

# 7

## Diversité et valeur d'usage: jalons pour une alternative socialiste

### Valeur d'usage et valeur d'échange: une contradiction irréductible

Avec l'accélération du processus de mondialisation, le postmodernisme s'avère incapable de régler philosophiquement et culturellement les problèmes colossaux posés par l'uniformisation/marchandisation du monde. Pour s'affirmer vraiment, ce monde du « libre jeu », de l'argent, de la démesure et de l'aliénation doit fonctionner sans entraves ni règles. Il confirme le constat de Marx: « Avec la masse des objets, s'agrandit l'empire des êtres étrangers auxquels l'homme est soumis » (Marx 1972:169). C'est donc ce monde hyper-aliéné qu'idéalise le postmodernisme.

La pensée philosophique de la diversité socialiste, en tant que seule alternative crédible à l'unidimensionnalisation de l'homme, procède d'un examen attentif de la question de l'aliénation. Celle-ci était accusée d'éroder les sens de l'homme, les seuls organes susceptibles d'expliquer la culture et la diversité des formes d'expression spirituelle de l'humanité. L'alternative socialiste visait donc: l'humanisation des sens de l'homme, la culture et l'émancipation de toutes les qualités humaines détruites par l' avoir – unique sens reconnu par la propriété privée. Là réside l'actualité de Marx.

Marx qui nous intéresse ici est d'abord celui des *Manuscripts* de 1844, jadis traité avec condescendance par les partisans de l'orthodoxie socialiste qui ne trouvaient dignes d'intérêt que le « Marx de la maturité ». Ils oublièrent ainsi ce qu'il y avait d'essentiel dans l'œuvre de jeunesse, pleine de vie et d'humanité. En dépit de « l'influence dominante du naturalisme philosophique de Feuerbach, ces écrits correspondent à l'idée la plus radicale et la plus intégrale du socialisme » (Marcuse 1973:86-87).

Une fois le spectre du « socialisme réel » disparu, l'on peut sereinement interroger l'ensemble de l'œuvre de ce génie, sans nécessairement la saucissonner comme le fit Althusser (1968, 1973). Sous la pression des événements qui façonnent notre monde, cette œuvre interpelle plus que jamais. Quelle joie donc d'y redécouvrir ces choses cachées, mais pleines de sagesse et d'humanité, qui nous enseignent qu'au-delà du capitalisme, au-delà de l'homme aliéné, unidimensionnel, postmoderne, un

autre monde est possible! Ici, l'homme aura la pleine maîtrise de lui-même et de celle des choses. La force de cet homme est qu'il vit au milieu des objets créés par lui et pour lui-même, en tant qu'être social. Ce que l'homme fait, ce qu'il fait de lui-même, il le réalise pour la société, conscient d'être avant tout un être social.

C'est la valeur d'usage qui donne sa signification à ce monde nouveau qui pointe vers la totalité en tant que manifestation de la pleine humanité de l'homme. L'idée de totalité mérite qu'on s'y arrête. Lukacs (1961:273) note la mauvaise réputation l'entourant. Aujourd'hui encore, les postmodernes soulignent les liens unissant la totalité au totalitarisme et au fascisme. En s'appuyant sur les philosophies de la vie, le fascisme ambitionnait de parvenir à une société stable, grâce précisément à l'idée de totalité. De sa définition, il dégagait la problématique de la suprématie de l'ordre et de la hiérarchie. La société hiérarchique de l'ordre formait un tout organique. C'était une totalité existant par elle-même et pour elle-même, dans la stabilité et l'immutabilité. Le fascisme excluait toute idée de causalité et d'évolution historique puisque, une fois la pureté raciale réalisée, la société fasciste était censée pointer vers l'éternité. C'est donc cette « caricature fasciste » qui fut transmise à la postérité, et que l'on critique dans la foulée du rejet des philosophies de la totalisation.

S'agissant de la connaissance sociale, la mode est à la négation de la fonction heuristique de la totalité, depuis au moins l'existentialisme. Aux yeux de cette théorie, la totalité est coupable de véhiculer l'absolu, le dogmatisme. Nous retrouvons cette conception chez des penseurs plus récents, dans leur critique des systèmes unitotaux (Nzinzi 2002). En éliminant la catégorie de totalité, ces critiques proposent une alternative: le chaos, le hasard, l'indéterminisme, la flexibilité.

Mais le drame de la philosophie bourgeoise est son inaptitude à sortir du pseudo-dilemme « d'une totalité rigide et d'un chaos objectif » (Lukacs 1961:275). Or, une approche scientifique de cette question imposait qu'on redéfinisse la totalité par rapport à la réalité sociale elle-même, dans son évolution, sa complexité et sa diversité. Cela signifie au moins trois choses: 1) la réalité objective qui s'offre à nous est un tout cohérent dont chaque élément est en rapport avec les autres; 2) ces rapports constituent des « corrélations concrètes », c'est-à-dire, des unités, des ensembles reliés les uns aux autres de manières diverses et déterminées; 3) toute saisie scientifique de l'objet nécessite une démarche multilatérale qui évite les pièges du dogmatisme. Sous cet angle, la totalité renvoie donc à la société elle-même, dans sa complexité dynamique et sa diversité.

Cette approche contredit la « caricature fasciste » qui offre aux postmodernes l'occasion de se défouler hystériquement sur le « totalitarisme » de la Raison et le « terrorisme » de la philosophie. C'est dans cette perspective seulement que la valeur d'usage peut éclairer la totalité, en tant que concept opératoire. C'est dans les formations précapitalistes et le socialisme que la notion de valeur d'usage revêt toute sa signification, étant donné qu'elle est liée aux besoins essentiels de l'homme, qu'ils soient matériels ou spirituels. Les valeurs d'usage matérielles consistent en produits consommables, résultats de combinaisons de la substance offerte par la nature et du travail humain réalisé sur elle. Il s'agit des aliments dont les hommes se nourrissent,

des vêtements qui les habillent, des maisons qui les abritent, des outils et des ustensiles dont ils se servent pour travailler ou pour rendre commode leur existence, des objets d'art et des monuments, supports matériels pour l'expression des émotions esthétiques ou religieuses, etc.

