échanger des connaissances, à prendre des initiatives qui nous permettent d'échapper à la misère et à l'ennui [...]. *Nous voulons nous procurer les moyens de développer des activités beaucoup plus enrichissantes que ce à quoi on nous limite*⁷⁰.

Ce texte présente un glissement intéressant de la justification économique du revenu garanti à sa justification non économique mais politique. Dans un premier moment, en effet, il fonde le droit à un revenu garanti sur la production, par les chômeurs, d'une « richesse sociale non rémunérée ». Faut-il donc considérer le revenu garanti comme la « rémunération » d'une activité productive ? À peine est-elle suggérée que cette idée est abandonnée : la richesse sociale produite est le lien social sous différentes formes, soit une richesse intrinsèque. Or, si on rémunère les gens *parce qu'ils* produisent du lien social, on fait de cette production de lien la *condition* du revenu garanti. Non seulement celui-ci cesse d'être inconditionnel, mais l'usage qu'en font ses bénéficiaires va être administrativement prescrit ou, du moins, contrôlé. On retombe alors dans le scénario des « activités citoyennes » rémunérées par un « salaire de citoyenneté ».

Aussi l'idée du revenu garanti lié à « l'obligation de faire quelque chose » et rémunérant ce quelque chose est-elle explicitement rejetée : le revenu d'existence inconditionnellement garanti figure parmi « les moyens de développer des activités infiniment plus enrichissantes », des activités qui *sont* des créations de richesses ni mesurables ni échangeables « selon aucun étalon préétabli ». Nous retrouvons la rupture entre la richesse « dépouillée de sa forme bourgeoise » et la valeur au sens économique. Nous retrouvons aussi la même inversion du rapport entre activité et revenu que dans le mouvement des logiciels libres : le revenu n'est plus compris comme la rémunération ou la récompense d'une création de richesse ; il est ce qui doit rendre possible le déploiement d'activités qui sont une richesse et une fin par et pour elles-mêmes, dont la production est le produit. Il est ce qui doit permettre « aux créateurs de créer, aux inventeurs d'inventer, à la multitude d'acteurs qui, pour coopérer, n'ont besoin ni d'entreprises ni de contremaîtres ou d'employeurs, d'inventer la société et de créer du lien social sous la forme de réseaux de coopération gratuite »⁷¹.

Bref, le revenu garanti doit rendre possibles toutes ces activités hors marché, hors comptabilité et hors normes qui ne sont et ne produisent rien d'échangeable contre autre chose,

⁷⁰ Commission revenu AC!, 24 octobre 1998. Je souligne.

⁷¹ Yann Moulier-Boutang, « Propriété, liberté et revenu dans le “capitalisme cognitif” », *Multitudes*, n°5, mai 2001.

rien de mesurable et de traduisible en son équivalent monétaire. l'importance du principe d'inconditionnalité est là : il doit soustraire la valeur intrinsèque des activités hors mesure à toute prédéfinition et à toute prescription sociales. Il doit empêcher que, institutionnellement prévues comme conditions du droit au revenu d'existence, ces activités se trouvent transformées en *moyens* de gagner sa vie. Il doit empêcher le bénévolat de devenir obligatoire pour les chômeurs. Il doit faire de « l'épanouissement de toutes les dispositions créatrices » une « fin en lui-même, mesuré selon nul étalon préétabli », poursuivi *parce qu'on le désire* et non comme une production de soi sous contrainte, exigée par l'impératif d'employabilité.

IV. ... Ou vers une civilisation posthumaine ?

Connaissance vs savoir, science vs monde sensible : progressions du déshumain

[105] L'intelligence est un ensemble de facultés indissociables les unes des autres et irréductibles les unes aux autres : celles d'apprendre, de juger, d'analyser, de raisonner, d'anticiper, de mémoriser, de calculer, d'interpréter, de comprendre, d'imaginer, de faire face à l'imprévu... Elle ne se développe et ne prend un sens que si la mise en œuvre de ces facultés est requise par la poursuite d'un but : par un projet, un désir ou un besoin. Elle est inséparable de la capacité de faire face aux sollicitations, aux résistances, aux menaces du milieu de vie, par le développement d'habiletés, de savoirs corporels, de curiosités et de sensibilités qui déploient le monde sensible, en organisent et en différencient la spatialité, la temporalité, l'inépuisable diversité des qualités sensorielles et formelles. Elle est inséparable aussi de la faculté de se confronter et de communiquer avec les autres, de comprendre intuitivement leurs intentions et leurs sentiments. La psychologie a fini par démontrer cette évidence intuitive : l'intelligence est inséparable de la vie affective, c'est-à-dire des sentiments et des émotions, des besoins et des désirs, des craintes, des espoirs ou des attentes du sujet. En leur absence, la faculté de juger, d'anticiper, d'interpréter, d'ordonner fait défaut ; il ne reste que la faculté d'analyse, de calcul, de mémorisation — l'intelligence machine, en somme.

Le fait de se présenter et de se représenter comme une « société de la connaissance » est lourd de signification quant à la pauvreté de sens de la civilisation qui se met en place. La connaissance, en effet, n'implique pas nécessairement l'intelligence. Elle est beaucoup plus pauvre que celle-ci. Elle ignore l'importance, essentielle du point de vue politique, de la question

qu'une société a besoin de se poser : qu'est-ce qui relève et qu'est-ce qui ne relève pas de la connaissance ? Qu'est-ce que connaître et que désirons-nous ou avons-nous besoin de connaître ?

Autant le concept d'intelligence couvre tout l'éventail des facultés humaines et peut par conséquent servir de base à une conception de la société comme société de culture, autant le concept de connaissance exclut cette possibilité. Il nous faut revenir ici, une fois encore, sur la différence fondamentale entre connaître et savoir.

Connaître est toujours, par définition, connaître un objet — matériel ou non, réel ou non — comme objet existant en soi, hors de moi, distinct de moi et doué d'autosuffisance (de *Selbständigkeit*, dans le vocabulaire phénoménologique). Le connu n'est réputé connu que s'il est posé comme un objet dont l'existence ne me doit rien. Elle ne dépend pas de moi. Je n'ai pas à en répondre.

L'objet n'a le statut de connu que si ses déterminations identifient comme *le même* objet tout objet qui leur correspond. Cette identification d'un objet par et à des déterminations est évidemment une construction sociale abstraite. La science ne connaît de la nature que ce qu'elle est capable d'en saisir en vertu des principes et des lois selon lesquels elle l'aborde. Elle force la nature, disait Kant, à répondre aux questions « que la Raison lui pose » et ne peut apprendre d'elle que ce que ses principes la préparent à chercher. Les déterminations qui identifient l'objet de la connaissance sont donc culturellement et socialement qualifiées. Elles confèrent à l'objet une identité qui n'a pas l'évidence d'une vérité vécue. La connaissance est le résultat d'un apprentissage social en ce qu'elle est avant tout connaissance des déterminations socialement constituées qui serviront à fonder une intellection socialement validée du réel. C'est la connaissance des déterminations ayant validité dans la société et dans l'époque données qui est enseignée par l'école, tandis que la connaissance intuitive de la réalité sensible des choses elles-mêmes est acquise principalement par l'expérience extra-scolaire et censurée ou disqualifiée en partie au moins par l'enseignement. Elle s'exprimera éventuellement sur le plan artistique.

Notre rapport premier, originaire, au monde, n'est pas la connaissance ; c'est le savoir intuitif, pré-cognitif. Nous apprenons le monde originairement par l'expérience, dans sa réalité sensible, et le « comprenons » par notre corps, le déployons, l'informons, le mettons en forme par l'exercice de nos facultés sensorielles qui, elles-mêmes, sont « formées » par lui. Nous apprenons le monde par notre corps et notre corps par les actions par lesquelles il déploie le

monde en s'y déployant. C'est ce « monde sensible », su à même le corps, « vécu » par lui, qui, notait Husserl dès 1906, « est le seul monde réel, réellement perçu comme existant, le seul monde dont nous avons et pouvons faire l'expérience — notre monde vécu quotidien »⁷².

Sans ce savoir précognitif, rien, pour nous, ne serait compréhensible, intelligible, doté de sens. Il est « le sol de nos certitudes » (Husserl), le réservoir d'évidences sur lesquelles notre existence se construit. Il englobe tout ce que nous savons et pouvons sans en avoir jamais fait des thèmes de connaissance, par exemple le pouvoir de marcher, de nous orienter, de parler, de manier les objets, de comprendre le métalangage des expressions du visage et des intonations de la voix. Nous avons appris le langage du monde social vécu et le mode d'emploi de ses objets par leur usage. l'ensemble de nos savoirs pré-cognitifs et informels constitue comme la trame de notre conscience, la base sur laquelle s'accomplira le développement sensoriel, affectif et intellectuel de la personne — ou faute de laquelle il ne s'accomplira pas.

La qualité d'une culture et d'une civilisation dépend de l'équilibre dynamique qu'elles réussissent à créer entre les savoirs intuitifs du monde vécu et le développement des connaissances. Elle dépend de la synergie, de la rétroaction positive qui s'instaure entre le développement des connaissances et des savoirs vécus. Elle dépend de la capacité qu'aura le développement des connaissances à augmenter la qualité du monde vécu, la « qualité de la vie ». Elle dépend d'un environnement social et naturel qui sollicite l'épanouissement de nos facultés par la richesse de ses formes, de ses couleurs, de ses sons, de ses matières, par son organisation spatiale, par la conception des habitations et des outils, par la facilité et la multilatéralité des échanges et des communications, par les modes de coopération.

