



Mark Fisher
Le Réalisme capitaliste

N'y a-t-il aucune alternative ?

entremonde

Genève

Paris

Mark Fisher

Le Réalisme capitaliste

N'y a-t-il aucune alternative ?

Traduit de l'anglais
par Julien Guazzini

entremonde

rupture

Cet ouvrage a été composé en Charter et en Akkurat.
Il a été achevé d'imprimer en Bulgarie en août 2018
sur les papiers Salzer et Prime silver.

ISBN 978-2-940426-44-7

ISSN 1662-3231

Titre original:

Capitalist Realism. Is There No Alternative?

Édition originale anglaise publiée par Zero Books, 2009.

Entremonde, 2018, pour la traduction française.

Table des matières

- 1 Il est plus facile d'imaginer
la fin du monde que celle du capitalisme —7
 - 2 Et si tu lançais une manif
et que tout le monde réponde à l'appel ? —19
 - 3 Le capitalisme et le réel —23
 - 4 Impuissance réflexive, immobilisation
et communisme libéral —29
 - 5 6 octobre 1979 :
« Ne te laisse pas attacher à quoi que ce soit » —40
 - 6 Tout ce qui est solide se volatilise
dans les relations publiques : stalinisme de marché
et antiproduction bureaucratique —48
 - 7 « ... si l'on peut vraiment *voir* une réalité
en supplanter une autre » : le réalisme capitaliste
comme travail du rêve et trouble de la mémoire —64
 - 8 « Il n'y a aucun central » —73
 - 9 Une Super Nanny marxiste —82
- Bibliographie —93
Filmographie —95

À ma femme, Zöe, mes parents, Bob et Linda,
et aux lecteurs de mon site.

1 Il est plus facile d'imaginer la fin du monde que celle du capitalisme

Dans une des scènes-clés du film d'Alfonso Cuarón, *Les Fils de l'homme*, sorti en 2006, Théo, le personnage incarné par Clive Owen, rend visite à son cousin qui habite l'ancienne usine électrique de Battersea, à mi-chemin entre bâtiment officiel et musée privé. Des trésors culturels, tels que le *David* de Michel-Ange, le *Guernica* de Picasso ou le cochon gonflable des Pink Floyd sont conservés dans un édifice qui est lui-même un élément rénové du patrimoine. C'est le seul aperçu que nous aurons de la vie que mènent les élites, terrées pour se prémunir des effets d'une catastrophe qui a entraîné une stérilité massive : aucun enfant n'est venu au monde depuis une génération. Théo demande : « En quoi tout ceci peut-il avoir de l'importance s'il n'y a plus personne pour le voir ? » Les générations futures ne peuvent plus servir d'alibi, puisqu'il n'y en aura pas. La réponse appartient à l'hédonisme nihiliste : « Je m'efforce de ne pas y penser. »

La dystopie des *Fils de l'homme* est unique en ce qu'elle est propre au capitalisme tardif. Il ne s'agit pas du scénario totalitaire qu'on retrouve généralement dans les dystopies portées à l'écran (voir, par exemple, *V pour Vendetta* par James McTeigue, sorti en 2005). Dans le roman de P. D. James qui sert de base au scénario, la démocratie est mise entre parenthèses et le pays est sous la férule d'un Gardien autoproclamé, mais le film passe judicieusement tous ces éléments sous silence. Tout ce que l'on apprend, c'est que les mesures autoritaires partout en vigueur auraient pu être prises au sein d'une structure politique qui serait demeurée, en gros, démocratique. La guerre contre le terrorisme nous a préparé à pareille évolution : la normalisation de la crise débouche sur une situation dans laquelle l'abrogation des mesures mises en place pour traiter l'urgence devient impensable (quand la guerre prendra-t-elle fin ?).

En visionnant *Les Fils de l'homme*, nous revient inévitablement à l'esprit la phrase attribuée à Fredric Jameson et Slavoj Žižek, disant

qu'il est plus facile d'imaginer la fin du monde que celle du capitalisme. Cette formule saisit précisément ce que j'entends par «réalisme capitaliste»: l'idée généralement répandue que le capitalisme est non seulement le seul système politique et économique viable, mais aussi qu'il est même impossible d'*imaginer* une alternative cohérente à celui-ci. Les films et les romans dystopiques s'essayaient autrefois à de telles prouesses de l'imagination – les désastres qu'ils mettaient en scène servant de prétextes narratifs à l'émergence de nouveaux modes de vie. Il n'en va pas de même avec *Les Fils de l'homme*. Le monde que projette le film ressemble davantage à une version extrapolée ou exacerbée du nôtre qu'à une alternative à celui-ci. Dans son monde, comme dans le nôtre, l'ultra-autoritarisme et le capital ne sont nullement incompatibles: les camps d'internement côtoient les enseignes de Starbucks. Dans *Les Fils de l'homme*, l'espace public est déserté, abandonné aux débris non ramassés et aux animaux errants (une scène particulièrement marquante se déroule dans une école en ruines, que traverse en courant un chevreuil). Les néolibéraux, réalistes capitalistes par excellence, ont célébré la destruction de l'espace public, mais, contrairement à ce qu'ils souhaitent officiellement, l'État des *Fils de l'homme* n'a pas dé péri et disparu, il est simplement réduit à ses fonctions essentielles, policière et militaire (je dis «officiellement», parce que le néolibéralisme s'est subrepticement appuyé sur l'État tout en le fustigeant idéologiquement. On l'a particulièrement bien vu au cours de la crise financière de 2008, lorsque l'État s'est précipité pour remettre à flot le système bancaire à l'invitation des idéologues néolibéraux.)

Dans *Les Fils de l'homme*, la catastrophe n'est pas au tournant de la rue et elle n'est pas non plus déjà survenue. Au contraire, elle est actuellement vécue. Il n'y a pas de moment ponctuel qui serait le désastre: le monde ne prend pas fin dans un grand «boum». Il s'estompe, se délite, s'effondre peu à peu. Qui sait ce qui a été à l'origine de la catastrophe? Sa cause est renvoyée à un lointain passé, si radicalement séparée du présent qu'elle semble le caprice d'un être maléfique: un miracle en négatif, une malédiction que nulle pénitence ne saurait atténuer. Une telle calamité ne peut être tempérée

que par une intervention tout aussi impossible à anticiper que l'a été, au départ, le déclenchement du fléau. Toute action est inutile ; seul l'espoir insensé a quelque sens. La superstition et la religion, premiers recours des désespérés, abondent.

Mais qu'en est-il de la catastrophe elle-même ? Il est clair que le thème de la stérilité doit être compris métaphoriquement, comme le déplacement d'une autre forme d'angoisse. Pour moi, cette angoisse exige une lecture en termes culturels, et la question que pose le film est la suivante : comment une culture peut-elle perdurer sans nouveauté ? Que se passe-t-il si la jeunesse n'est plus capable de susciter la surprise ?

Les Fils de l'homme se rattache à l'idée que la fin est déjà survenue, la pensée selon laquelle il se pourrait bien que le futur ne promette que répétition et repermuation. Se pourrait-il qu'il n'y ait plus de ruptures, plus de « choc de la nouveauté » à venir ? De telles angoisses ont tendance à susciter une oscillation bipolaire : l'espoir « messianique faible » qu'il doit y avoir quelque chose de nouveau sur le point de survenir laisse place à la conviction morose que rien de neuf ne peut jamais arriver. On passe du Prochain Gros Machin au Dernier Gros Bidule – combien de temps depuis que c'est arrivé ? Et c'était gros comment, déjà ?

On entrevoit la présence fantomatique de T. S. Eliot en arrière-plan des *Fils de l'homme* qui, après tout, hérite du thème de la stérilité dont est marqué *La Terre vaine*. L'épigraphe sur laquelle se referme le film, « shantih shantih shantih » renvoie plus aux fragments d'Eliot qu'à la quiétude des Upanishads. Peut-être faut-il lire en filigrane dans *Les Fils de l'homme* les inquiétudes d'un autre Eliot, celui de « La Tradition et le talent individuel ». C'est dans ce texte que le poète, anticipant en cela Harold Bloom, décrit la relation réciproque entre le canonique et le nouveau. Le nouveau se définit en réponse à ce qui est déjà établi ; l'établi doit en même temps se reconfigurer en réponse à la nouveauté. Eliot affirme que l'épuisement du futur ne nous laisse même pas avec le passé. La tradition est nulle et non avenue quand elle n'est plus contestée et modifiée. Une culture qui n'est que préservée n'en est pas une. Le destin de *Guernica* dans le film – hurlement

angoissé et scandalisé face aux atrocités fascistes, dorénavant ravalé au rang de poster – est à ce titre édifiant. Comme avec son accrochage sur le mur de Battersea dans le film, le tableau ne se voit concéder un statut « iconique » que lorsqu'il est dénué de toute fonction et de tout contexte. Nul objet culturel ne peut conserver sa puissance quand plus aucun regard neuf ne se pose sur lui.

Pas besoin d'attendre que le futur proche des *Fils de l'homme* débarque pour assister à cette muséification culturelle. Le réalisme capitaliste tire sa puissance de la façon qu'a le capitalisme de subsumer et de consumer toute l'histoire qui précède : un des effets produits par son « système d'équivalence », capable d'assigner une valeur monétaire à chaque élément culturel, que ce soit de l'iconographie religieuse, de la pornographie ou *Das Kapital*. Promenez-vous dans le British Museum, où vous verrez des objets arrachés de leurs mondes vécus, rassemblés comme s'ils se trouvaient sur le pont d'un vaisseau spatial digne de Predator, et vous obtiendrez une représentation frappante de ce processus à l'œuvre. Quand les pratiques et les rituels sont convertis en purs objets esthétiques, les croyances des cultures anciennes sont objectivement prises avec ironie, transformées en *artefacts*. Le réalisme capitaliste n'est donc pas un type spécifique de réalisme, il est plutôt réalisme en soi. Comme Marx et Engels l'écrivent dans *Le Manifeste communiste* :

Frissons sacrés et pieuses ferveurs, enthousiasme chevaleresque, mélancolie béotienne [la bourgeoisie] a noyé tout cela dans l'eau glaciale du calcul égoïste. Elle a dissous la dignité de la personne dans la valeur d'échange, et aux innombrables franchises garanties et bien acquises, elle a substitué une liberté unique et sans vergogne : le libre-échange. En un mot, à la place de l'exploitation voilée par des illusions religieuses et politiques, elle a mis l'exploitation ouverte, éhontée, directe, dans toute sa sécheresse¹.

1 K. Marx, F. Engels, *Le Manifeste communiste* (1848) in *Œuvres*, t. I : *Économie I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963, p. 164.

Le capitalisme est ce qui reste quand les croyances se sont effondrées, ramenées au niveau de l'élaboration rituelle ou symbolique, et que seul demeure le consommateur-spectateur qui se traîne au milieu des décombres et des reliques.

Pour autant, ce passage de la croyance à l'esthétique de l'engagement à l'état de pur spectateur est tenu pour une des vertus du réalisme capitaliste. En affirmant, comme le formule Badiou, nous avoir « délivrés des “abstractions mortelles” engendrées par les “idéologies”² », le réalisme capitaliste se présente comme le bouclier face aux périls que représente la croyance elle-même. La disposition de distance ironique qui est propre au capitalisme postmoderne est censée nous prémunir des sirènes du fanatisme. On nous dit que revoir à la baisse nos attentes est un faible prix à payer en échange d'une protection contre le terrorisme et le totalitarisme. « Nous vivons en contradiction », remarquait Badiou :

On nous présente un état des choses profondément inégalitaire, dans lequel toute existence est mesurée en termes uniquement monétaires. Pour justifier leur conservatisme, les thuriféraires de l'ordre établi ne peuvent pas vraiment qualifier celui-ci d'idéal ou de merveilleux. Ils ont donc au contraire décidé de dire que tout le reste est horrible. Bien sûr, disent-ils, il est possible qu'on ne vive pas dans une situation où règne le bien parfait. Mais nous avons de la chance de ne pas vivre dans une situation où règne le mal. Notre démocratie n'est pas parfaite. Mais elle est meilleure que les dictatures sanglantes. Le capitalisme est injuste. Mais il n'est pas criminel comme le stalinisme. Nous laissons des millions d'Africains mourir du SIDA, mais nous ne faisons pas de déclarations nationalistes racistes comme Milosevic. Nous tuons des Irakiens avec nos avions, mais nous ne leur trançons pas la gorge avec des machettes comme cela se pratique au Rwanda, etc.³

2 A. Badiou, *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2009, p. 26.

3 C. Cox, M. Whalen, A. Badiou, « On Evil: An Interview with Alain Badiou » in *Cabinet* n° 5 « Evil », hiver 2001/2002.

Ici, le «réalisme» est comparable à la perspective déflationniste d'un dépressif qui pense que tout état positif, tout espoir, constitue une dangereuse illusion.

Dans l'analyse qu'ils font du capitalisme, certainement la plus impressionnante depuis celle de Marx, Deleuze et Guattari le décrivent comme une sorte de sinistre potentialité qui hante tous les précédents systèmes sociaux. Le capitalisme, selon eux, est «la chose innommable», l'abomination, que les sociétés primitives et féodales ont «conjurée par avance». Quand il survient effectivement, le capitalisme entraîne une désacralisation massive de la culture. C'est un système qui n'est plus gouverné par une Loi transcendante ; au contraire, il démantèle tous les codes, pour mieux les réinstaurer sur une base *ad hoc*. Les limites du capitalisme ne sont pas déterminées par décret, mais définies (et redéfinies) de façon pragmatique et improvisée. Cela fait ressembler le capitalisme à la Chose dans le film éponyme de John Carpenter : une entité monstrueuse, infiniment malléable, capable de métaboliser et d'absorber tout ce qu'elle touche. Le capital, nous disent Deleuze et Guattari, est une «peinture bigarrée de tout ce qui a été jamais cru⁴» : étrange hybride de l'ultramoderne et de l'archaïque. Au cours des années qui nous séparent de la rédaction de *Capitalisme et schizophrénie* par Deleuze et Guattari, c'est comme si les tendances à la déterritorialisation du capitalisme avaient été confinées à la finance, laissant la culture présider aux forces de reterritorialisation.

Cette sensation qu'il n'est rien de nouveau, ce malaise, n'a en soi rien de nouveau. Nous nous retrouvons face à la fameuse «fin de l'histoire» claironnée par Francis Fukuyama après la chute du mur de Berlin. On a pu largement railler la thèse de Fukuyama, affirmant que l'histoire aurait connu son apogée avec le capitalisme libéral, elle n'en demeure pas moins acceptée et même assumée au niveau de l'inconscient culturel. Il faut pourtant se rappeler que lorsque Fukuyama avançait que l'histoire avait trouvé son «dernier rivage», il ne l'annonçait pas qu'avec triomphalisme. Il lançait un avertissement :

4 G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Cédepe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972/1973, p. 319.

cette cité radieuse allait être hantée, même si les spectres seraient alors plus nietzschéens que marxien. Certaines des pages les plus pénétrantes de Nietzsche sont celles où il évoque « l'excès d'histoire⁵ ». « Il engage une époque dans la dangereuse attitude de l'ironie vis-à-vis de soi-même, écrit-il dans ses *Considérations inactuelles*, et, de là, dans l'attitude encore plus dangereuse du cynisme », pour lequel l'engagement et l'implication sont remplacés par l'« afféterie cosmopolite », une attitude détachée de spectateur. C'est la situation du dernier homme de Nietzsche, qui a tout vu, mais s'est affaibli par décadence, précisément par cet excès de conscience (de soi).

D'une certaine façon, la position de Fukuyama est au miroir de celle de Fredric Jameson. On connaît sa célèbre formule, selon laquelle le postmodernisme est la « logique culturelle du capitalisme tardif ». Il avançait que la faillite du futur était constitutive de la scène culturelle postmoderne qui, comme il l'a justement prophétisé, serait dominée par le pastiche et le revivalisme. Sachant que Jameson a fourni un exposé convaincant de la relation entre culture postmoderne et certaines des tendances dans le capitalisme consumériste (ou postfordiste), il semblerait que le concept de réalisme capitaliste soit totalement redondant. En un sens, c'est vrai. Ce que j'appelle réalisme capitaliste peut se ranger sous la rubrique de postmodernisme tel qu'il l'a théorisé. Pourtant, et en dépit du travail héroïque de clarification entrepris par Jameson, le postmodernisme reste une notion massivement contestée, dont les significations, logiquement vagues et multiples, n'apportent pas de contribution utile. Je voudrais surtout montrer que certains des processus décrits et analysés par Jameson se sont à présent tellement aggravés et ont pris un caractère si récurrent qu'ils ont connu un changement qualitatif.

Il y a en définitive trois raisons pour lesquelles je préfère le terme de réalisme capitaliste à celui de postmodernisme. Dans les années 1980, lorsque Jameson a pour la première fois énoncé sa thèse sur le postmodernisme, il existait toujours, au moins sur le papier, des

5 F. Nietzsche, *Considérations inactuelles* (1876) in *Œuvres*, t. I, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2000, p. 527.

alternatives au capitalisme. Or, nous faisons dorénavant face à un sentiment d'épuisement bien plus profond, bien plus généralisé, une impression de stérilité culturelle et politique. Dans les années 1980, le « socialisme réellement existant » était toujours là, même s'il traversait la dernière phase de son effondrement. En Grande-Bretagne, les lignes de fracture de la confrontation de classe remontèrent à la surface lors d'événements tels que la grève des mineurs de 1984–1985, et la défaite de ceux-ci fut un moment important dans l'évolution du réalisme capitaliste, au moins aussi significatif pour sa dimension symbolique que pour ses effets concrets. La fermeture des puits de mine était précisément défendue au nom de l'idée que les maintenir ouverts ne serait pas « économiquement réaliste », et les mineurs se retrouvèrent à jouer les derniers acteurs dans un mélo prolétarien perdu d'avance. Les années 1980 furent la période au cours de laquelle se déroula la lutte pour le réalisme capitaliste et son instauration, quand le credo de Margaret Thatcher, « il n'y a pas d'alternative », un slogan pour le réalisme capitaliste aussi succinct qu'on pourrait l'espérer, se changea en brutale prophétie autoréalisatrice.

Deuxièmement, le postmodernisme implique un certain rapport au modernisme. Le travail de Jameson sur le postmodernisme débutait par une réflexion sur l'idée, chère à Adorno et ses semblables, selon laquelle le modernisme était doté d'un potentiel révolutionnaire par la seule vertu de ses innovations formelles. Ce à quoi Jameson assistait, au contraire, était l'incorporation d'éléments modernistes dans la culture populaire (subitement, par exemple, les techniques surréalistes s'immiscèrent dans la publicité). Au moment même où certaines formes modernistes étaient absorbées et traitées comme marchandises, le canon moderniste – son attachement supposé à l'élitisme et à son modèle culturel, délivré de haut jusqu'en bas et de façon monologique – se voyait contesté et rejeté au nom de la « différence », de la « diversité » et de la « multiplicité ». Le réalisme capitaliste ne met plus en scène cette sorte de confrontation avec le modernisme. Il tient au contraire l'écrasement de celui-ci pour acquis : le modernisme est dorénavant quelque chose qui peut ressurgir à intervalles réguliers, mais uniquement sous forme de style esthétique figé, jamais comme un idéal de vie.

Troisièmement, toute une génération s'est écoulée depuis la chute du mur. Dans les années 1960 et 1970, le capitalisme devait se demander comment contenir et absorber les énergies venues du dehors. À présent, c'est le problème contraire qui se pose à lui : n'étant que trop bien parvenu à assimiler l'extérieur, comment peut-il fonctionner sans un ailleurs qu'il peut coloniser et s'approprier ? Pour la plupart des gens de moins de vingt ans en Europe et en Amérique du Nord, l'absence d'alternative au capitalisme n'est même plus un problème. Le capitalisme vient occuper les horizons du pensable, sans le moindre accroc. Jameson rapportait avec effroi comment le capitalisme s'était instillé jusque dans l'inconscient ; dorénavant, le fait que le capitalisme a colonisé les rêves de la population s'impose comme une telle évidence qu'il ne mérite même pas un commentaire. Il serait dangereux et trompeur d'imaginer le passé proche comme une condition d'avant la chute, riche de possibilités politiques, et il est bon de se souvenir du rôle joué par la marchandisation dans la production de la culture tout au long du xx^e siècle. Il semblerait pourtant que le vieil antagonisme entre détournement et récupération, entre subversion et incorporation, ait donné ses derniers feux. Nous assistons maintenant non pas à l'incorporation de matériaux qui paraissaient dotés de possibilités subversives, mais bien à leur *précorporation* : le formatage et le façonnage préventifs des désirs, des aspirations et des espoirs par la culture capitaliste. Pour preuve, par exemple, l'établissement d'espaces culturels « alternatifs » ou « indépendants », où se rejouent à l'envi les vieux gestes de rébellion et de contestation, comme pour la première fois. « Alternatif » et « indépendant » ne désignent pas quelque chose d'extérieur à la culture dominante ; ce sont au contraire des styles, en fait *les* styles dominants, dans la culture grand public. Nul n'a mieux incarné (et ne s'est davantage débattu avec) pareille impasse que Kurt Cobain et Nirvana. Porteuse d'un terrible écœurement et trahissant une rage sans objet, la voix lasse de Cobain semblait articuler le découragement de la génération venue après l'histoire, celle dont chacun des actes était anticipé, suivi à la trace, acheté et revendu avant même qu'il ne se produise. Cobain savait qu'il n'était qu'un autre numéro, que rien ne marche mieux sur MTV qu'une

contestation de MTV ; il savait que le moindre de ses gestes était un cliché écrit à l'avance, que même un telle prise de conscience relevait du cliché. Cobain était coincé précisément dans l'impasse que décrivait Jameson : comme la culture postmoderne en général, il se retrouvait dans « un monde dans lequel l'innovation n'est plus possible, [où] on ne peut plus qu'imiter des styles morts, parler avec des masques, en empruntant la voix des styles, dans le musée imaginaire⁶ ». Là, même succès rime avec échec, puisque réussir signifie juste fournir la chair fraîche dont le système pourra se repaître. L'angoisse existentielle extrême de Nirvana et de Cobain s'inscrit pourtant dans une séquence précédente : ce qui leur a réussi était un rock-pastiche qui imitait les formes d'un passé insouciant.

