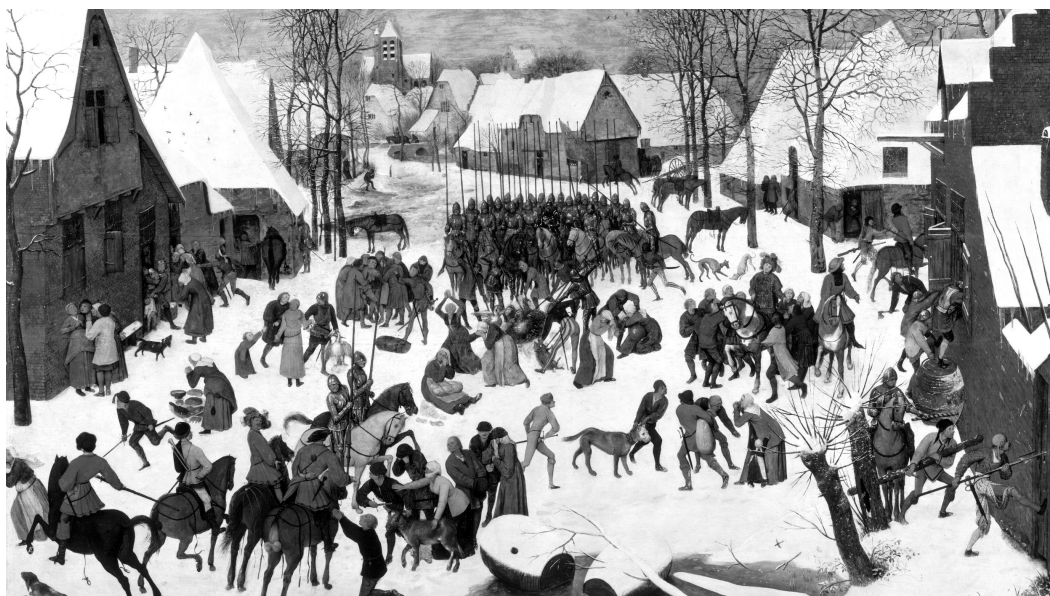


ROSA JENA & FRÉDÉRIQUE SCHRAGER

# PRAXIS CRITIQUE ONTOLOGIQUE X



## DIXIÈME THÈSE.

La société bourgeoise est la société qui évolue en son immobilité. Elle est la structure sociale qui tient ensemble par un entrelacs d'intérêts égoïstes des individus mus par une même tension, le plus souvent inconsciente, d'accaparement de la réalité dans laquelle ils évoluent. Sa substance demeure le bourgeois pris dans sa singularité et n'envisageant la singularité de l'autre que comme le moyen d'un possible développement de son emprise sur son environnement, et ce dans l'unique immédiateté de celui-ci. Cette emprise vise une utilisation productive de l'espace occupé, dont le profit demeure celui de l'*avoir*, jamais de l'*être*. En cela, la bourgeoisie se définit comme la classe d'individus qui

recherchent un accroissement de leur capital par l'usage de leur espace d'existence — que le capital soit économique ou culturel. L'individuation de ce capital s'inscrit dans un tissu de liens avec d'autres capitaux individuels dont les interactions renforcent la volonté d'*avoir* de l'égoïsme bourgeois et menacent les espaces d'existence étrangers à celui-ci.

La bourgeoisie s'est constituée à partir du Moyen Âge avec l'essor urbain, qui a justement permis la concentration de ce tissu de liens capitalistes au sein duquel chaque individu composant le réseau bourgeois pouvait plus aisément chercher à développer son capital propre. A pu ainsi s'établir la mécanique opérationnelle de la bourgeoisie, à savoir le capitalisme, en tant que dynamique possédante facilitant l'échange dans ce réseau d'intérêts égoïstes et dirigeant un mouvement ontologique constitutif de la société bourgeoise de l'environnement à l'individu — ou plus précisément des ressources de l'environnement à la puissance d'*avoir* de l'individu. Le capitalisme a permis de se délester d'une religiosité ancestrale liée à une dynamique inverse portant l'*être* de l'individu à l'*être* de son environnement. Cependant, par la mécanique capitaliste, un renversement ontologique a lieu : l'*avoir* remplace l'*être*, l'individu ne va plus à son environnement en quête de lui-même, en quête des échos de ce qu'il *est*, mais rapporte sa réalité immédiate à sa personne pour faire de sa domination sur cette réalité, au travers de sa capacité d'*avoir*, une religiosité nouvelle. Il ne s'agit plus d'être pour se posséder, mais de posséder pour être.