Les connaissances, qui permettent de penser ce qui ne peut être intuitivement compris, complètent, corrigent et prolongent-elles les savoirs vécus, en élargissent-elles la portée et l'horizon, cherchent-elles à être accessibles et assimilables par tous ? Leur développement — celui des sciences — se laisse-t-il guider et orienter par les besoins, les désirs, les aspirations issus

⁷² Edmund Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, cours donné en 1906-1907, *Gesammelte Werke*, XXIV, p. 182. Cité et commenté par Rudolf Boehm dans son essai sur « la question de la topique », *Maurice Merleau-Ponty zum Gedächtnis*, 2001, inédit. Cet ouvrage prolonge *Critique des fondements de l'époque (Kritik der Grundlagen des Zeitalters)*, tr. fr. Benoît Thaddée Standaert, Paris, L'Harmattan, 2001.

du monde vécu ? S'articule-t-il avec les savoirs dans un souci de synergie ou les disqualifie-t-il en revendiquant pour la science le monopole de la connaissance vraie ?

Ces questions sont les thèmes fondateurs de la critique culturelle, sociale et politique à l'origine du mouvement écologiste. J'ai montré ailleurs que ce mouvement n'est pas né initialement d'un souci de « défense de la nature » mais d'une résistance à l'appropriation privée et à la destruction de ce bien commun par excellence qu'est [110] le monde vécu⁷³. Cette résistance de mieux en mieux organisée s'opposait tant aux mégatechnologies qu'à la spéculation foncière ou qu'aux administrations qui dépossédaient les habitants de leur milieu de vie par les pollutions chimiques et sonores, le bétonnage, la raréfaction de richesses premières gratuites telles que la lumière, l'air, l'eau, le silence, l'espace, la végétation, etc. Ces résistances et ces protestations d'apparence essentiellement culturelle et locale se sont rapidement politisées au cours des années 1970 après qu'un groupe de scientifiques britanniques et, peu après, une équipe américaine commanditée par le Club de Rome eurent démontré que le type de croissance des économies industrielles détruisait les bases naturelles de la vie sur terre et conduisait à vivre de plus en plus mal pour un coût de plus en plus élevé.

Le lien entre « plus » et « mieux » était rompu. Le divorce entre « valeur » et « richesse » dont il a été question au chapitre précédent apparaît maintenant lié au divorce entre « connaissances » et « savoirs vécus ». Les appareils mégatechnologiques, censés maîtriser la nature et la soumettre au pouvoir des hommes, assujettissent les hommes aux instruments de ce pouvoir. Le sujet, ce sont eux : cette mégamachine technoscientifique qui a aboli la nature pour la dominer et qui contraint l'humanité à se mettre au service de cette domination.

Le développement des connaissances technoscientifiques, cristallisées dans les machineries du capital, n'a pas engendré une société de l'intelligence mais, comme le disent Miguel Benasayag et Diego Sztulwark⁷⁴, une société de l'ignorance. La grande majorité *connaît* de plus en plus de choses mais en *sait* et en *comprend* de moins en moins. Des fragments de connaissances spécialisées sont appris par des spécialistes qui en ignorent le contexte, la portée et

⁷³ André Gorz, « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *Actuel Marx*, n° 12, 1992.

⁷⁴ Dans *Du contre-pouvoir*, op. cit., p. 110-111.

le sens et, surtout, « la combinatoire indépendante qui oriente la technique »⁷⁵. Les évidences communes, les savoirs intuitifs, sont disqualifiés par une foule de « connaisseurs » professionnels qui revendiquent le monopole de la connaissance vraie. Ivan Illich appelait « professions incapacitantes » ces professions qui scellent l'incapacité des individus à se prendre en charge dans un monde incompréhensible.

La technoscience a produit un monde qui dépasse, contrarie, viole le corps humain par les conduites qu'il en exige, par l'accélération et l'intensification des réactions qu'il sollicite. La contradiction entre les savoirs et les besoins corporels, d'une part, et les « besoins » de la mégamachine technico-économique, d'autre part, est devenue pathogène. Le corps humain, écrit Finn Bowring, « est devenu un obstacle à la reproduction des machines. Selon la description naïve de George Dyson, les humains sont devenus des “goulots d'étranglement” pour la circulation et le traitement des informations et des connaissances : “nous ne pouvons en absorber qu'une quantité limitée et en produisons même moins, du point de vue des machines” »⁷⁶.

L'homme est « obsolète », il faut le doter de prothèses chimiques pour « tranquilliser » son système nerveux stressé par les violations qu'il subit et de prothèses électroniques pour augmenter les capacités de son cerveau. La science et le capital se sont alliés dans cette entreprise commune, bien que leurs buts ne soient pas identiques. Seule l'écologie, au sens large, cherche à développer une science au service de l'épanouissement de la vie et d'un milieu de vie (*environment*) qui permet et stimule cet épanouissement. Mais on se souvient du manifeste par lequel une quarantaine de scientifiques célèbres accusaient l'écologie d'être une anti-science. C'est qu'elle procède, par ses prolongements écosophiques, d'une approche holiste des systèmes complexes. Elle est seule à vouloir comprendre le vivant non pour le dominer mais pour le ménager. Elle est seule, dans ce souci, à se vouloir une composante de la culture, intégrée et assimilée dans les savoirs vécus, éclairant la quête de la sagesse et de la bonne vie⁷⁷.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁷⁶ Finn Bowring, *Science, Seeds and Cyborg*, Londres, Verso, 2003, ch. 11. La citation de G. Dyson est tirée de son ouvrage *Darwin Among the Machines*, Londres, Penguin, 1997, p. 209.

⁷⁷ Ce souci d'une fécondation de la culture par la science est le programme originaire du périodique *Transversales Science Culture*, dont les fondateurs, groupés autour de Jacques Robin, étaient liés aux pionniers de la théorie des systèmes.

Science et haine du corps

Le divorce entre la connaissance et le savoir, la science et le monde vécu, a sa source dans la « mathématisation de la nature ». C'est ce que Husserl démontrait, le premier, en 1936, dans *La Crise de la science européenne*⁷⁸. La mathématisation, mieux que tout autre technique, permet l'autonomisation la plus radicale de la connaissance par rapport à l'expérience du monde sensible. Par elle, l'intellect se donne les moyens de s'abstraire des évidences de l'expérience vécue. Il s'oblige à limiter ses démarches à des opérations rigoureusement déterminées par des lois et des règles rigoureusement définies. Il libère la pensée de la « prison du corps », selon l'expression de Descartes, formule reprise depuis, jusqu'à nos jours, dans plusieurs variantes, dont le « penser sans le corps » des pionniers de l'intelligence artificielle.

Mais la pensée « libérée du corps » s'en émancipe en s'enfermant dans les limites autrement contraignantes d'une prison immatérielle qui, comme un corset, l'oblige à — et lui permet de — fonctionner de manière machinique, en mettant « hors circuit (*ausschalten*), dit Husserl, toutes les manières de penser et toutes les évidences qui ne sont pas indispensables à la technique du calcul », y compris, évidemment, les besoins, les désirs, les plaisirs, les douleurs, les craintes ou les espoirs qui forment le tissu perpétuellement remanié de la conscience. l'intellect ainsi détaché de la vie affective, et dont la seule intention est de fonctionner selon les lois et les règles du calcul, considérées comme les lois et les règles de la pensée affranchie de l'irrationnel, découvre alors des couches de réalité inaccessibles à l'expérience et à d'autres modes du penser. Il fait l'étonnante découverte que les lois, qui sont les propres lois de l'intellect affranchi des pesanteurs du corps, sont aussi les lois qui régissent l'univers.

Cette découverte s'exprimait déjà chez Kepler et Galilée, Leibniz et Descartes. Les premiers étaient convaincus que les lois mathématiques par lesquelles ils étaient parvenus à rendre compte des mouvements des objets célestes étaient le langage dans lequel Dieu avait créé

⁷⁸ La première partie de cet ouvrage de Husserl a paru, en 1936, dans le premier volume, fasc. 1-4, de la revue *Philosophia*, publiée à Belgrade, p. 77-176.

l'univers. George Boole, en 1854, en apportait une première démonstration décisive : les lois de la pensée étaient d'essence mathématique, de la même essence que les lois de l'univers. Dieu, autrement dit, avait œuvré dans le même langage que les mathématiciens. D'où cette conclusion : la pensée mathématique peut engendrer des dispositifs fonctionnant selon ses lois ; elle peut se matérialiser dans des *machines pensantes* par lesquelles ce qu'il y a de spécifiquement divin dans l'homme se dépassera vers des formes nouvelles et supérieures de vie⁷⁹.

Cent ans plus tard, en 1956, Newell et Simon apportèrent la première vérification pratique à la prévision de Boole : ils conçurent un ordinateur qui démontra un théorème des *Principia Mathematica* de Russell et Whitehead, [115] autrement dit une *machine à penser* qui, aux yeux des pionniers de l'intelligence artificielle, prouvait que l'homme peut créer des machines fonctionnant comme son esprit et que, comme le dira Alan Turing en 1963, « l'âme des hommes peut être transférée à leurs machines »⁸⁰.

Mais tout cela peut aussi se formuler en sens inverse, en disant non pas que l'esprit peut engendrer des machines qui fonctionnent comme lui mais que, au contraire, le penser machinique par lequel l'esprit mathématisant pose le réel comme pure extériorité peut engendrer l'extériorité machinique de ce penser. Au lieu d'engendrer des « machines spirituelles »⁸¹ qui seront le triomphe de l'esprit dans « ce qu'il a de plus spécifiquement divin », le penser mathématisant engendre le triomphe des machines sur l'esprit qui a choisi de fonctionner comme une machine.

