

2020

Le prolétariat du coronavirus

Juan Domingo Sánchez Estop

Recommended Citation

Sánchez Estop, Juan Domingo (2020) "Le prolétariat du coronavirus," *Décalages*: Vol. 2: Iss. 3.

This Presentation is brought to you for free and open access by OxyScholar. It has been accepted for inclusion in *Décalages* by an authorized editor of OxyScholar. For more information, please contact cdla@oxy.edu.

I. L'internationale des bons sentiments

Louis Althusser a connu, comme on le sait, une étape pré-marxiste dans sa pensée. Son catholicisme idéologique de jeunesse s'accompagnait d'une culture philosophique marquée par l'influence de Pascal et de Malebranche plutôt que celle, plus commune dans ces milieux, du personalisme, mais aussi d'une formation philosophique hégélienne qui aboutit à son mémoire pour l'obtention du Diplôme d'études supérieures "Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel", présenté en 1947. Avant ce texte, il écrivit en 1946 un article, "virulent" de son propre aveu, ayant pour titre "L'internationale des bons sentiments" qui, dans un cadre théorique qui n'a encore rien à voir avec le marxisme est déjà une dénonciation en toute règle de la fonction mystificatrice de tout humanisme théorique. C'est d'abord Malraux qui est pris pour cible, ce Malraux qui essaie en vain, après la déclaration nietzschéenne de la "mort de l'homme", que la guerre a confirmée autrement qu'en philosophie, de "recomposer une image de l'homme où l'homme se reconnaisse" (Althusser, *EPP* I, p. 35) Or dans l'homme on ne retrouve que la menace constante de la mort: "Le pathétique de Malraux -commente Althusser" n'était pas dans la mort qu'il annonçait imminente, mais dans cette conscience désespérée de la mort imminente habitant un vivant." (Althusser, *EPP* I, p. 35). Image troublante que celle de l'écrivain désespéré qui se retourne contre lui-même en tant qu'homme pour conjurer son propre destin: "on ne voit pas impunément un homme *traiter son destin comme un ennemi*." (Althusser, *EPP* I, p. 35). D'autres rejoignent Malraux, Camus, Koestler dans la dénonciation abstraite des "crimes contre les hommes" que ce soient la menace d'une nouvelle guerre dévastatrice, la bombe atomique ou le totalitarisme. Un "front humain" se dessine donc fait du ressentiment des hommes face à leur destin. Un front qui prend des proportions internationales, qui pourrait même s'institutionnaliser en une nouvelle "internationale".

S'il y a eu une internationale du prolétariat ouvrier, communiste, en 1947 se profile l'internationale d'un nouveau type de "prolétariat": "le "prolétariat" de la terreur"

(Althusser, EPP, p. 37), qui ne se définit pas par des conditions économiques mais par “la menace et la peur”. Or, face à la menace de la bombe atomique ou de la torture, les hommes sont égaux devant la mort comme les ouvriers prolétaires le sont devant la dépossession. La catastrophe, deux années à peine après la guerre, est présentée comme une menace imminente à laquelle répond un appel universel à la conscience et une dénonciation des divisions de l’humanité. Althusser fait ainsi sa propre synthèse des propos de Camus “nous serions ces fous qui nous battons près de l’abîme, sans savoir que la mort déjà nous a réconciliés. Quel homme de sens voyant l’humanité périr pourrait encore croire à la lutte des classes et à la révolution?” (Althusser, EPP, p. 38). Le prolétariat de la lutte des classes est par essence séparé des exploités: il divise l’humanité, alors que les hommes sont “déjà unis sans le savoir dans le prolétariat de la peur ou de la bombe, de la terreur et de la mort, dans le prolétariat de la condition humaine.” (Althusser, EPP, p. 38).