Le suicide de Cobain est venu confirmer la défaite et l'incorporation des ambitions utopiques et prométhéennes du rock. Quand il est mort, le rock cédait déjà le pas au hip-hop, dont le succès mondial a présupposé la sorte de pré-corporation capitaliste que j'évoquais plus haut. Le mouvement hip-hop a abandonné l'espoir « naïf » que la culture de la jeunesse pouvait être à l'origine d'un quelconque changement, pour embrasser une version brutalement réductive de la « réalité », et couper ainsi court à tout sentimentalisme. « Dans le hip-hop, soulignait Simon Reynolds dans un article paru en 1996 dans *The Wire*, "réel" renvoie à deux acceptions. »

Premièrement, il désigne une musique authentique, sans compromission, qui refuse de se vendre à l'industrie musicale et d'édulcorer son message pour changer de bord. « Réel » signifie aussi que la musique dépeint une « réalité » constituée par l'instabilité économique du capitalisme tardif, le racisme institutionnel, ainsi qu'une surveillance accrue et le harcèlement policier de la jeunesse. « Réel » signe la mort du social : il désigne les entreprises qui réagissent à la hausse de leurs profits non par des augmentations de salaire ou de meilleures conditions de travail, mais par [...] la réduction des effectifs (le licenciement

6 F. Jameson, « Postmodernism and Consumer Society » in *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern. 1983-1998*, Londres, Verso, 1998, p. 7.

de la force de travail permanente dans le but de former une masse variable de travailleurs à temps partiel ou freelance, sans avantages ni sécurité de l'emploi)⁷.

En définitive, ce fut précisément la mise en scène de cette première version du réel – « sans compromission » – dans le hip-hop qui a permis son absorption sans difficulté dans la seconde, la réalité de l'instabilité économique du capitalisme tardif, pour lequel pareille authenticité s'est avérée très profitable. Le *gangsta rap* ne reflète pas uniquement les conditions sociales préexistantes, ainsi que le prétendent nombre de ses partisans, et il n'en est pas non plus simplement une cause, comme l'avancent ses détracteurs. Au contraire, le circuit par lequel le hip-hop et l'espace social du capitalisme tardif s'alimentent l'un l'autre est un des moyens dont dispose le réalisme capitaliste pour se transformer en une forme de mythe antimythique. L'affinité qu'entretiennent hip-hop et films de gangsters tels que *Scarface*, la trilogie du *Parrain*, *Reservoir Dogs*, *Les Affranchis* et *Pulp Fiction* provient de leur prétention commune à avoir mis à nu le monde en lui arrachant ses illusions sentimentales et l'avoir vu pour « ce qu'il est réellement » : une guerre de tous contre tous, sortie en droite ligne de Hobbes, un système d'exploitation perpétuelle et de criminalité généralisée. Dans le hip-hop, écrit Reynolds, « "être réaliste" revient à se confronter à un état de nature dans lequel l'homme est un loup pour l'homme, où l'on est soit gagnant, soit perdant et où la plupart se retrouvent dans la seconde catégorie ».

La même conception *néonoir* se retrouve dans les albums de Frank Miller et les romans de James Ellroy. Il existe une sorte de machisme de la démythification dans les œuvres de Miller et d'Ellroy. Ils se posent en observateurs stoïques, se refusant à enjoliver ce monde afin de le faire correspondre aux dichotomies éthiques, censément simplistes, du superhéros de bandes dessinées et du roman criminel traditionnel. Le trait du « réalisme » y est un peu forcé, plus qu'estompé, par leur attachement grandiloquent à tout ce qui est véral et sensationnel – même si l'emphase que mettent ces deux

7 S. Reynolds, « Slipping into Darkness » in *The Wire*, n° 148, juin 1996, p. 32–35.

auteurs sur la cruauté, la trahison et la sauvagerie tourne rapidement à la pantomime. «La noirceur absolue de [son] œuvre, écrivait Mike Davis à propos d'Ellroy en 1992, supprime toutes les nuances d'ombre et la description du mal y devient banale comme une autopsie. Il en résulte quelque chose d'assez proche de ce que l'ère Reagan-Bush a produit du point de vue moral : un tel niveau de corruption qu'on n'arrive même plus à s'en scandaliser, ou même à seulement y prêter attention.» C'est pourtant cette même désensibilisation qui joue un rôle pour le réalisme capitaliste : Davis proclamait, prophétique, que «le rôle postmoderne du roman noir» avait pu être «d'avaliser l'apparition de l'*Homo reaganus*⁸».

8 M. Davis, *City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur* (1990), Paris, La Découverte, 2000, p. 45.

2 Et si tu lançais une manif et que tout le monde réponde à l'appel ?

En ce qui concerne le gangsta rap ou Ellroy, le réalisme capitaliste prend la forme d'une super-identification avec le capital dans ce qu'il a de plus impitoyablement prédateur, mais ce n'est pas toujours le cas. En fait, le réalisme capitaliste est bien loin de proscrire un certain anticapitalisme. Après tout, comme l'a souligné de façon provocatrice Žižek, l'anticapitalisme est largement répandu au sein du capitalisme. Régulièrement, la place du méchant est tenue par la « firme malfaisante » dans les films hollywoodiens. Cet anticapitalisme, tout en gestuelle et loin de mettre en cause le capitalisme, vient en fait le renforcer. Prenez *Wall-E*, de Disney/Pixar (2008). Le film nous présente une planète Terre si dévastée qu'elle est rendue inhabitable pour les humains. On ne nous cache pas que le capitalisme consumériste et les grandes entreprises – ou plutôt une mégafirme, Buy n Large – sont responsables de cette déprédation, et lorsque nous apercevons finalement les humains dans leur monde en exil, ils sont immatures et obèses, interagissant au moyen d'écrans, transportés par de gros fauteuils motorisés et sirotant des mixtures indéterminées dans des gobelets. On assiste là à une conception du contrôle et de la communication assez similaire à la perspective de Baudrillard, dans laquelle la sujétion ne prend plus la forme d'une subordination à un spectacle extrinsèque, mais auquel nous sommes conviés à participer et à interagir. C'est comme si le public du cinéma faisait lui-même l'objet de la satire, ce qui a soulevé une certaine indignation chez des critiques conservateurs, qui ont condamné cette attaque par Disney/Pixar de son propre public. Mais le capitalisme se nourrit de cette forme d'ironie, elle ne l'atteint pas. Un film comme *Wall-E* illustre ce que Robert Pfaller a nommé « interpassivité » : le film met notre anticapitalisme en scène pour nous, nous permettant de continuer à consommer impunément. Le rôle de l'idéologie capitaliste n'est pas d'avancer un plaidoyer, comme le ferait la propagande, mais de dissimuler le fait

que le fonctionnement du capital ne dépend pas d'une quelconque croyance subjectivement assumée. Il est impossible d'envisager le fascisme ou le stalinisme sans propagande, mais le capitalisme peut très bien fonctionner, et en un sens même se porter mieux, sans que personne ne prenne sa défense. Le conseil que donne Žižek est en cela inestimable. « Si l'on prend le concept d'idéologie classique, selon lequel l'illusion se situe dans le savoir, nous dit-il, alors la société actuelle doit apparaître comme post-idéologique. »

L'idéologie dominante est celle du cynisme ; les gens ne croient plus en la vérité idéologique ; ils ne prennent plus les affirmations idéologiques au sérieux. Le niveau fondamental de l'idéologie, cependant, n'est pas celui d'une illusion qui masquerait l'état réel des choses, mais celui d'un fantasme (inconscient) qui structure notre réalité sociale elle-même. Et à ce niveau, nous sommes loin d'être une société post-idéologique. La distance cynique n'est qu'une façon [...] de rester aveugles à la puissance structurelle du fantasme idéologique : même si nous ne prenons pas les choses sérieusement, même si nous les tenons à distance avec ironie, *nous les faisons quand même*¹.

L'idéologie capitaliste en général, affirme-t-il, consiste précisément à surévaluer la croyance (au sens de point de vue subjectif intime) au détriment des croyances que nous manifestons et que nous extériorisons dans notre comportement. Tant que nous croyons (dans nos cœurs) que le capitalisme est mauvais, nous restons libres de participer à l'échange capitaliste. D'après Žižek, le capitalisme en général repose sur cette structure de désaveu. Nous croyons que l'argent n'est qu'un jeton dénué de sens, sans valeur intrinsèque, et pourtant nous *agissons* comme s'il avait une valeur sacrée. De plus, cette façon d'agir repose précisément sur le désaveu préalable – nous pouvons fétichiser l'argent dans nos actions uniquement parce que nous avons déjà mis une distance ironique dans nos têtes.

Le capitalisme anticapitaliste institutionnel n'aurait pas d'importance si l'on pouvait le distinguer d'un véritable mouvement

1 S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (1989), Londres, Verso, 2011, p. 30.

anticapitaliste. Et pourtant, même avant qu'il ne soit coupé dans son élan par les attentats du 11 septembre, le soi-disant mouvement anticapitaliste semblait lui aussi avoir cédé trop de terrain au réalisme capitaliste. Parce qu'il était incapable de proposer un modèle politico-économique cohérent en alternative au capitalisme, on le soupçonnait de viser non pas à le remplacer, mais à tempérer ses pires excès. Et, puisque ses activités tendaient à prendre la forme de mise en scène de la contestation plus que celle d'organisation politique, on avait le sentiment que le mouvement anticapitaliste consistait en une série de revendications hystériques qu'il ne s'attendait pas à voir satisfaites. Les manifestations s'étaient mises à jouer la bande-son carnavalesque du réalisme capitaliste, et les rassemblements ressemblaient trop aux évènements hyper-institutionnels (comme la série de concerts Live 8 de 2005) avec leurs revendications délirantes, comme celle que les politiciens votent la fin de la pauvreté.

Live 8 était une manifestation d'un genre assez étrange, une manifestation avec laquelle tout le monde était d'accord : qui voudrait vraiment de la pauvreté ? Et ce n'est pas que Live 8 ait été une forme de contestation « dégradée ». Au contraire, c'était dans Live 8 que la logique de la contestation se révélait sous sa forme la plus pure. Le mouvement contestataire des années 1960 postulait un père malveillant, messenger d'un principe de réalité déniait (censément) le « droit » à une jouissance totale, cruellement et arbitrairement. Le père dispose d'un accès illimité aux ressources, mais il les garde égoïstement – et bêtement – pour lui. Pour autant, ce n'est pas le capitalisme, mais bien la contestation qui dépend de cette représentation du père, et une des réussites de l'élite mondiale a été d'éviter d'être identifiée à cette figure du père accapareur, même si la « réalité » qu'elle fait subir à la jeunesse est *substantiellement plus dure* que la situation contestée par les années 1960. De fait, ce fut bien entendu l'élite mondiale elle-même – par le biais d'amuseurs tels que Richard Curtis ou Bono – qui organisa le Live 8. Revendiquer une puissance d'agir politique effective implique tout d'abord d'accepter notre insertion *au niveau du désir* dans le hachoir à viande implacable du capital. En rejetant le mal et l'ignorance sur un autrui fantasmé,

on désavoue notre propre complicité avec les réseaux planétaires d'oppression. Il faut garder à l'esprit à *la fois* que le capitalisme est une structure impersonnelle hyperabstraite *et* qu'il ne serait rien sans notre coopération. La description la plus gothique du capital est aussi la plus fidèle. Le capital est un parasite abstrait, un vampire insatiable et il fabrique des zombies, mais c'est notre chair vivante qu'il convertit en travail mort, et c'est nous qui sommes les zombies auxquels il donne naissance. En un sens, on peut tout bonnement dire que les élites politiques *sont vraiment* à notre service : le service misérable qu'elles nous fournissent est de dédouaner nos libidos, en ayant l'obligeance de représenter les désirs que nous avons désavoués comme s'ils n'avaient rien à voir avec nous.

Le chantage idéologique qui s'est mis en place depuis les premiers concerts de Live Aid en 1985 a consisté à dire que les « personnes concernées » pouvaient mettre directement un terme à la famine, sans passer par une solution politique ou une réorganisation systémique. Il est nécessaire d'agir tout de suite, nous a-t-on dit : la politique doit être suspendue au nom de l'urgence éthique. La marque de Bono, Product Red, visait même à court-circuiter les intermédiaires de la philanthropie. « La philanthropie est comme la musique hippie, comme se tenir les mains », proclamait Bono. « Red s'inscrit plutôt dans l'esprit du punk-rock, du hip-hop, il faut qu'on sente qu'on est dans le vrai commerce. » L'idée n'était pas de proposer une alternative au capitalisme – au contraire, l'aspect « punk-rock » ou « hip-hop » de Product Red consiste à être « réaliste » et à accepter que le capitalisme est seul en lice. Non, le but était seulement de s'assurer qu'une partie des recettes sur certaines transactions irait aux bonnes causes. Le fantasme étant que le consumérisme occidental, loin d'être intrinsèquement impliqué dans les inégalités systémiques mondiales, pouvait de lui-même les résoudre. Tout ce que nous avons à faire, c'est d'acheter les bons produits.

3 Le capitalisme et le réel

« Réalisme capitaliste » n'est pas une formule inédite. Elle a été employée dès les années 1960 par un groupe d'artistes pop allemands et par Michael Schudson dans son livre de 1984, *Advertising, the Uneasy Persuasion*; dans les deux cas, il s'agissait de références parodiques au réalisme socialiste. Ce qu'il y a de nouveau avec mon utilisation du terme est la signification plus large – voire même disproportionnée – que je lui assigne. Le réalisme capitaliste tel que je le conçois ne peut être confiné à l'art ou au fonctionnement quasipropagandiste de la publicité. Il est plutôt une *atmosphère* généralisée, qui conditionne non seulement la production culturelle, mais aussi la réglementation du travail et de l'enseignement, et qui agit comme une sorte de frontière invisible contraignant la pensée et l'action.

Si le réalisme capitaliste est si homogène et si les formes actuelles de résistance sont si vaines et impuissantes, d'où pourrait venir une véritable remise en cause ? Toute critique morale du capitalisme, en soulignant comment il amène la souffrance, ne fait que renforcer le réalisme capitaliste. On peut présenter la pauvreté, la famine et la guerre comme faisant inévitablement partie de la réalité et l'espoir que ces formes de souffrance puissent être éliminées peut facilement passer pour de l'utopisme naïf. Le réalisme capitaliste ne peut être attaqué que si l'on démontre d'une façon ou d'une autre son inconsistance ou son caractère indéfendable ; c'est-à-dire si ce qui est apparemment « réaliste » dans le capitalisme s'avère n'être rien de tel.

Inutile de dire que ce qui compte comme « réaliste », ce qui semble possible à un endroit donné du champ social, est défini par une série de déterminations politiques. Une position idéologique ne peut véritablement connaître le succès avant d'être naturalisée et ne peut être naturalisée tant qu'elle est envisagée plus comme une valeur que comme un fait. En conséquence, le néolibéralisme a cherché à éliminer la catégorie même de valeur dans son acception éthique.

Au cours des trente dernières années, le réalisme capitaliste est parvenu à instaurer une « pensée entrepreneuriale » pour laquelle il est *simplement évident* que tout ce qui compose la société, y compris la santé et l'enseignement, doit fonctionner sur le modèle de l'entreprise. Comme l'ont répété nombre de théoriciens radicaux, de Brecht à Foucault et Badiou, toute politique émancipatrice doit invariablement détruire les apparences d'un « ordre naturel », montrer que ce qui se présente comme nécessaire et inévitable n'est qu'une simple contingence, tout comme elle doit faire en sorte que ce qui était auparavant qualifié d'impossible semble à portée de main. Qu'on se souvienne seulement que ce que l'on appelle aujourd'hui réaliste était autrefois « impossible » : le raz-de-marée de privatisations qui a eu lieu depuis les années 1980 aurait été impensable juste une décennie plus tôt et le paysage politico-économique actuel (syndicats en berne, fournitures énergétiques et chemins de fer dénationalisés) aurait été difficilement imaginable en 1975. À l'inverse, ce qui avait été autrefois éminemment possible est dorénavant qualifié d'irréaliste. « La “modernisation”, écrit Badiou, on le voit tous les jours, est le nom d'une définition stricte et servile du possible. Les “réformes” visent invariablement à rendre impossible ce qui était praticable (pour le grand nombre) et fructueux ce qui ne l'était pas (pour l'oligarchie dominante)¹. »

Ici, il peut être intéressant d'introduire une distinction de la psychanalyse lacanienne dont la popularité actuelle doit tant à Žižek : la différence entre réel et réalité. Comme l'explique Alenka Zupančič, le postulat psychanalytique d'un *principe* de réalité nous invite au soupçon sur toute réalité qui se présente comme naturelle. « Le principe de réalité, écrit Zupančič, n'est pas une sorte de manière naturelle associée à la façon d'être des choses. »

Le principe de réalité lui-même est idéologiquement médié. On pourrait même dire qu'il constitue la forme d'idéologie la plus élevée, l'idéologie qui se présente comme fait empirique ou nécessité (biologique, économique, etc., qu'on a tendance

1 A. Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, Paris, Lignes, 2007, p. 67–68.

à percevoir comme non-idéologique). C'est précisément là qu'il nous faudrait être les plus vigilants au fonctionnement de l'idéologie².

Pour Lacan, le réel est ce que toute «réalité» doit refouler; de fait, la réalité se constitue justement par ce refoulement. Le réel est un X irreprésentable, un vide traumatique qu'on ne peut qu'entrapercevoir par les failles et les incohérences du champ de la réalité apparente. De sorte qu'une stratégie contre le réalisme capitaliste pourrait faire intervenir un recours au(x) réel(s) qui sous-tendent la réalité que le capitalisme nous présente.

La catastrophe environnementale est un de ces réels. Il ne fait aucun doute qu'à un certain niveau les questions écologiques semblent bien loin de constituer des «vides irreprésentables» pour la culture capitaliste. Le changement climatique et la menace de l'épuisement des ressources ne sont pas tellement refoulés, mais au contraire intégrés à la publicité et au marketing. Ce qu'illustre un tel traitement de la catastrophe environnementale est la structure fantasmatique sur lequel repose le réalisme capitaliste: la présupposition que les ressources sont illimitées, que la Terre elle-même est simplement une cosse dont le capital peut à un moment se défaire comme d'une vieille mue et que tout problème peut être résolu par le marché (au final, *Wall-E* montre une version de ce fantasme – l'idée que l'expansion infinie du capital est possible, que le capital peut proliférer sans travail – sur le vaisseau-monde, Axiom, tout le travail est effectué par des robots: la destruction des ressources terrestres n'est qu'un contretemps momentané et après une période adéquate de rétablissement, le capital pourra terraformer la planète et la recoloniser). La catastrophe environnementale ne figure dans le capitalisme tardif que sous forme de simulacre, ses conséquences réelles pour le capitalisme étant trop traumatiques pour que le système l'assimile. L'importance des critiques écologiques est de montrer que, loin d'être le seul système politico-économique viable, le capitalisme est en fait

2 A. Zupančič, *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*, Cambridge (MA)/London, MIT Press, 2003, p. 77.

voué à détruire tout l'environnement humain. La relation qu'entretiennent capitalisme et écodésastre ne relève ni de la coïncidence, ni de l'accident : le « besoin d'un marché en expansion constante » du capital, son « fétichisme de la croissance », implique que le capitalisme s'oppose par sa nature même à toute idée de durabilité.

Les problèmes écologiques délimitent d'ores et déjà une zone contestée, un espace dont la politisation fait l'objet d'une lutte. Dans ce qui suit, je veux souligner deux autres apories du réalisme capitaliste, qui n'ont pas encore connu de politisation à un degré comparable. La première est la santé mentale. La santé mentale constitue en fait un paradigme du fonctionnement du réalisme capitaliste, qui l'approche comme s'il s'agissait d'un phénomène naturel, semblable aux conditions météorologiques (mais, là encore, la météo ne relève pas tant du phénomène naturel que de l'effet politico-économique). Au cours des années 1960 et 1970, la théorie et la politique radicales (Laing, Foucault, Deleuze et Guattari, etc.) se sont retrouvées autour de conditions mentales extrêmes telles que la schizophrénie, soulignant, par exemple, que la folie n'était pas une catégorie naturelle, mais politique. Ce qu'il nous faut aujourd'hui, cependant, est une politisation de troubles bien plus banals. De fait, c'est leur banalité qui est le problème : en Grande-Bretagne, la dépression est dorénavant la maladie la plus prise en charge par le National Health Service (NHS). Dans son ouvrage *The Selfish Capitalist*, Oliver James a établi une corrélation très convaincante entre la hausse des taux de problèmes mentaux et la forme de capitalisme néolibéral en vigueur dans des pays tels que la Grande-Bretagne, les États-Unis et l'Australie. M'appuyant sur ce qu'avance James, je veux montrer qu'il est nécessaire de recadrer le problème grandissant du stress (et de la détresse) dans les sociétés capitalistes. Au lieu de le traiter comme s'il incombait aux individus de trouver une solution à leur propre détresse psychologique, au lieu, donc, d'accepter l'immense *privatisation du stress* qui s'est mise en place au cours des trente dernières années, il nous faut poser la question suivante : comment a-t-il pu devenir acceptable que tant de gens, et en particulier de jeunes, soient malades ? Le « fléau de

la maladie mentale» des sociétés capitalistes semblerait montrer que, loin d'être le seul système social qui fonctionne, le capitalisme est intrinsèquement dysfonctionnel, et que le prix à payer pour son apparence de fonctionnement est très élevé.