Le déplacement du sacré de l'*être* à l'*avoir* a permis à la bourgeoisie par la religiosité de la mécanique capitaliste d'éroder les pouvoirs politiques ancestraux, dont la verticalité se caractérisait par une opacité et une imperméabilité sociale. Ces pouvoirs étaient directement issus d'une ontologie de l'*être*, et ce déplacement a soutenu l'adoption d'une ontologie de l'*avoir* centrée sur le capital, comme nouvelle religiosité à partir de laquelle pouvait se constituer une nouvelle prise de pouvoir politique, dont la verticalité se caractérisait cette fois par une transparence et une perméabilité sociale apparente. Il est important de souligner l'apparence de cette perméabilité, qui agit comme une catalyse des échanges économiques et sociaux stimulant le capitalisme, tout en limitant l'ascension au pouvoir politique à des voies uniques, dont l'accès est conditionné par les mœurs d'un certain entre-soi des classes dominantes. La modification de la verticalité du pouvoir politique par la bourgeoisie capitaliste

est une révolution en ce qu'elle a transféré la religiosité dans le capital lui-même, faisant du capitalisme la religion moderne organisant les nouvelles structures du pouvoir politique autour d'une règle première : l'assouvissement des intérêts égoïstes. La religiosité est donc passée de l'immanence d'une *essence* de l'environnement à une ubiquité de l'appréhension marchande de l'environnement : l'espace s'efface devant la technique d'emprise sur l'espace. Le foisonnement moteur de ces intérêts égoïstes a été au fil des siècles, qui ont suivi l'émergence de la structure bourgeoise capitaliste au Moyen Âge, un mouvement révolutionnaire de fond, dans le sens qu'ils ont opéré une érosion lente du pouvoir politique issu du pouvoir ontologique en modifiant l'ontologie par son transfert vers un culte du capital, à savoir le passage d'une mainmise sur la société à partir d'une maîtrise de l'*être* à celle à partir d'une maîtrise de l'*avoir*. Ce transfert d'un sacré apparent et opératoire — puisque le sacré substantiel demeure inchangé, au cœur de la *physique*, pour celui qui tente par sa poursuite de l'*être* d'entendre derrière l'entendement qui s'impose — a fait du capitalisme un mouvement dissociatif de la symbolique d'un pouvoir politique procédant d'une restriction idéologique de l'*être*, comme l'a développé la religion pour établir son pouvoir politique. Mais le capitalisme exécute une confusion profitable, en faisant de l'*avoir* l'*être* de l'*avoir*. Pour la mécanique capitaliste, la symbolique du pouvoir politique se possède à partir de la possession elle-même. Il n'est pas question d'établir une distinction à la manière du droit romain entre propriété et possession, mais de placer la symbolique du pouvoir dans la *puissance* possédante, dont l'établissement d'une quelconque justification s'opère en adaptant la règle de propriété à celle-ci. C'est en la possession que se situe la symbolique du pouvoir. Il faut posséder pour être, que la possession soit en puissance ou actualisée. Il faut faire montre socialement de cette possession pour faire montre de son pouvoir politique au sein du réseau d'intérêts égoïstes que représente la bourgeoisie. La force révolutionnaire de la bourgeoisie, classe détenant le capital, est d'avoir placé le pouvoir dans une récursivité symbolique de la possession : la possession conduit à un pouvoir symbolique conduisant lui-même à une tension vers davantage de possession. Le capitalisme a ainsi fait du geste d'accaparement une boucle d'accroissement de sa puissance.

La société bourgeoise se considère comme un tout dont la périphérie, notamment prolétarienne, n'est là que pour servir sa dynamique

d'accaparement égoïste, tout en faisant miroiter à cette périphérie un mouvement centripète de la possible accession à la société bourgeoise par un travail servile à cette société même. La société bourgeoise s'organise de la sorte autour d'une classe comme autour d'un agrégat de sensations égoïstes qui se refusent à une pratique transformatrice du *soi* : le refus de sa multiplication, de son ouverture plurielle à ce qui *est* autre, et par conséquent, au sein de la société bourgeoise, à ce qui *a* autrement. Elle possède pour caractéristique de se représenter comme une totalité mue par un mouvement d'inclusion, mais qui s'avère en réalité être un mouvement double, celui d'une exclusion-inclusion, où l'autoreprésentation de l'inclusion sert l'exclusion sociale comme outil d'asservissement psychologique utile aux intérêts d'un nombre restreint d'individus profitant de l'espoir des masses opérantes d'une accession à plus de possession.