Au fondement des théories et des réalisations en matière d'intelligence artificielle se trouve donc la conviction que l'« esprit » est essentiellement « pensée », que la pensée est d'essence mathématique et qu'elle ne s'égale à son essence « divine » que si elle se détache du corps, s'affranchit des « passions », des sentiments et des sensations d'essence corporelle. La pensée ainsi désincarnée serait capable de connaître au-delà de ce que l'expérience du monde sensible nous dévoile. Elle abolirait la finitude qui nous vient de la factualité naturelle de la vie, de notre inhérence corporelle à la nature. Elle serait protégée contre les erreurs et les illusions

⁷⁹ Cf. George Boole, *An investigation in the Laws of Thought on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*, Douvres, 1854.

⁸⁰ Cf. A. Turing, « *Computing Machines and Intelligence* », dans E. Feigenbaum (ed.), *Computers and Thought*, New York, McGrawHill, 1963.

⁸¹ Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines*, Londres, Phoenix, 1999.

par le fait que, opérant dans la connaissance de ses propres lois, elle nous dispenserait de nourrir de notre subjectivité les opérations de notre intellect. Elle n'aurait plus à s'assumer ni à répondre d'elle-même. Elle ne serait plus motivée par aucun intérêt ni par aucun but déterminés. Elle poursuivrait la connaissance pour la connaissance et verrait dans l'indifférence aux contenus, aux intérêts et aux passions la condition de l'accès à la vérité.

Il ne s'agit plus, dès lors, de transformer le monde ni de le dominer, pas plus qu'il ne s'agit pour l'« homme » de se produire à une existence déterminée plutôt qu'à une autre. Il s'agit, selon l'expression de Paul Valéry, d'accéder à « la suprême pauvreté de la puissance sans objet »⁸² pour laquelle toute existence déterminée est « déchéance »⁸³.

La science est la seule entreprise qui ait pour objet explicite d'affranchir l'« esprit » de sa factualité et d'égaliser Dieu. Le refus de l'existence corporelle, de la finitude, de la mort, exprime le projet d'être fondement de soi (em causa sui) par la haine méprisante de la nature et de la naturalité de la vie ; par la haine d'être né du corps d'une femme et d'y avoir été conçu par le hasard de la rencontre d'un ovule et d'un spermatozoïde. Cette haine de la factualité naturelle de la vie et donc, par conséquent, de la maternité, a trouvé à s'exprimer de façon particulièrement crue dans les efforts que déploie la « science » pour substituer un utérus artificiel à l'utérus féminin. Le prétexte invoqué pour réaliser l'« ectogenèse » est le souci de « libérer la femme des servitudes de la grossesse ». Mais ce souci se révèle rapidement comme l'habillage transparent d'un autre souci : celui d'une rationalisation techno-scientifique de la reproduction humaine.

Joseph Fletcher, professeur à Harvard et expert en éthique biomédicale, dit exprimer l'avis de « la plupart des embryologistes, placentologistes, fétologistes occupant des positions de responsabilité » lorsqu'il déclare : « Nous réalisons que l'utérus est un endroit obscur et

⁸² J'emprunte cette formule à la « Note et Digression » qui, dans *Variété I*, précède l'« Introduction à la méthode de Léonard de Vinci ». Dans ce texte admirable, écrit en 1919, Paul Valéry fait, à son insu, la première analyse par réduction phénoménologique de l'être de la conscience. Il la décrit comme non-coïncidence avec soi quoi qu'elle fasse ; création continue ; conscience aiguë de la contingence de sa factualité (« elle ose considérer son "corps" et son "monde" comme des restrictions presque arbitraires à l'étendue de sa fonction ») et de la contingence de l'existant (« l'étonnement, ce n'est pas que les choses soient ; c'est qu'elles soient telles et non telles autres » ; « refus indéfini d'être quoi que ce soit » étendu « à tout ce qui est perceptible »).

⁸³ La coïncidence avec soi comme indétermination totale, « absence de projet » au regard duquel toute détermination est « déchéance » est le thème central de ces exercices spirituels que sont *L'Expérience intérieure* et *Le Coupable* de Georges Bataille, Paris, Gallimard, 1943 et 1944.

dangereux (*a dark and dangerous place*), un milieu plein de périls. Nous devons souhaiter que nos enfants potentiels se trouvent là où ils peuvent être surveillés et protégés autant que possible ». Fécondation *in vitro*, utérus artificiels transparents, surveillance médicale de la gestation, la reproduction doit devenir une affaire d'hommes, de spécialistes ; elle doit être rationalisée, normalisée, dénaturalisée et, surtout, la femme — que les sociétés ont toujours considérée comme un être irrationnel, gouverné par les sentiments et les passions — doit être dépossédée définitivement des pouvoirs que la maternité confère à la mère sur ses enfants et des pouvoirs qu'elle risque de lui confier dans la société. Cette dépossession, l'abolition pure et simple de la grossesse et de la maternité, sera achevée, ajoutait Fletcher, « quand le clonage des êtres humains deviendra pleinement réalisable et que l'ectogenèse pourra remplacer avantageusement le stade de la réimplantation »⁸⁴.

Le souci qu'affiche Fletcher, entre autres, d'éliminer le hasard (plus fondamentalement : la contingence) en éliminant la nature, met en évidence l'affinité qui existe dès les débuts entre l'esprit de la science⁸⁵ et l'esprit du capitalisme. Pour l'un et pour l'autre, la nature est d'abord une source d'aléas, de risques, de désordre. Elle doit être domestiquée, dominée, supprimée si possible par une *mise en ordre* rationnelle du monde qui en éradique les incertitudes, les imprévisibilités. Hostilité au hasard, hostilité à la vie, hostilité à la nature, « Ordre et Progrès » (Auguste Comte): il faut éliminer la « nature intérieure » comme la nature extérieure et les remplacer par des hommes-machines et des machines humaines au sein d'une machine-monde préprogrammée et autorégulée. C'était, au XIX^e siècle, l'idéal de l'alliance de la science et du capital au sein d'une civilisation d'ingénieurs. l'idéal s'est radicalisé — il s'agit maintenant de (re)créer le monde, non de le mettre en ordre — mais les bases de l'alliance, l'affinité entre

⁸⁴ Joseph Fletcher, *The Ethics of Genetic Control : Ending Reproductive Roulette*, Buffalo (NY), Prometheus Books, 1988; cité par Finn Bowring, *Science, Seeds and Cyborgs*, op. cit., ch. 10.

Sur le caractère ouvertement anti-féminin (« machiste ») de la science, voir « The Masculine Millenium » dans David Noble, *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Londres, Penguin, 1999.

⁸⁵ J'emploie « l'esprit de la science » dans un sens webérien et non au sens d'« esprit scientifique ».

l'esprit du capital et celui de la science, demeurent et permettent à celle-ci de poursuivre son autonomisation.

Le projet de réaliser l'ectogenèse — et par la suite, nous le verrons, l'intelligence artificielle et la vie artificielle — est paradigmatique à cet égard. Il s'agit de rien moins que d'*industrialiser* la (reproduction des humains de la même façon que la biotechnologie industrialise la (reproduction des espèces animales et végétales pour finir par substituer des espèces artificielles, créées par ingénierie génétique, aux espèces naturelles. l'abolition de la nature a pour moteur non le projet démiurgique de la science mais le projet du capital de substituer aux richesses premières, que la nature offre gratuitement et qui sont accessibles à tous, des richesses artificielles et marchandes : transformer le monde en marchandises dont le capital monopolise la production, se posant ainsi en maître de l'humanité.

Nous avons déjà un marché du sperme, un marché de l'ovule, un marché de la maternité (la location d'utérus de mères porteuses), un marché des gènes, des cellules souches, des embryons, et un marché (clandestin) des organes. La prolongation de la tendance mènera à la mise sur le marché d'enfants de tous âges, génétiquement « améliorés » (prétendument), puis d'êtres humains ou « posthumains », clonés ou entièrement artificiels, et de niches écologiques artificielles, sur cette planète ou sur une autre.

[120] Le capital et la science se servent l'un de l'autre dans la poursuite de leurs buts respectifs qui, quoique différents, ont beaucoup en commun. l'un et l'autre poursuivent la pure puissance au sens aristotélien sans autre but qu'elle-même. l'un et l'autre sont indifférents à toute fin, à tout besoin déterminés, car rien ne vaut la puissance indéterminée de l'argent, d'une part, de la connaissance théorique, d'autre part, capables de toutes les déterminations puisqu'elles les refusent toutes. l'un et l'autre se verrouillent par les techniques désubjectivantes du calcul contre la possibilité du retour réflexif sur soi. Mais l'alliance du capital et de la science présente depuis peu des fissures. Car s'il n'est pas question pour le capital de s'émanciper de sa dépendance vis-à-vis de la science, la perspective s'ouvre à la science de pouvoir s'émanciper du capitalisme.

C'est là l'enjeu qui surgit à l'horizon des recherches sur l'intelligence et la vie artificielles qui, virtuellement, ouvrent sur une civilisation postnaturelle, postbiologique et posthumaine. Cette nouvelle ère s'est annoncée, sans d'abord attirer l'attention, au milieu du XX^e siècle, avec

l'invention, par Shannon et Turing, des premières « machines capables d'imiter le cerveau » et, pensait-on, susceptibles de le dépasser. Elle s'est annoncée, d'autre part, avec la découverte presque simultanée de la structure de l'ADN, dont Robert Sinsheimer dira : « Nous pouvons affirmer que nous avons découvert la langue dans laquelle Dieu a créé la vie »⁸⁶. l'histoire naturelle devait approcher de sa fin : « l'homme » devait devenir le « co-créateur, aux côtés de Dieu, de l'univers », y compris de la vie et de lui-même. La science, dit Elvin Anderson, est sur le point « d'exécuter le mandat que Dieu nous a donné »⁸⁷.