L'autre phénomène que je veux souligner est la bureaucratie. Dans leur réquisitoire contre le socialisme, les idéologues néolibéraux ont souvent fustigé cette bureaucratie pyramidale qui est réputée déboucher sur la sclérose des institutions et l'inefficacité des économies dirigées. Avec le triomphe du néolibéralisme, la bureaucratie était censée avoir été rendue obsolète, vestige d'un passé stalinien qu'on ne regrettera pas. Ceci était pourtant contradictoire avec ce que vivent la plupart des gens qui travaillent et qui vivent dans le capitalisme tardif, pour qui la bureaucratie compose toujours une part importante de leur vie quotidienne. Au lieu de disparaître, la bureaucratie a changé de forme, elle a pris une forme nouvelle et décentralisée qui lui a permis de proliférer. La permanence de la bureaucratie dans le capitalisme tardif n'est pas en soi une manifestation d'un dysfonctionnement du capitalisme – au contraire, elle montre que le fonctionnement effectif du capitalisme est très différent de l'image renvoyée par le réalisme capitaliste.

J'ai en partie choisi de m'attacher aux questions de santé mentale et de bureaucratie parce qu'ils sont tous deux très présents dans un champ culturel qui a été de plus en plus soumis aux diktats du réalisme capitaliste : l'enseignement. Pendant la plus grande partie de la décennie actuelle, j'ai travaillé comme enseignant dans un établissement d'enseignement supérieur, et dans ce qui suit, je me fonde largement sur ce que j'y ai vécu. En Grande-Bretagne, les collèges de l'enseignement supérieur étaient des lieux qui attiraient des étudiants, souvent issus de la classe ouvrière, à la recherche d'une alternative à des institutions publiques plus formelles. Depuis que les collèges de l'enseignement supérieur ont été soustraits à la tutelle des autorités locales au début des années 1990, ils ont été à la fois sujets aux pressions « marchandes » et aux objectifs fixés par le gouvernement. Ils se sont retrouvés à l'avant-garde des changements qui ont déferlé sur le reste du système éducatif et des services publics – une sorte de

laboratoire dans lequel les « réformes » néolibérales de l'enseignement ont été testées, et comme tel, un point d'observation privilégié pour commencer l'analyse des effets du réalisme capitaliste.

4 Impuissance réflexive, immobilisation et communisme libéral

Au contraire de leurs prédécesseurs des années 1960 et 1970, les étudiants britanniques de notre époque semblent politiquement désengagés. Alors qu'on peut encore croiser leurs homologues français dans les rues, manifestant contre le néolibéralisme, les étudiants britanniques, dont la situation est incomparablement pire, semblent résignés à leur sort. Mais cela, je l'affirme ici, ne relève ni de l'apathie, ni du cynisme, mais de l'*impuissance réflexive*. Ils savent que les choses vont mal, mais ils savent surtout qu'ils n'y peuvent rien. Ce « savoir », cette réflexivité, n'est cependant pas une observation passive d'un état de fait préexistant. C'est une prophétie autoréalisatrice.

L'impuissance réflexive a pris valeur de vision tacite du monde pour la jeunesse anglaise et débouche sur des pathologies très répandues. De nombreux adolescents avec qui j'ai travaillé avaient des problèmes de santé mentale ou des difficultés d'apprentissage. La dépression est chez eux endémique. C'est la maladie la plus prise en charge par le NHS et elle touche des sujets de plus en plus jeunes. Le nombre d'élèves souffrant d'une ou l'autre variante de la dyslexie est sidérant. Il ne serait pas exagéré de dire que la condition adolescente dans la Grande-Bretagne du capitalisme tardif est en passe d'être requalifiée en maladie. Cette pathologisation exclut d'ores et déjà toute possibilité de politisation. En privatisant ces problèmes – en les traitant comme s'ils avaient pour cause uniquement des déséquilibres chimiques dans le système neurologique des individus et/ou leur histoire familiale – on élimine tout questionnement sur les causes sociales systémiques.

Nombre des élèves adolescents que j'ai rencontrés semblaient être dans un état que je qualifierais d'*hédonie* dépressive. La dépression se caractérise habituellement comme un état d'anhédonie. Or, l'affection à laquelle je fais ici référence n'est pas une incapacité à éprouver du plaisir, mais bien une incapacité à faire *tout autre*

chose que rechercher le plaisir. On a l'impression que « quelque chose manque » – mais sans admettre que cette jouissance mystérieuse et manquante ne peut être atteinte qu'*au-delà* du principe de plaisir. C'est en grande partie une conséquence de la position structurelle ambiguë des étudiants, écartelés entre leur ancien rôle de sujets des institutions disciplinaires et leur nouveau statut de consommateurs de services. Dans son essai fondamental, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle ¹ », Deleuze opère une distinction entre les sociétés disciplinaires décrites par Foucault, qui s'organisaient autour de l'espace confiné de l'usine, de l'école et de la prison, et les nouvelles sociétés de contrôle, dans lesquelles toutes les institutions sont intégrées dans une même entreprise dispersée.

Deleuze a raison d'avancer que Kafka est le prophète du pouvoir distribué et cybernétique, typique des sociétés de contrôle. Dans *Le Procès*, Kafka établit un *distinguo* important entre les deux types d'acquiescement qui se présentent à l'accusé. Le véritable acquiescement n'est plus possible, s'il ne le fût jamais (« il ne reste que des légendes sur les procédures passées [qui] font même état de véritables acquiescements ² »). Les deux options restantes sont alors (1) « l'acquiescement apparent », pour lequel l'accusé est acquitté à toutes fins utiles, mais peut ultérieurement, à un moment non précisé, faire à nouveau face à la même accusation, ou (2) « la procédure dilatoire », pour laquelle l'accusé se lance dans un processus très long de chicaneries juridiques (qu'il espère infini), de sorte que le jugement final redouté a peu de chances d'être rendu. Deleuze remarque que les sociétés de contrôle décrites par Kafka lui-même, mais aussi par Foucault et Burroughs, fonctionnent sur les procédures dilatoires : l'éducation tout au long de la vie... la formation permanente des travailleurs... le travail qu'on ramène à la maison... travailler à domicile, élire domicile dans son travail. Une conséquence de ce mode de pouvoir « indéfini » est que la surveillance externe laisse place au maintien de l'ordre interne. Le

1 G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle » in *L'Autre Journal*, n° 1, mai 1990.

2 F. Kafka, *Le Procès* (1925) in *Récits, romans, journaux*, Paris, Librairie générale française, 2000, p. 887.

contrôle ne peut marcher que si l'on en est complice. D'où la figure chez Burroughs de «l'accro au contrôle»: celui qui ne peut se passer de contrôle, mais aussi, inéluctablement, celui dont le contrôle s'est emparé, que le contrôle a possédé.

Passez la porte de n'importe quelle salle de classe du collège où j'ai enseigné et vous verrez immédiatement que vous vous trouvez dans un cadre postdisciplinaire. Foucault s'est appliqué à montrer comment la discipline a été instaurée par l'imposition de postures corporelles rigides. Or, pendant les cours, dans notre collège, on voit les étudiants avachis sur leur bureau, parlant presque en continu, grignotant sans cesse (ou même, parfois, prenant leur repas). L'ancienne segmentation disciplinaire du temps se désintègre. Le régime carcéral de discipline subit l'érosion des techniques de contrôle, avec leur système de consommation perpétuelle et de développement continu.

La façon dont le collège est financé implique qu'il ne peut littéralement pas se permettre d'exclure des étudiants, même s'il le voulait. Les collèges se voient attribuer des ressources selon leur capacité à remplir les objectifs de réussite (les résultats aux examens), d'assiduité et de rétention des étudiants. Ce mélange entre impératifs marchands et «objectifs» définis bureaucratiquement est typique des projets de type «stalinistes-marchands» par lesquels sont maintenant régis les services publics. L'absence d'un système disciplinaire efficace n'a pas, c'est le moins qu'on puisse dire, été compensé par une hausse de la motivation personnelle des étudiants. Ils savent que s'ils ne viennent pas pendant plusieurs semaines et/ou s'ils ne fournissent aucun travail, ils ne s'exposent à aucune sanction importante. Ils réagissent typiquement à cette liberté non pas en prenant des initiatives, mais en tombant dans une lassitude hédonique (ou anhédonique) : la douce narcose, l'oubli qu'on trouve dans les bons petits plats, mélange de console de jeux, de télé jusqu'à l'aube et de marijuana.

Demandez à des étudiants de lire plus que quelques phrases et beaucoup – et vous avez là pas moins que des bacheliers – protesteront en disant qu'ils *n'y arrivent pas*. La récrimination la plus courante qu'entendent les enseignants est que *c'est ennuyeux*. Ce n'est

pas tant le contenu du matériau écrit qui est en jeu ici ; c'est l'acte de lire lui-même qui est qualifié d'« ennuyeux ». Nous ne sommes pas simplement en présence de la bonne vieille torpeur adolescente, mais de l'inadéquation entre la « nouvelle chair » postalphabet, « trop connectée pour se concentrer » et les logiques de confinement, concentrationnaires, de systèmes disciplinaires décadents. « S'ennuyer » est simplement synonyme de devoir s'extraire de la matrice communicationnelle obéissant au schéma stimulus-réponse, le cocktail SMS, YouTube et restauration rapide ; de se voir refuser, pour un instant, le flux constant de satisfaction sucrée à la demande. Certains étudiants veulent Nietzsche comme ils veulent un hamburger ; ils ne parviennent pas à saisir – et toute la logique du système consumériste encourage cette incompréhension – que le caractère indigestible, la difficulté *est* Nietzsche.

Une illustration : j'ai interrogé un étudiant pour savoir pourquoi il portait toujours des écouteurs en classe. Il a répondu que ça n'avait aucune importance, parce que sa musique était éteinte. Dans un autre cours, il jouait de la musique à très faible volume dans les écouteurs, sans les porter. Quand je lui ai demandé d'éteindre, il a répondu que même lui ne pouvait rien entendre. Pourquoi porter les écouteurs sans jouer de musique ou jouer de la musique sans porter les écouteurs ? Parce que la présence d'écouteurs dans les oreilles ou le fait de savoir que la musique est en marche (même s'il ne peut l'entendre) procure le réconfort que la matrice est *toujours là*, à portée de main. De plus, et c'est un exemple classique d'interpassivité, parce que la musique était en marche permanente, même s'il ne pouvait l'entendre, l'appareil pouvait toujours en profiter à sa place. L'utilisation des écouteurs est ici significative – la pop est perçue non comme ayant une influence sur l'espace public, mais comme une retraite dans la béatitude consumériste d'un « Cœdipod » privé, une façon de se murer du social.

La conséquence de ce raccordement à la matrice divertissante se manifeste comme interpassivité agitée, nerveuse, incapacité à se concentrer, à focaliser l'attention. L'incapacité des étudiants à faire le lien entre le manque actuel de concentration et l'échec à venir, leur inaptitude à donner une forme narrative cohérente

au temps qui s'écoule, sont symptomatiques d'autre chose que la simple démotivation. Cela rappelle étrangement l'analyse que fait Jameson dans «Postmodernism and Consumer Society». Jameson fait remarquer dans ce texte que la théorie lacanienne de la schizophrénie offre un «modèle esthétique suggestif» pour comprendre la fragmentation de la subjectivité face au complexe industrialo-divertissant en voie d'apparition. «Face à cette rupture de la chaîne signifiante, résume Jameson, le schizophrène en est par conséquent réduit à une expérience de signifiants matériels purs, ou, en d'autres termes, à une succession dans le temps de purs présents sans lien entre eux³.» Jameson écrivait à la fin des années 1980, soit la période au cours de laquelle la plupart de mes étudiants étaient nés. Nous retrouvons à présent dans nos salles de cours une génération issue de cette culture éclatée, une culture des bribes, sans histoire et sans mémoire – c'est-à-dire une génération pour qui le temps s'est toujours présenté sous forme de microtranches numériques prédécoupées.

Si la figure de la discipline était le travailleur-prisonnier, celle du contrôle est le débiteur-accro. Le capital cyberspatial rend ses utilisateurs accros, comme l'a repéré William Gibson dans *Neuromancien*, quand il montre Case et les autres cowboys du cyberspace aux prises avec le fourmillement causé par le manque quand ils se déconnectent de la matrice (l'accoutumance aux amphétamines que développe Case est clairement un substitut pour une addiction à un *speed* bien plus abstrait). Si l'on parle donc de pathologie pour la catégorie des troubles du déficit de l'attention avec (ou sans) hyperactivité, il s'agit d'une pathologie du capitalisme tardif – une conséquence du raccordement aux circuits de contrôle-divertissement d'une culture consumériste de l'hyper-médiation. De la même façon, ce qu'on nomme dyslexie peut bien souvent se ramener à une *postlexie*. Les adolescents traitent très efficacement les données du capital saturées d'images sans avoir besoin de lire – l'identification des slogans suffit à évoluer dans le plan informationnel Internet/portable/revues. «L'écriture n'a

3 F. Jameson, *Le Postmodernisme, ou la Logique culturelle du capitalisme tardif* (1991), Paris, Beaux-Arts de Paris, 2011, p. 70.

jamais été la chose du capitalisme. Le capitalisme est profondément analphabète⁴», écrivaient Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*. «Le langage électrique ne passe pas par la voix ni l'écriture ; l'informatique s'en passe⁵.» D'où le fait que tant de chefs d'entreprise soient dyslexiques (mais leur efficacité postlexicale est-elle la cause ou l'effet de leur réussite ?).

Les enseignants subissent une pression difficilement supportable, dorénavant placés en position de médiateurs entre la subjectivité postalphabète du capitalisme consumériste tardif et les exigences d'un régime disciplinaire (faire passer des examens, etc.). C'est ainsi que pour l'enseignement, loin d'être confortablement installé dans une tour d'ivoire indifférente au « monde réel », se joue un des aspects de son rôle de la reproduction de la réalité sociale, en prise directe avec les incohérences de l'espace social capitaliste. Les enseignants sont pris en tenaille, entre être d'un côté animateurs/amuseurs, et de l'autre surveillants/autoritaires. Ils veulent aider les étudiants à réussir leurs examens ; les étudiants veulent que nous incarnions des figures d'autorité qui leur disent quoi faire. Les enseignants sont interpellés par les étudiants en tant que figures d'autorité, ce qui exacerbe le problème de « l'ennui » : tout ce qui provient de l'autorité n'est-il pas a priori ennuyeux ? Il est ironique qu'on exige des éducateurs de jouer plus que jamais un rôle de surveillants, précisément au moment où les structures disciplinaires s'effondrent dans les institutions. Alors que les familles croulent sous la pression d'un capitalisme dans lequel les deux parents sont contraints de travailler, les enseignants sont de plus en plus amenés à se substituer à ceux-ci, inculquant à leurs étudiants les formes de comportement les plus basiques, apportant un soutien émotionnel et pastoral à des adolescents qui, dans certains cas, n'ont été que très faiblement socialisés.

Il faut souligner qu'aucun des étudiants à qui j'ai enseigné n'était légalement tenu de s'inscrire au collège. S'ils l'avaient voulu, ils auraient pu partir. Mais face à l'absence de perspectives d'emploi

4 G. Deleuze, F. Guattari, *op. cit.*, p. 285.

5 *Ibid.*, p. 287.

sérieuses et à une incitation cynique de la part du gouvernement, le collègue apparaît comme une option plus facile et plus sûre. Deleuze déclare que les sociétés de contrôle reposent plus sur la dette que sur l'enfermement ; le système éducatif actuel, pourtant, d'une certaine façon endette *et* enferme les étudiants. Payez pour votre propre exploitation, ressasse cette logique – endettez-vous, de sorte à obtenir le même boulot de merde que vous auriez pu avoir si vous aviez quitté l'école à 16 ans...

Jameson notait que « la rupture de temporalité libère soudainement [le] présent de toutes les activités et les intentionnalités qui pouvaient le viser et en faire un espace de praxis ⁶ ». Or, la nostalgie pour le contexte dans lequel les anciens types de praxis fonctionnaient est purement et simplement inutile. C'est pourquoi les étudiants français, en définitive, ne représentent pas une alternative à l'impuissance réflexive britannique. Même s'il est peu surprenant que le magazine néolibéral *The Economist* se gausse de l'opposition française au capitalisme, il y a quand même du vrai dans ses railleries de « l'immobilisme » français. « Sans doute les étudiants qui donnèrent le coup d'envoi des récentes manifestations semblaient croire qu'ils rejouaient les événements de Mai 68 déclenchés par leurs parents contre Charles de Gaulle », écrivait-il à sa une du 30 mars 2006.

Ils ont emprunté les slogans (« Sous les pavés, la plage ! ») et détourné les symboles (la Sorbonne). À ce titre, la révolte apparaît comme la suite naturelle des émeutes de banlieue, qui avaient conduit le gouvernement à instaurer l'état d'urgence. C'était alors la sous-classe ethnique et sans emploi qui se rebellait contre un système qui l'exclut. Or, le trait caractéristique du récent mouvement de contestation était que cette fois, les forces rebelles sont du côté du conservatisme. Contrairement aux jeunes émeutiers de banlieue, l'objectif des étudiants et des syndicats du secteur public est d'empêcher le changement et de garder la France telle qu'elle est ⁷.

6 F. Jameson, *Le Postmodernisme, ou la Logique culturelle du capitalisme tardif*, op. cit., p. 70.

7 « France Faces the Future » in *The Economist*, 30 mars 2006.

Il est frappant de constater que la pratique de nombreux « immobilistes » est d'une certaine façon l'inverse de celle d'un autre groupe, qui se range aussi parmi les héritiers de 1968 : les soi-disant « communistes libéraux » tels que Georges Soros et Bill Gates, qui associent la recherche vorace du profit à un discours mâtiné d'écologie et de responsabilité sociale. Outre leurs préoccupations sociales, les communistes libéraux estiment que les pratiques de travail devraient être (post)modernisées, conformément au concept d'« être smart ». Comme l'explique Žižek :

Être smart, c'est être dynamique et nomade, ennemi de la bureaucratie centralisée ; croire au dialogue et à la coopération contre l'autorité centrale ; jouer la flexibilité contre la routine ; la culture et le savoir, contre la production industrielle ; privilégier les échanges spontanés et l'autopoïèse contre les hiérarchies figées⁸.

Envisagés simultanément, les immobilistes, qui concèdent implicitement qu'on ne peut que résister au capitalisme et qui n'ont jamais triomphé, et les communistes libéraux, qui affirment que les excès immoraux du capitalisme doivent être contrebalancés par la charité, montrent comment le réalisme capitaliste parvient à circonscrire les possibilités politiques actuelles. Alors que les immobilistes conservent de la contestation de 1968 sa forme, mais au nom de la résistance au changement, les communistes libéraux accueillent la nouveauté à bras ouverts et intensément. Žižek a raison de dire que, loin de constituer une sorte de correctif progressiste à l'idéologie capitaliste officielle, le communisme libéral s'établit dorénavant en idéologie dominante du capitalisme. « Flexibilité », « nomadisme » et « spontanéité » composent à présent les emblèmes mêmes de la société de contrôle postfordiste. Mais le problème est que toute opposition à la flexibilité et à la décentralisation risque de se retourner contre elle-même, dans la mesure où les appels à l'inflexibilité et la centralisation sont, pour le moins, peu susceptibles de susciter l'engouement.

8 S. Žižek, « Haro sur les milliardaires cools. Les vrais ennemis du progrès » in *Courrier international*, n° 817, 29 juin 2006, p. 48.

Quoi qu'il en soit, la résistance au « nouveau » n'est pas une cause autour de laquelle la gauche radicale pourrait ou devrait se rassembler. Le capital a très soigneusement planifié comment briser le travail, et pourtant, on a pas encore assez réfléchi aux tactiques qui pourraient marcher contre le capital dans la situation postfordiste, ni au *nouveau langage* qui pourrait être inventé pour s'attaquer à cette situation. Il est important de disputer au capitalisme son appropriation du « nouveau », mais se le réapproprier ne peut pas vouloir dire s'adapter à la situation dans laquelle nous nous trouvons – nous ne l'avons que trop bien fait et « l'adaptation qui réussit » est la stratégie par excellence des managers.

L'assimilation entre néolibéralisme et « Restauration », que Badiou et David Harvey n'ont de cesse de rappeler, vient mettre un bémol au lien établi entre capital et innovation. Pour Harvey comme pour Badiou, la politique néolibérale ne relève pas du nouveau, mais bien d'un *retour* au pouvoir et au privilège de classe. « En France, disait Badiou, “Restauration” renvoie à la période du retour du roi, en 1815, après la Révolution et Napoléon. Nous sommes dans une période semblable. Nous envisageons aujourd'hui le capitalisme libéral et son système politique, le parlementarisme, comme les uniques solutions naturelles et admissibles⁹. » Harvey soutient que la meilleure façon de penser la néolibéralisation est de la voir comme un « projet *politique* conçu pour rétablir les conditions d'accumulation du capital et restaurer le pouvoir des élites économiques¹⁰ ». Il montre comment, au cours d'une période largement décrite comme « post-politique », la guerre de classe a continué à faire rage, mais menée par un seul des camps : les riches. « Après l'application des politiques néolibérales dans les années 1970, montre Harvey, la part du revenu national détenue par les 1 % les plus riches aux États-Unis monta en flèche, jusqu'à atteindre 15 % [...] à la fin du siècle. »

9 A. Badiou, « On Evil », *op. cit.*

10 D. Harvey, *Brève histoire du néolibéralisme* (2005), Paris, Les Prairies ordinaires, 2014, p. 39.

Celle des 0,1 % les plus riches aux États-Unis passa de 2 % en 1978 à plus de 6 % en 1999, tandis que le rapport du salaire moyen des travailleurs au salaire des PDG, qui était un peu plus de 30 à 1 en 1970, était de presque 500 à 1 en 2000 [...] les États-Unis ne sont pas les seuls concernés : les 1 % les plus riches en Grande-Bretagne ont doublé leur part dans le revenu national, qui est passé de 6,5 % à 13 % depuis 1982¹¹.

Comme l'explique Harvey, les néolibéraux étaient plus léninistes que les léninistes, employant en guise d'avant-garde intellectuelle des *think tanks* afin de créer un climat idéologique favorable à l'épanouissement du réalisme capitaliste.