Ce “prolétariat” plus universel que le prolétariat s’alimente donc de la peur, une peur qui résiste à toutes les raisons et qui se nourrit d’elle-même, dans une réflexion infinie sur elle-même de la conscience apeurée. Son objet lui est toujours extérieur: “le paradoxe de la peur” est bien que son objet “reste néanmoins, quel que soit le degré d’obsession, toujours hors de la peur, et devant elle.” (Althusser, EPP I, p. 40). En ce sens ce “prolétariat” est un “prolétariat du lendemain”, puisque l’objet de la peur est un événement futur aussi incertain qu’obsédant. Cette projection de l’objet dans le lendemain distingue le “prolétariat de la peur” du prolétariat ouvrier: “L’ouvrier n’est pas prolétaire par ce-qui-va-lui-arriver-demain, mais par ce qui lui advient à chaque instant du jour. Comme le disait si bien Camus naguère: “Il n’y a pas de lendemain” et le prolétariat ouvrier est comme le pain: quotidien.” (Althusser, EPP I, p. 40). Alors que la condition du peureux est aussi universelle qu’inconditionnée et abstraite, celle du prolétaire ouvrier est faite des conditions concrètes de l’exploitation lesquelles lui ôtent tout lendemain, y compris celui de la peur. Le prolétariat de la peur, face au prolétariat

réel fonctionne comme un moyen d'escamotage du prolétariat quotidien au nom d'un lendemain fait de crainte. D'où deux situations tout à faits contraires pour l'un ou pour l'autre: "Le véritable objet de la peur, c'est moi-même imaginé dans une souffrance à venir, c'est à dire non un autre mais moi-même et non un moi réel, mais un moi imaginaire. [...] c'est pourquoi, à l'inverse du prolétaire qui trouve dans le prolétariat le moyen de s'en libérer *le peureux ne peut pas faire que l'objet de sa peur soit la fin de sa peur.*" (Althusser, EPP I, p. 41). Pris dans l'intériorité idéologique d'une conscience (peureuse) le peureux ne peut point s'évader, puisqu'il n'a pas de prise sur son présent, vu que son attention est entièrement tournée vers un avenir imaginaire: "la peur est une captivité sans évasion." (Althusser, EPP I, p. 41)

La prison du prolétaire ouvrier, contrairement à celle du "prolétaire" de la peur est une prison bien réelle "avec de vrais murs, de vrais barreaux". Le prolétaire vit dans l'exploitation, mais aussi dans la lutte et la résistance réelle, et non dans l'angoisse considérée comme la condition humaine. C'est ce qui lui permet d'envisager une libération réelle: "on ne se libère pas de la condition humaine, mais on se libère de la condition ouvrière." (Althusser, EPP I, p. 41). Si, en effet, la première condition est ancrée dans l'expérience quotidienne, la deuxième n'existe que dans l'attente collective du désastre qui n'est qu'un *avent* négatif. Il y a pire: "le peureux provoque la vérité de sa peur" et la guerre, comme l'avait dit Alain, peut naître, en tant que "mythe provoqué" de la crainte de la guerre. D'où l'émergence de deux communautés: d'un côté le "troupeau" des peureux "où chacun finit par craindre un objet qui n'existe que par la peur de l'autre, où personne ne rend compte de l'objet inexistant de la peur" (Althusser, EPP I, p. 41); de l'autre c'est une fraternité des hommes autour d'un prolétariat qui a une existence réelle, fondée dans l'antagonisme de classe.

"Le prolétariat de la peur est un mythe, mais un mythe qui existe" et l'Althusser encore chrétien le dénonce comme une imposture et un blasphème: "nous ne voulons pas qu'on escamote devant nous le jugement de Dieu, et que des non-chrétiens et des