Les valeurs d'usage spirituelles méritent une attention particulière. Ce sont elles qui, dans leur diversité, forment le royaume complexe des relations sociales, des idéologies politiques ou religieuses, des cultes, des rites, des mythes, des connaissances scientifiques, des pensées philosophiques, morales. Plus que les premières, ce sont surtout ces valeurs d'usage qui enrichissent la culture des peuples de leur contenu et donnent une signification vraiment humaine à l'idée de totalité. Là, se trouve en effet la sphère même de la culture, entendue comme manifestation spirituelle de l'homme dans le monde, âme des peuples, traditions, moralité. La culture témoigne de l'infinie créativité du genre humain. Source d'identité, elle est aussi à l'origine de l'extrême diversité des individus, des peuples et des nations. Mais cette diversité s'affirme sans jamais nier l'identité générique de l'homme, car, la différence de races, de cultures, de religions, de formations économiques et sociales ne contredit pas l'idée de l'homme dans son universalité.

C'est avec les formations pré-capitalistes que l'idée de totalité est entrée, pour la première fois, dans la définition même du concept de valeur d'usage. Pour bien saisir ce lien, rappelons d'abord l'opposition entre valeur d'usage d'une part et valeur d'échange d'autre part. Leur différence est celle qui oppose les choses produites pour la satisfaction des besoins essentiels de l'homme et les choses produites pour l'échange. Le profit constituant la véritable finalité de la valeur d'échange, sa particularité réside dans l'utilité des objets, leur simple fonctionnalité et leur jouissance immédiate, unilatérale. Tel est le problème posé par la propriété privée. Selon Marx, cette dernière « nous a rendus tellement sots et bornés qu'un objet est nôtre uniquement quand nous l'avons, quand il existe donc pour nous comme capital ou quand il est immédiatement possédé, mangé, bu, porté sur notre corps, habité par nous, bref, utilisé par nous (Marx 1972:243).

L'époque capitaliste ne connaît qu'un monde: celui qui commence et finit là où les choses sont faites pour être consommées, mangées, bues, portées, habitées. Aussi l'appréhension directe et totale de la valeur d'usage lui échappe-t-elle. Quelle que soit sa fortune ou sa misère, cet homme ne cessera jamais d'être ce qu'il a toujours été: un consommateur, avec des besoins programmés. D'où l'atrophie des sens humains. L'aliéné capitaliste est l'homme d'un seul sens, car, à tous les autres sens physiques et intellectuels, « s'est substituée la simple aliénation de tous ces sens, le sens de l'avoir » (p. 243). Dans son unicité, l'avoir apparaît comme un avatar de sens. En dégradant les sens humains, la consommation fait donc perdre à l'homme le sens des perspectives, de la totalité, de la culture et de l'humanité.

L'utilité et la vénalité universelles constituent une dimension essentielle de l'uniformisation du monde. L'uniformité (des besoins, des désirs, des croyances et des objets) se fait sous le règne tyrannique d'un seul dieu, « le dieu du besoin pratique et de l'égoïsme », l'argent. Ce dieu cumule les vices du dieu jaloux d'Israël. Devant lui,

nul autre dieu ne doit subsister. Aussi abaisse-t-il tous les autres dieux de l'homme, pour les transformer en marchandises.

L'opposition entre la valeur d'usage et la valeur d'échange recoupe la contradiction entre la culture, produit d'une tradition d'une part, et la culture-marchandise d'autre part. La distance qui sépare l'art zen du Titanic (Warnier 1999), illustre donc cette opposition. Symbole de la culture propre aux formations pré-capitalistes, l'art zen est le produit d'une longue tradition; son appropriation nécessite un apprentissage long et exigeant auprès d'un maître. « En revanche, les films et les séries télévisées sont les produits culturels d'une industrie de haute technologie. Ils font l'objet d'une consommation de masse éphémère et sans cesse renouvelée » (p. 5). L'opposition réside donc entre d'une part, « une tradition plusieurs fois séculaire », et d'autre part, « une production d'origine récente vouée à une consommation à court terme » (*ibidem*). La « World literature » illustre bien le destin de la culture dans une société où la création littéraire et artistique obéit aux exigences de la mondialisation (Lepape 2004:24-25).

Jamais l'argent n'a exercé une tyrannie aussi grande sur les hommes. Or, la vénalité pose un grave problème aux peuples et aux cultures. Il s'agit donc de savoir s'il est légitime de bâtir tout un monde sur les seules valeurs de marchandise, de profit et d'argent.

Cette question devient plus aiguë encore lorsque, sous la pression de la marchandise, le savoir lui-même perd sa finalité première, celle d'être une « valeur d'usage » d'un type supérieur, pour se dégrader en marchandise. C'est cette perspective sordide qu'annonce la postmodernité où le principe suivant lequel « l'acquisition du savoir est indissociable de la formation (Bildung) de l'esprit, et même de la personne », est tombé en désuétude (Lyotard 1997:14). Car, le rapport des fournisseurs et des usagers du savoir avec ce dernier « tend et tendra à revêtir la forme que les producteurs et les consommateurs de marchandises ont avec ces dernières, c'est-à-dire, la forme valeur » (*ibidem*). La forme valeur du savoir signifie que celui-ci « est et sera produit pour être vendu, et il est et sera consommé pour être valorisé dans une nouvelle production. » Dans un cas comme dans l'autre, le savoir de l'ère postmoderne « cesse d'être à lui-même sa propre fin, il perd sa "valeur d'usage" » (*ibidem*). Les enjeux du savoir/marchandise sont aussi stratégiques, car, « sous sa forme de marchandise informationnelle indispensable à la puissance productive, le savoir est déjà et sera un enjeu majeur, peut-être le plus important, dans la compétition mondiale pour le pouvoir » (p. 15).