Le modèle de l'immobilisme – en substance, une revendication de maintien du régime fordiste/disciplinaire – ne pouvait pas marcher en Grande-Bretagne ou dans les autres pays où le néolibéralisme s'était déjà installé. Le fordisme s'est définitivement effondré en Grande-Bretagne et avec lui les espaces autour desquels la politique s'articulait auparavant. À la fin de son essai sur le contrôle, Deleuze s'interroge sur les nouvelles formes que pourrait prendre une politique anti-contrôle :

Une des questions les plus importantes concernerait l'inaptitude des syndicats : liés dans toute leur histoire à la lutte contre les disciplines ou dans les milieux d'enfermement, pourront-ils s'adapter ou laisseront-ils place à de nouvelles formes de résistance contre les sociétés de contrôle ? Peut-on déjà saisir des ébauches de ces formes à venir, capables de s'attaquer aux joies du marketing ? Beaucoup de jeunes gens réclament étrangement d'être « motivés », ils redemandent des stages et de la formation permanente ; c'est à eux de découvrir ce à quoi on les fait servir, comme leurs aînés ont découvert non sans peine la finalité des disciplines¹².

Il nous faut chercher une issue au couple motivation/démotivation, de sorte que la dés-identification d'avec le programme de contrôle

11 *Ibid.*, p. 38–39.

12 G. Deleuze, *op. cit.*

puisse être comprise autrement que comme un découragement apathique. Une des stratégies pourrait être de glisser vers le terrain politique – de s'éloigner de l'attachement traditionnel des syndicats à la question du salaire pour aller vers des formes de lutte propres au postfordisme. Avant d'analyser la question plus avant, il nous faut nous pencher un peu plus sur ce qu'est, en fait, ce postfordisme.

5 6 octobre 1979 :

« Ne te laisse pas attacher à quoi que ce soit »

« Un type m'a dit une fois », déclare Neil McCauley, chef d'une bande de criminels organisés dans le film de Michael Mann sorti en 1995, *Heat*, « ne te laisse pas attacher à quoi que soit que tu ne voudrais pas quitter en trente secondes chrono si tu sentais que ça chauffe pour toi au coin de la rue. » Un des moyens les plus faciles pour comprendre ce qui sépare le fordisme du postfordisme est de comparer l'œuvre de Michael Mann aux films équivalents réalisés par Francis Ford Coppola et Martin Scorsese entre 1971 et 1990. Dans *Heat*, ce ne sont pas des familles avec des attaches sur le Vieux Continent qui planifient des braquages, mais des équipes sans ancrages, dans un Los Angeles tout en chrome et cuisines design interchangeable, une ville de voies rapides monotones et de *diners* ouverts toute la nuit. Toute la couleur locale, les senteurs de cuisine, les idiolectes culturels qui composent les saveurs de base du *Parrain* et autres *Affranchis* ont été repeints et réaménagés. Le Los Angeles de *Heat* est un monde sans repères, dont l'étalement urbain constitue la marque de fabrique, où chaque élément identifiable dans le territoire a été oblitéré par la répétition infinie des panoramas que compose la réplique des enseignes. Les spectres de la vieille Europe qui hantaient les rues de Scorsese et de Coppola ont été exorcisés, enterrés quelque part sous les chaînes de café internationales, avec les anciennes querelles, les ressentiments et les vengeances enflammées. En considérant le nom « Neil McCauley », on apprend beaucoup sur *Heat*. C'est un nom anonyme, un faux nom de passeport, un nom sans histoire (même si, ironiquement, il évoque celui d'un historien britannique, Lord McCaulay). Comparez le à « Corleone » et rappelez-vous que le Parrain tire son nom d'un village. McCauley est peut-être le rôle joué par De Niro qui est au plus près de sa personnalité d'acteur : un écran, un rouage, sans profondeur, froidement professionnel, épuré jusqu'à n'être que préparation, recherche, méthode (« je fais ce que je fais

le mieux»). McCauley n'appartient pas au genre du boss mafieux, chef bouffi perché au sommet d'une hiérarchie baroque gouvernée par des codes aussi solennels et mystérieux que ceux de l'Église catholique et rédigés dans le sang d'un millier de vendettas. Son équipe se compose de professionnels, des entrepreneurs-spéculateurs au sens pratique, des techniciens du crime, dont le credo se situe aux antipodes de la loyauté exigée dans les familles de la *Cosa nostra*. Les liens familiaux sont intenable dans de telles conditions, comme le dit McCauley au personnage incarné par Al Pacino, Vincent Hanna, le détective tenace. «Mais, si tu me colles au train et que tu dois bouger quand je bouge, comment tu espères sauver ton mariage?» Hanna est l'ombre de McCauley, contraint d'endosser l'absence de durabilité chez celui-ci, sa perpétuelle mobilité. À l'instar de n'importe quel groupe d'actionnaires, les équipiers de McCauley sont unis par la perspective du profit à venir ; tous les autres liens viennent en option et présentent presque à coup sûr un danger. Leur accord est temporaire, pragmatique et collatéral – ils savent qu'ils sont des rouages interchangeables, qu'il n'existe aucune garantie, que rien ne dure. En comparaison, les affranchis ont l'air de casaniers sentimentaux, engoncés dans des communautés mourantes, des territoires condamnés.

L'éthos que s'attribue McCauley est celui que Richard Sennett examine dans *Le Travail sans qualités. Les Conséquences humaines de la flexibilité*, une étude de référence sur les transformations affectives générées par la réorganisation postfordiste du travail. La formule qui résume la nouvelle situation est «aucun long terme». Là où les travailleurs pouvaient autrefois acquérir un ensemble donné de compétences et s'attendre à progresser à travers une organisation hiérarchique rigide, ils se retrouvent à présent contraints de se former de nouveau à intervalles réguliers quand ils passent d'une structure à l'autre, d'une fonction à l'autre. Comme l'organisation du travail est décentralisée, avec des réseaux collatéraux remplaçant les hiérarchies pyramidales, on met l'accent sur la «flexibilité». Rappelant le sarcasme de McCauley dans *Heat* («Comment tu espères sauver ton mariage?»), Sennett souligne les innombrables pressions que cette

situation de perpétuelle instabilité font peser sur la vie de famille. Les valeurs qui la sous-tendent – devoir, fiabilité, engagement – sont précisément celles qui sont réputées obsolètes dans le nouveau capitalisme. Pourtant, avec les coups de butoir que subit la sphère publique et le démantèlement progressif des filets de sécurité autrefois garantis par « l'État-nounou », la famille devient de plus en plus un lieu de relâche face aux pressions d'un monde où l'instabilité a valeur de constante. La situation de la famille dans le capitalisme postfordiste est contradictoire, exactement comme le marxisme traditionnel le prévoit : le capitalisme a besoin de la famille (comme un moyen essentiel de reproduire et d'entretenir la force de travail ; comme un baume pour apaiser les blessures psychiques infligées par des conditions socio-économiques anarchiques), tout en la remettant en cause (en empêchant les parents de passer du temps avec leurs enfants ou en mettant une pression insoutenable sur les couples alors que chacun y trouve sa seule source de consolation affective).

D'après l'économiste marxiste Christian Marazzi, on peut dater très précisément le passage du fordisme au postfordisme au 6 octobre 1979. C'est ce jour-là que la Réserve fédérale états-unienne a modifié brutalement ses modalités de contrôle de la monnaie, faisant rapidement grimper les taux d'intérêts de vingt points et ouvrant la voie à une « économie de l'offre » qui allait constituer la « réalité économique » dans laquelle nous nous trouvons tous à présent. La hausse des taux d'intérêt débouchait non seulement sur l'inflation, mais rendait possible une nouvelle organisation des moyens de production et de distribution. La « rigidité » de la ligne de production fordiste laissait place à une nouvelle « flexibilité », un terme qui fait aujourd'hui frissonner de gratitude le moindre travailleur. Cette flexibilité fut définie par une dérégulation du capital et du travail, la main-d'œuvre étant précarisée (avec un nombre toujours croissant de travailleurs embauchés de façon temporaire) et externalisée.

Pour Marazzi comme pour Sennett, les nouvelles conditions nécessitaient et découlaient d'une cybernétisation accrue de l'environnement de travail. L'usine fordiste connaissait une cruelle dichotomie entre travail manuel et intellectuel (col bleu/col blanc), où

les différents types de travail étaient physiquement délimités par la structure du bâtiment lui-même. Trimant dans des environnements bruyants, surveillés par des contremaîtres et des cadres, les ouvriers n'avaient accès au langage que pendant les pauses, aux toilettes, à la fin de la journée de travail, ou quand ils se lançaient dans du sabotage, parce que la communication interrompait la production. Mais dans le postfordisme la chaîne de montage est devenue un « flux d'information » et les gens travaillent en communiquant. Comme nous l'a enseigné Norbert Wiener, la communication et le contrôle s'impliquent mutuellement.

Le travail devient indissociable de la vie. Le capital s'insinue dans nos rêves. Le temps cesse d'être linéaire, devient chaotique, éclaté en segments disjoints. Les systèmes nerveux sont restructurés de la même façon que la production et la distribution. Pour pouvoir remplir efficacement son rôle de composant dans la production juste-à-temps, il faut développer une faculté à réagir à l'imprévu, apprendre à vivre dans une situation d'instabilité totale, ou de « précarité » (mot récemment entré dans le vocabulaire anglais sous la forme de l'affreux néologisme *precarity*). Les périodes de travail alternent avec les périodes de chômage. On se retrouve typiquement embauché dans une série de boulots à court terme, sans pouvoir faire de plans pour l'avenir.

Marazzi et Sennett rappellent tous deux que la désintégration des schémas d'emploi stables a été en partie motivée par les désirs des travailleurs – ceux-là même qui, avec raison, ne voulaient pas trimer dans la même usine pendant quarante ans. À bien des égards, la gauche radicale ne s'est jamais remise du contre-pied effectué par le capital quand il s'est emparé et a métabolisé ce désir d'être émancipé de la routine fordiste. Au Royaume-Uni en particulier, les représentants traditionnels de la classe ouvrière, syndicats et dirigeants ouvriers, se trouvaient bien à leur aise avec le fordisme : la stabilité de la confrontation garantissait leur rôle. Mais cela ouvrit la voie aux prosélytes du postfordisme qui purent se poser en adversaires du statu quo, courageux résistants à l'inertie d'un mouvement ouvrier « vainement » engagé dans une confrontation idéologique stérile, servant les buts des dirigeants syndicaux et des politiciens, mais

faisant peu avancer les attentes de la classe qu'ils étaient censés représenter. À présent, la confrontation n'est plus externe, située dans l'affrontement entre les classes, mais interne, dans la psychologie du travailleur qui, en tant que travailleur, a intérêt à mener une lutte de classe à l'ancienne, mais qui, en tant que futur retraité dépendant d'un fonds de pension, a aussi intérêt à maximaliser le rendement de ses investissements. Il n'y a plus d'ennemi extérieur identifiable. En conséquence, déduit Marazzi, les travailleurs postfordistes sont comme les Juifs de l'Ancien Testament après avoir quitté la « maison de servitude » : libres d'un esclavage auquel ils ne souhaitent pas revenir, mais aussi abandonnés, égarés dans le désert, ne sachant où aller.

Le conflit psychologique qui fait rage chez les individus ne peut que faire des victimes. Marazzi s'interroge sur le lien entre augmentation des troubles bipolaires et postfordisme et s'interroge : si la schizophrénie est, comme l'avancent Deleuze et Guattari, la condition qui marque la bordure du capitalisme, alors le trouble bipolaire doit constituer la maladie mentale propre à « l'intérieur » du capitalisme. Avec ses cycles continuels d'embellie et d'effondrement, le capitalisme est lui-même fondamentalement et irrémissiblement bipolaire, oscillant tour-à-tour entre phase maniaque surexcitée (l'exubérance irrationnelle de la « pensée en bulle ») et l'abatement dépressif. (Le terme de « dépression économique » n'est bien entendu pas fortuit.) À un niveau jamais atteint par tout autre système social, le capitalisme alimente et reproduit l'humeur des populations. Sans le délire et la hardiesse, le capitalisme ne pourrait pas fonctionner.

Il semble qu'avec le postfordisme, le « fléau invisible » des troubles psychiatriques et émotionnels qui s'est répandu, silencieusement et sournoisement, depuis environ 1750 (c'est-à-dire le tout début du capitalisme industriel) a atteint un nouveau palier d'intensité. Le travail mené par Oliver James est ici essentiel. Dans son ouvrage *The Selfish Capitalist*, James souligne les hausses importantes des niveaux de « désordres mentaux » au cours des vingt-cinq dernières années. « Selon la plupart des indicateurs, rapporte James, les niveaux de morbidité ont quasiment doublé entre les gens nés en 1946 (âgés de trente-six ans en 1982) et 1970 (âgés de trente ans en 2000). »

Par exemple, 16 % des femmes de trente-six ans en 1982 ont déclaré avoir « des troubles nerveux, se sentir abattues, déprimées ou tristes », alors que 29 % des trentenaires ont déclaré la même chose en 2000 (pour les hommes, les chiffres étaient de 8 % en 1982 et 13 % en 2000)¹.

Une autre étude britannique citée par James compare les niveaux de morbidité psychiatrique (couvrant les symptômes névrotiques, les phobies et les dépressions) pour des échantillons de population observés en 1977 et 1985. « Alors que 22 % de l'échantillon de 1977 déclarait une morbidité psychiatrique, le pourcentage a atteint pratiquement un tiers de la population (31 %) en 1986². » Dans la mesure où ces niveaux sont bien plus élevés dans les pays où a été introduit ce que James nomme le capitalisme « égoïste » que dans les autres pays capitalistes, l'hypothèse de James est que ce sont les politiques et la culture capitalistes égoïstes (c'est-à-dire néolibéralisées) qui sont en cause. En particulier, James souligne comment le capitalisme attise « à la fois les aspirations et l'espoir qu'elles peuvent être accomplies ».

Dans la société fantasmagique de l'entreprise, on nourrit l'illusion que tout le monde peut être Alan Sugar ou Bill Gates, même si la probabilité réelle que cela arrive a baissé depuis les années 1970 – une personne née en 1958 avait bien plus de chances d'ascension sociale par l'enseignement qu'une née en 1970, par exemple. Ce que le capitaliste égoïste a de plus toxique pour le bien-être est l'accent qu'on met systématiquement sur l'idée que la prospérité matérielle est la clé d'une vie bien remplie, que les seuls gagnants sont ceux qui prospèrent et que l'accès au sommet est ouvert à quiconque est prêt à travailler assez dur, indépendamment de son origine familiale, ethnique ou sociale – si vous ne réussissez pas, il n'y a qu'un responsable à cela³.

1 O. James, *The Selfish Capitalist. Origins of Affluenza*, Londres, Vermilion, 2008, p. 169.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 149.

Les conjectures de James sur les aspirations, les attentes et les fantasmes s'accordent à mes propres observations de ce que j'ai qualifié de «dépression hédonique» chez la jeunesse britannique.

Il est frappant que, dans ce contexte de hausse des niveaux de maladie mentale, le New Labour se soit appliqué, au début de son troisième mandat à la tête du pays, à radier des bénéficiaires de l'allocation pour handicap, sous-entendant que beaucoup, sinon la plupart, sont des fraudeurs. Il ne semble au contraire pas déraisonnable de conclure que la plupart de ces gens qui demandent une aide sociale – soit plus de deux millions – sont des victimes du capital. Une fraction importante des demandeurs, par exemple, sont des gens psychologiquement blessés par la persistance de cette idée réaliste capitaliste que des industries telles que les mines ne sont plus économiquement viables. (Même envisagés d'un point de vue crûment économique, pourtant, ces arguments sur la «viabilité» semblent assez peu convaincants, en particulier si l'on prend en compte le coût pour les contribuables des allocations.) Beaucoup ont juste craqué sous les effroyables conditions de l'instabilité postfordiste.

La pensée dominante actuelle n'admet pas que la maladie mentale puisse avoir des causes sociales. La réduction de la maladie mentale à des processus chimiques et biologiques est bien entendu tout à fait à la mesure de sa dépolitisation. Considérer la maladie mentale comme un problème biochimique individuel est source d'avantages énormes pour le capitalisme. Tout d'abord, cela renforce la tendance à l'individualisation atomistique (*vous* êtes malade à cause de la chimie de *votre* cerveau). Deuxièmement, cela ouvre un marché fabuleusement lucratif sur lequel les multinationales pharmaceutiques peuvent vendre leurs produits (nous pouvons vous soigner avec nos antidépresseurs, nos inhibiteurs sélectifs de la recapture de la sérotonine). Il va sans dire que tous les troubles mentaux sont *instanciés* neurologiquement, mais cela ne dit rien de leur *cause*. S'il est par exemple vrai que la dépression se manifeste par de faibles niveaux de sérotonine, reste encore à expliquer pourquoi certains individus manifestent de tels niveaux. Cela exige une explication sociale et politique : la repolitisation de la maladie

mentale doit être une priorité pour la gauche radicale si elle prétend remettre en cause le réalisme capitaliste.

Il ne semble pas fantaisiste d'observer les parallèles entre la fréquence croissante des maladies mentales et les nouveaux schémas d'évaluation de la performance des travailleurs. Nous allons à présent examiner plus avant cette « nouvelle bureaucratie ».

6 Tout ce qui est solide se volatilise dans les relations publiques : stalinisme de marché et antiproduction bureaucratique

Dans son film de 1999, *35 heures, c'est déjà trop!*, injustement sous-estimé, Mike Judge ébauche une description aussi fine du lieu de travail dans les années 1990–2000 que *Blue Collar* de Paul Schrader le faisait en 1978 avec les rapports de travail des années 1970. En lieu et place de la confrontation entre responsables syndicaux et cadres dans l'usine, le film de Judge met en scène une firme sclérosée par «l'antiproduction» administrative : les travailleurs reçoivent différents mémos émis par différents managers annonçant exactement la même chose. Naturellement, le mémo porte sur une procédure administrative : son objet est la mise en conformité avec une nouvelle directive, celle de mettre des «jaquettes» sur les rapports. Conformément à l'ethos «être smart», le style de gestion dans *35 heures, c'est déjà trop!* est un alliage de décontraction en bras de chemise et d'autoritarisme pépère. Judge montre que le même mode de gestion est en vigueur dans le café franchisé où les employés du bureau vont se détendre. Le personnel y est tenu d'orner son uniforme de «quinze marques de savoir-faire» (c'est-à-dire des badges ou autres décorations personnelles) pour manifester «individualité et créativité» : une façon bien pratique de montrer comment la «créativité» et l'«expression personnelle» sont devenues intrinsèques au travail dans les sociétés de contrôle qui, ainsi que l'ont souligné Paolo Virno, Yann Moulier-Boutang et d'autres, exigent des travailleurs des efforts affectifs tout autant que productifs. En outre, la tentative de quantifier grossièrement de telles contributions affectives nous renseigne largement sur les nouvelles dispositions en vigueur. L'exemple du «savoir-faire» renvoie aussi à un autre phénomène : des attentes dissimulées derrière des normes officielles. Joanna, une serveuse dans la franchise de la chaîne de café, porte exactement quinze marques de savoir-faire, mais on lui fait clairement comprendre que, même si

quinze suffisent *officiellement*, c'est *en fait* insuffisant – son manager lui demande si elle veut avoir l'air de quelqu'un qui « veut se contenter du strict minimum ».

– Tu sais quoi Stan, si tu veux que je m'agrafe sur le dos trente-sept marques de savoir-faire, rétorque Joanna, pourquoi tu dis pas que le minimum c'est trente-sept marques de savoir-faire ?

– Eh bien, répond son supérieur, je croyais t'avoir entendu dire que tu voulais t'exprimer librement.

Assez n'est plus assez. Ce syndrome paraîtra familier à de nombreux travailleurs qui pensent peut-être que lorsque leur performance est évaluée, « satisfaisant » ne constitue plus une notation satisfaisante. Dans plusieurs institutions éducatives, par exemple, si un enseignant est évalué comme « satisfaisant » après une inspection, on lui demande de suivre une formation avant d'être réévalué.

Au départ, il peut sembler très mystérieux d'assister à une *intensification* des mesures bureaucratiques sous des gouvernements néolibéraux qui se sont posés en champions de l'antibureaucratie et de l'antistalinisme. Pourtant, de nouvelles formes de bureaucratie – « buts et objectifs », « résultats », « missions d'entreprise » – se sont multipliées, alors même que le discours libéral sur la fin du contrôle hiérarchisé et centralisé gagnait du terrain. On pourrait croire que la bureaucratie est un genre de retour du refoulé, faisant une réapparition pleine d'ironie au cœur d'un système qui s'est juré de la détruire. Mais la résurgence de la bureaucratie dans le néolibéralisme est bien davantage qu'un atavisme ou une anomalie.

Comme je l'ai déjà dit, « être smart » n'est pas contradictoire avec l'accroissement de l'administration et de la régulation : ils constituent les deux faces du travail dans les sociétés de contrôle. Richard Sennett a montré que la mise à plat des hiérarchies pyramidales débouchait en fait sur une surveillance accrue des travailleurs. « L'un des atouts de la nouvelle organisation du travail, écrit Sennett, serait qu'il décentralise le pouvoir, autrement dit donne aux membres des échelons inférieurs une plus grande maîtrise de leurs activités¹. »

1 R. Sennett, *Le Travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité* (1998), Paris, Albin Michel, 2003, p. 74.

Mais ce n'est pas seulement que les technologies de l'information ont permis aux managers un plus grand accès aux données, mais que les données elles-mêmes se sont multipliées. Une bonne part de cette « information » provient des travailleurs eux-mêmes. Massimo De Angelis et David Harvie décrivent certaines des mesures bureaucratiques auxquelles un enseignant doit se conformer quand il conçoit un module de licence dans une université britannique. « Pour chaque module, écrivent De Angelis et Harvie, le “responsable de module” (RdM, c'est-à-dire l'enseignant), doit remplir un certain nombre de formulaires. »

En particulier, le « cahier des charges du module » (au début du module), qui liste les « buts et objectifs », les résultats d'apprentissage attendus, les « modalités et méthodes d'évaluation », entre autres informations ; et un document de « recension du module » (à la fin), dans lequel le RdM consigne sa propre évaluation des forces et des faiblesses et les suggestions de changement pour l'année suivante ; un résumé des retours des étudiants, ainsi que les moyennes et leur répartition².