La science allait dès lors prendre conscience du sens originare de son projet et oser exprimer de façon crue son mépris, voire son dégoût de la vie biologique et de la nature. Un des livres les plus significatifs sous ce rapport est l'ouvrage de J. D. Bernai, biologiste et pionnier britannique de la cristallographie par rayons X, qui contribua de façon décisive à comprendre la structure moléculaire de l'ADN. Dans *The World, the Flesh and the Devil*⁸⁸, Bernal explique que la nature, le corps, les désirs et les émotions sont les ennemis de l'« âme rationnelle ». « La tendance cardinale du progrès, écrit-il, est le remplacement d'un milieu indifférent dû au hasard par un milieu délibérément créé. [...] l'acceptation et même la connaissance de la nature seront de moins en moins nécessaires. À leur place viendra le besoin de déterminer la forme désirable de l'univers gouverné par les hommes ». Pas par tous les hommes, évidemment, qui forment l'humanité actuelle. Bernai envisage la formation d'une élite scientifique « d'hommes transformés dont les capacités dépassent de loin celles de l'humanité non transformée » et qui, « laissant loin derrière eux leur corps », seraient des esprits désincarnés, pratiquement immortels, se dotant de « corps mécanisés ». « l'homme normal est une impasse du point de vue de l'évolution. l'homme mécanique, qui en apparence est en rupture avec l'évolution organique, se situe mieux, en réalité, dans la véritable tradition d'une poursuite de l'évolution ». Mais la « nouvelle vie, qui ne conserve rien de la substance et tout de l'esprit de l'ancienne », ne sera elle-même qu'une étape. «À la fin, la conscience elle-même pourra s'éteindre dans une humanité

⁸⁶ Robert Sinsheimer, *The Strands of Life*, Berkeley (Cal.), University of California Press, 1943, p. 3.

⁸⁷ Elvin Anderson est professeur de génétique à l'université du Minnesota, auteur avec Bruce Reichenbach de *On Behalf of God : A Christian Ethic for Biology*, Grand Rapids (Mich.), William Eerdman, 1995: cité par David Noble, *The Religion of Technology*, op. cit.

⁸⁸ Avec en sous-titre : *An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul*, Bloomington, Indiana University Press, 1969, p. 42 sq.

complètement éthérisée, perdant son organisme consistant, devenant des masses d'atomes communiquant dans l'espace par rayonnement et finalement se résolvant en lumière»⁸⁹.

De l'intelligence artificielle à la vie artificielle

On retrouvera ce fanstasme d'un esprit éthéré et immortel trente ans plus tard chez les pionniers de l'intelligence artificielle (ia), notamment chez Hans Moravec. Les premières recherches tendant au développement de machines capables d'imiter la pensée humaine et de la surpasser avaient été menées au MIT et à la RAND Corporation, et financées par l'Agence des projets de recherche avancée (DARRA) du Pentagone. Le lancement officiel du programme d'IA eut lieu à la conférence de Dartmouth College, en 1956. La conférence proposait de « prendre pour base des recherches l'hypothèse que tous les aspects de l'apprentissage et tous les autres traits de l'intelligence peuvent, en principe, être décrits avec une si grande précision qu'une machine peut être conçue qui les simule ».

La conférence et les travaux ultérieurs furent dominés par la personnalité de Marvin Minsky. Il affichait son mépris et son dégoût pour cette *meat machine* (machine bidoche) que sont le cerveau et cette « saleté sanguinolente » (*bloody mess*) qu'est le corps humain. l'esprit, selon lui, peut être séparé du corps et du « soi » (*self*) : « La chose importante dans l'affinement de votre pensée, c'est de chercher à dépersonnaliser votre intériorité ». Tout comme Newell et Simon, il ne voyait pas de différence entre la machine informatique « qui fabrique de la pensée » et l'esprit humain : l'une et l'autre appartiennent « à la même espèce » : celle des machines à programme. « Les cerveaux sont des machines... Notre capacité à fabriquer de l'esprit pourrait

⁸⁹ Cf. Hans Moravec, *Robot : Mere Machine to Transcendent Mind*, New York, Oxford University Press, 1999.

nous permettre un jour de construire des hommes de science artificiels, des artistes, des compositeurs, des compagnons personnels »⁹⁰.

L'idée que l'« esprit » ou l'« âme » immortels peuvent être téléchargés pour vivre éternellement dans le cyberspace, que le corps charnel est sur le point de devenir obsolète et que « nous sommes comme des dieux », apparaît en Californie dès la fin des années 1970. En 1984, Sherry Turkle publie un livre d'entretiens avec des chercheurs qui fera date⁹¹. La plupart sont convaincus que l'intelligence des machines dépassera celle des hommes, que les machines s'émanciperont de la dépendance des hommes et que ceux-ci ne pourront conserver leur suprématie qu'en vivant en symbiose avec elles. Un des chercheurs de la DARPA y déclare : « J'ai toujours rêvé de créer mon robot, doté de mon esprit. D'en faire mon esprit, de me voir moi-même en lui... C'est la chose la plus importante qu'un homme puisse faire ». Un autre, pionnier éminent de l'IA, président de Thinking Machines Inc., rêve que son double robotique lui dise à l'occasion de sa naissance : « Tu as bien travaillé. Je suis fier de toi ».

La croyance en la possibilité de transférer l'esprit humain sur un support inorganique de micro-circuits s'est développée en fait comme un sous-produit de la recherche militaire. Au départ, il s'agissait de créer un centre qui décode les informations du système de surveillance radar (appelé SAGE) qui, dans le Grand Nord de l'Amérique, doit signaler l'approche d'avions ennemis. Ensuite, le chasseur F 14 (et ses successeurs, évidemment) a été doté d'un système d'armes si avancé, et d'un flux d'informations si rapide sur la localisation des cibles, que l'exploitation de ces informations dépassait les capacités humaines. Les pilotes devaient « augmenter » leurs facultés grâce à leur symbiose avec des ordinateurs.

[125] L'idée, non plus de l'assistance par ordinateur de l'intellect, mais du transfert de celui-ci sur celui-là, atteint sa maturité fantasmagique chez Hans Moravec qui développe des robots avancés pour la NASA. Dans *Mind Children*⁹², puis dans *Robot : Mere Machine to Transcendent*

⁹⁰ Marvin Minsky, « *Thoughts about Artificial Intelligence* », dans Raymond Kurzweil (ed), *The Age of Intelligent Machines*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1990; cité dans David Noble, *The Religion of Technology...*, op. cit.

⁹¹ Sherry Turkle, *The Second Self*, New York, Simon and Schuster, 1984; tr. fr. Claire Demange, *Les enfants de l'ordinateur. Un nouveau miroir pour l'homme*, Paris, Denoël, 1986.

⁹² Hans Moravec, *Mind Children : The Future of Robots and Human Intelligence*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988; tr. fr. Rémy Lambrechts, *Une vie après la vie. Les robots, avenir de l'intelligence*, Paris, Odile Jacob, 1992.

Mind, il envisage la possibilité de « transplanter » l'esprit en reliant des faisceaux neuraux du cerveau aux câbles d'un ordinateur qui permettrait, écrit-il, « à l'esprit d'être sauvé des limitations d'un corps mortel », d'être stocké dans un ordinateur, copié à un nombre illimité d'exemplaires, et ressuscité à volonté.

Cette croyance naïve que le cerveau « contient » tout l'esprit sous la forme d'un programme susceptible d'être transféré et copié à la manière d'un logiciel, n'est pas particulière à Moravec. On la trouvait déjà chez Bernai pour qui « le cerveau est tout ce qui compte » (« *the brain is all that counts* ») et peut fonctionner détaché du corps. On la retrouve chez Fredkin (MIT et Stanford) qui croit en la possibilité de concevoir un « algorithme planétaire » assurant « la paix et l'harmonie sur terre », et pour qui la création de l'IA est, après celle de l'univers et celle de la vie, le troisième et dernier stade de l'évolution : celui où l'esprit s'émancipe de l'univers physique et où « le créateur et le créé ne font plus qu'un ».

Dès le début, les pionniers de l'IA avaient défini l'esprit humain comme étant, à l'égal de l'ordinateur, une « machine à programme ». Ils avaient défini la pensée comme une séquence d'opérations dont Bernai prévoyait, dès le début des années 1950, qu'elle pourrait être analysée et transcrite par l'arithmétique binaire, c'est-à-dire par les séquences de *oui/non* qui constituent un logiciel d'ordinateur. Ils ont démontré par la suite que, pratiquement, tous les problèmes pouvaient être résolus à condition d'être ainsi transcrits (et transcriptibles); que les « machines pensantes » pouvaient classer, coordonner, mémoriser, traiter un plus grand flux d'informations plus rapidement et plus fiablement que l'intellect humain ; que leurs capacités de calcul et de prévision étaient ou pouvaient être très supérieures, et même leur capacité d'interprétation — à condition, bien sûr, que les connexions de sens aient été prédéfinies sans équivoque.