chrétiens parfois commettent le sacrilège de prendre la bombe atomique pour la volonté de Dieu, l'égalité devant la mort pour l'égalité devant Dieu [...] et les tortures des camps de concentration pour le jugement dernier.” (Althusser, EPP I, p. 43). Le prolétariat de la peur appartient à l'idéologie, concept dont Althusser donne en ce texte une première définition: “C'est une idéologie, c'est à dire, un mouvement d'opinion incompréhensible historiquement sans un recours au contexte dans lequel il apparaît.”(Althusser, EPP I, p. 44). L'idéologie ne dit pas sa propre vérité mais dépend toujours d'un contexte extérieur, ce pourquoi son intelligence demande d' “élucider la raison de cet imaginaire dans une histoire véritable.” Or cette histoire est celle de la guerre et de l'après-guerre, de la guerre où des hommes ont lutté contre le fascisme et pour la liberté les armes à la main et qui, dans l'après-guerre sont vus comme des meurtriers par les prophètes du nouveau prolétariat: “tous des meurtriers”, nazis et résistants, “tous égaux par nos crimes” parce que la guerre n'a pas signé la fin de la menace de mort qui pèse encore sur les humains à son issue. Cette condamnation générale vaut ainsi absolution des nazis et des fascistes, membre d'une même communauté du crime que les résistants. Face à cela Althusser commente: “on se demande vraiment si les mots et les actes ont encore un sens, si au regard des hommes, *tuer pour asservir et tuer pour libérer sont le même acte de tuer, si en définitive l'homme se définit non par ses raisons de vivre et de mourir qui le font homme, mais par la vie et la mort qui le font chien*”(Althusser, EPP I, p. 46). Si la lutte du passé récent est compromise par cette fraternité du crime, les luttes du présent et de l'avenir le sont également. Point de lutte réelle, donc, seulement l'attente de l'événement qui tue ou de l'événement qui sauve: “nous retrouvons notre internationale des bons sentiments, faite de tous ceux qui ont renoncé à trouver la paix dans et par l'action, qui veulent obtenir *immédiatement*, par le cri, ce dont leur patience un peu courte n'a pas eu raison, les sincères (généreuses natures religieuses fourvoyées dans la politique) les indignés, les impatients, les maniaques de la persécution (et non les persécutés)”(Althusser, EPP I, p. 47).

Des deux prolétariats, seul un est réel, celui qui s'inscrit dans les rapports de production, celui qui connaît le quotidien de l'exploitation. Le prolétariat de la peur, celui qui, entre autres s'institue de craindre collectivement la bombe atomique n'existe que par l'oubli que la bombe atomique est un produit du travail humain, or cette crainte devant le produit d'un travail humain doit être mise en rapport avec l'image de la condition prolétarienne "où le travailleur est toujours asservi par le produit de son travail". Le monde des deux prolétariats est "tout simplement le même monde": dans celui de la peur, un monde vécu, sans distance, dans l'affect immédiat que provoque l'image d'un pouvoir qui nous échappe, dans le prolétariat ouvrier, ce même monde est vécu dans l'antagonisme, dans la distance et l'extériorité qui permettent à la fois la lutte et la connaissance des conditions réelles qui sont derrière les illusions apocalyptiques. Contre le ressentiment face à ce qui est vécu comme un destin de peur, le rejet de ce destin: "Le destin est la conscience de soi comme d'un ennemi, disait Hegel. *Nous attendons l'avènement de la condition humaine et la fin du destin.*" (Althusser, EPP I, p. 47)

II. L'internationale du Covid19

Nous ne sommes plus au début de ce qui s'appellerait la Guerre froide, quand le risque d'une guerre nucléaire semblait proche, mais dans une situation où le capitalisme règne sur la planète et dans les esprits. L'idée qu'il n'y a pas d'alternative (le TINA de Mme Thatcher) semble s'être imposée et le discours anticapitaliste ne résurgit qu'à la faveur des crises pour bientôt disparaître une fois celles-ci résolues. Aujourd'hui, en ce début de 2020, ce n'est pas une crise financière comme celle de 2008 qui se cerne sur nos sociétés, mais une épidémie à l'échelle mondiale produite par un nouveau virus. Ce virus, qui suit les routes des marchandises et du transport de personnes, s'installe à l'intérieur des circuits-mêmes du capitalisme mondial et a peut-être son origine dans l'élevage intensif comme bien d'autres virus auparavant ou, en tout cas, dans la dévastation des espaces vierges qui subsistent encore dans la planète (Wallace, 2016).