Ce n'est toutefois que le début. Pour l'ensemble d'un cursus, les universitaires doivent élaborer un « cahier des charges du programme » et produire des « comptes-rendus annuels du programme », qui enregistrent la performance des étudiants selon des « taux de progression », des « taux d'abandon », la position et la répartition des notes. Toutes les notes des étudiants doivent avoir été attribuées selon une « matrice ». Cette autosurveillance se double d'évaluations conduites par des autorités extérieures. La notation des étudiants est suivie de près par des « examinateurs externes » qui sont censés garantir le respect des normes à travers l'ensemble du secteur universitaire. Les enseignants doivent être observés par leurs collègues, tandis que les départements sont soumis à des inspections régulières de trois ou quatre jours par l'organisme indépendant de validation et de contrôle de l'enseignement au Royaume-Uni, la Quality Assurance Agency

2 M. De Angelis, D. Harvie, « 'Cognitive Capitalism' and the Rat-Race. How Capital Measures Immaterial Labour in British Universities » in *Historical Materialism*, 17(3), 2009, p. 11-12.

for Higher Education (QAA). S'ils sont « chercheurs en activité », les enseignants doivent soumettre leurs « quatre meilleures publications » chaque quatre ou cinq ans pour être évalués par un panel, dans le cadre du Research Assessment Exercise (remplacé en 2008 par le tout aussi controversé Research Excellence Framework). De Angelis et Harvie expliquent très clairement que tout ce qui précède ne constitue qu'une description très sommaire de seulement *certaines* des tâches bureaucratiques dont les universitaires doivent s'acquitter, qui ont toutes des répercussions sur le financement des institutions. Cette batterie de procédures bureaucratiques ne se limite nullement aux universités, ou à l'enseignement : d'autres services publics, tels que le NHS et la police se retrouvent eux aussi gangrenés par semblables métastases bureaucratiques.

Cela est en partie une conséquence de la résistance intrinsèque à certains processus et certains services à la marchandisation. (La prétendue marchandisation de l'enseignement, par exemple, repose sur une analogie confuse et qui n'a pas été suffisamment développée : les étudiants sont-ils des *consommateurs* du service ou son *produit* ?) Le marché idéalisé devait en principe permettre des échanges « sans friction », par lesquels les désirs des consommateurs seraient directement satisfaits, sans que des agences de régulation n'aient à intervenir ou à jouer un rôle de médiation. Or, la tendance à évaluer la performance des travailleurs et à mesurer des formes de travail qui, par nature, sont rétives à toute quantification, demande inévitablement des niveaux supplémentaires de gestion et de bureaucratie. On n'assiste pas à une comparaison directe de la performance ou de la production des travailleurs, mais à une comparaison entre la *représentation* auditée de cette performance et de cette production. Inéluctablement, un court-circuit se produit, et le travail s'oriente davantage vers l'élaboration et le bon déroulement de ses représentations que vers les buts officiellement affichés. De fait, une étude anthropologique d'une entité territoriale en Grande-Bretagne montre qu'« on s'applique davantage à s'assurer que les services de la collectivité territoriale sont

bien représentés qu'à réellement améliorer ces mêmes services³ ». Ce renversement des priorités est un des traits distinctifs d'un système qu'on peut, sans exagération, qualifier de « stalinisme de marché ». C'est précisément le fait de valoriser davantage les symboles de l'accomplissement que l'accomplissement lui-même que le capitalisme tardif reprend au stalinisme. Comme l'expliquait Marshall Berman, décrivant le projet stalinien de canal de la mer Blanche en 1931–1933 :

Staline semble avoir été si résolu à créer un *symbole* de développement hautement visible qu'il poussa et pressa le projet de toutes parts, ce qui ne fit que retarder la *réalité* du développement elle-même. Ainsi les travailleurs et les ingénieurs ne se virent jamais allouer le temps, l'argent ou l'équipement nécessaire afin de construire un canal qui aurait été assez profond et sûr pour des cargos du xx^e siècle ; en conséquence, le canal n'a jamais joué aucun rôle dans le commerce ou l'industrie soviétiques. Tout ce qui pouvait apparemment circuler sur le canal furent ces bateaux à vapeur touristiques qui, dans les années 1930, étaient abondamment peuplés d'écrivains soviétiques et étrangers chantant obligeamment les louanges de l'œuvre accomplie. Le canal fut un triomphe de propagande, mais si l'on avait consacré aux travaux eux-mêmes la moitié seulement de l'intérêt porté à la campagne de publicité, il y aurait eu beaucoup moins de victimes et beaucoup plus de développement réel – et le projet aurait été une authentique tragédie, plutôt qu'une farce brutale, dans laquelle des personnes réelles furent tuées par de pseudo-événements⁴.

Mû par une étrange compulsion de répétition, le gouvernement néolibéral du New Labour, ouvertement antistalinien, a manifesté la même tendance à prendre des mesures dont les effets dans le monde réel n'ont d'importance que dans la mesure où elles comptent

3 E. Berglund, « I Wanted to Be an Academic, Not 'A Creative'. Notes on Universities and the New Capitalism » in *Ephemera. Theory and Politics in Organization*, volume 8, n° 3, août 2008, p. 322–330.

4 M. Berman, *Tout ce qui est solide se volatilise* (1982), Genève/Paris, Entremonde, 2018, p. 99.

au niveau de l'apparence (des relations publiques). Les célèbres « objectifs » que le gouvernement du New Labour a si gaillardement imposés, en constituent un cas d'école. Par un processus qui se reproduit implacablement partout où ils entrent en vigueur, les objectifs cessent de constituer un moyen de mesurer la performance pour devenir des fins en soi. L'inquiétude relative à la baisse du niveau des examens figure dorénavant au programme estival britannique. Si les étudiants sont toutefois moins doués et en savent moins que leurs prédécesseurs, on ne saurait l'imputer à un déclin de la qualité des examens en soi, mais au fait que tout l'enseignement est déterminé par la question de l'examen. La « préparation à l'examen », sur laquelle tout se concentre étroitement, se substitue à un traitement plus large des questions. De la même façon, les hôpitaux pratiquent de nombreuses procédures de routine au lieu de quelques opérations sérieuses et urgentes, parce que cela leur permet de plus efficacement remplir les objectifs sur lesquels ils sont évalués (taux d'intervention, taux de réussite et réduction du temps d'attente).

On aurait tort de chercher dans ce stalinisme de marché une quelconque déviation à partir d'un « véritable esprit » du capitalisme. Au contraire, il vaudrait mieux dire qu'une dimension essentielle du stalinisme était inhibée par son association à un projet social tel que le socialisme et ne pouvait *uniquement* émerger qu'au sein d'une culture capitaliste tardive dans laquelle les images acquièrent une force autonome. La façon dont la valeur est réalisée sur le marché boursier dépend bien entendu moins de ce qu'une entreprise « fait vraiment » et plus de l'idée qu'on se fait, de ce qu'on croit être sa performance (future). Ce qui revient à dire que dans le capitalisme tout ce qui est solide se volatilise dans les relations publiques et que le capitalisme tardif se définit au moins autant par cette tendance généralisée à la production des relations publiques que par la mise en place des mécanismes marchands.

Le travail mené par Žižek à partir du concept lacanien de « grand Autre » s'avère ici essentiel. Le grand Autre est la fiction collective, la structure symbolique présumée par tout champ social. On ne peut jamais rencontrer le grand Autre en tant que tel : on est

au contraire confronté à ses avatars. Ces représentants ne sont pas forcément toujours des dirigeants. Dans l'exemple précédent du canal de la mer Blanche, ce n'était pas tant Staline qui représentait le grand Autre que les écrivains soviétiques et étrangers qui devaient être convaincus de la grandeur du projet. Un aspect essentiel du grand Autre est de ne pas tout savoir. C'est cette ignorance constitutive qui permet aux relations publiques de fonctionner. Le grand Autre peut en effet se définir comme le consommateur des relations publiques et de la propagande, la figure virtuelle nécessaire pour croire, même lorsqu'aucun individu ne le peut. Pour employer un des exemples de Žižek: qui était celui qui ne savait pas que le socialisme réellement existant était pitoyable et corrompu? Personne dans la population, qui n'était que trop bien informée de ses défauts; ni aucun des administrateurs du gouvernement, qui ne pouvaient pas ne pas savoir. Non, c'était le grand Autre, celui qui était réputé ne pas connaître – à qui il n'était pas permis de connaître – la réalité quotidienne du socialisme réellement existant. Pourtant, la distinction entre ce que sait le grand Autre, c'est-à-dire ce qui est officiellement admis, et ce qui est largement connu et vécu par les individus réels, est très loin d'être « simplement » formel, sans substance: c'est l'écart entre les deux qui permet à la réalité sociale « ordinaire » de fonctionner. Quand il n'est plus possible de maintenir l'illusion que le grand Autre ne savait pas, la trame incorporelle qui fait tenir le système social se désintègre. C'est pour cela que le discours de Khrouchtchev de 1965, au cours duquel il a « reconnu » les échecs de l'État soviétique, était si capital. Ce n'est pas comme si quiconque à l'intérieur du parti avait ignoré les atrocités et la corruption auxquelles on se livrait en son nom, mais, avec la déclaration de Khrouchtchev, il devenait impossible de croire que le grand Autre n'était pas au courant.

Voilà pour le socialisme réellement existant – mais quid du capitalisme réellement existant? Une façon de comprendre le « réalisme » du réalisme capitaliste est de le poser en termes de prétention à avoir abandonné toute croyance en un grand Autre. On peut dire du postmodernisme qu'il est le nom de l'ensemble de crises déclenchées par le déclin dans la croyance en le grand Autre, comme l'indique la

fameuse formule de la condition postmoderne par Lyotard, «l'incrédulité à l'égard des métarécits». Jameson dirait bien entendu que «l'incrédulité à l'égard des métarécits» est une expression de la logique culturelle du capitalisme tardif, une conséquence du passage au mode postfordiste d'accumulation de capital. Nick Land développe une vision des plus euphoriques de la «fusion postmoderne de la culture dans l'économie». Dans le travail de Land, une main invisible cybernétiquement améliorée élimine progressivement tout pouvoir centralisé d'État. Les textes de Land des années 1990 tentaient une synthèse entre cybernétique, théorie de la complexité, fiction cyberpunk et néolibéralisme pour élaborer une vision de l'intelligence artificielle planétaire du capital : un système immense, ductile, infiniment fissible qui rend la volonté humaine obsolète. Dans son manifeste pour un capital non-linéaire et décentré, *Meltdown*, Land évoque une «tendance, mise en réseau par des matrices et massivement distribuée, qui vise à mettre hors-circuit tous les programmes en mémoire morte, de contrôle et de commande, qui permettent à toutes les entités macro- et microgouvernementales de perdurer et qui se concentrent mondialement sous la forme du Système de sécurité humain». C'est le capitalisme comme réel éclaté, dans lequel les signaux (viraux, digitaux) circulent au sein de réseaux autonomes qui outrepassent le symbolique et n'ont par conséquent pas besoin du grand Autre comme garant. C'est le capital de Deleuze et Guattari comme «chose innommable», mais sans les forces de reterritorialisation et l'antiproduction qui étaient pour eux *constitutives* du capitalisme. Un des problèmes de la position de Land est aussi ce qui la rend la plus intéressante : précisément qu'il postule un capitalisme «pur», un capitalisme qui n'est qu'inhibé et bloqué par des éléments *extrinsèques*, et non internes (dans le raisonnement de Land, ces éléments sont des atavismes qui finiront par être consommés et métabolisés par le capital). Le capitalisme ne saurait toutefois être «purifié» de cette façon : qu'on arrache les forces de l'antiproduction et le capitalisme disparaît avec elles. De même, il n'existe pas de tendance progressive au «déballage» du capitalisme, pas de dévoilement graduel du capital tel qu'il est «réellement» : rapace, indifférent, inhumain. Bien au

contraire, le rôle essentiel de « transformations incorporelles » que jouent les relations publiques, la création de marques et la publicité dans le capitalisme montre que, pour fonctionner efficacement, la rapacité du capitalisme repose sur diverses formes d'emballage. Le capitalisme réellement existant porte la marque des mêmes divisions qui caractérisaient le socialisme réellement existant, entre, d'une part, une culture officielle dans laquelle les entreprises capitalistes sont présentées comme socialement responsables et concernées, et, de l'autre, la conscience largement répandue que ces mêmes firmes sont en fait corrompues, impitoyables, etc. En d'autres termes, la postmodernité capitaliste n'est pas aussi incroyablement qu'elle voudrait le faire croire, comme le bijoutier Gerald Ratner l'a appris à ses dépens. Ratner a précisément tenté de circonvenir le symbolique et de « dire les choses comme elles sont », décrivant la marchandise bon marché vendue dans ses bijouteries comme de la « merde » dans un discours à la suite d'un dîner. Mais quand Ratner a *officialisé* son jugement, les conséquences furent immédiates, et sévères – l'entreprise perdit 500 millions de livres sterling et lui, son poste. Les clients de Ratners savaient peut-être que les bijoux qu'on y vendait étaient de piètre qualité, mais le grand Autre ne savait pas ; dès qu'il fut mis au courant, Ratners s'effondra.

Le postmodernisme vernaculaire a réglé la « crise de l'efficacité symbolique » d'une façon bien moins radicale que Nick Land, au moyen d'angoisses métafictionnelles sur la fonction de l'auteur et dans des programmes télévisuels ou des films qui exhibent le mécanisme de leur propre production et intègrent spontanément des discussions sur leur statut de marchandises. Mais les gestes censément démystificateurs du postmodernisme ne manifestent pas tant une sophistication qu'une certaine naïveté, une conviction que par le passé d'autres étaient là, qui croyaient *réellement* au symbolique. En fait, bien entendu, « l'efficacité symbolique » fut rendue possible précisément par la distinction nette entre une causalité matérielle-empirique et une autre, incorporelle, propre au symbolique. Žižek donne l'exemple d'un juge : « Je sais très bien que les choses sont comme je les vois [que cette personne est un faible

corrompu], mais je le traite quand même avec respect, puisqu'il porte les insignes d'un juge, si bien que lorsqu'il parle, c'est la Loi elle-même qui parle à travers lui.» Or, «la réduction cynique à la réalité» du postmodernisme «ne va pas bien loin» :

Quand un juge parle, il y a d'une certaine façon plus de vérité dans ses paroles (les paroles de l'Institution de la Loi) que dans la réalité directe de la personne du juge. Si l'on se limite à ce qu'on voit, on manque tout simplement l'essentiel. C'est ce paradoxe que vise Lacan quand il dit que «les non-dupes errent» : ceux qui ne se laissent pas prendre à la tromperie-fiction symbolique et continuent de croire leurs yeux sont ceux qui errent le plus. Ce que manque un cynique qui «ne croit que ses yeux», c'est l'effcience de la fiction symbolique, la façon dont la fiction structure notre expérience de la réalité⁵.

Dans une large partie de son travail, Baudrillard commente ce même effet : comment l'abolition du symbolique ne mène pas à une rencontre directe avec le réel, mais à une sorte d'hémorragie *du* réel. Pour Baudrillard, des phénomènes comme les documentaires en caméra cachée et les sondages d'opinion politique – qui les uns comme les autres prétendent présenter la réalité sans médiation – posent toujours un dilemme insoluble. La présence des caméras affecte-t-elle le comportement des personnes filmées ? La publication du résultat des sondages affecte-t-elle le comportement futur des électeurs ? Pareilles questions sont indécidables, et par conséquent la «réalité» reste toujours insaisissable : au moment même où elle semble être saisie dans sa totale nudité, la réalité se change en ce que Baudrillard nomme «hyperréalité», un néologisme très mal compris. Offrant un étrange écho aux obsessions de Baudrillard, les programmes de télé-réalité les plus regardés ont fini par *fusionner* les éléments du documentaire en caméra cachée avec le sondage interactif. Dans les faits, deux niveaux de «réalité» coexistent dans ces programmes : le comportement à l'écran, non-scénarisé, des participants de la «vraie vie» et les réactions imprévisibles du public chez lui, qui à son tour

5 S. Žižek, *Le Sujet qui fâche*, Paris, Flammarion, 2007, p. 430.

modifie le comportement des participants à l'écran. La télé-réalité est pourtant continuellement hantée par des questions sur la fiction et l'illusion : les participants sont-ils en train de jouer, réprimant certains aspects de leur personnalité pour mieux nous séduire, nous le public ? Et les suffrages du public ont-ils été correctement comptabilisés, ou y a-t-il une sorte de magouille ? Le slogan mis en avant par le programme *Big Brother* – « c'est vous qui décidez » – saisit parfaitement le mode de contrôle par rétroaction qui a remplacé les vieilles formes centralisées de pouvoir. Nous sommes nous-mêmes assis dans le siège vacant du pouvoir, téléphonant et cliquant pour donner nos réponses. Le *Big Brother* télévisé a supplanté le *Big Brother* d'Orwell. Nous, le public, ne sommes pas assujettis à un pouvoir qui vient d'ailleurs ; nous sommes au contraire intégrés à un circuit de contrôle qui n'a pour mandat que nos désirs et nos préférences – désirs et préférences qui nous sont renvoyés, plus comme nôtres, mais comme désirs du grand Autre. Ces circuits ne se limitent clairement pas à la télévision : les systèmes de rétroaction cybernétique (groupe de discussion marketing, études démographiques) font maintenant partie intégrante de tous les services, y compris l'enseignement et le gouvernement.

Cela nous ramène au problème de la bureaucratie postfordiste. Il existe évidemment une relation étroite entre la bureaucratie – le discours de l'administration – et le grand Autre. Pour preuve, deux exemples du grand Autre à l'œuvre, tirés de Žižek lui-même : un bureaucrate du bas de l'échelle n'ayant pas encore été informé d'une décision, déclare : « Désolé, je n'ai pas encore été informé en bonne et due forme de cette nouvelle mesure, je ne peux rien faire pour vous⁶... » ; une femme qui pense que le numéro de sa maison lui porte malheur ne pouvant se contenter de simplement repeindre un autre numéro elle-même, parce qu'« il faut que ça soit fait en bonne et due forme, par l'institution d'État appropriée⁷ ». Nous sommes tous familiers de la libido des bureaucrates, le plaisir que certains tirent de cette position de désaveu de responsabilité (« ce n'est pas moi, j'en ai bien peur, ce

6 *Ibid.*, p. 434.

7 *Ibid.*, p. 435.

sont les règles»). Quand on a affaire aux bureaucrates, la frustration provient souvent du fait qu'ils ne peuvent eux-mêmes prendre aucune décision ; ils ne sont au contraire autorisés qu'à se référer aux décisions toujours-déjà prises (par le grand Autre). Kafka fut le plus grand des écrivains sur la bureaucratie parce qu'il avait perçu en quoi cette structure de désaveu lui était inhérente. La quête pour atteindre l'autorité ultime qui résoudra enfin le statut officiel de K. ne prend jamais fin, parce que le grand Autre ne peut se rencontrer en tant que tel : il n'y a que des bureaucrates, plus ou moins hostiles, qui s'emploient à interpréter les intentions du grand Autre. Et ces interprétations, ces reports de responsabilité, sont tout ce qui composent le grand Autre.

Si Kafka est un précieux commentateur du totalitarisme, c'est parce qu'il révèle une dimension de celui-ci qui ne pouvait se comprendre à partir du modèle du commandement despotique. La vision de Kafka d'un purgatoire en forme de labyrinthe bureaucratique renvoie à la description que fait Žižek du système soviétique, un « empire des signes », dans lequel même les membres de la nomenklatura – y compris Staline et Molotov – s'appliquaient à déchiffrer une série complexe de signaux sémiotiques sociaux. Personne ne *savait* ce qui était exigé ; les individus ne pouvaient que deviner le sens de certains gestes ou directives. Dans le capitalisme tardif, quand on ne peut plus faire appel, même en principe, à une autorité ultime à même de donner la version officielle définitive, cette même ambiguïté connaît une intensification massive. Pour donner un exemple de ce syndrome, tournons-nous une fois encore vers l'enseignement supérieur. Lors d'une réunion entre responsables syndicaux, doyens de collèges et députés, le Learning and Skills Council (LSC), une autorité administrative semi-autonome nichée au cœur du système de financement de l'enseignement supérieur, fut la cible d'une attaque bien particulière. Ni les enseignants, ni les doyens, ni les membres du Parlement ne pouvaient dire comment certaines directives s'étaient générées, puisqu'elles ne relèvent pas directement de la politique gouvernementale elle-même. La réponse fut que le LSC avait « interprété » les instructions émises par le Département de l'enseignement et de la formation. Par la suite, ces interprétations se sont autonomisées,

suyant ce processus propre à la bureaucratie. D'un côté, les procédures bureaucratiques flottent librement, détachées de toute autorité externe ; mais cette même autonomie impliquent qu'elles se montrent totalement implacables, réfractaires à tout amendement ou remise en question.

Le foisonnement de la culture de l'audit dans le postfordisme montre qu'on a exagéré la perte du grand Autre. Il vaut peut-être mieux voir l'audit comme une fusion entre relations publiques et bureaucratie, parce que les données bureaucratiques sont généralement destinées à remplir un rôle promotionnel : dans le cas de l'enseignement, par exemple, les résultats des examens ou le classement de la recherche augmentent (ou diminuent) le prestige des institutions. L'enseignant est frustré par cette impression que son travail vise de plus en plus à impressionner le grand Autre, qui rassemble et consomme ces « données ». Ici « données » est entre guillemets, parce que la soi-disant information n'a que peu de signification ou d'application en-dehors des paramètres de l'audit : comme le dit Eeva Berglund, « l'information créée par l'audit a des effets, même si elle est tellement dénuée de particularités, si abstraite, qu'elle en devient trompeuse ou insignifiante – à part, bien sûr, selon les critères esthétiques de l'audit lui-même⁸ ».