Si, comme le souligne Lyotard, le savoir perd sa valeur d'usage; si son acquisition se dissocie de la formation de la personne et de l'esprit, le risque est grand de voir l'humanité exposée aux pires formes de la raison instrumentale, dont le machiavélisme est l'expression politique. Ensuite, que le savoir soit marchandise, et nous voilà revenus à l'époque où sophistique et chrématistique se confondaient, obligeant Platon à parler de « négoce spirituel », de « commerce des sciences », de « trafics d'art »... (Platon 1969:223d-224b).

En fait, c'est l'esprit de cupidité qui retentit ainsi dans la culture postmoderne, conformément à un principe énoncé par Adam Smith sur l'égoïsme naturel et

l'intéressement. La bourgeoisie cherche à ériger ces pratiques en principes universels, ignorante du fait que la cupidité est vue par de nombreuses sociétés comme la mère de tous les vices. C'est le plus grand crime qu'un individu puisse commettre contre ses semblables, sa communauté, ses dieux. C'est une telle éthique qui inspira Keynes, dans un célèbre article de 1930, intitulé: « Perspectives économiques pour nos petits-enfants ». Il écrit :

Je nous vois donc libres de revenir à certains des principes les plus assurés et les moins ambigus de la religion et de la vertu traditionnelle: que l'avarice est un vice, que c'est un méfait que d'extorquer des bénéfiques usuraires, que l'amour de l'argent est exécrationnable, et qu'ils marchent le plus sûrement dans les sentiers de la vertu et de la sagesse, ceux qui se soucient moins du lendemain. Une fois de plus, nous en reviendrons à estimer les fins plus que les moyens, et à préférer le bon à l'utile (Keynes 1971:140).

Keynes n'était pas dupe, certes, pour croire qu'un tel idéal moral se réaliserait d'un coup. Il savait que pour un moment encore, « Avarice, Usure et Prudence devront rester nos divinités », mais les temps viendront où « nous honorerons ceux qui sauront nous apprendre à cueillir le moment présent de manière vertueuse et bonne, les gens exquis qui savent jouir des choses dans l'immédiat, les lys des champs qui ni ne tissent ni ne filent » (*ibidem*). Dans son article de 1926 sur « La fin du laissez-faire », Keynes affirme qu'il « n'est nullement correct de déduire des principes de l'Économie Politique que l'intérêt personnel dûment éclairé œuvre toujours en faveur de l'intérêt général. Et il n'est pas vrai non plus que l'intérêt personnel est en général éclairé »; au contraire, « il arrive bien plus souvent que les individus agissant isolément en vue de leurs propres objectifs particuliers soient trop ignorants ou trop faibles pour pouvoir atteindre seulement ceux-ci » (p. 117).

Ces vues infirment donc les thèses libérales sur l'égoïsme naturel de l'homme et sa prédilection pour l'échange et le troc. Ce que montrent la plupart des civilisations, au contraire, c'est « une aversion marquée pour les actes ouvertement fondés sur l'intéressement » (Adda 2001:9). Adda voit dans la réciprocité la principale caractéristique de nombreuses sociétés antiques. Cette valeur signifie que « les actes économiques s'inscrivent dans une chaîne de dons et de contre-dons réciproques qui, à long terme, s'équilibrent, avantageant de la même façon chacune des parties concernées » (*ibidem*). Pareil pour la redistribution, au cœur de l'éthique des grands Empires. Et comme le souligne Stiglitz (2003:508-509), nul n'a le droit de « sous-estimer l'importance de vertus traditionnelles comme la confiance et la loyauté dans le fonctionnement de notre système économique ».

Un tel appel à l'histoire rend plus légitime encore la nécessité d'une organisation socialiste de la société, du travail et de la distribution. Une organisation de ce type n'est possible sans une conversion radicale du regard à l'endroit de l'objet.

### **Objet et totalité**

Poser le problème de la valeur d'usage et de la totalité revient donc à transgresser les limites de la simple aliénation des sens. Il s'agit d'aller au-delà de la banale fonctionnalité des objets qui pousse l'homme à la jouissance immédiate, unilatérale. La totalité

pointe vers la culture; aussi contredit-elle les prétentions de l'unique sens reconnu par le monde aliéné de la propriété privée: le sens de l'avoir.

Que l'on se réfère aux sociétés pré-capitalistes, et l'on constatera que l'idée de totalité suggère d'abord l'unité du temps social. Celui-ci intègre le temps économique et le temps social proprement dit. Le temps économique renvoie aux temps du travail, de la production et, paradoxalement, de la récupération. Le temps social est celui que l'être humain consacre aux relations sociales, à l'expression des émotions esthétiques et religieuses, à l'amour, à la simple contemplation.

L'espace pré-capitaliste n'échappe pas à l'idée de totalité. Sa particularité est d'intégrer tous les espaces imaginables. Aussi donne-t-il à l'homme une vision intégrée de l'univers, de la vie et de la société. Cet espace est cosmique, social et individuel. Il s'oppose à l'espace capitaliste désacralisé, mais atomisé, éclaté en sphères opposées, contradictoires. C'est ici qu'on oppose l'espace social et l'espace privé. Or, la question que se pose l'homme actuel est la suivante: comment faire un usage individuel de l'espace social? Comment aller au-delà de la simple fonctionnalité de l'espace et du temps capitalistes – supports de valeurs d'échange – et retrouver le temps et l'espace non capitalistes, cadres par excellence de l'appréhension et de l'organisation des valeurs d'usage, dans leur unité et leur totalité? (Amin 1976).

Que vise-t-on en affirmant que les valeurs d'usage occupent la totalité de la vie humaine? Par là, il faut comprendre qu'en plus des besoins physiologiques et individuels de l'homme, les valeurs d'usage permettent aussi la satisfaction des besoins dont la destination est spirituelle et sociale. C'est ici que chaque élément se comprend par rapport au tout. Dans les formations précapitalistes, les « choses » – au sens fonctionnel du terme – sont plus que des « choses »: leur valeur découle de l'unité de la totalité de la valeur d'usage elle-même.