Le virus est d'origine naturelle, mais son adaptation à notre espèce et surtout sa dispersion ne sont pas sans rapport avec le mode de production dominant. Et pourtant, la réponse majoritaire à l'épidémie n'a pas été un regain d'opposition au capitalisme, mais une vague de peur universelle qui a reconstitué dans de nouvelles circonstances le prolétariat de la peur et l'internationale des bons sentiments dont nous parlait Althusser dans son texte de 1947. Or ce sujet "prolétaire" qu'est l'humanité souffrante menacée de mort par le virus est un dispositif de dépolitisation comparable au prolétariat de la bombe ou au prolétariat du déni des droits de l'homme et des camps. Comme lui, il reste dans l'abstraction de l'humain. Comme lui il reproduit les mécanismes de la peur qui est celle d'une mort de masse. Toutefois, les temps sont différents: l'objet de la terreur n'est plus situé dans un futur non réalisé, mais dans une tendance qui est figurée par les courbes de contagion et de décès. La mort n'est plus une affirmation abstraite, mais un fait réel, quotidien. Ceci n'empêche pas qu'il soit aussi insaisissable que les objets de panique de 1947. Les morts sont comptabilisables, mais déjà les contagions le sont beaucoup moins, faute de tests en quantité suffisante, puis le virus lui-même est par sa petitesse parfaitement invisible et ne se perçoit que quand il rend malade ou quand il tue. De plus, il peut, paraît-il ne pas produire des symptômes chez de très nombreux sujets, ce qui n'empêche pas ceux-ci d'être des agents de contagion aussi efficaces que discrets.

Malgré les discours guerriers qui appellent à une "guerre contre le coronavirus" et les appels des États à un pacte politique renouvelé dans lequel, face au risque de mort, ceux-ci offrent un échange de protection contre obéissance, on ne se trouve pas dans une situation de guerre, encore moins de "guerre civile" hobbesienne. Le virus est un élément extérieur à nos corps et à nos sociétés et, pourtant, il arrive à s'y insérer, à en suivre les circuits dans ses formes spécifiques de reproduction. Dans une société de la communication, le virus qui n'est qu'information se diffuse avec une grande aisance entre les pays, entre les corps, dans les espaces publics, sur le corps des marchandises.

Son extériorité aurait tendance à en faire le plus parfait des ennemis extérieurs, capable de souder une société sous l'obéissance à une autorité protectrice, mais son intériorité rend ce scénario belliqueux absurde et impossible. Le virus décompose en effet des corps humains et nos sociétés sont obligées de découvrir le corps. Le capitalisme l'avait oublié. Pour lui il n'y a que la fonction du corps qui peut se coupler aux dispositifs de production de valeur, ce que Marx appelle la force de travail. Le corps lui-même n'est que le support de la marchandise force de travail et doit donc rester entre parenthèses. C'est justement cette ellipse du corps qui distingue le capitalisme de toute forme d'esclavagisme: le capitaliste n'achète pas le corps humain, mais seulement, et pour un temps déterminé, l'usage de certaines de ses fonctions. Et pourtant, derrière la production qui couple dans la formule du capital force de travail et machines, se trouve nécessairement le corps. Quand celui-ci est menacé par la maladie ou la mort la production s'arrête, il ne se produit pas de nouvelle valeur. C'est cette vulnérabilité du corps qui émerge aujourd'hui. Également la crise a rendus visibles les soins nécessaires à la vie des corps: depuis les soins médicaux ou infirmiers qui luttent contre la mort, jusqu'aux dispositifs logistiques qui nourrissent les corps. Une vaste structure de coopération est visibilisée par l'épidémie alors qu'auparavant n'étaient visibles que les individus et le marché qui les reliait. C'est ce qui rend dérisoires les appels des États à l'obéissance et à la discipline en absence de guerre civile et d'ennemi. C'est l'ordre capitaliste que les États reproduisent qui est probablement à l'origine de l'épidémie et certainement détermine son expansion mondiale en pandémie. C'est la coopération sociale qui s'exprime par la solidarité de la distance prise et par les soins, ainsi que par une recherche scientifique qui, pour une fois, ne vise pas le profit économique immédiat, qui assure nos chances de survie. L'État capitaliste dans tout ceci n'avait exercé qu'un rôle négatif, étant l'agent de la destruction de l'infrastructure matérielle des soins médicaux à travers l'austérité et les privatisations.