Mais ils ne s'étaient jamais posé la question principale : celle de la capacité de définir les problèmes à résoudre ; de distinguer ce qui est important de ce qui ne l'est pas, ce qui a un sens de ce qui n'en a pas ; de choisir, de définir et de poursuivre un but, de le modifier à la lumière d'événements imprévus ; et, plus fondamentalement, la question des raisons et des critères en vertu desquels les buts, les problèmes, les solutions sont choisis. De quoi donc dépendent ces choix, ces critères ? Si l'intelligence fonctionne comme une machine à programme, qui a défini le programme ? Les pionniers de l'IA avaient tout simplement ignoré ces questions qui renvoient à l'existence d'un *sujet conscient*, vivant, qui pense, calcule, choisit, agit, poursuit des buts parce qu'il *éprouve* des besoins, des désirs, des craintes, des espoirs, des douleurs, des plaisirs — bref

parce qu'il est un *être de besoins* et de désirs à qui il manque toujours quelque chose qu'il n'est ou n'a pas encore et qui, en raison de son sentiment de manque, de son sentiment *d'incomplétude*, est toujours à venir pour lui-même, incapable de coïncider avec soi dans la plénitude immobile de l'être qui est ce qu'il est⁹³.

Ce sentiment d'incomplétude habite de toute évidence les pionniers de l'IA. Il est une structure ontologique de la conscience. Mais il faut ajouter : de la conscience en tant qu'elle est indissociable de la factualité de son corps, de cette conscience qui, dès la naissance, a ressenti la faim, la soif, le froid, le besoin d'affection, de protection. Le sentiment de manquer, le besoin de se dépasser vers la satisfaction de ce manque sont constitutifs de la conscience vivante. L'intelligence se développe sur cette base et en tire l'impulsion première de vivre. La conception machinique de l'intelligence la présuppose comme étant toujours déjà là, programmée dans le cerveau, prête à être mobilisée. Mais l'intelligence n'est précisément pas un programme déjà écrit : elle n'existe que vivante comme capacité de *se produire* selon ses propres *intentions* ; et cette capacité de se faire manque, qui est au fondement de la capacité de créer, d'imaginer, de douter, de changer, bref de s'autodéterminer, n'est pas programmable dans un logiciel. Elle n'est pas programmable parce que le cerveau n'est pas un ensemble de programmes écrits et transcribibles : il est l'organe vivant d'un corps vivant, un organe *qui ne cesse de se programmer et de se reprogrammer lui-même*.

Hans Moravec a découvert tout cela à sa façon. Son hypothèse de départ était, comme celle d'autres pionniers de l'IA, que l'intelligence transcrite en langage numérique serait affranchie de son corps, de sa factualité, de sa finitude. Mais son effort pour penser une telle intelligence démontrait, malgré lui, qu'*une intelligence « libérée » de la vie corporelle est une intelligence sans désir, sans intentionnalité, sans émotions, sans temporalité*, pure puissance sans objet « différente du néant d'aussi peu qu'on voudra »⁹⁴, disait Valéry. Cette intelligence ne vit pas, n'existe pas.

Aussi, dans *Mind Children*, Hans Moravec l'imagina-t-il comme une sorte de rayonnement cosmique, hors du temps, se répandant dans l'univers, « convertissant la non-vie en esprit », «

⁹³ Cf. Jean-Paul Sartre, « L'Être-Pour-Soi », *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 115-147.

⁹⁴ Paul Valéry, *Variété I*. op. cit.

susceptible de convertir tout l'univers en une entité pensante, une éternité de pure célébration
»⁹⁵.

Or, si l'intelligence doit exister, évoluer dans l'espace et le temps, être capable d'apprendre, de s'enrichir par l'expérience, elle a besoin d'un corps vivant. Mieux : elle a besoin de se donner, de créer son corps, de créer sa vie, à sa mesure. Pour créer l'intelligence artificielle, il faut donc créer la vie artificielle (va). La recherche des pionniers de l'IA, en particulier de Moravec⁹⁶, mais aussi de Kurzweil, va donc s'orienter progressivement vers la robotique, vers la conception de machines présentant toutes les caractéristiques de l'intelligence vivante et de la vie : la capacité de s'auto-entretenir, de s'autoréparer, de croître, d'évoluer, de s'auto-engendrer, de s'autoreproduire ou de s'autocréer. Toutes choses qui font que — comme le faisait ressortir Edgar Morin⁹⁷ — la vie est avant tout autopoïèse, réductible à rien d'autre et explicable par rien d'autre : elle s'explique par elle-même.

À l'origine du programme de vie artificielle se trouve la théorie des automates cellulaires autoreproducteurs de John von Neumann. La NASA s'y était intéressée à partir de 1980. Son but était de concevoir des fabriques capables de s'autoreproduire, de s'agrandir, de se réparer elles-mêmes et d'évoluer. Ces fabriques entièrement autonomes et polyvalentes devaient éventuellement être installées sur d'autres planètes d'où elles pourraient permettre de « s'emparer de l'univers ». En 1985, la US Air Force décida de créer son propre centre de recherches sur la va à Los Alamos, où von Neumann avait passé la dernière partie de sa vie à concevoir des armes nucléaires. La première conférence de Los Alamos sur la VA, en 1987, définit sa mission en ces termes : « La Vie Artificielle est l'étude de systèmes artificiels présentant les caractéristiques de systèmes vivants naturels. La microélectronique et l'ingénierie génétique nous rendront bientôt capables de créer de nouvelles formes de vie *in silico* aussi bien qu'*in vitro* ».

L'ambition des pionniers de l'ia et de la VA se révélera autrement plus grande : il s'agit pour eux d'abolir la nature ^[130] et le genre humain pour créer une « super-civilisation » robotique,

⁹⁵ Op. cit., p. 116.

⁹⁶ Hans Moravec est directeur et co-fondateur du Mobile Robot Laboratory de la Carnegie-Mellon University, le plus grand centre mondial de recherche en robotique.

⁹⁷ *La Vie de la vie*, Paris, Le Seuil, 1980.

un « au-delà de l'humanité » qui façonnera l'univers à son image et « transformera l'être humain en quelque chose de complètement différent »⁹⁸.

De l'obsolescence du corps à la fin du genre humain

De l'homme-machine aux machines humaines

Peu importent ici la faisabilité et le sérieux des visions futuristes qu'exposent les pionniers de la VA. Seul compte le sens de leur projet, l'esprit de la science qu'il reflète. Il l'a apparemment reflété de manière si convaincante que des représentants illustres de l'élite intellectuelle américaine ont débattu avec sérieux les questions philosophiques et les problèmes éthiques que pose la vision d'une civilisation (si on ose l'appeler ainsi) postbiologique et posthumaine, dominée par des robots en tout point supérieurs aux hommes.

Présentés par des membres d'universités d'élite, leaders incontestés de leur discipline, les projets liant IA et VA, ingénierie génétique et nanotechnologies se présentent comme le stade ultime du projet fondamental de la science : émanciper l'esprit de la nature et de la condition humaine. Les protagonistes de ce projet le formulent dans un esprit néo-hégélien, nietzschéen ou spiritualiste. Il faut replacer leurs formulations dans l'époque présente pour comprendre que le projet fondamental (ou « esprit ») de la science ait réussi à (*et osé*) prendre conscience de soi. Dans toutes ses formulations et implications, en effet, ce projet est inséparable de l'esprit hyper- et postmoderne, pour lequel l'autodétermination, l'égalité, la liberté, les droits et la dignité de la personne humaine sont de méprisables survivances judéo-christiano-kantiennes. l'entreprise

⁹⁸ Earl Cox et Gregory Paul, *Beyond Humanity : Cyber-Revolution and Future Mind*, Cambridge (Mass.), Chs. River Media, 1996, p. 1 sq.

visant à libérer l'intelligence de ses limitations biologiques et de la contingence du patrimoine génétique n'est pas une violation des lois de la nature mais, selon ses pionniers, tout son contraire : la nature s'est donné en l'homme l'être par lequel elle prend conscience d'elle-même et se rend capable de se (re)créer et de devenir fondement de soi. La création de vie artificielle et d'intelligence artificielle n'est rien d'autre, nous dit-on, que l'*acte final* de l'évolution par lequel la nature prend possession d'elle-même à travers l'homme auquel elle a donné le pouvoir de cette prise de possession. La technique (*technology*) doit être comprise comme la nature se créant elle-même par l'intermédiaire de l'homme. La nature est en train de devenir connaissance, et la connaissance de devenir nature. La différence entre l'Être et la Pensée (entre être et penser) disparaît.

Ces théorisations ne sont pas les ornements idéologiques d'une entreprise scientifique poursuivant des buts terrestres. Elles se veulent le sens, le ressort premier de cette entreprise. Des questions comme : « À quoi bon tout cela ? », « Quels bénéfices l'humanité peut-elle en tirer ? », « Quelle civilisation, quelle société la science prépare-t-elle ? », « Selon quels critères veut-elle recréer l'homme, la vie, la nature ? » sont des mesquineries qui disqualifient les questionneurs. Les pionniers de l'IA et de la va se situent d'emblée au-dessus de cette humanité qui rampe à même le sol. Ils considèrent que l'évolution biologique de l'homme est une impasse (Kurzweil) et que le développement de l'intelligence sur une base technologique est imposé par les lois de l'évolution. Celle-ci se sert en quelque sorte de l'homme pour transcender l'intelligence humaine. « Le chemin est tracé, nous n'avons pas le choix », dit Kurzweil. Et Moravec considère explicitement les robots à venir comme les porteurs d'un esprit qui transcende celui de l'homme. Hugo de Garis se considère comme le « quatrième chevalier de l'Apocalypse, le plus ténébreux, celui de la guerre » que mèneront contre le genre humain les robots qui s'en émanciperont⁹⁹.

Tous se disent convaincus que le monde sera dominé, dans le courant du XXIe siècle, par les machines intelligentes et que « les humains, s'ils existent encore, se trouveront dans une position subalterne »¹⁰⁰. Tous se disent convaincus qu'en vertu de la loi de Moore, la puissance de calcul des ordinateurs aura été multipliée par un facteur KT vers 2020 ou 2030 et que « les robots qui sortiront des laboratoires domineront ceux qui les ont conçus » (de Garis). Vers la

⁹⁹ Hugo de Garis, entretien paru dans *Le Monde* interactif du 27 septembre 2000.