L'expansion de l'utilité-vénalité détruit la sphère des valeurs d'usage, à l'origine de la diversité. Si, pour la propriété privée, la richesse se confond avec l'objet, pour l'homme précapitaliste, celle-ci se confond avec la diversité des manifestations vitales, culturelles et spirituelles. Du reste, la riche diversité elle-même traduit le niveau de développement de l'être social, la profondeur des connaissances accumulées par l'homme sur lui-même, la société et la nature, sans oublier le volume et le contenu des besoins humains, sociaux. Le contenu se confond avec la qualité, ce que l'homme en tant qu'être social considère comme l'essentiel, pour son épanouissement matériel, intellectuel et spirituel. La quantité, l'augmentation des besoins et des produits, ne répond qu'imparfaitement à cette question. Tel est le problème posé par l'aliénation, en tant que conséquence de la vénalité généralisée. L'individu de l'époque capitaliste vit sous la pression des besoins nouveaux, facteurs de dépendance et de ruine économique. Leur multiplication justifie la masse sans cesse croissante des objets qui renforcent le pouvoir des « êtres étrangers » et « hostiles », auxquels l'homme est soumis. Dans l'univers aliéné de la consommation, les seuls êtres réels sont, sans surprise, les objets capitalistes au-dessus desquels se trouve l'argent. Incapable de transformer le besoin élémentaire en besoin humain, mais aussi enclin à élargir la sphère des besoins et des produits, le capitalisme finit par créer un nouvel homme,

« sujet inventif et rusé d'appétits inhumains, raffinés, maladifs, contraires à la nature et imaginaires » (Marx 1972:169).

Marx avait su mettre le doigt sur cette plaie des temps modernes: le gaspillage, la création des besoins nouveaux pour asservir l'homme et l'appauvrir. À l'époque capitaliste, chaque nouveau produit constitue un appât avec lequel on attire à soi l'être d'autrui, son argent. Là est, dit Marx, l'occasion d'une « faiblesse qui attirera la mouche dans la glu » (p. 169). C'est ainsi qu'il en vint à établir le principe de « l'exploitation universelle de l'essence sociale de l'homme », d'après lequel le capitalisme plume ses victimes en feignant de renforcer leur puissance. Nous sommes là au cœur d'une dialectique fatale: l'augmentation des besoins et des moyens de les satisfaire engendre nécessairement l'absence de besoins et de moyens.

La propriété privée ignore quelque chose d'essentiel pour l'homme pré-capitaliste: l'humanisation des besoins; la capacité de transformer le « besoin élémentaire » « en besoin authentiquement humain ». Si Marx la flétrit, c'est parce que l'aliénation capitaliste « produit d'un côté, le raffinement des besoins et des moyens de les satisfaire, de l'autre le retour à une sauvagerie bestiale, la simplicité totale, grossière et abstraite du besoin » (p. 170). Dans ses formes extrêmes, elle aboutit à l'érosion des sens, mais aussi des besoins eux-mêmes; les uns et les autres n'existant plus ni sous leur aspect humain ni sous leur aspect inhumain.

Tout entier, le capitalisme se dresse contre l'humanité de l'homme; il érode la sphère de la culture en tant qu'expression des sentiments et des besoins spirituels de l'homme, dans leur diversité créatrice; il la supprime en atrophiant les sens, en s'attaquant à la diversité des besoins matériels, spirituels et culturels. Ce que vise finalement le capitalisme, c'est le renoncement à la vie et à tous les besoins humains. Car, « moins tu manges, bois, achètes de livres, moins tu vas au théâtre, au bal, au cabaret, moins tu penses, aimes, réfléchis, moins tu chantes, moins tu fais de la peinture ou de la poésie, etc., plus tu épargnes, plus tu augmentes ton trésor que ne mangeront ni les mites ni la poussière, ton capital » (p. 172).

Sous le capitalisme en effet, le besoin de manger cesse de constituer un besoin humain; plus exactement, il apparaît comme le seul besoin qui reste à l'homme quand tous les autres besoins ont disparu. Ainsi la société de consommation réduit-elle à leur plus simple expression les manières de table, si complexes, si riches en régime précapitaliste. Sous la tyrannie des grands complexes agro-alimentaires, manger devient universellement un acte vénel. Appliquée donc aux manières de table, la vénalité universelle rétrécit la sphère des valeurs d'usage, garante de diversité. Réduite au plus grossier besoin de manger et de boire, toute la culture historique organisée autour de la table subit une grave effraction qui la sort brutalement de l'univers humain, pour la précipiter dans la fange de la marchandise. Événement aussi bien social que culturel, l'art de manger se cristallise désormais en tant qu'acte vénel; il n'exprime plus ce besoin de convivialité et de communion qui, dans les sociétés traditionnelles, donnait un cachet rituel à cette pratique en tant que couronnement des grands moments de la vie sociale: naissance, initiation, mariage, mort, diplomatie. Tenir table ouverte est un acte culturel à part entière. Un autre aspect de



cette question est l'attachement aux mets mijotés dans la durée. Observée par Jacques Binet, cette tradition constitue l'un des symboles les plus expressifs « du foyer traditionnel, de la vie traditionnelle antique, où la femme était totalement et fièrement assujettie à des interminables tâches ménagères » (Binet 1970:80). Le problème que posent McDonald, Coca Cola, Danone... est donc le suivant: « Comment trouver bon goût à des plats préparés facilement et rapidement? Sauce à l'huile de palme contre sardines: querelle des anciens contre les modernes? » (*ibidem*).