La nouvelle bureaucratie ne peut pas prendre la forme d'une fonction particulière et délimitée qui serait effectuée par certains travailleurs, mais colonise toutes les dimensions du travail, ce qui a pour conséquence – comme le prophétisait Kafka – que les travailleurs se transforment en leurs propres auditeurs, contraints d'évaluer leur propre performance. Prenons, par exemple, le « nouveau système » que l'OFSTED (Office for Standards in Education) utilise pour inspecter les collèges d'enseignement supérieur. Dans le vieux système, un collège subissait tous les quatre ans environ une inspection « lourde », c'est-à-dire impliquant de nombreuses observations en classe et un grand nombre d'inspecteurs présents dans le collège. Dans le nouveau système « amélioré », si un établissement peut prouver que

8 E. Berglund, *op.cit.*

ses systèmes d'évaluation internes sont efficaces, il n'aura à subir qu'une inspection « légère ». Or, la contrepartie de cette inspection « légère » est évidente : la surveillance et l'observation sont délégués par l'OFSTED au collègue et en dernière instance aux enseignants eux-mêmes, et deviennent un aspect permanent de la structure du collègue (et de la psychologie de chaque enseignant). La différence entre les systèmes d'inspection à l'ancienne/lourde et nouvelle/légère correspond précisément à la distinction qu'établit Kafka entre acquittement apparent et procédure dilatoire, évoquée précédemment. Avec l'acquittement apparent, vous adressez des requêtes aux juges des juridictions inférieures jusqu'à obtenir un sursis non-contraignant. Pour la justice, vous êtes alors libre, jusqu'au moment où votre dossier est ouvert à nouveau. La procédure dilatoire, quant à elle, maintient l'affaire au niveau de la première instance, mais au prix d'une inquiétude sans fin. (Le changement dans les inspections de l'OFSTED se retrouve dans le passage du Research Assessment Exercise au Research Excellence Framework dans l'enseignement supérieur : l'évaluation périodique est supplantée par une comptabilisation permanente et généralisée qui ne peut que susciter la même angoisse perpétuelle.)

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas comme si l'inspection « légère » était de quelque façon préférable pour l'équipe à la « lourde ». Les inspecteurs passent le même temps dans le collègue qu'ils le faisaient dans l'ancien système. Qu'ils soient moins nombreux ne contribue pas à diminuer le stress suscité par l'inspection, bien davantage causé par la pompe bureaucratique que chacun s'applique à mettre en œuvre en vue d'une possible observation que par l'observation effective. Ce qui revient à dire que l'inspection correspond exactement à la description que fait Foucault de la nature virtuelle de la surveillance dans *Surveiller et punir*. La fameuse observation de Foucault est de souligner qu'il n'est pas nécessaire que le siège de la surveillance soit effectivement occupé. Ne pas savoir si l'on est ou pas surveillé induit une introjection du dispositif de surveillance. On agit constamment comme si l'on allait être observé. Or, dans le cas des inspections d'écoles et d'universités, on ne sera pas noté principalement sur nos compétences d'enseignant, mais sur notre zèle de bureaucrate.

Cela produit d'autres effets bizarres. Puisque l'OFSTED observe maintenant les systèmes d'auto-évaluation du collège, l'établissement est implicitement incité à se noter et à évaluer son enseignement en-dessous de ce qu'il mérite réellement. Il en résulte une sorte de version capitaliste postmoderne de la pratique maoïste de la confession, dans laquelle les travailleurs sont tenus de se livrer à une autocritique symbolique permanente. À un moment donné, alors que notre contremaître nous vantait les mérites du nouveau système d'inspection légère, il affirma que le problème des cahiers de bord du département était de n'être pas assez autocritiques. Mais pas d'inquiétude, nous assura-t-il, toutes les autocritiques que nous faisons sont purement symboliques, et ne serviront jamais ; comme si pratiquer l'autoflagellation dans le cadre d'un exercice purement formel de mise en conformité bureaucratique cynique avait quoi que ce soit de moins déprimant.

Dans la salle de cours postfordiste, l'impuissance réflexive des étudiants est à l'image de l'impuissance réflexive de leurs enseignants. De Angelis et Harvie remarquent que « les pratiques et les exigences de la standardisation et de la surveillance font évidemment peser une charge de travail énorme sur les universitaires, et peu d'entre eux s'en montrent satisfaits ».

Les réactions ont été multiples. Les managers ont souvent affirmé qu'il n'y avait pas d'alternative et ont peut-être voulu dire qu'il nous fallait « travailler plus smart, pas plus dur ». C'est un slogan séduisant, introduit afin d'affaiblir la résistance des équipes à davantage de ces changements qui, dans leur (notre) expérience, ont des effets dévastateurs sur les conditions de travail. Il vise à associer la nécessité de « changement » (restructuration et innovation) pour parvenir à satisfaire les nécessités budgétaires et accroître la « compétitivité » avec la résistance de l'équipe non seulement à l'aggravation de leurs conditions de travail, mais aussi « l'insignifiance » éducative et académique des « changements »⁹.

9 M. De Angelis, D. Harvie, *op. cit.*

Ce recours à l'idée qu'«il n'y a pas d'alternative» et la recommandation de «travailler plus smart, pas plus dur» montrent comment le réalisme capitaliste donne le ton des conflits de travail dans le postfordisme. Mettre fin au régime d'inspection, faisait remarquer avec sarcasme un enseignant, semble encore plus impossible que mettre fin à l'esclavage ne l'était en son temps. Pareil fatalisme ne peut être remis en cause qu'avec l'émergence d'un nouveau sujet (collectif) politique.

7 « ... si l'on peut vraiment voir une réalité en supplanter une autre » : le réalisme capitaliste comme travail du rêve et trouble de la mémoire

«Être réaliste» a pu autrefois être synonyme de se confronter à une réalité vécue comme solide et immuable. Le réalisme capitaliste implique cependant de se soumettre à une réalité qui est infiniment malléable, capable de se reconfigurer à tout moment. Nous faisons face à ce que Jameson, dans son texte «The Antinomies of Postmodernity», qualifie de «présent purement *fongible* dans lequel le temps comme les psychés peuvent être travaillés et refaçonnés à volonté¹ ». La «réalité» est ici comparable à la multiplicité des versions disponibles pour un document numérique, pour lequel aucune décision n'est définitive, les révisions toujours possibles et tout état précédent peut être rappelé à tout moment. Le cadre moyen auquel je faisais plus haut référence a fait de l'adaptation à cette réalité «fongible» un art. Un jour, il claironnait en toute certitude une histoire à propos du collège et de son futur – les probables implications de l'inspection, ce que pensaient les hautes instances – puis, *littéralement le jour suivant*, il livrait gaiement une version qui contredisait directement ce qu'il avait dit précédemment. Il ne s'agissait jamais de *répudier* son récit antérieur : c'était comme s'il ne se souvenait que très vaguement qu'il y avait jamais eu une autre version. Il s'agit là, je suppose, de «bonne gestion». C'est aussi, peut-être, la seule façon de rester sain d'esprit, pris dans l'instabilité perpétuelle du capitalisme. Devant celle-ci, ce manager se pose en modèle débordant de santé mentale, tout son être irradiant de bonhomie débonnaire. Un tel entrain ne peut être entretenu qu'à l'aide d'une absence quasiabsolue de réflexivité critique et une capacité, telle que la sienne, à se plier cyniquement à toute directive provenant de l'autorité bureaucratique.

1 F. Jameson, «The Antinomies of Postmodernity» in *The Cultural Turn* (1998), Londres, Verso, 2009, p. 57.

Le *cynisme* de la complaisance est ici essentiel, bien entendu : pour préserver son image d'homme de gauche des années 1960, il lui fallait « ne pas vraiment croire » aux processus d'audit qu'il appliquait si assidûment. Un tel déni repose sur la distinction entre disposition intérieure subjective et comportement affiché que j'ai évoquée plus tôt : intérieurement, le manager est hostile, et même méprisant envers les procédures bureaucratiques qu'il supervise ; il s'affiche cependant comme parfaitement accommodant. Or, c'est précisément le désinvestissement subjectif des travailleurs vis-à-vis des tâches relatives aux audits qui leur permet de continuer à effectuer un travail qui est sans objet et démoralisant.

La capacité du manager à transiter sans à-coups d'une réalité à l'autre m'évoquait particulièrement *L'Autre Côté du rêve* d'Ursula Le Guin. Il s'agit d'un roman dont le personnage principal, George Orr, fait des rêves qui deviennent littéralement réalité. Dans la veine classique du conte de fées, les souhaits deviennent toutefois traumatisants et catastrophiques une fois exaucés. Quand, par exemple, Orr est amené par son thérapeute, le docteur Haber, à rêver que le problème de la surpopulation est réglé, il se réveille et découvre un monde dans lequel des milliards d'individus ont été éradiqués par un fléau ; fléau qui, comme le dit Jameson dans son analyse du roman, était un « événement jusqu'alors inexistant, qui trouve rapidement sa place dans notre mémoire chronologique du passé récent ² ». Le roman tire en grande partie sa force de sa façon de rapporter ces confabulations rétrospectives, dont les rouages sont à la fois si familiers – parce que nous les rencontrons chaque nuit quand nous rêvons – et si bizarres. Comment pourrions-nous ajouter foi à des histoires qui se succèdent ainsi ou qui coexistent, tout en se contredisant si ouvertement ? Or, nous savons depuis Kant, Nietzsche et la psychanalyse que l'éveil, comme le rêve, reposent justement sur de tels récits-écrans. Si le réel est insupportable, toute réalité que nous construisons peut s'avérer un tissu d'incohérences. Ce qui différencie Kant, Nietzsche et Freud du cliché éculé selon lequel « la vie n'est

2 F. Jameson, *Archéologies du futur* (2005), Paris, Max Milo, 2007, p. 147.

qu'un rêve » est le sentiment que les confabulations que nous vivons sont consensuelles. L'idée que le monde tel que le nous le connaissons est une illusion solipsiste projetée depuis l'intérieur de notre esprit nous console plus qu'elle ne nous perturbe, dans la mesure où elle est conforme aux fantasmes infantiles de toute-puissance ; mais la pensée que notre soi-disant intériorité doive son existence à un consensus romancé sera toujours chargée d'étrangeté. Ce niveau supplémentaire d'étrangeté est consigné dans *L'Autre Côté du rêve* quand Le Guin met Orr en présence de témoins de ses rêves capables de déformer la réalité – le thérapeute, Haber, qui cherche à manipuler et à contrôler le pouvoir d'Orr, et son avocate, Heather Lelache. Que ressent-on, alors, quand le rêve *d'un autre* devient réalité ?

Haber ne pouvait plus parler. Sa gorge était trop sèche. Il le sentait maintenant : le glissement, le changement, la modification.

La femme le sentait également. Elle paraissait effrayée. Serrant son lourd collier de cuivre sur son cou comme un talisman, elle regardait par la fenêtre avec une épouvante terrifiée [...]

Quel pouvait être l'effet de tout ça sur cette femme ? Allait-elle comprendre, ou devenir folle ? Qu'allait-elle faire ? Garderait-elle une double mémoire, comme lui, la vraie et la nouvelle, l'ancienne et la vraie³ ?

Deviend-elle « folle » ? Non, pas du tout : après quelques instants de confusion médusée, Heather Lelache accepte le « nouveau » monde comme s'il était le « vrai », gommant le point de raccord. Cette stratégie – accepter l'incommensurable et l'insensé sans discuter – a toujours constitué une technique exemplaire de bonne santé mentale, mais elle joue un rôle particulier dans le capitalisme tardif, dans cette « peinture bigarrée de tout ce qui a jamais été », qui conjure et met au rebut des fictions sociales presque aussi rapidement qu'il produit et détruit des marchandises.

Dans de telles conditions de précarité ontologique, l'oubli devient une stratégie d'adaptation. Prenez l'exemple de Gordon

3 U. Le Guin, *L'Autre Côté du rêve* (1971), Paris, Presses Pocket, 1984, p. 79–80.

Brown : pour parvenir opportunément à réinventer son identité politique, il a tenté de susciter un oubli collectif. Dans un article paru dans *International Socialism*, John Newsinger se souvient comment « Brown annonça à la Confédération des industriels britanniques qu'il "avait les affaires dans le sang" ».

Sa mère avait été dirigeante d'entreprise et « dans l'ambiance dans laquelle [il avait] grandi, [il était] précisément au fait de ce qui se passait en matière de business ». Il était, et il avait en fait toujours été, l'un d'entre eux. Le seul problème, c'est que ce n'était pas vrai. Comme le reconnut plus tard sa mère, elle ne se serait jamais désignée comme « femme d'affaires » : elle n'avait jamais été en charge que de quelques « tâches administratives mineures » pour le compte d'une « petite entreprise familiale » et avait démissionné au moment de son mariage, trois ans avant la naissance du petit Gordon. Alors qu'on avait vu des politiciens travaillistes tentant de s'inventer une origine ouvrière, Brown était le premier à tenter de s'inventer une extraction capitaliste⁴.

Newsinger met en regard Brown avec son rival et prédécesseur au poste de Premier ministre, Tony Blair, un cas très différent. Tandis que Blair – qui présentait le très étrange spectacle d'un messianisme postmoderne – n'avait jamais eu aucune croyance préalable dont il lui aurait fallu se repentir, la transition opérée par Brown, de socialiste presbytérien à grand manitou du New Labour fut un long, difficile et pénible processus de renoncement et de désaveu. « Alors que pour Blair il n'était pas nécessaire de livrer un immense conflit personnel pour épouser la cause néolibérale, parce qu'il n'avait pas de croyances antérieures dont il aurait dû se défaire, écrit Newsinger, le changement de bord impliquait pour Brown une décision délibérée. L'effort, on est porté à le penser, ne peut avoir laissé intacte sa personnalité. » Blair était le dernier homme, par nature et par penchant ; Brown était devenu le dernier homme, le nain à la fin de l'histoire, à force de volonté.

4 J. Newsinger, « Brown's Journey from Reformism to Neoliberalism » in *International Socialism*, n° 115, summer 2007.

Blair était un homme sans carrure, l'outsider qu'il fallait au parti pour accéder au pouvoir, avec son rictus hystérique de joker, son visage lisse de représentant de commerce. L'autoréinvention abraca-dabrante que tenta Brown est ce que le parti lui-même devait traverser et sa grimace faussement souriante, le corrélat objectif de la situation réelle du Labour à présent qu'il a totalement capitulé face au réalisme capitaliste : évidé et sans vigueur, là où il avait des tripes on ne voit que simulacres autrefois brillants, mais qui ont pris dorénavant des airs de technologie informatique d'une autre décennie.

Dans la situation où les réalités et les identités sont mises à jour comme des logiciels, il n'est pas étonnant que l'inquiétude culturelle se concentre particulièrement sur les troubles de la mémoire – voir, par exemple, la série de films autour du personnage de Jason Bourne, ainsi que *Memento* ou *Eternal Sunshine of the Spotless Mind*. Dans les films de Bourne, le personnage éponyme poursuit une quête, cherchant à recouvrer son identité, tout en fuyant perpétuellement toute notion stable du soi. « Essaie de me comprendre », dit Bourne dans le roman de Robert Ludlum :

Il faut que je sache certaines choses... assez pour prendre une décision... mais peut-être pas tout. Une partie de moi doit pouvoir s'en aller, disparaître. Il faut que je puisse me dire : ce qui a été n'est plus, et il est même possible que cela n'ait jamais été parce que je n'en ai aucun souvenir. Ce que quelqu'un n'arrive pas à se rappeler n'a pas existé... pour lui⁵.

Dans les films, le nomadisme transnational de Bourne est rendu par un montage ultrarapide qui fonctionne comme une forme d'antidote à toute mémoire, propulsant le spectateur dans le vertigineux « présent continu » qui, selon Jameson, caractérise la temporalité postmoderne. Le scénario complexe des romans de Ludlum se transforme en une série d'évènements insignifiants et évanescents, une suite de scènes d'action discontinue qui forment à peine un récit intelligible. Privé de toute histoire personnelle, Bourne manque de mémoire

5 R. Ludlum, *La Mémoire dans la peau* (1980), Paris, Le Livre de poche, 2016, p. 204–205.

narrative, mais conserve ce qu'on pourrait appeler une mémoire *formelle*: des souvenirs – de techniques, de pratiques, d'actions – qui sont littéralement incarnés en un ensemble de réflexes physiques et de tics. La mémoire endommagée de Bourne fait ici écho à la mode rétro que décrit Jameson, pour laquelle même les références contemporaines ou futuristes dans le fond viennent masquer une dépendance formelle à des modèles bien établis ou archaïques. D'une part, il s'agit d'une culture qui privilégie seulement le présent et l'immédiat – la suppression du long terme s'opère autant en direction du passé que vers le futur (par exemple, les nouvelles médiatiques monopolisent l'attention pour une semaine environ avant d'être instantanément reléguées à l'oubli); de l'autre, c'est une culture qui se montre excessivement nostalgique, adonnée à la rétrospection, incapable de produire quelque nouveauté authentique. Il est possible que Jameson, en repérant et en analysant cette antinomie temporelle, ait apporté sa plus importante contribution à notre exploration de la culture postmoderne/postfordiste. «Le paradoxe qui doit nous servir de point de départ, écrit-il dans "The Antinomies of the Postmodern", est la correspondance entre une fréquence de changement sans précédent à tous les niveaux de la vie sociale et une standardisation sans précédent, elle aussi, de toute chose – des sentiments tout autant que des biens de consommation, du langage comme de l'espace bâti – qui semblerait incompatible avec une telle mutabilité...»

Ce qui se profile alors est la prise de conscience qu'aucune société n'a jamais été aussi standardisée que celle-ci, que le flux de temporalité humaine, sociale et historique ne s'est jamais écoulé de façon aussi homogène... Ce que nous commençons alors à percevoir – et ce qui commence à émerger comme plus profondément et plus fondamentalement constitutif de la postmodernité elle-même, du moins pour sa dimension temporelle – est que désormais, là où tout est soumis au changement perpétuel des images de la mode et des médias, rien ne peut plus changer⁶.

6 F. Jameson, «The Antinomies of Postmodernity» in *The Cultural Turn*, op. cit., p. 57.

Il est indubitable que nous avons là une autre instance de la lutte entre les forces de déterritorialisation et de reterritorialisation qui, selon Deleuze et Guattari, est constitutive du capitalisme en tant que tel. Il ne serait pas surprenant qu'une instabilité sociale et économique profonde débouche sur un besoin pressant de formes culturelles familières, auxquelles nous revenons de la même façon que Bourne a recours à ses réflexes essentiels. Les troubles de la mémoire, qui sont le corrélat de cette situation, constituent la maladie dont souffre Leonard dans *Memento*, en théorie une pure amnésie antérograde. Les souvenirs qui précèdent le début de cette affection demeurent intacts, mais le malade est incapable de transférer de nouveaux souvenirs dans sa mémoire à long terme ; le nouveau se présente donc comme hostile, fuyant, innavigable, et le malade s'en remet à la sécurité de l'ancien. *L'incapacité à se faire de nouveaux souvenirs* : une formulation lapidaire de l'impasse postmoderne...

Si les troubles de la mémoire fournissent une analogie séduisante pour les hics du réalisme capitaliste, le modèle de son fonctionnement sans à-coups serait le travail du rêve. Quand nous rêvons, nous oublions, mais nous oublions immédiatement que nous l'avons fait ; puisque les trous et les lacunes dans nos souvenirs sont passés à la retouche d'images, ils ne nous troublent ni ne nous tourmentent. Le travail du rêve amène une cohérence confabulée qui recouvre les anomalies et les contradictions et c'est précisément à cela que Wendy Brown se rapportait quand elle avançait que le travail du rêve constituait le meilleur modèle pour comprendre les formes actuelles de pouvoir. Dans son texte, «American Nightmare. Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization», Brown disséquait l'alliance entre néoconservatisme et néolibéralisme qui composait la version états-unienne du réalisme capitaliste jusqu'en 2008. Brown montre que le néoconservatisme et le néolibéralisme fonctionnaient sur des bases non seulement inconsistantes, mais immédiatement contradictoires. «Comment le néolibéralisme, s'interroge Brown, – une rationalité expressément amoral, tant au niveau des fins qu'au niveau des moyens – rejoint le néoconservatisme – une rationalité quant à elle expressément morale et régulatrice ? »

Comment un projet qui vide le monde de toute signification, qui appauvrit et déracine la vie, exploite ouvertement les désirs, peut-il en recouper un qui repose sur la rigidité et le renforcement des significations, la préservation de certains modes de vie, la répression et la régulation des désirs ? Comment l'appui à la gouvernance calquée sur le modèle de l'entreprise et un tissu social où l'égoïsme est la norme peut-il s'accommoder ou batailler sur le même plan qu'un appui à la gouvernance calquée sur l'autorité ecclésiastique et un tissu social où le sacrifice individuel et la loyauté filiale à long terme représentent la norme, ce même tissu qui est mis en pièces par un capitalisme débridé⁷ ? Or, l'incohérence au niveau de ce que Brown qualifie de « rationalité politique » n'opère absolument pas la symbiose au niveau de la subjectivité politique et, même s'ils procèdent d'orientations très différentes, Brown montre que le néolibéralisme et le néoconservatisme œuvrent de concert à saper la sphère publique et la démocratie, donnant naissance à un citoyen gouverné qui cherche des solutions dans les produits et non dans les processus politiques. Comme Brown l'affirme :

Le sujet qui choisit et le sujet qui est gouverné sont loin d'être opposés... Les intellectuels de l'École de Francfort et, avant eux, Platon ont théorisé la comptabilité ouverte entre choix individuel et domination politique et ont représenté des sujets démocratiques pouvant être soumis à la tyrannie politique ou à l'autoritarisme précisément parce qu'ils sont intégrés dans un espace de choix et d'autosatisfaction qu'ils prennent pour la liberté⁸.

En extrapolant un peu à partir du raisonnement de Brown, nous pourrions faire l'hypothèse que la cohésion de cet alliage bizarre de néoconservatisme et de néolibéralisme a été assurée par ce que tous deux abominaient de la même façon : le soi-disant État-nounou et ceux qui en dépendent. Même s'il exhibe une rhétorique antiétatique, le néolibéralisme n'est pas, dans les faits, opposé à l'État comme

7 W. Brown, « American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization » in *Political Theory*, vol. 34, n° 6, décembre 2006, p. 692.