¹⁰⁰ Kevin Warwick, *In the Mind of the Machine : The Breakthrough in Artificial Intelligence*, cité par Finn Bowering, *Science, Seeds and Cyborgs*, op. cit.

même date, les nanotechnologies auront permis, assure Kurzweil, de créer des « nanobots » de la dimension d'une molécule, qui, « envoyés dans le cerveau par le flux sanguin, copieront celui-ci synapse après synapse, neurotransmetteur après neurotransmetteur ». Il sera alors possible, dit Kurzweil, de créer des copies exactes du cerveau humain et d'augmenter son intelligence par l'apport « de milliards de neurones artificiels ». Et comme l'intelligence de l'homme biologique n'évolue que très lentement, tandis que « l'intelligence machine croît exponentiellement », les machines « seront rapidement beaucoup plus intelligentes que les hommes », et les hommes, pour ne pas être dominés par elles, seront obligés d'incorporer à leur système nerveux des quantités croissantes de neurones artificiels. « A la longue, la composante non biologique de notre intelligence deviendra dominante. Nous aurons des êtres mécaniques qui seront entièrement non biologiques mais qui donneront l'impression d'être humains »¹⁰¹.

En somme, pour pouvoir contrôler leurs robots dotés d'une intelligence très supérieure, les hommes seront obligés de se transformer eux-mêmes en robots. La différence entre robots humains et humains robots tendra à disparaître.

Toute cette « évolution » est présentée par Kurzweil et ses collègues comme inévitable et naturelle. Elle entraînera la fin des sociétés humaines encore existantes. Dans son livre, Kurzweil cite longuement un passage du *Manifeste* de Theodor Kaczynski (*alias Unabomber*). Celui-ci démontre par une argumentation serrée que, *nolens volens*, les humains seront amenés à abandonner tout le pouvoir de décision et d'initiative aux machines, petit à petit, sans s'en rendre compte. Car un monde dans lequel de grands systèmes de machines intelligentes assument des fonctions de plus en plus étendues deviendra si complexe que les machines seront seules capables de le gérer. Le contrôle des machines intelligentes détentrices des pouvoirs de coordination, de gestion, de régulation des flux matériels et immatériels sera-t-il encore possible ? La chose n'est nullement sûre. Ce qui est certain, c'est que seule une « minuscule élite » aura, peut-être, les compétences nécessaires pour contrôler et orienter les grands systèmes d'intelligence mécanique. Le pouvoir de cette élite sur la « masse » sera total. Car le travail humain sera devenu superflu. La « masse » des humains sera devenue un fardeau inutile pour le système. L'élite aura le choix soit de l'exterminer, soit de la « réduire à l'état d'animaux domestiques », en l'occupant à des divertissements anodins, écrit Kaczynski. Soit encore, ajoute

¹⁰¹ Ray Kurzweil, « *Was bleibt vom Menschen ?* », interview recueillie par Christian Tenbrock dans *Die Zeit*, 16, cahier *Leben*, p. 6-7, 11 novembre 1999.

Kurzweil, en contrôlant les pensées par l'envoi de « nanobots » dans le cerveau d'une humanité inutile.

Ray Kurzweil conçoit, pour sa part, la « techno-élite » comme une « garde prétorienne », une caste de « grands prêtres high-tech » qui guident le reste des humains. L'évolution de la société, de la civilisation, est ainsi entièrement subordonnée à l'évolution des machines pensantes. De Garis se dit certain que celles-ci évinceront les humains après [135] avoir gagné la guerre contre eux. Il choisit leur camp. Hans Moravec prédit que, dans la compétition pour le contrôle des ressources naturelles, l'« humanité biologique » sera vaincue en fin de compte. « Les espèces biologiques ne survivent jamais à leur rencontre avec des concurrents supérieurs ». Seuls ont une chance de survie les cyborgs posthumains auxquels leurs prothèses non biologiques auront permis d'égaliser les machines.

D'une manière ou d'une autre, la fin du genre humain est programmée. L'« évolution » voue l'homme à fabriquer le contre-homme qui le condamne. La science réalise son projet originel : elle s'émancipe du genre humain.

Le plaisir sadique avec lequel les membres de la technoélite annoncent l'Apocalypse est lourd de sens. Je n'aurais pas osé l'inventer pour illustrer l'esprit de la science : j'aurais eu le sentiment d'exagérer grossièrement sa haine de la nature et de la vie. Il est probable qu'une grande partie des prophéties postbiologiques et posthumaines se révélera n'être que fantasmes infantiles et que l'intelligence et la vie artificielles ne tiendront pas les « promesses » dystopiques que ses pionniers placent en elles. Mais il n'y a pas lieu d'être rassuré pour autant. « La voie est tracée », disait Kurzweil. D'autres la suivront par d'autres moyens.

Reprogrammation génétique : de qui par qui ?

Le projet d'améliorer l'espèce humaine est déjà ancien. Seules ont changé les raisons invoquées pour préconiser l'eugénisme. Vance Packard cite à ce sujet un ouvrage de sir Francis Galton, l'un des premiers avocats, au XIX^e siècle, de l'eugénisme : « Il est désormais devenu tout à fait nécessaire de procéder à l'amélioration de l'espèce humaine. l'individu moyen est devenu

trop inférieur aux tâches quotidiennes que requiert la civilisation moderne »¹⁰². l'amélioration de l'espèce ne répond donc pas à un besoin humain mais au besoin des machines. Comme le note Finn Bowling, la constitution biologique des humains est « devenue un obstacle à lever *du point de vue des machines* »¹⁰³. Kurzweil dit la même chose autrement : « Au cours du XXIe siècle, l'économie aura atteint un point où les facultés d'un individu moyen ne suffiront plus [pour dominer la quantité de connaissances requises]. Pour pouvoir prendre part à la vie économique, il devra augmenter son cerveau avec de l'intelligence artificielle »¹⁰⁴. La technoscience associée au capital a produit un monde invivable pour l'homme. Il faut changer l'homme. Les machines sont en somme devenues le souverain, et les hommes, leurs sujets.

Dans leur *Christian Ethic for Biology*, Elvin Anderson et Bruce Reichenbach déclarent : « Nous avons l'énorme pouvoir de remodeler les êtres humains que nous désirons sur terre... Nous pourrions programmer génétiquement les générations futures pour qu'elles correspondent à certaines spécifications générales »¹⁰⁵. Mais *qui est « nous » ? Qui remodèle qui* et selon quels critères ?

Pour le moment, le re-engineering génétique répond aux demandes d'un marché gris, alimenté par les illusions qu'entretient la « science » sur le pouvoir déterminant des gènes¹⁰⁶. Ces demandes ont une apparence assez normale et plausible pour être silencieusement acceptées ou tolérées par la société. l'ingénierie génétique occupe le terrain à petits pas et même le clonage d'êtres humains se présente sous un jour anodin : pourquoi interdire une descendance biologique à des personnes qui, autrement, ne pourraient en avoir une ? Pourquoi ceux ou celles qui le désirent n'auraient-ils pas droit à leur double¹⁰⁷ ? N'est-il pas « normal » que les parents souhaitent doter leurs enfants du meilleur « capital génétique » possible ? On devine sans peine

¹⁰² Cité par Vance Packard, *L'Homme remodelé (The People Shaper)*, tr. fr. Alain Caillé, Paris, Calmann-Lévy, 1978, ch. 17, « La fabrication d'êtres humains de type supérieur ».

¹⁰³ Finn Bowling, *Science, Seeds and Cyborgs*, op. cit.

¹⁰⁴ Ray Kurzweil, « *Was bleibt vom Menschen ?* », interview citée.

¹⁰⁵ *On Behalf of God...*, op. cit.

¹⁰⁶ Cf. la magistrale démystification du rôle des gènes dans la transmission des caractères héréditaires par J. J. Kupiec et P. Sonigo, *Ni Dieu ni gène, pour une autre théorie de l'hérédité*, Paris, Le Seuil, 2000. (Voir aussi Finn Bowling, *Science, Seeds and Cyborgs*, op. cit., ch. 6: « *Health, Disease, and Social Change : The Limitations of Genetic Determinism* ».)

¹⁰⁷ Dans les sondages réalisés aux États-Unis, le désir infantile d'avoir un double est fréquemment invoqué par les partisans d'une légalisation du clonage.

que la « performance » viendra en tête des caractères héréditaires (?) que l'ingénierie génétique sera chargée de potentialiser et que le darwinisme social y trouvera un puissant levier.

Mais revenons à la question du « nous ». L'ingénierie génétique, aussi bien que l'IA et la VA, se présente comme une entreprise qui « nous » permettra de « nous » affranchir de la contingence de notre factualité : « nous » allons « nous » recréer et transcender ou même abolir la condition humaine. Cette recréation serait le stade suprême de la production de soi. Mais il s'agit là d'un mirage grammatical. Car, à la différence de la production de soi dans laquelle je « me transforme par autotechnique » ou « automanipulation », comme dit Sloterdijk¹⁰⁸ — de manière à faire éclore comme miennes des capacités que je n'avais pas et dont la possibilité ne commence de mûrir en moi que par le travail tâtonnant de l'auto-apprentissage -, à la différence de la production de soi, donc, l'ingénierie génétique et l'ia ne sont pas des autotechniques : ce sont des hétérotechniques.