Inscrits dans le temps court, ces complexes n'autorisent aucune culture, si l'on admet avec Samir Amin que le fond de toute authentique culture réside dans le temps long, la durée, la durabilité. Dans le sillage de Marx, ce penseur a su saisir les liens entre la durée et la valeur d'usage. Pour lui en effet, seule l'appréhension directe de la valeur d'usage a pu donner au temps la valeur de la durabilité (1976:87). Ici, les choses sont faites pour durer: maisons, meubles, ustensiles, tissus, idées, croyances, symboles, rites, institutions. D'où la tradition. Celle-ci est faite pour être conservée, transmise de siècle en siècle, de millénaire en millénaire. Voilà pourquoi l'Égypte nous émeut tant. S. Amin rappelle que ce n'est pas seulement en termes de pauvreté des forces productives qu'il faut interpréter l'idéal de durabilité; elle est surtout nécessaire pour que ces choses revêtent vraiment le caractère de valeurs d'usage. Si elle est donc durée, c'est bien parce qu'elle est produite pour satisfaire les besoins essentiels de l'homme, pour produire de l'homme, de la socialité, de la culture, de la tradition. Selon Warnier :

Les sociétés de la tradition consacrent beaucoup de temps en activités cérémonielles et ritualisées, qui façonnent les sujets dans leurs habitudes mentales et motrices, les situent dans la parenté, le village, l'environnement de la faune, de la flore, des éléments et des êtres qui peuplent les arrières-mondes magiques et religieux... Ces activités engagent le corps dans des apprentissages longs comme la musique, la danse, la gestuelle, le chant et la récitation. Elles ne sont pas productives au sens ordinaire du terme, à savoir qu'elles ne produisent pas de biens matériels pourvus d'une valeur d'usage et d'une valeur d'échange. Mais ce sont des activités productives d'une manière autrement essentielle; elles produisent des sujets humains et de la socialité. Elles construisent la société en produisant de la culture qui procure à tout un chacun son identité, sa boussole, ainsi que l'ensemble des relations qui l'articulent à tous les autres et au cosmos (Warnier 1999:85).

Cet exemple montre la distance qui sépare la culture authentique fondée sur le temps long, de la culture de masse, tributaire du temps court et synonyme du temps/marchandise.

Le capitalisme idéalise le temps court parce que les objets sont essentiellement produits pour l'échange. Fabriqués en série, leur vocation est de générer des profits élevés. D'où la rapidité de leur obsolescence, trait caractéristique parmi les plus importants de la marchandise capitaliste (Godard 1972:100). Les rythmes accélérés des progrès techniques n'expliquent pas à eux seuls l'obsolescence et le renouvellement des produits; la création des besoins artificiels est inscrite dans l'essence du capitalisme (Amin 1976). Plus il produit, plus il engrange des profits. Le gaspillage



qui, constamment, ruine l'idéal de « richesse des besoins humains », trouve ici sa source. Il n'est possible que parce que le consommateur existe. Prototype de l'homme de l'époque capitaliste, Samir Amin le définit comme cet « animal social dont les besoins sont fabriqués avec la précision et la vitesse de la machine, selon les exigences du profit » (p. 88). Marx lui-même décrivait déjà le consommateur sous les traits de l'homme aliéné, dont l'unique besoin est l'argent.

Car, le gaspillage modifie profondément le rapport de l'homme à la chose; il précipite l'un et l'autre dans l'univers étroit de l'unidimensionnalité, où les objets sont utiles dans la stricte mesure de leur fonctionnalité. L'éternité qui donnait à la valeur d'usage son caractère propre s'estompe, pour laisser la place aux impératifs du temps court, motif de jouissance du présent et de l'instant. On peut donc affirmer que le capitalisme est antithétique à la culture, considérée comme appréhension directe des valeurs d'usage, matérielles et non matérielles, dans leur totalité simultanée (p. 91). En niant celles-ci dans ce qu'elles ont de stable et de durable, c'est donc la culture elle-même que le capitalisme nie. Aussi ce système peut-il être regardé comme une anti-culture, une contre-culture. Comme tel, il réduit à sa plus simple expression le champ de la diversité, le rétrécit en transformant tout ce qui existe en marchandise, c'est-à-dire en objet consommable et jetable. Comme le souligne encore S. Amin, la durabilité permettait d'intégrer les choses et les individus qui en jouissaient; elle donnait aux hommes le temps de s'en accoutumer, de les aimer, « d'en découvrir les dimensions cachées, au-delà de leur simple fonctionnalité » (p. 87). Au lieu de quoi, l'extension de la sphère marchande dépouille les objets de leurs significations et de leur charge émotive, symbolique, esthétique, culturelle. C'est la réduction à la simple fonctionnalité qui fait qu'il n'y aura jamais un au-delà symbolique, esthétique, culturelle de la chose, un seau en plastique étant un seau en plastique, un gobelet en aluminium un gobelet en aluminium, contrairement aux objets précapitalistes qui sont plus que des ustensiles: des supports matériels pour l'expression d'intenses émotions esthétiques ou religieuses. C'est cette dimension essentielle qui manque aux objets capitalistes, produits non pour une pleine et totale jouissance personnelle, mais pour l'échange.

Contre le règne tyrannique des objets fonctionnels qui érodent les qualités humaines essentielles, l'alternative socialiste pointe vers la diversité, qui passe par le rétablissement de tout ce que l'homme a d'essentiel dans sa richesse et sa diversité infinies: émotions, sentiments, pensées. Aussi les objets, dans leurs rapports mutuels, doivent-ils cesser d'apparaître comme le seul langage intelligible: l'homme doit apprendre à parler un langage authentiquement humain, en rupture avec le langage aliéné de la marchandise. Il faut supprimer ce paradoxe qui fait que le « langage intime de l'essence humaine » apparaît comme un « outrage à la dignité humaine », tandis que « le langage aliéné des valeurs matérielles lui paraît exprimer la dignité même de l'homme » (Marx 1972:201). Remettons donc les choses à leur place et restaurons pleinement le règne de l'humanité, qui est aussi celui de la diversité et de la culture. Celle-ci commence avec la restauration du lien humain essentiel rompu par l'aliénation. N'étant pas déterminés par d'autres hommes, mais par une machine

parfaite, souligne S. Amin, les hommes aliénés perdent leur humanité; ils n'ont « plus rien à penser ou à sentir. Ils ne produisent plus rien, ni objets, ni émotions. Plus d'art », donc plus de culture (Amin 1976:93).