8 *Ibid.*, p. 705.

tel – comme le refinancement des banques en 2008 l'a prouvé – mais bien à des utilisations spécifiques des finances publiques ; l'État fort du néoconservatisme se limitait quant à lui aux fonctions policière et militaire et se définissait a contrario d'un État-providence censé affaiblir le sens moral de la responsabilité individuelle.

Même voué aux gémonies à la fois par le néolibéralisme et le néoconservatisme, le concept d'État-nounou continue à hanter le réalisme capitaliste. Le spectre du grand gouvernement joue une fonction *libidinale* essentielle pour le réalisme capitaliste. Il est là pour être tenu responsable de son *échec* à jouer le rôle de pouvoir centralisant, une colère dirigée vers lui très similaire à la fureur que Thomas Hardy déversa censément sur Dieu en raison de la non-existence de celui-ci. « À maintes reprises, remarquait James Meek dans un article de la *London Review of Books* sur la privatisation de l'eau au Royaume-Uni, les gouvernements conservateurs comme travaillistes ont découvert que lorsqu'ils transféraient des prérogatives aux entreprises privées, et que ces entreprises foiraient, les électeurs s'en prenaient au gouvernement pour avoir délégué leurs pouvoirs et pas aux entreprises pour les avoir mal employés¹. » Meek visitait Tewkesbury, une des villes d'Angleterre frappées par les importantes inondations de 2007, un an après le désastre. Visiblement, les inondations et, par la suite, l'échec des services, étaient imputables aux compagnies privatisées de distribution d'eau et aux promoteurs immobiliers, et cependant Meek constata que la plupart des résidents ne l'entendaient de cette oreille. « À Tewkesbury, écrit Meek, on constate généralement une hostilité plus marquée envers le gouvernement, la mairie et l'agence pour l'environnement qui n'ont pas arrêté les programmes immobiliers, qu'envers les promoteurs pour ce qu'ils ont bâti, ou envers les acheteurs. »

Quand les assureurs augmentent leurs primes, le gouvernement essuie davantage de critiques pour ne pas avoir assez dépensé en protection contre les inondations que les assureurs pour les hausses qu'ils pratiquent ou que les gens qui choisissent de vivre

1 J. Meek, « When the Floods Came » in *London Review of Books*, vol. 30, n° 15, 31 juillet 2008, p. 5–11.

dans une vallée inondable, mais n'appréciant pas de devoir payer le supplément que cela nécessite².

Ce syndrome s'est reproduit à plus grande échelle avec un désastre d'un type différent – la crise bancaire de 2008. Les médias se concentraient principalement sur les travers des banquiers pris individuellement et sur la gestion gouvernementale de la crise, et non sur les causes systémiques de celle-ci. Je n'ai nulle intention de dédouaner le New Labour pour le rôle qu'il a joué dans ces désastres, mais il a été établi que focaliser l'attention sur le gouvernement, tout comme sur les individus immoraux, constitue une diversion. C'est la mauvaise foi, l'hostilité envers l'État-nounou qui amène à désigner comme bouc émissaire un gouvernement impuissant (qui s'empresse de rattraper la gabegie semée par ses amis du monde des affaires), attitude qui va néanmoins de pair avec un refus d'accepter les conséquences de la mise à l'écart des gouvernements dans le capitalisme mondialisé – peut-être faut-il y voir le signe qu'il est impossible, au niveau de l'inconscient politique, d'accepter qu'il n'y a pas de contrôleurs d'ensemble, qu'en lieu et place de puissances dominantes nous avons à présent des intérêts flous, qui exercent l'irresponsabilité des entreprises et à qui on ne peut demander de comptes. Un cas de désaveu fétichiste, peut-être – « nous savons parfaitement que le gouvernement ne tire pas les ficelles, et pourtant... » Ce déni survient en partie parce que l'absence de centralité que présente le capitalisme mondial est radicalement impensable. Même si les gens sont maintenant interpellés en tant que consommateurs – et, comme Wendy Brown, avec d'autres, l'a souligné, le gouvernement est dorénavant présenté comme une sorte de marchandise ou de service – il ne peuvent s'empêcher de se voir comme (s'ils étaient des) citoyens.

C'est l'interaction avec le centre d'appel qui, pour la plupart d'entre nous, va se rapprocher le plus d'une expérience directe de l'absence de centralité du capitalisme. En tant que consommateur du capitalisme tardif, nous existons de plus en plus selon deux réalités distinctes : l'une est constituée par les services fournis de façon lissée

2 *Ibid.*

et une réalité toute autre, le labyrinthe kafkaïen dément des centres d'appel, un monde sans mémoire, dans lequel la cause et l'effet entretiennent des connections mystérieuses, impénétrables, où tout ce qui se passe tient du miracle, et au seuil duquel on abandonne toute espérance de jamais revenir de l'autre côté, là où les choses se déroulent sans à-coups. Quoi de mieux que le centre d'appel, pour illustrer l'échec du monde néolibéral à se montrer à la hauteur de ses propres relations publiques ? Même ainsi, le caractère généralisé des mauvaises expériences avec les centres d'appel ne contribue absolument pas à remettre en cause l'hypothèse qui veut que le capitalisme soit intrinsèquement efficient, comme si les problèmes des centres d'appel n'étaient pas les conséquences systémiques de cette logique du capital, qui fait que les organisations sont tellement obnubilées par la réalisation des profits qu'elle ne peuvent en fait rien vous vendre.

L'expérience du centre d'appel concentre la phénoménologie politique du capitalisme tardif : l'ennui et la frustration que viennent jovialement ponctuer les relations publiques, la répétition des mêmes détails lassants à de multiples reprises par différents opérateurs mal formés et mal informés, le sentiment croissant d'une rage qui doit rester impuissante parce qu'elle ne dispose d'aucun objet légitime, puisque – comme on le fait très rapidement comprendre à celui qui appelle – personne n'est au courant et personne ne peut rien faire, même s'il le pouvait. La colère ne peut être qu'affaire de soulagement ; c'est une agression dans le vide, dirigée envers quelqu'un qui est une autre victime du système, mais avec qui il n'est pas possible d'établir un en-commun. Tout comme la colère n'a pas d'objet propre, elle n'aura pas d'effet. Avec cette expérience d'un système insensible, impersonnel, dénué de centre, abstrait et fragmenté, on est au plus près d'un face-à-face avec la stupidité artificielle du capital en tant que tel.

L'angoisse existentielle du centre d'appel fournit une illustration supplémentaire de la façon dont Kafka est mal compris, tenu exclusivement pour un écrivain du totalitarisme : une bureaucratie décentralisée, inscrite dans le stalinisme de marché, est bien plus

kafkaïenne qu'une bureaucratie dans laquelle existe une autorité centrale. Lisez, par exemple, la farce sinistre de la rencontre de K. avec le système téléphonique du château : difficile de ne pas y voir une troublante prophétie de l'expérience du centre d'appel.

Il n'y a pas de liaison téléphonique établie avec le château, et aucun central pour transmettre nos appels ; quand on appelle d'ici quelqu'un au château, tous les appareils des sections subalternes se mettent à sonner, ou plutôt, il se mettraient tous à sonner si, comme j'en ai la certitude, les sonneries n'étaient pas débranchées presque partout. Mais de temps à autre, un fonctionnaire accablé de fatigue éprouve le besoin de se distraire un peu – surtout le soir et la nuit – et il branche la sonnerie, alors nous obtenons une réponse, mais bien sûr c'est une pure plaisanterie. On le comprend d'ailleurs fort bien. Qui peut prétendre au droit de faire intrusion avec ses petits soucis domestiques au milieu des travaux très importants et menés à une cadence folle ? Comment même un étranger peut-il croire que, lorsqu'il appelle par ex. Sordini, c'est vraiment Sordini qui lui répond³ ?

La réaction de K. anticipe la frustration perplexe de l'individu qui s'aventure dans le labyrinthe du centre d'appel. Même si nombre de conversations avec les opérateurs des centres d'appel semblent prendre un tour absurde digne de Dada, on ne peut les traiter comme telles, les renvoyer à leur insignifiance.

– Je ne me représentais pas les choses comme ça, c'est vrai, dit K., je ne pouvais pas connaître ces particularités, mais je ne me faisais guère à ces conversations téléphoniques, et j'ai toujours été conscient que seuls les informations ou les résultats obtenus directement au château ont une véritable importance.

– Non, dit le maire en rebondissant sur une expression, ces conversations téléphoniques ont une véritable importance, comment en serait-il autrement ? Comment se pourrait-il qu'un

3 F. Kafka, *Le Château* (1926) in *Récits, romans, journaux, op. cit.*, p. 1219.

renseignement fourni par un fonctionnaire du château soit sans importance⁴ ?

Le génie suprême de Kafka est d'avoir exploré l'*athéologie négative* propre au capital : le centre est absent, mais nous ne pouvons cesser de le chercher ou de le postuler. Ce n'est pas qu'il n'y ait rien – c'est que ce qui *se trouve* là ne peut exercer de responsabilités.

Campbell Jones s'attaque au même problème sous un autre angle avec son article intitulé «The Subject Supposed to Recycle». En posant la question, «*Qui* est le sujet supposé recycler ?», Jones dénaturalise un impératif qui est dorénavant tellement tenu pour acquis que toute résistance semble futile, voire contraire à l'éthique. *Chacun* est supposé recycler ; *personne*, quelle que soit son orientation politique, n'est censé s'opposer à cette injonction. L'exigence du recyclage est précisément postulée comme un impératif pré- ou postidéologique ; en d'autres termes, elle s'inscrit dans l'espace où l'idéologie fonctionne toujours. Mais le sujet supposé recycler, dit Jones, présuppose la structure qui n'est pas supposé recycler : en faisant du recyclage la responsabilité de «chacun», la structure soustrait sa responsabilité aux consommateurs, s'éclipsant ainsi pour devenir invisible. À présent que l'appel à la responsabilité morale individuelle n'a jamais été aussi pressant – dans son livre *Ce qui fait une vie*, Judith Butler emploie le terme de «responsabilisation» pour mentionner ce phénomène – il est au contraire nécessaire de miser sur la structure dans ce qu'elle a de plus totalisant. Au lieu de dire que *chacun* – c'est-à-dire chaque *un* – est responsable du changement climatique, que nous devons tous faire notre part, il vaudrait mieux dire que nul ne l'est, et c'est précisément le problème. À l'origine de la catastrophe écologique se trouve une structure impersonnelle qui, même si elle peut produire toutes sortes d'effets, n'est précisément pas un sujet capable d'exercer des responsabilités. Le sujet requis – un sujet collectif – n'existe pas, et cependant cette crise, comme toutes les autres crises globales que nous connaissons, nécessite qu'il soit élaboré. Mais en faisant appel à l'immédiateté éthique,

4 *Ibid.*, p. 1220.

partie intégrante de la culture politique britannique depuis au moins 1985 – quand le sentimentalisme consensuel de Live Aid a remplacé la confrontation de la grève des mineurs – on repousse indéfiniment l'émergence d'un tel sujet.

Armin Beverungen se penche sur les mêmes problématiques dans son article à propos du film d'Alan Pakula, *À cause d'un assassinat*, de 1974. Pour lui, le film propose une sorte de diagramme pour représenter comment un certain modèle éthique (d'entreprise) est biaisé. Le problème est que le modèle de responsabilité individuelle propre à la plupart des perspectives éthiques n'a que peu de prise sur le comportement du capital ou des entreprises. *À cause d'un assassinat* est, en un sens, un film métaconspirationniste : un film non seulement sur les conspirations, mais sur l'impuissance à vouloir les mettre au jour ; ou, bien pire encore, sur la façon qu'ont certaines enquêtes d'alimenter les conspirations mêmes qu'elles visent à révéler. Non seulement le personnage incarné par Warren Beatty est piégé/abattu pour l'enquête qu'il mène sur un crime – lui est éliminé, ses investigations réduites à néant, d'une pression sur la gâchette d'un tueur professionnel – mais, comme le remarquait Jameson dans son commentaire du film dans *La Totalité comme complot*, c'est son opiniâtreté même, son individualisme de quasi-sociopathe, qui le dispose parfaitement au coup monté.

L'apogée terrifiant d'*À cause d'un assassinat* – quand la silhouette de l'assassin anonyme de Beatty se découpe sur un fond lumineux, blanc à en faire mal à la tête – me rappelle la porte qui s'ouvre à la fin d'un film très différent, *The Truman Show* de Peter Weir. Mais là où, à la fin du film de Weir, la porte à l'horizon qui donne sur un espace noir connote une rupture dans un univers de pur déterminisme, sur la vacuité duquel repose la liberté existentialiste, la porte finale d'*À cause d'un assassinat* donne « à perte de vue sur un monde organisé et contrôlé par le complot⁵ ». Nous ne serons jamais plus proches du complot (en) lui-même qu'avec cette figure anonyme armée d'un

5 F. Jameson, *La Totalité comme complot* (1992), Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, p. 100.

fusil. Il n'est jamais perçu à travers un unique individu malfaisant. Même si l'on présume qu'une firme est derrière les motivations et les intérêts en jeu dans la conspiration d'*À cause d'un assassinat*, ils ne sont jamais explicitement énoncés (peut-être même pas par ceux ou pour ceux qui en font partie). Qui sait les buts que poursuit vraiment la Parallax Corporation ? Elle se trouve elle-même dans l'angle mort entre politique et économie. Est-elle une façade commerciale pour des intérêts politiques, ou l'ensemble de la machine gouvernementale fournit-elle la façade de la firme ? On ne sait pas vraiment si la Corporation existe effectivement – et plus encore, on ne sait pas clairement si son but est de prétendre qu'elle n'existe pas, ou le contraire.

Le capitalisme connaît certainement son lot de complots ; le problème est qu'ils ne sont eux-mêmes rendus possibles qu'en vertu de structures plus profondes qui les laissent fonctionner. Qui croit vraiment, par exemple, que les choses iraient mieux si l'on remplaçait toute la classe des managers et des banquiers avec un tout nouvel ensemble de gens («mieux») ? Indubitablement, il est au contraire évident que la structure engendre les travers, et tant qu'elle demeure, ils se reproduiront. La puissance du film de Pakula est précisément de recourir à l'impersonnalité inquiétante et dénuée de centre, propre au complot d'entreprise. Comme le note Jameson, ce que Pakula parvient si bien à saisir dans *À cause d'un assassinat* est une tonalité affective spécifique de l'entreprise :

Pour les agents du complot, le *Sorge* [souci] est affaire de confiance souriante, et la préoccupation n'est pas personnelle mais entrepreneuriale, souci de la vitalité du réseau ou de l'institution, distraction ou inattention désincarnée qui aborde l'espace absent de l'organisation collective sans s'encombrer des conjectures maladroitement qui ôtent aux victimes leur énergie. Ces gens-là *savent* : aussi peuvent-ils investir leur présence de personnages individuels d'une attention, intense certes, mais satisfaite, et dont le centre de gravité est ailleurs : absorption ravie qui est en même temps désintéressé. Pourtant, ce souci très différent, également dépersonnalisé, comporte une part

d'angoisse ; mais c'est pour ainsi dire sur un mode inconscient et entrepreneurial qui, chez les méchants individuels, ne se traduit pas sur un plan personnel⁶.

... qui, chez les méchants individuels, ne se traduit pas sur un plan personnel... Comme cette formule résonne à présent, après les morts de Jean Charles de Menezes, Ian Tomlinson et la crise bancaire. Et ce que Jameson décrit ici est le cocon mortifère de la structure entrepreneuriale – qui étouffe tout autant qu'elle protège, évide, éclipse le manager, s'assure de toujours déplacer son attention, s'assure qu'il *ne peut* pas écouter. De nombreuses personnes se leurrent alors qu'elles intègrent, pleines d'espoir, les cercles dirigeants, en pensant précisément qu'individuellement elles peuvent changer les choses, qu'elles ne reproduiront pas ce que *leurs* managers ont fait avant eux, que les choses seront différentes cette fois. Qu'on observe quelqu'un promu à un poste d'encadrement et il ne faut généralement pas longtemps avant d'assister à son incorporation dans le marbre gris du pouvoir. C'est là que la structure est perceptible – on peut quasiment la voir s'emparer des gens, l'entendre prononcer ses jugements lénifiés/lénifiants à travers eux.

C'est pour cette raison qu'il ne faut pas trop hâtivement faire peser sur les individus une responsabilité éthique dont la structure institutionnelle se défausse. Cette disposition à l'éthique est ce qu'utilise le système capitaliste, comme l'a montré Žižek, pour se prémunir à la suite de la crise bancaire – on pointera du doigt des individus censément problématiques, ceux qui « profitent du système », et non le système lui-même. Cette dérobade se déroule en fait en deux temps – la structure *sera* souvent invoquée (que ce soit implicitement ou ouvertement) précisément au moment où se présente la possibilité de punir des individus appartenant à la structure institutionnelle. À ce moment-là, tout à coup, les causes de la violence ou des atrocités sont si systémiques, si diffuses, qu'on ne peut tenir aucun individu pour responsable. C'est ce qui s'est passé avec la catastrophe de Hillsborough, la farce macabre autour du meurtre de

6 *Ibid.*, p. 106–107.

Jean Charles de Menezes, et bien d'autres. Or cette impasse – seuls les individus peuvent être tenus moralement responsables de leurs actes, et pourtant la cause des abus et des erreurs est systémique, institutionnelle – n'est pas que dissimulation : elle montre précisément ce qui manque au capitalisme. Quelles instances sont capables de contrôler et de réguler des structures impersonnelles ? Comment punir une structure entrepreneuriale ? Certes, les entreprises peuvent être légalement traitées comme des personnes, mais le problème reste que ces sociétés, si elles sont sans nul doute des entités, ne sont pas comme des individus humains, et on est donc forcément limité par l'analogie entre la punition des individus et celle des entreprises. Et ce n'est pas comme si les entreprises étaient des agents profondément infiltrés, tapis derrière chaque chose : elles sont elles-mêmes soumises aux contraintes et constituent des expressions de cette cause ultime qui n'est pas un sujet : le capital.

9 Une Super Nanny marxiste

Rien ne saurait mieux illustrer ce que Žižek a identifié comme l'échec de la fonction du père, la crise du surmoi paternel dans le capitalisme tardif, qu'un épisode typique de *Super Nanny*. L'émission se livre à une attaque en règle, implacable, même si elle est bien entendu implicite, de l'hédonisme permissif de la postmodernité. Super Nanny est spinoziste dans la mesure où, comme Spinoza, elle part du principe que les enfants se trouvent dans un état d'abjection. Ils sont incapables d'identifier eux-mêmes ce qui est bon pour eux, incapables d'appréhender les causes de leurs actes ou leurs effets (généralement délétères). Les problèmes que rencontre Super Nanny ne proviennent pourtant pas des actes ou du caractère des enfants – qui ne sauraient être autrement que des hédonistes idiots – mais des parents. C'est la trajectoire empruntée par les *parents* suivant le principe de plaisir, le chemin de moindre résistance, qui est source de la majeure partie des problèmes que connaissent les familles. Le schéma devient rapidement familier : parce qu'ils mènent une vie aisée, les parents cèdent aux moindres exigences de leurs enfants, qui deviennent de plus en plus tyranniques.

À l'instar de nombre d'enseignants ou d'autres travailleurs de ce qu'on avait pour habitude d'appeler « le service public », Super Nanny doit régler des problèmes de socialisation que la famille ne peut plus résoudre. Une Super Nanny *marxiste* prendrait bien entendu ses distances avec un tel bricolage au niveau de la famille individuelle, pour s'intéresser aux causes structurelles qui engendrent régulièrement les mêmes effets.

Le problème est que le capitalisme tardif repose fondamentalement sur l'adéquation entre ce qui serait bon de faire et le désir dont le rejet définissait autrefois la parentalité. Dans une culture où le concept « paternel » de devoir a été supplanté par l'impératif « maternel » de jouir, il semblerait que le parent *manque* à son devoir s'il entrave de quelque façon le droit absolu de ses enfants à la

jouissance. C'est en partie parce que les deux parents sont tenus de travailler ; dans de telles conditions, quand le parent voit très peu son enfant, il aura souvent tendance à ne pas vouloir jouer un rôle « oppressif » en disant à l'enfant ce qu'il a à faire. Le désaveu de cette fonction qu'opèrent les parents se double au niveau de la production culturelle par le refus de ses « gardiens » de faire tout autre chose que donner au public ce qu'il (semble) déjà vouloir. La question concrète est la suivante : si un retour du surmoi paternel – le père sévère dans son foyer, la morgue de John Reith appliquée à la diffusion de programmes – n'est ni possible ni souhaitable, alors comment peut-on dépasser cette culture de conformité monotone et moribonde qui débouche sur un refus de remettre en cause ou d'éduquer ? Il n'est bien entendu pas possible de donner à une question aussi vaste une réponse définitive dans le cadre d'un livre aussi court, et on se limitera ici à quelques pistes et suggestions. En résumé, cependant, je crois que c'est Spinoza qui nous fournit les meilleures armes pour envisager à quoi pourrait ressembler un « paternalisme sans le père ».