Quand Edgar Morin prévoit que « le pouvoir de l'esprit sur les gènes dépassera bientôt le pouvoir des gènes sur l'esprit et le pouvoir de l'esprit sur le cerveau celui du cerveau sur l'esprit¹⁰⁹ », parle-t-il bien de *mon* esprit et de *mon* cerveau ? Si oui, il n'y aurait rien là de bien nouveau : « Chez les yogis, les exercices purement spirituels réussissent à contrôler en profondeur, *via* le cerveau, les activités du cœur »¹¹⁰. Plus banalement, je modifie et augmente les capacités de mon cerveau par toutes les techniques d'apprentissage, les exercices de mémorisation, la poursuite de la virtuosité dans la maîtrise d'un art, d'un sport. Tout cela est du travail de soi sur soi, de la production de soi par « autotechnique ». Or, c'est précisément de ce travail d'autoproduction de soi que l'on va nous faire faire l'économie en le remplaçant par les hétérotechniques d'interventions extérieures sur le cerveau et (prétendument) le génome. « La science » nous propose de *nous faire produire* par des spécialistes patentés, de devenir les consommateurs et les acheteurs de l'« augmentation » de nos facultés.

De même, quand Kurzweil prévoit que l'implantation de milliards de neurones artificiels « nous » permettra d'agrandir « notre » intelligence et notre sensibilité, la conception et

¹⁰⁸ Peter Sloterdijk, *La domestication de l'Être* (Die Domestikation des Seins), tr. fr. Olivier Manonni, Paris, Mille et une nuits, 2000.

¹⁰⁹ Edgar Morin, *L'Humanité de l'humanité*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 242-243.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 242-243.

l'implantation de ces neurones n'auront rien d'un travail de production de soi : s'il a lieu, l'agrandissement des facultés résultera d'un acte hétérotechnique sans que le bénéficiaire ait à fournir le travail de l'expérimentation et de l'apprentissage. Quand Kurzweil promet, par ailleurs, que le transfert d'informations d'un logiciel à un cerveau permettra de lire un livre en quelques secondes et de posséder quasi instantanément une langue étrangère, il promet, en fait, que l'apprentissage, l'expérience, le travail sur soi deviendront superflus, sans se demander comment de nouvelles *connaissances* peuvent être *intégrées* par la personne, comment elles peuvent devenir des savoirs, être traduites en savoir-faire, en savoir-agir ; comment, par exemple, le cerveau peut parler le chinois avec une bouche de Suédois ou jouer du piano avec des mains de boxeur. Le postulat implicite est que le cerveau, aux capacités quasi instantanément agrandies, actualisera ces capacités grâce à des prothèses tenant lieu de savoirs corporels : qu'il parlera chinois en utilisant un robot vocal, jouera du piano avec des mains artificielles, etc. « Nous » serons des cyborgs. Le travail de production de soi fera place à l'achat des prothèses [140] grâce auxquelles chacun pourra indéfiniment et à loisir se transformer, s'augmenter, se réinventer en fusionnant avec des extensions mécaniques de lui-même.

Les pionniers de l'IA et les idéologues du cyborg nous ont d'ailleurs prévenus : il n'y a pas, disent-ils, de différence entre la subjectivité humaine et celle des machines. Le logiciel est une subjectivité comme une autre. « La machine n'est pas un *ça* qui doit être animé, adulé et dominé. La machine est nous-mêmes, nos processus, un aspect de notre corporéité », écrivait Donna Haraway en 1991 dans un texte célèbre¹¹¹. C'est nier la différence essentielle entre la corporéité biologique et la corporéité mécanique : par la première, native, nous sommes donnés à nous-mêmes : elle est la contingence naturelle du hasard de notre naissance. La seconde est fabriquée par d'autres dans un but déterminé, par exemple dans le but de nous procurer l'expérience exaltante des fortes accélérations, des grandes vitesses, de la contraction du temps, de la force et de l'habileté surhumaines. Et il est vrai qu'automobiles rapides et machines-outils intelligentes sont comme des prolongements de notre corps, que nous faisons corps avec elles en les maniant avec virtuosité. Mais la différence avec notre corps biologique, c'est qu'elles ont été conçues par d'autres et que les possibilités accrues qu'elles nous confèrent *ont été déterminées par*

¹¹¹ Donna Haraway, « *A Cyborg Manifesto : Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* », dans *Simians, Cyborgs and Women : The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books, 1991, p. 180. Je cite d'après Finn Bowring, *Science, Seeds and Cyborgs*, op. cit., ch. 11.

ces autres. Ils nous ont donné les moyens de faire ou d'être ce qu'ils imaginaient que nous souhaitions ou devrions souhaiter d'être ou de faire : *nous sommes programmés par elles*, ou du moins prévus par elles¹¹². Cyborgs, nous manions des machines qui prolongent nos corps sans comprendre leur fonctionnement ni leur conception. Ces machines diffèrent des techniques sous l'effet desquelles l'homme s'est produit homme en chaque homme : nous ne nous produisons pas par elles, *nous nous faisons produire par elles*.

La différence entre le corps naturel et le corps reprogrammé par la science prend tout son relief dans le cas de l'ingénierie génétique. Du point de vue de la science, le décodage du génome humain et la possibilité de le modifier devraient permettre de soustraire l'humanité aux aléas de cette loterie naturelle qu'est la reproduction sexuée. L'humanité devrait pouvoir choisir ses caractéristiques futures et les programmer. Au lieu d'être le fruit du hasard, le patrimoine génétique pourrait être défini, amélioré, voire différencié à volonté selon les choix conscients « des hommes eux-mêmes ». Tout se passerait comme si la nature prenait par eux conscience d'elle-même et se donnait les moyens d'affranchir son évolution du hasard. La différence entre l'artificiel et le naturel, entre culture et nature serait appelée à disparaître.

Peu importe ici que l'idéologie « scientifique » attribue aux gènes un pouvoir de prédétermination qui ne correspond pas à la réalité. La redéfinition du patrimoine génétique soulève des problèmes éthiques, sociaux et anthropologiques, qu'elle ait ou qu'elle n'ait pas d'efficacité conforme à ses buts déclarés. Tout d'abord, si la modification du génome relève bien d'un choix « des hommes eux-mêmes », ce choix n'est pas et ne sera jamais un choix que l'humanité peut faire en chaque homme. *Ceux qui choisiront de remodeler l'homme, ou certains hommes, ne seront pas les hommes remodelés eux-mêmes*. Ceux-ci n'auront pas choisi de l'être : ils auront été remodelés en vertu d'un choix fait par d'autres en vertu de critères soustraits à leur propre jugement. Quel que soit son degré d'efficacité intrinsèque, l'ingénierie génétique est, par essence, une volonté de prédétermination par des tiers de ce qu'un individu à naître doit

¹¹² C'est là une des idées fécondes d'Ivan Illich : dans *La Convivialité* (Paris, Le Seuil, 1973), il appelle conviviaux les outils qui ne programment pas leur usage et leurs usagers, et hétéronomes ceux qui les programment.

devenir. Elle sera efficace même si son efficacité causale est nulle. Hans Jonas a fait ressortir cet aspect dans un article sur le clonage :

Peu importe de savoir si le génotype décide le moins du monde, par lui-même, du devenir d'une personne : on en *fait* son destin par les suppositions qui motivent le clonage et qui deviennent par elles-mêmes une force agissante [...]. Ce qui compte d'un point de vue existentiel, c'est ce que l'individu cloné *pense* — est contraint de penser — de lui-même, non ce qu'il « est » substantiellement. En un mot, on lui vole par avance la liberté qui ne peut s'épanouir que par l'ignorance.¹¹³

En termes concrets, les parents attendent de l'ingénierie génétique un effet déterminé sur la personnalité de l'enfant et le traitent en fonction des prédispositions qu'elle est censée déterminer, de la « vocation » qui est censée être la sienne. Ce que Kant appelait « *le dictat de la naissance* » s'en trouvera radicalisé. l'adolescent pourra difficilement se comprendre comme l'auteur de sa propre vie. Il examinera tous les événements, toutes ses décisions à la lumière de son destin génétique supposé ; il ne cessera de se demander : « Ai-je été programmé à prendre cette décision ou l'ai-je prise librement ? Suis-je possédé par une volonté étrangère ou suis-je le maître de mes choix ? »

Quand l'adolescent, écrit Habermas, est informé du remodelage de ses prédispositions génétiques, il risque d'être saisi par l'angoisse vertigineuse que provoque l'idée que la façon dont il sent et comprend ses penchants les plus intimes n'est peut-être que l'effet de la manipulation par des tiers d'une partie de sa nature externe [...]. Le couple qui planifie la nature de sa descendance joue auprès de celle-ci un rôle qu'elle-même ne pourra jamais jouer auprès de lui. Pour les enfants [devenus adultes], un rapport d'égalité avec les parents demeurera impossible.¹¹⁴

Ils subissent, inscrite dans leur génome, leur domination à vie.

Si l'ingénierie génétique est laissée à l'initiative des parents, on verra en outre se développer un marché des profils génétiques (supposés). Deux espèces humaines en résulteront : l'une « génétiquement améliorée » et prédestinée, l'autre « sauvage ». l'ingénierie génétique fonctionnera comme une machine de sélection et de hiérarchisation sociales. Si, en revanche, l'ingénierie génétique est socialisée, elle sera une machine à normaliser et à standardiser. Quelle

¹¹³ Hans Jonas, « *Biological Engineering — A Preview* » dans *Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice Hall (N. J.), 1974; cité dans Finn Bowring, *Science...*, op. cit., ch. 9, « *Genetic Discrimination and the Politics of Reproduction* ».