La diversité postmoderne laisse intacte la question de l'aliénation et de l'harmonie universelle, car, elle se calque sur les aléas mercantiles. Aussi apparaît-elle comme une brise, rasant de son souffle tenu, la surface lisse et calme de l'harmonie du néant, dont elle ne peut troubler le cours.

Superficielle, l'agitation des ghettos consuméristes est également stérile; elle n'implique aucune alternative crédible à la mondialisation. D'où viendrait à ces papillotes l'énergie nécessaire pour subvertir cette masse énorme, dont elles sont elles-mêmes issues? Dans leur quête anarchique et incertaine d'identité, les naines postmodernes ne formeront jamais qu'une bulle sur le corps lisse de la mondialisation, le capitalisme ne leur écrivant pas un autre destin. L'explication est fournie par Warnier. L'industrie capitaliste met sur le marché une gamme variée de produits, en minuscules séries elles-mêmes diversifiées; ces dernières sont fonction des multiples « options » proposées aux consommateurs. Les impératifs de la concurrence engagent l'entreprise à explorer à travers le monde, des marchés de plus en plus étroits, en travaillant au corps le plus petit consommateur, dans sa niche. Or, ces « marchés de niches » deviennent des lieux de production de « culture » et d'« identité », en raison de la diversification des options et des pratiques consuméristes qui engagent les individus dans leurs désirs et leur personnalité. La fragmentation « culturelle » de la société postmoderne reflète donc, sur le plan symbolique, la variété des « options » que le néo-capitalisme propose aux individus, aux ensembles « culturels » de plus en plus étroits, « qui se côtoient et souvent s'ignorent ou se craignent les uns les autres » (Warnier 1999:99). Il n'y a donc rien à attendre de la diversité postmoderne.

Comme expression plurielle des sentiments, des émotions et des passions, la diversité socialiste mérite au contraire notre attention. Contre l'aliénation et l'uniformisation sclérosante, fruit de la tyrannie de l'objet, l'alternative socialiste permet l'épanouissement de tous les sens de l'homme. Marx prenait au sérieux la subjectivité humaine: les sentiments, les passions, les émotions;<sup>1</sup> il voyait en eux non « de simples phénomènes anthropologiques, au sens étroit du terme, mais de vraies manifestations ontologiques de l'être humain dans sa nature » (Marx 1972:240).

Même les plus insignifiants, les sentiments recèlent toujours des vérités hautes et profondes (Feuerbach 1982:119sq). Par ailleurs, ils réalisent le lien essentiel qui unit les hommes les uns aux autres, et les hommes aux choses. C'est un tel lien que détruit l'aliénation capitaliste. Marx soulignait que la manifestation des sentiments n'est vraiment réelle que si leur objet est matériellement sensible. Il s'ensuit que cette manifestation n'est pas uniforme; au contraire, c'est leur diversité qui constitue la spécificité de la vie des sentiments, de leur être: « Du caractère particulier de l'objet dépend donc la spécificité de chaque jouissance » (Marx 1972:240). Ici se trouve le fondement de la diversité des formes de manifestations spirituelles et culturelles.

Le socialisme donne un statut nouveau non seulement au besoin, mais aussi à l'objet lui-même. D'une part, l'essence anthropologique du besoin acquiert pleine-

ment son humanité et devient aussi une totalité, d'autre part « l'homme dispose réellement d'objets essentiels tant comme objets de jouissance que comme objets d'activité » (p. 241). La satisfaction de tout besoin véritablement humain impose d'aller au-delà de la simple « jouissance immédiate », « unilatérale », dans le sens de la possession de l'avoir. À la différence des animaux, l'homme s'approprie son être universel d'une manière universelle, donc en tant qu'être total. Être vivant et réel, il est ouvert aux souffles vivifiants du monde dans sa richesse infinie. Ainsi ouvert au monde et à sa diversité illimitée, l'homme s'approprie celui-ci avec tous ses sens, tous les organes de son individualité: la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, mais aussi la pensée, l'intuition sensible, le sentiment, l'amour, bref, tous « organes sociaux » (pp. 242-243).

L'appropriation de la réalité humaine suppose donc la saisie du monde dans sa diversité et sa richesse d'une part, l'activité de tous les sens de l'homme d'autre part. La jouissance immédiate et unilatérale étouffe les sens de l'homme, dans ce qu'ils ont d'actif et de créatif; elle les aliène et les empêche de saisir la riche diversité du monde, car, le sens de l'avoir – la simple aliénation des sens – s'est substitué à tous les sens physiques et intellectuels. Telle est l'harmonie du néant, fondée sur l'uniformisation des besoins, la tyrannie du seul sens qui vaille aux yeux de la propriété privée. L'avoir érode tous les autres sens de l'homme, le laissant à la merci de l'objet et du néant d'esprit et de culture. L'éveil de tous les sens de l'homme pointe au contraire vers cette totalité qui fait la richesse et la diversité, non seulement de l'homme, mais aussi des cultures elles-mêmes. La question qui se pose aujourd'hui est la suivante: après que l'avoir a atrophié les sens humains, l'homme est-il condamné à cette pauvreté de son être? On ne peut donc pas aborder la question de l'appropriation de la réalité humaine en évitant de la saisir sous l'angle de la diversité et de la variété.

Saisie concrètement, la réalité humaine est aussi variée que l'activité vivante qui définit l'essence de l'homme. Aller au-delà de l'aliénation, signifie donc, jouir humainement de l'objet, en jouir avec tous ses sens, ses sentiments, ses émotions. Aussi la fin de la marchandise universelle revêt-elle une résonance particulière. Elle signifie l'émancipation de tous les sens de l'homme comme de toutes ses qualités. La portée de cette émancipation réside dans le fait que les sens et les qualités ici visés sont devenus authentiquement humains, tant subjectivement qu'objectivement. C'est dans ce contexte, et ce contexte seulement, que les sens s'humanisent véritablement, l'objet visé par eux étant social, humain.