Dans *Tarrying with the Negative*, Žižek expose son fameux argument selon lequel l'idéologie du capitalisme tardif est fortement mâtinée de spinozisme. Žižek pense que le rejet de toute déontologie par Spinoza, en faveur d'une éthique articulée autour du concept de santé, s'aligne parfaitement avec l'ingénierie affective amoralisée du capitalisme. L'exemple bien connu en est la lecture que fait Spinoza du mythe de la Chute et de la fondation de la Loi. Selon Spinoza, si Dieu condamne Adam pour avoir mangé la pomme, ce n'est pas parce que ce serait « mal » de le faire : il dit à Adam de ne pas ingérer la pomme parce qu'elle l'empoisonnerait. Pour Žižek, cela met en scène la liquidation de la fonction du père. Si un acte est mauvais, ce n'est pas parce que papa l'a dit ; papa dit seulement que c'est « mauvais », parce qu'accomplir cet acte nous nuirait. Selon Žižek, Spinoza, par ce déplacement, annule la fondation de la Loi en un acte sadique de clivage (la coupure cruelle de la castration), en même temps qu'il nie le principe sans fondement d'une puissance d'agir comme acte de pure volition, pour lequel le sujet assume la responsabilité de chaque chose. En fait, il y a beaucoup à puiser chez Spinoza pour

analyser le régime affectif du capitalisme tardif, ce dispositif de vidéo-drome-contrôle que décrivent Burroughs, Philip K. Dick et David Cronenberg dans lequel la puissance d'agir se dissout dans le brouillard fantasmagorique de la drogue, physique comme psychique. Comme Burroughs, Spinoza montre que, loin d'être une condition aberrante, la dépendance représente l'état normal des êtres humains, qui sont généralement asservis à des comportements réactifs et répétitifs au moyen d'images figées (d'eux-mêmes et du monde). La liberté, montre Spinoza, est une chose qui peut être *réalisée* uniquement lorsque l'on parvient à appréhender les causes réelles de nos actes, quand nous parvenons à laisser de côté les «passions tristes» qui nous enivrent et nous enchantent.

Il est indubitable que le capitalisme tardif articule nombre de ses injonctions autour des questions de santé (ou d'une certaine conception de celle-ci). L'interdiction de fumer en public, le dénigrement incessant du mode d'alimentation de la classe ouvrière à longueur d'émissions telles que *You Are What You Eat*, autant de signes que nous nous trouvons dorénavant en présence d'un paternalisme sans le père. Ce n'est pas que fumer serait «mal», c'est que fumer conduit à l'échec à jouir d'une longue et agréable existence. Cet accent mis sur la bonne santé montre pourtant ses limites : on ne parle quasiment pas de santé mentale et de développement intellectuel, par exemple. On nous place au contraire face à un modèle hédoniste et réducteur de la santé, tout entier régi par le credo «se sentir bien et soigner son apparence». Dire aux gens de perdre du poids, ou comment décorer leur maison, passe encore ; mais demander une forme d'amélioration culturelle, c'est être oppressif et élitiste. Oppression et élitisme, censément, qui ne peuvent se rattacher à l'idée qu'on pourrait savoir mieux qu'une personne ce qui est bon pour elle, puisqu'on semble estimer que les fumeurs sont soit aveugles à ce qui est bon pour eux, soit incapables d'agir en fonction. Non : le problème est que seules certaines préoccupations sont jugées pertinentes, parce qu'elles reflètent les valeurs tenues pour consensuelles. Perdre du poids, décorer sa maison et soigner son apparence, tous s'inscrivent dans le régime «consentimental».

Dans un excellent entretien paru sur *register.com*, le documentariste Adam Curtis ébauche les contours de ce régime de gestion des affects.

La télé vous dit ce qu'il faut ressentir.

Elle ne vous dit plus quoi penser. Du feuilleton *EastEnders* jusqu'aux émissions de télé-réalité, on est embarqué dans les aventures émotionnelles des gens – et par le montage, on vous suggère gentiment quelle est la forme acceptable d'émotion. « Câlins et bisous », j'appelle ça.

Je l'ai piqué à Mark Ravenhill. Il a écrit un très bon article qui dit que quand on analyse la télévision de nos jours, on y voit un système de guidage – la TV vous dit qui a les bons sentiments et qui a les mauvais. Et celui qui a des mauvais sentiments se rachète par un moment de « câlins et bisous » final. C'est vraiment un système de guidage, pas moral, mais émotionnel.

La moralité a laissé place au sentiment. Dans « l'empire du soi », tout le monde « ressent la même chose », sans jamais sortir de cette situation solipsiste. « Ce dont souffrent les gens, affirme Curtis, c'est d'être coincés en eux-mêmes – dans un monde d'individualisme tout le monde est pris dans ses propres sentiments, coincé dans sa propre imagination. »

Notre mission, en tant que service public audiovisuel, c'est de faire sortir les gens des limites de leur ego, et tant qu'on ne le fera pas, on continuera de décliner.

La BBC devrait le comprendre. Ma perspective est idéaliste, mais si la BBC pouvait le faire, pousser les gens au-delà de leurs égos, elle se renouvellerait en distanciant la concurrence. L'idée fixe de la concurrence est de donner aux gens ce qu'ils veulent, dans leur égos étriqués. Et d'une certaine façon, Murdoch, avec toute sa puissance, est coincé par l'ego. Son boulot, c'est d'alimenter l'ego.

À la BBC, c'est le prochain pas à faire en avant. Cela ne signifie pas qu'on revient aux années 1950 et qu'on dit aux gens comment s'habiller, ce qu'on fait c'est de dire « vous pouvez vous libérer de vous-mêmes » – et les gens adoreraient ça.

Curtis s'en prend à l'Internet parce que, d'après lui, Internet favorise les communautés solipsistes, les réseaux interpassifs de semblables qui confortent les opinions et les préjugés de chacun sans jamais les bousculer. Au lieu d'avoir à affronter d'autres points de vue dans un espace public controversé, ces communautés se retirent dans des circuits fermés. L'effet des lobbies internet sur les médias conventionnels, affirme cependant Curtis, est désastreux : non seulement leur dynamisme et leur réactivité permettent à la classe médiatique de continuer à abjurer son rôle d'éducation et de direction, mais ces mêmes dynamisme et réactivité concourent à ce que les courants populistes à droite comme à gauche s'arrogent le droit de « contraindre » les producteurs de médias à arrêter des programmes jugés lénifiants et médiocres.

La critique énoncée par Curtis est pertinente, mais elle passe à côté de certaines choses importantes qui se déroulent sur Internet. Contrairement à ce que Curtis dit des blogs, ils peuvent susciter de nouveaux réseaux discursifs qui n'ont pas de liens dans le champ social en dehors du cyberspace. Alors que les médias traditionnels se retrouvent submergés sous les relations publiques et que les avis de consommateurs tiennent dorénavant lieu de critique, certaines zones du cyberspace résistent à la « constriction critique », si généralisée qu'elle en devient déprimante. Il n'en demeure pas moins vrai que la simulation interpassive de participation aux médias postmodernes, le narcissisme en réseau de MySpace et Facebook, a, dans l'ensemble, produit des contenus qui sont répétitifs, parasites et conformistes. Par ce qui semble une ironie, la réticence de la classe médiatique à se montrer paternaliste n'a pas contribué à une culture populaire qui manifesterait une impressionnante diversité, mais à une culture toujours davantage infantilisée. Au contraire, ce sont les cultures paternalistes qui traitent le public en adultes, partant du principe qu'ils sauront se débrouiller face à des produits culturels complexes et intellectuellement exigeants. La raison pour laquelle les groupes de consommateurs et les systèmes de rétroaction capitalistes échouent, alors même qu'ils produisent des marchandises immensément populaires, est que les gens ne savent pas ce qu'ils

veulent. Et ce n'est pas parce que leur désir est déjà là et qu'il n'y ont pas accès (même si c'est souvent le cas). Au contraire, les formes de désir les plus puissantes sont précisément des envies de bizarre, d'inattendu, d'insolite, que seuls peuvent proposer les artistes et les professionnels des médias disposés à donner aux gens autre chose que ce qui les satisfait déjà. C'est-à-dire ceux qui sont prêts à prendre un certain risque. La Super Nanny marxiste ne serait pas seulement celle qui poserait des limites, qui agirait dans notre propre intérêt quand nous serions incapables de le voir nous-mêmes, mais qui serait aussi prête à prendre ce genre de risque, de miser sur l'étrange, sur notre soif d'étrange. Tout aussi ironique est le fait que la « société du risque » capitaliste soit bien moins disposée à se lancer dans ce genre d'aventure que la culture consensuelle d'après-guerre, censément guindée et centralisée. C'est grâce à la BBC et Channel 4, toutes deux très orientées « service public », que j'ai eu la surprise et le plaisir d'assister à des programmes tels que *Tinker Tailor Soldier Spy*, à des pièces de Harold Pinter ou des cycles Tarkovsky ; la BBC, elle encore, finança l'avant-gardisme populaire de son atelier radiophonique, qui introduisit l'expérimentation sonore au cœur de la vie quotidienne. Pareilles innovations sont impensables à présent que le consommateur a remplacé le public. L'instabilité permanente, « l'annulation du long terme », conduisent invariablement sur la stagnation et le conservatisme, et non l'innovation. Il n'y a là aucun paradoxe. Comme le mettent en lumière les remarques d'Adam Curtis citées plus haut, les affects prédominants dans le capitalisme tardif sont la peur et le cynisme. De telles émotions ne suscitent ni pensée audacieuse, ni élans audacieux ; elles alimentent la conformité et le culte de la moindre variation, l'apparition de produits qui ressemblent très fortement à ceux qui marchent déjà. En parallèle, des films tels que *Solaris* et *Stalker*, de Tarkovski – déjà pillés par Hollywood au temps d'*Alien* et de *Blade Runner* – furent produits dans les conditions manifestement moribondes de l'État soviétique brejnévien, ce qui veut dire que l'URSS faisait office d'entrepreneur culturel pour le compte de Hollywood. Puisqu'on constate qu'une certaine stabilité est nécessaire pour le rayonnement de la culture, la question qu'on doit

se poser est : comment peut-on amener cette stabilité, et au moyen de quels organismes ?

Il est plus que temps pour la gauche radicale de cesser de limiter ses ambitions à l'instauration d'un grand État. Se tenir « à distance de l'État » ne peut pourtant pas se limiter à l'abandonner ou à se replier dans l'espace privé des affects et de la diversité qui, selon Žižek, constitue la contrepartie idéale à la mainmise néolibérale sur l'État. Cela implique d'admettre que l'objectif d'une gauche radicale véritablement nouvelle ne devrait pas être de s'emparer de l'État, mais de le subordonner à la volonté générale. Cela implique naturellement de ressusciter le concept même de volonté générale, de revitaliser – et de moderniser – l'idée d'un espace public qui soit pas réduit à l'agrégation des individus et de leurs intérêts. L'« individualisme méthodologique » de la vision du monde selon le réalisme capitaliste présuppose tout autant la philosophie de Max Stirner que celle d'Adam Smith ou de Hayek, mobilisant des notions comme l'idée d'un public composé de « spectres », abstractions fantômes vides de tout contenu. Tout ce qui est réel est l'individu (et sa famille). L'échec de cette vision du monde laisse partout voir ses symptômes – dans une sphère sociale désintégrée où les adolescents qui se tirent dessus sont devenus monnaie courante, où les hôpitaux servent d'incubateurs à de superparasites agressifs. Ce qu'il faut, c'est rapporter les effets à la cause structurelle. Contre la suspicion postmoderniste envers les grands récits, il nous faut réaffirmer que, loin d'être des problèmes isolés, contingents, tous ces symptômes sont les effets d'une unique cause systémique : le capital. Il faut commencer, comme si c'était pour la première fois, à élaborer des stratégies contre un capital qui se présente comme ontologiquement, tout autant que géographiquement, généralisé.

Malgré ce qu'on a pu voir (et espérer) au début, le réalisme capitaliste n'a pas été ébranlé par la crise bancaire de 2008. Les pronostics qui voulaient que le capitalisme soit au bord de l'effondrement se sont vite avérés infondés. Il est rapidement apparu qu'avec le refinancement des banques, loin de voir la fin du capitalisme, le réalisme capitaliste réaffirmait avec obstination son credo selon

lequel il n'y a pas d'alternative. On estima *impensable* de laisser le système bancaire se désintégrer et ce qui s'ensuivit fut une immense transfusion d'argent public vers des bénéficiaires privés. Ce qui s'est passé en 2008 a néanmoins marqué l'effondrement du cadre qui avait fourni la couverture idéologique pour l'accumulation capitaliste depuis les années 1970. Après le refinancement des banques, le néolibéralisme a été, dans tous les sens du terme, discrédité. Il ne s'agit pas de dire que le néolibéralisme s'est volatilisé d'un jour à l'autre ; au contraire, ses principes continuent à dominer l'économie politique, non plus dorénavant comme partie intégrante d'un projet idéologique ayant le vent en poupe, mais comme des défaillances zombies, muets par l'inertie. À présent, on constate que si le néolibéralisme était nécessairement réalisme capitaliste, le réalisme capitaliste n'a pas forcément à être néolibéral. Pour se maintenir, le capitalisme peut revenir à un modèle de social-démocratie ou à un autoritarisme du genre des *Fils de l'homme*. Sans une alternative crédible et cohérente au capitalisme, le réalisme capitaliste continuera à dominer l'inconscient politico-économique.

Or, même s'il est à présent manifeste que la seule crise bancaire n'amènera pas la fin du capitalisme, elle a contribué à dénouer une certaine forme de paralysie mentale. Nous nous trouvons à présent sur un terrain politique jonché de ce qu'Alex Williams qualifie de « débris idéologiques » – c'est à nouveau l'an zéro et l'espace est libre pour l'émergence d'un nouvel anticapitalisme qui ne doit pas forcément être lié à l'ancien langage et aux vieilles traditions. Un des travers de la gauche radicale est de rejouer indéfiniment les débats historiques, une tendance à ressasser Kronstadt ou la NEP au lieu de planifier et de s'organiser en vue d'un futur auquel elle croit vraiment. L'échec des formes précédentes d'organisation politique anticapitaliste ne devrait pas conduire à désespérer : il faut au contraire se départir d'un certain attachement romantique à la politique placée sous le signe de l'échec, quitter la position confortable de la marginalité vaincue. La crise bancaire représente une occasion – mais il faut la saisir comme un immense défi spéculatif, une incitation à un renouveau qui ne soit pas un retour. Comme l'a répété avec insistance Badiou,

un anticapitalisme efficace doit se poser en rival du capital, non en réaction à celui-ci ; il ne saurait y avoir de retour aux territorialités précapitalistes. L'anticapitalisme doit affronter la mondialisation du capital avec une authentique universalité, qui lui soit propre.

Il est essentiel qu'une gauche radicale véritablement revigorée viennent occuper en toute confiance le nouveau terrain politique que j'ai (très provisoirement) ébauché ici. Rien n'est intrinsèquement politique ; il faut à la politisation un agent politique qui peut transformer le tenu-pour-acquis en qui-est-à-saisir. Si le néolibéralisme a triomphé en incorporant les désirs de la classe ouvrière post-68, une nouvelle gauche radicale pourrait commencer par s'appuyer sur les désirs que le néolibéralisme a fait naître, mais qu'il s'est montré incapable de satisfaire. Par exemple, elle devrait affirmer qu'elle peut réaliser ce que le libéralisme a notoirement échoué à faire : réduire massivement la bureaucratie. Cela nécessitait une nouvelle lutte sur le travail et son contrôle, une affirmation de l'autonomie ouvrière (par opposition à un contrôle par les managers), assortie d'un rejet de certains types de travail (comme les audits à outrance qui sont devenus un incontournable dans le postfordisme). Il s'agit d'une lutte qui peut être remportée – à la condition qu'un nouveau sujet politique se forme. Quant à savoir si les anciennes structures (comme les syndicats) seront à même d'alimenter cette subjectivité ou s'il sera nécessaire de passer par des organisations politiques totalement nouvelles, la question reste ouverte. Il faut instituer de nouvelles formes d'action ouvrière contre le managérialisme. Dans le cas des enseignants par exemple, il faut laisser tomber la tactique de la grève (ou même du refus de notation), parce qu'elle ne gêne que les étudiants et les collègues (dans le collège où j'enseignais, les grèves d'un jour étaient bien vues par la direction parce qu'elles permettaient des économies sur la masse salariale sans entraîner de perturbation notable de l'établissement). Ce qu'il faut, c'est opérer des retraits stratégiques des formes de travail qui ne seront remarquées que par les managers : toutes les machineries d'autosurveillance qui ne servent à rien dans le déroulement effectif de l'enseignement, mais sans lesquelles le managérialisme ne saurait exister. À la place d'une politique spectaculaire, toute en

gestes, autour de (nobles) causes comme la Palestine, il est temps pour les syndicats enseignants de se montrer bien plus terre-à-terre et de saisir l'occasion offerte par la crise pour commencer à débarrasser les services publics de la pensée d'entreprise. Alors même que les entreprises ne peuvent plus être gérées comme telles, pourquoi les services publics devraient-ils l'être ?

Nous devons convertir la situation médicalisée des problèmes de santé mentale, aujourd'hui monnaie courante, en confrontations effectives. Les troubles affectifs sont des formes d'insatisfaction confinée, un mécontentement qui peut et doit être extériorisé, dirigé vers sa cause réelle, le capital. En outre, la prolifération de certaines formes de maladie mentale dans le capitalisme tardif fait le jeu d'une nouvelle politique d'austérité, à quoi contribue aussi le sentiment urgent d'avoir à faire face à la catastrophe écologique. Rien ne contredit mieux l'impératif constitutif du capitalisme à la croissance que l'idée de rationnement des biens et des ressources. Or, il est malheureusement devenu évident que l'autorégulation des consommateurs et le marché ne vont pas d'eux-mêmes éviter le désastre environnemental. Il faut avancer un argument libidinal, tout autant que pratique, pour cette nouvelle ascèse. Si, comme le montrent Oliver James, Žižek et *Super Nanny*, la permissivité sans bornes conduit à la détresse et au mécontentement, les limites imposées au désir sont davantage susceptibles de lui permettre de s'exprimer que de le réprimer. Quoi qu'il en soit, un certain rationnement est inéluctable. La question est : sera-t-il géré collectivement ou imposé par des moyens autoritaires quand il sera déjà trop tard ? Les formes que cette gestion collective devraient prendre restent, à nouveau, une question ouverte, une question qui ne peut être résolue que par la pratique et l'expérience.

Il faut saisir la longue et sombre nuit de la fin de l'histoire comme une immense occasion. L'omniprésence oppressive du réalisme capitaliste implique que même les faibles lueurs que jettent de possibles alternatives politiques et économiques peuvent avoir des répercussions énormément disproportionnées. Le moindre événement peut venir déchirer le voile gris de réaction qui a enveloppé

les horizons du possible dans le réalisme capitaliste. À partir d'une situation où rien ne peut arriver, tout est soudainement à nouveau possible.

Bibliographie

- Badiou, Alain : *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, Paris, Lignes, 2007.
- *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2009.
- Berman, Marshall : *Tout ce qui est solide se volatilise* (1982), Genève/Paris, Entremonde, 2018.
- Butler, Judith : *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zones, 2010.
- Davis, Mike : *City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur* (1990), Paris, La Découverte, 2000.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix : *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972/1973.
- Eliot, Thomas Stearns : *La Terre vaine. Et autres poèmes*, Paris, Seuil, 2006.
- Foucault, Michel : *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- Gibson, William : *Neuromancien* (1984), Paris, J'ai lu, 2010.
- Le Guin, Ursula : *L'Autre Côté du rêve* (1971), Paris, Presses Pocket, 1984.
- Harvey, David : *Brève histoire du néolibéralisme* (2005), Paris, Les Prairies ordinaires, 2014.
- James, Oliver : *The Selfish Capitalist. Origins of Affluenza*, Londres, Vermilion, 2008.
- Jameson, Fredric : *Archéologies du futur* (2005), Paris, Max Milo, 2007.
- *La Totalité comme complot* (1992), Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.
- *Le Postmodernisme, ou la Logique culturelle du capitalisme tardif* (1991), Paris, Beaux-Arts de Paris, 2011.
- *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern. 1983–1998*, Londres, Verso, 1998
- Kafka, Franz : *Le Château* (1926) in *Récits, romans, journaux*, Paris, Librairie générale française, 2000.

- *Le Procès* (1925) in *Récits, romans, journaux*, Paris, Librairie générale française, 2000.
- Land, Nick : *Meltdown* (1994) in *Fanged Noumena. Collected Writings 1987–2007*, Falmouth, Urbanomic, 2017.
- Ludlum, Robert : *La Mémoire dans la peau* (1980), Paris, Le Livre de poche, 2016.
- Marx, Karl, Engels, Friederich : *Le Manifeste communiste* (1848) in *Œuvres. Économie I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963.
- Nietzsche, Friedrich : *Considérations inactuelles* (1876) in *Œuvres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2000.
- Schudson, Michael : *Advertising, The Uneasy Persuasion. Its Dubious Impact On American Society* (1984), Londres, Routledge, 2013.
- Sennett, Richard : *Le Travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité* (1998), Paris, Albin Michel, 2003.
- Žižek, Slavoj : *Le Sujet qui fâche*, Paris, Flammarion, 2007.
- *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham, Duke University Press, 1993.
- *The Sublime Object of Ideology* (1989), Londres, Verso, 2011.
- Zupančič, Alenka : *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*, Cambridge (MA)/London, MIT Press, 2003.

Filmographie

- Coppola, Francis Ford : *Le Parrain* (1972)
— *Le Parrain 2* (1974)
— *Le Parrain 3* (1990)
Cuarón, Alfonso : *Les Fils de l'homme* (2006)
Disney/Pixar : *Wall-E* (2008)
Gondry, Michel : *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* (2004)
Greengrass, Paul : *La Mort dans la peau* (2004)
— *La Vengeance dans la peau* (2007)
Judge, Mike : *35 heures, c'est déjà trop !* (1999)
Liman, Doug : *La Mémoire dans la peau* (2002)
Mann, Michael : *Heat* (1995)
McTeigue, James : *V pour Vendetta* (2005)
Nolan, Christopher : *Memento* (2000)
Pakula, Alan : *À cause d'un assassinat* (1974)
De Palma, Brian : *Scarface* (1983)
Schrader, Paul : *Blue Collar* (1978)
Scorsese, Martin : *Les Affranchis* (1990)
Scott, Ridley : *Alien, le huitième passager* (1979)
— *Blade Runner* (1982)
Tarantino, Quentin : *Pulp Fiction* (1994)
— *Reservoir Dogs* (1992)
Tarkovski, Andreï : *Solaris* (1972)
— *Stalker* (1979)
Weir, Peter : *The Truman Show* (1998)
Young, Terence : *Cosa Nostra* (1972)