Alors que tout semblerait propice à la refondation d'une internationale de la peur et de la dépolitisation, une internationale qui rendrait l'humanité en tant que telle "coupable" du virus qui la menace et qui se contenterait de l'appel à la conscience, à la bonne volonté de tous, à l'obéissance à ces agents de l'universel que sont les États, se dessine aujourd'hui un autre scénario dans lequel la coopération sociale a un rôle dominant et de plus en plus visible. Face au prolétariat du coronavirus émerge un prolétariat social bien réel auquel le capitalisme semblait avoir pu dire adieu, un monde du travail qui soutient le corps même de nos sociétés et fait vivre nos corps vulnérables d'individus humains. Un prolétariat diffus et social qui n'est plus celui de l'usine et que les techniques néolibérales de gouvernance ont eu pour tâche de dissoudre dans les échanges du marché. Le virus a eu une fonction de révélateur: en suspendant la normalité des échanges, il a rendu visible la base matérielle de coopération et de soins qui sous-tend nos vies. Le virus démontre en outre combien contingent est le marché, qui avait pourtant été promu forme générale de toute coopération.

La peur de la mort unifie l'humanité dans l'obéissance unanime à un ordre et donne en cela une coloration théologique et morale à la soumission au pouvoir. La peur n'engendre pas la révolte mais la supplication aux États ou à Dieu: en 1947 pour qu'un conflit nucléaire ne se déchaîne pas, en 2020 pour mettre un terme à l'épidémie. Seulement d'une expérience des conditions réelles peut surgir une action politique capable de surmonter la peur et de changer la situation qui la provoque. Althusser nous proposait déjà en 1947, sans la nommer ainsi, la perspective d'une *topique*, ce dispositif qui a le mérite de faire sortir le sujet de la clôture de sa conscience et de ses multiples effets de miroir, notamment de la peur qui engendre la peur, pour montrer les différentes déterminations des individus et des sociétés humaines. La conscience, dans cette topique d'origine marxiste et freudienne qu'Althusser nous propose est transformée en effet de l'instance idéologique d'une formation sociale où cette instance est placée à son tour dans ses conditions matérielles d'existence: la production dans le

cadre d'un ou de plusieurs modes de production, le pouvoir d'État qui reproduit les rapports de production, les appareils idéologiques d'État qui produisent des sujets fonctionnels aux rapports de production dominants, etc. Ceci permet à l'individu de se voir soi-même non dans la généralité abstraite d'une condition humaine, mais dans la condition déterminée d'un individu qui, dans une société complexe qui le détermine est aussi capable, en connaissant ces déterminations, d'agir en sens contraire, d'opposer un pouvoir à un pouvoir. L'Althusser de 1947 ne se servait pas de ce langage, mais il était déjà poussé à se servir, ne fût-ce qu'à l'état pratique, de la topique comme dispositif matérialiste d'articulation d'un savoir et d'une action politique. Le premier effets de ce dispositif est une critique de l'humanisme de la peur et de ses effets de dépolitisation qui est encore valable de nos jours.

RÉFÉRENCES

Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Stock/Imec, 1994 (EPP I)

Rob Wallace, *Big Farms make Big Flu*, Monthly Review Press, 2016

Juan Domingo SÁNCHEZ ESTOP, docteur en Philosophie par l'Université Libre de Bruxelles, associé au Centre de Philosophie de L'ULB (morenoestop@gmail.com).