Il faut distinguer les sens de l'homme social des sens de l'homme non social. La richesse objectivée de l'essence humaine, les acquis de la société, de la culture, de la tradition, donnent à la sensibilité de l'homme son contenu social essentiel; ils constituent le fond véritable de sa richesse. La sensibilité peut alors s'arracher à l'empirie, pour une appréhension esthétique du monde. Dans cet au-delà de la consommation, l'oreille peut désormais apprendre à devenir musicienne et l'œil plastique. Désormais, les sens sont donc capables de « jouissance humaine ». C'est pourquoi, ils peuvent s'affirmer « comme des formes essentielles de l'homme ». On peut donc commencer à parler de culture dans sa transcendance, sa richesse, la diversité de ses manifestations.

L'affirmation de l'homme comme être de culture signifie que ses sens vont au-delà du simple « besoin pratique grossier », pour pointer vers la spiritualité, l'art, les symboles, les traditions, horizon qu'interdit l'aliénation. Car, dans le souci et le besoin en particulier, l'homme s'avère incapable « de sens pour le beau spectacle », les belles formes... Aussi ressemble-t-il au trafiquant des minéraux, seulement apte à saisir l'essence vénale, mercantile du minéral, et jamais la beauté ou encore, la nature propre de ce dernier: le trafiquant est incapable de « sens minéralogique » (Marx 1972:245).

La diversité socialiste met donc en évidence la question de la destination spirituelle et esthétique des sens: théoriciens, ils sont également esthéticiens. Feuerbach disait qu'en s'élevant au-dessus de la particularité, les sens s'ouvraient à l'entendement, une sensibilité universelle étant nécessairement spirituelle (Feuerbach 1982:121sq). Cela signifie que même des sens aussi grossiers que l'odorat et le goût sont capables d'atteindre à la dignité d'actes authentiquement spirituels, scientifiques et esthétiques. La fonction esthétique signifie le rapport des sens à la chose, non pour la simple jouissance, l'avoir, mais « pour l'amour de la chose elle-même », car, celle-ci constitue « un rapport humain objectif avec elle-même et avec l'homme et inversement » (Marx 1972:243). La vision esthétique du monde impose donc d'aller au-delà de la nature immédiate et égoïste du besoin et de la jouissance.

Le socialisme pose dans sa radicalité, le problème de la redéfinition des rapports entre l'homme et les objets. Mais que faire pour que ceux-ci redeviennent des objets véritablement humains, au service de l'homme? Avec ses cellules égoïstes, le postmodernisme est incapable de relever le défi de l'aliénation marchande.

Or, supprimer l'aliénation capitaliste impose que l'objet redevienne social, en même temps que l'homme lui-même affirme son essence en tant qu'être social par excellence. C'est la société dans sa totalité qui doit elle-même se projeter dans l'objet en tant que valeur d'usage. L'homme et la société sont présents dans l'objet avec leurs rêves, leurs désirs, leurs émotions, leurs passions, leurs sentiments, leurs pensées, leurs mœurs, leurs traditions, bref leur culture. On ne s'explique pas autrement l'attachement de l'homme pré-capitaliste à ses objets: celui-ci consomme les objets avec tous ses sens, toutes les qualités de son être, de sa personnalité. C'est ici que les objets ont véritablement du prix, contrairement à la marchandise capitaliste dont le destin est d'être consommable et jetable. Les casquettes et les tricots publicitaires en sont une illustration caricaturale.

Concentré d'émotions, de sentiments, de rêves et de désirs humains, la valeur d'usage témoigne de ce « mode particulier, réel d'affirmation », à l'origine de la diversité, de la variété des modes d'approche et d'appropriation objective du monde. Nous retrouvons ici l'éternel problème posé par les sens humains ou encore, ce que Marx lui-même considérait comme « la spécificité de chaque force essentielle ». L'essence spécifique de cette dernière, écrit-il, « se manifeste précisément dans la manière spécifique de s'objectiver, dans sa manière spécifique de vivre, d'exister objectivement et réellement. Ce n'est pas seulement dans la pensée, c'est avec ses cinq sens que l'homme s'affirme dans le monde objectif » (p. 244). Une autre manière

d'aborder cette question consiste à affirmer que l'objet, pourvu qu'il soit authentiquement humain, constitue une sorte de confirmation des forces essentielles de l'homme. Ceci veut dire que ce que l'objet est pour l'homme dépend de la destination que lui donne chaque sens en tant que faculté subjective. Aussi, peut-on dire que le « sens d'un objet s'étend aussi loin que mon être » lui-même.

Loin de l'avoir ruiné, l'effondrement soviétique et l'unilatéralisme capitaliste qui en découle, rendent plus urgent encore, le besoin de socialisme. La greffe capitaliste est ressentie dans de nombreuses sociétés comme un viol (Stiglitz 2002:33). C'est toujours a posteriori que l'on s'aperçoit que le socialisme est plus qu'un simple régime politique et économique: c'est une morale, un mode d'être, une culture, une civilisation. Son fondement est la primauté de la valeur d'usage, l'égalité sociale, la qualité de la vie, le haut niveau de culture spirituelle des hommes, l'amitié, la solidarité entre les hommes et les peuples. La morale socialiste n'a pas à répondre des ratés du socialisme « réellement existant », comme le christianisme et l'islam n'ont pas à répondre des loupés de leurs théocraties passées (en admettant ici de faire abstraction de l'aliénation religieuse incluse dans ces morales). Par contre, le capitalisme lui, a à répondre de ses crimes: il rejette toute morale, et ce qui lui en tient lieu, c'est l'égoïsme, l'intéressement, la cupidité, toutes choses réprouvées par les philosophies, les morales, les religions du monde entier.