¹¹⁴ Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001; tr. fr. Christian Bouchindhomme, *L'Avenir de la nature humaine*, Paris, Gallimard, 2002. Voir aussi Jacques Robin, *Changer d'ère*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 169 sq.

que soit l'intention dans laquelle elle s'exerce, tous les citoyens auront pour géniteurs ou cogéniteurs l'État et la Science.

Le piège ne laisse pas d'issue. Les hasards non maîtrisables de la biologie nous protégeaient contre l'arbitraire des hommes. Nous sommes les fruits du hasard, non d'une volonté étrangère. La loterie de l'hérédité maîtrisée, nous serions biologiquement prédéterminés par des tiers. Que cette prédétermination soit bienveillante ou tyrannique, le résultat est le même : les remodeleurs du génome s'insinuent au plus profond de la compréhension de soi. Nul ne peut prétendre qu'il s'appartient, qu'il est le résultat de son travail de production de soi. Le sens qu'avait chacun de son ^[145]unicité, de son autonomie et de sa responsabilité sera sapé. Le principal obstacle à la programmation et à la différenciation des individus en fonction des intérêts de l'ordre social et de la classe ou de la caste dominante, serait aboli. De nouvelles formes d'esclavage et de nouveaux systèmes de castes pourraient être institués, fondés et légitimés par la *croyance* en l'efficacité du remodelage génétique, même si cette efficacité n'existe pas.

Sociale ou parentale, l'ingénierie génétique consacre l'abandon du principe que « tous les hommes sont nés égaux et libres ». Elle met fin aux grands récits mythiques fondant l'unité d'un peuple et d'une culture sur l'événement originaire qui a engendré son humanité en chacun de ses membres. Sans origine commune, sans la commune compréhension de tous en chacun, il n'y a ni société, ni civilisation, ni pères fondateurs, ni tradition à transmettre. Sans liens de parenté, ni filiation, ni géniteurs identifiables, l'enfant n'aura jamais la certitude d'avoir été mis au monde *parce qu'il a été désiré*, et son existence sera toujours frappée pour lui du doute quant à sa légitimité, à son droit de vivre, à son appartenance à l'humanité. Sans filiation, sans référence aux ancêtres, aux générations passées et aux fondateurs légendaires, il ne peut y avoir de société. l'humanisation n'est pas assurée à la naissance. Elle est à réaliser pour et par chaque individu¹¹⁵.

Allotechnique et homéotechnique : une « réforme de l'esprit »

¹¹⁵ Ce thème est développé par Monette Vacquin dans le chapitre 15 et la conclusion de *Main basse sur les vivants*, Paris, Fayard, 1999.

L'idée et le projet de l'auto-engendrement d'un genre posthumain n'ont pu surgir, en fait, que dans des sociétés dont des secteurs potentiellement hégémoniques ne se comprennent plus comme appartenant à une société quelconque. Robert Reich avait annoncé cette dissidence pour la techno-élite des *symbolic analysts*. Peter Sloterdijk fait la même analyse d'un point de vue anthropologique :

Une partie du genre humain actuel, sous la direction de la fraction euro-américaine, a intenté avec son entrée dans l'ère hautement technologique une procédure sur elle-même et contre elle-même, dont l'enjeu est une nouvelle définition du genre humain.¹¹⁶

Et, plus loin, cette indication sur la façon dont cette nouvelle définition ne doit pas être comprise :

Les compositions de la technique [...] ne suscitent ni acclimatation ni effets d'appivoisement de l'extériorité. Elles augmentent au contraire le volume de l'extérieur et du jamais assimilable. La province du langage se réduit, le secteur du texte lisible par des machines se développe¹¹⁷.

Autrement dit, à force de traiter le monde comme un matériau extérieur qu'il s'agit de soumettre « à des fins qui [lui] sont fondamentalement indifférentes et étrangères », la technoscience a fabriqué par ses « allotechniques » un univers machinisé, réifié, violé qui ne peut plus être expérimenté et vécu comme un « habitat », une « patrie » pour l'homme : « l'absence de patrie est le fait dominant du *modus essendi* contemporain »¹¹⁸.

On trouve un diagnostic très proche, malgré la différence des philosophies sous-jacentes, chez Edgar Morin :

L'esprit humain a perdu le contrôle sur ses créations, la science et la technique, et il n'a pas acquis de contrôle sur les organisations sociales et historiques. L'esprit contrôle les machines de plus en plus performantes qu'il a créées. Mais la logique de ces machines artificielles contrôle de plus en plus l'esprit des techniciens, scientifiques, sociologues, politiques et plus largement de tous ceux qui, obéissant à la souveraineté du calcul, ignorent tout ce qui n'est pas quantifiable, c'est-à-dire les sentiments, souffrances, bonheurs des êtres humains. Cette logique est appliquée ainsi à la connaissance et à la conduite des sociétés et se répand dans tous les secteurs de la vie. L'intelligence artificielle est déjà dans l'esprit de nos dirigeants et notre système d'éducation favorise l'emprise de cette logique sur nos propres esprits.

L'esprit dispose du plus grand pouvoir et souffre de la plus grande infirmité dans le plus grand pouvoir [...]. Aujourd'hui, la bataille se mène sur le terrain de l'esprit. Le problème de la réforme de la pensée, c'est-à-dire de la réforme de l'esprit, est devenu vital¹¹⁹.

¹¹⁶ Peter Sloterdijk, *La Domestication de l'Être*, op. cit., p. 32.

¹¹⁷ Ibid., p. 88-89.

¹¹⁸ Ibid., p. 76.

¹¹⁹ Edgar Morin, *L'Humanité de l'humanité*, op. cit., p. 242-243.

C'est sur la réforme de la pensée, précisément, que la contribution de Sloterdijk mérite la plus grande attention. Il nous dit que le rapport de l'homme au monde a été dominé depuis le néolithique par les « allotechniques » : c'est-à-dire par le viol de la nature des choses considérées comme des matériaux, des « matières premières » à dominer, à « réduire en esclavage », à utiliser à des fins qui sont fondamentalement étrangères auxdites choses. Dans l'ancien concept de matière, on intègre toujours l'idée qu'« en raison de ses aptitudes minimales et au bout du compte récalcitrantes »¹²⁰ la matière doit être soumise par la force. Les allotechniques, en somme, sont propres à ce que Jacques Robin appelle l'« ère énergétique », ère qui approche de sa fin à partir du moment où se découvre à l'intelligence humaine une dimension de la matière jusque-là ignorée : l'information. l'humanité entre alors dans une nouvelle ère, l'« ère informationnelle ».

Peter Sloterdijk fait une analyse très proche de celle de Robin¹²¹. l'allotechnique est une « technique périmée » dès lors qu'il se révèle qu'« il y a de l'information » dans la nature, qu'il y a « des systèmes qui s'organisent eux-mêmes » ; que « l'esprit ou la pensée peuvent s'insinuer dans "l'état des choses" et y demeurer », devenir « des mémoires objectives » (p. 81). « Matière informée », machines intelligentes ou « allant jusqu'à l'apparence de l'intelligence planificatrice, de la faculté de dialogue » (p. 83); gènes qui représentent « la forme la plus pure de la matière informée et informante, puisque les gènes ne sont que des "ordres" assurant la synthèse des molécules de protéines » (p. 85). Tout cela disqualifie le dualisme séparant rigoureusement « l'âme et la chose, l'esprit et la matière ».

[Avec la phrase] « il y a de l'information », l'ancienne image de la technique comme hétéronomie et esclavage des matériaux perd sa plausibilité [...]. Avec les technologies intelligentes est en train de naître une forme de l'opérativité qui ne relève pas de la position du maître et pour laquelle nous proposons le nom d'homéotechnique. Celle-ci, par son essence, ne peut rien vouloir de totalement différent de ce que les choses sont ou peuvent devenir « par elles-mêmes » [...]. l'homéotechnique n'avance plus que sur le chemin du non-viol [...] Elle doit miser sur des stratégies coopératives, co-intelligentes, co-informatives. Elle a plus le caractère d'une coopération que d'une domination. (P. 91.)

L'avènement d'une culture homéotechnique est cependant retardé, contrarié par « l'habitus du viol dans [le] rapport avec l'Étam en général », par ce que les tenants de la Théorie critique appelaient la raison cognitive-instrumentale, par « l'alliance des très hautes technologies

¹²⁰ Peter Sloterdijk, *La Domestication de l'être*, op. cit., p. 90. Les citations qui suivent, ainsi que les mentions de pages dans le texte, renvoient à cet ouvrage.

¹²¹ Jacques Robin, *Changer d'ère*, op. cit., p. 227, 314-320.

et de la subjectivité basse » (p. 94). « Les habitudes et contraintes acquises au cours d'une ère entière, consistant à diviser par le viol des relations complexes, ne se dissoudront pas du jour au lendemain... » (R 97.) « Les seigneurs et les violeurs » auront tendance à recourir aux « habitudes allotechniques ^[150] dans le domaine de l'homéotechnique » (p. 95), autrement dit à traiter les gènes comme une matière première et l'ingénierie « anthropoplastique » à des fins de domination. On peut s'attendre, ajoute Peter Sloterdijk, « à ce que cet habitus soit réfuté par ses propres échecs » (p. 98). Mais « on peut aussi se demander si la pensée homéotechnique — que l'on annonçait jusqu'ici dans des rubriques comme l'écologie et la science de la complexité — détient le potentiel permettant de libérer une éthique de relations sans ennemis et sans domination » (p. 95).

Autant reconnaître que l'échec que Sloterdijk prédit à long terme aux seigneurs et aux violeurs n'entraînera pas par lui-même « la réforme de la pensée, devenue vitale ». Il risque d'entraîner au préalable l'avènement de monstres et la fin du genre humain. Qui donc mènera la nécessaire « bataille de l'esprit » ?