Au contraire, l'utopie socialiste invite les hommes à s'affirmer en tant qu'êtres sociaux vivant au milieu d'autres hommes et solidaires d'eux; il invite à la fraternité; et celle-ci commence avec la production même de la vie. L'idéal socialiste commande que les hommes produisent l'existence en tant qu'êtres humains. Hors de tout commerce, chaque individu saura s'affirmer doublement dans sa production: il affirmera autant son être que celui de l'autre. Dans la production socialiste, l'homme est appelé à affirmer au plus haut point son individualité, sa particularité, mais en même temps, l'individualité et la particularité de l'autre. Ceci signifie qu'en produisant la valeur d'usage, l'homme jouit pleinement de la manifestation diversifiée, plurielle de sa vie. Dans la contemplation de l'objet produit, il éprouve intensément « la joie individuelle de reconnaître sa personnalité comme une puissance objective, perceptible par les sens, élevée au-dessus de tout soupçon » (Marx 1972:211). Pareillement, dans la jouissance que l'autre fait de mon produit, je m'affirme dans mon humanité en sachant que mon travail satisfait en autrui un besoin humain. Par là, j'ai objectivé l'essence humaine en procurant à mon semblable un objet qui convient à ses besoins. C'est ainsi que, comme producteur de valeurs d'usage, chaque être humain pourra servir de médiateur entre lui-même, en tant que sujet, et le reste de l'humanité.

L'alternative aux objets capitalistes existe donc. Humaine, elle est socialiste. Elle l'est dans la mesure où la variété des problèmes que se posent les hommes nécessite aussi une variété de solutions. Aussi, dans sa diversité créatrice, le socialisme s'oppose-t-il à l'uniformité marchande. Porteuse de diversité, l'appréhension directe des valeurs d'usage constitue l'un des acquis décisifs de l'humanité. Un socialisme authentique signifie que dans sa multiplicité créatrice, l'homme – et non l'objet – est le principal protagoniste de l'histoire (Gourévitch 1989:57). Le pluralisme socialiste

revêt donc ici toute sa signification. En effet, « la société socialiste repose sur la diversité des formes, des tendances et des traditions culturelles », le socialisme présumant « le plus large éventail de solutions humaines » (p. 57), la « multiplicité des valeurs » (p. 131). S. Amin a raison de dire que cette diversité est totale: nationale, certes, mais aussi régionale, locale et individuelle. Fondée sur l'idéal socialiste de justice et de solidarité humaine, la diversité pointe vers un universalisme authentiquement démocratique. Une telle diversité ne vise pas la désunion, la fragmentation de la communauté humaine, mais au contraire la pleine intégration de cette dernière.

Le postmodernisme ignore les bienfaits du rassemblement de la communauté humaine. L'internationalisme dont il se prévaut camoufle son véritable dessein: l'extension de la mondialisation à toute la planète. Aussi laisse-t-il entière la question du particularisme, en tant qu'atout essentiel pour la gestion bureaucratique des identités. Assujéti à la gouvernementalité, le sujet postmoderne hante toujours le monde comme une âme damnée, avec une identité sommaire, mal assurée, superficielle, mais agressive; agressive parce que sommaire et mal assurée. Tel est le spectre qu'offre l'Amérique « multiculturelle » au monde.

Car, l'Amérique postmoderne, c'est une histoire de profonde désunion, avec l'apothéose de l'ethnicité, la fragmentation de la société en groupes raciaux nettement différenciés (Schlesinger 1993:100). On aimerait comprendre la morale d'une société où les ethnies et les races se côtoient sans jamais se croiser; où la diversité culturelle des campus universitaires rappelle la « diversité culturelle de Beyrouth », avec des « camps armés retranchés »: les Noirs ne se mélangeant qu'aux Noirs, les Blancs qu'aux Blancs, les Asiatiques et les Arabes étant eux, reclus dans leur petit coin... Ratifiée par le postmodernisme et la théorie du choc des civilisations, cette perspective est une impasse. L'impasse est d'autant plus grande que les fondements du multiculturalisme américain sont clairement racistes. Les postmodernes et Huntington donnent leur caution scientifique à ce racisme qui prétend que les « différences biologiques et mentales sont fondamentales », mais aussi que les cultures, comme l'eau et l'huile ne se mélangent pas. Une telle perspective est délirante. Ses effets déstabilisateurs sont très sensibles parmi les communautés les plus opprimées. Poreuses à la caractérologie ethnique de Senghor, des élites afro-américaines prétendent ainsi que le petit Noir n'apprendrait pas de la même façon que le petit Blanc, l'esprit noir fonctionnant de façon génétiquement différente et enregistrant les informations de façon spécifique. Dans la même perspective, la « pensée noire » aurait une forte dimension émotionnelle, alors que l'éducation occidentale reléguerait l'intuition et le sentiment au second plan. Enfin, la communication et le calcul seraient l'apanage des seuls Blancs, le chant et la danse étant le propre des Noirs. Au nom de la négritude, les « afro-centristes » exigent la séparation ethnique d'avec les autres peuples d'Amérique; ils demandent qu'un système d'éducation répondant aux critères de race soit établi, parallèlement à l'enseignement d'un anglais noir, réservé aux seuls enfants de cette race, etc. On mesure ici les effets pernicieux du déracinement et de l'aliénation sur une communauté sans repères. Car, que signifie par exemple parler un anglais noir?

## Notes

- 1 Cette question peut être étendue aux Lumières. Une vision caricaturale de cette dernière avait en effet conclu au totalitarisme de la raison durant cette époque charnière. La rhétorique postmoderne s'est construite autour de ce postulat. Dans une recherche érudite sur Hume, Nadia Boccara démonte efficacement ce mythe dans son livre *Il buon uso delle passioni (Le bon usage des passions)*, Napoli, 1999. Avec ce livre, l'on se convainc que, sans doute, aucune autre époque ne s'est penchée avec une telle intensité sur la subjectivité de l'homme – ses passions, ses émotions, et bien entendu, ses pensées – que celle-là. Grâce à son amitié, j'ai pu accéder à la toute première version française du livre qui se trouve chez son éditeur.