Si l'on considère la société bourgeoise comme un cercle, son centre se trouve être la concentration maximale de capital, et les différentes strates sociales concentriques — des strates où se cristallisent certaines classes sociales, allant d'une aristocratie financière au lumpenprolétariat le plus excentré — sont animées par cette force centripète qui fait espérer à chaque classe sociale l'accession à une strate plus proche du centre de la société. Le fondement de cette force centripète, substance même de la dynamique de la société bourgeoise, est la dialectique principale entre deux classes majeures, le prolétariat et la bourgeoisie commerçante, se présentant comme des classes intermédiaires — une classe d'ouvriers serviles au capital et une classe de contremaîtres serviles à ce même capital des classes industrielles et financières les dominant. Il s'avère donc indispensable d'opérer une anesthésie de la classe prolétarienne, productrice de l'*avoir*, afin de maintenir intacte la force centripète de la société bourgeoise et d'éviter à la polarisation centrale de cette société de périlcliter. Pour ce faire, l'élément clef de la modernité libérale, capitalisme tardif des échanges facilités, par rapport à un capitalisme industriel classique et encore restreint autour d'une certaine idée identitaire de nation, est d'avoir fait croire à un dépassement des classes sociales en diffusant la puissance de cette force centripète au travers d'une diffusion culturelle en chaque acte social de cette tension sourde et *essentielle* vers le centre de la société bourgeoise — son *essence* est l'omniprésence symbolique du capital, et le maximum de sa concentration se trouve donc être sa pureté polarisante.

La concentration maximale de capital est masquée dans la modernité libérale par l'idée de la concentration maximale de bonheur. De telle manière, le bonheur est le nouveau capital, il est l'opium en tant qu'opium, la douce perfusion de l'idéologie qui laisse étourdi, dans quelque jouissance aussi moindre puisse-t-elle être, les masses opérantes du capital. Le bonheur, derrière son jeu d'ombres, se représente comme le nouveau centre, et continue de se situer dans la satisfaction des intérêts égoïstes. La bourgeoisie est à la recherche de la pure jouissance, son capital n'a de raison que dans la monstration de celle-ci. Cette vision illustre l'immobilité de la société bourgeoise tournée uniquement vers elle-même, dont le seul moteur est l'autosatisfaction d'une puissance vectorielle d'accaparement égoïste de son environnement immédiat. L'appréhension de la société en tant que société bourgeoise est une restriction, qui s'impose par l'idéologie cloisonnant la perception sociale dans la seule logique de la religiosité de l'*avoir* et de sa production. Ainsi, un matérialisme pris dans la fixité des apparences du réel, dans ses surfaces, ne satisfait que le point de vue depuis lequel il est émis, et n'a pas la capacité dynamique de creuser sous les évidences et contre ses intérêts, afin de révéler ce qui s'y dissimule. Il s'impose donc pour libérer la société de la société bourgeoise de désœuvrer ses classes tendues — au travers de la fonction *travail* — vers la satisfaction de l'accumulation de bonheur en tant qu'accumulation de capital. À cette fin, il faut purger l'idéologie bourgeoise en remontant à sa substance égoïste moderne : l'individu à la poursuite du bonheur.

Le bonheur en tant qu'objectif d'existence doit être renié pour purger l'idéologie bourgeoise qui imprègne la totalité du social. Sa signification passe aujourd'hui soit, le plus souvent, par cette perspective de l'*avoir* où l'accaparement est maître, soit, dans de rares circonstances, par une éthique de l'*être* qui se tourne vers un dépouillement égoïste de l'*avoir*. Dans les deux cas, le bonheur demeure une destination des intérêts égoïstes de l'individu centrée sur l'*avoir*, destination figée dans le prisme de l'idéologie bourgeoise. S'en prendre directement au bonheur, qui est de nos jours le cache-sexe du jeu d'intérêts égoïstes moteur du capitalisme, pousse à s'en prendre à la mécanique censée mener au bonheur, c'est-à-dire une accumulation individuelle du capital, qu'il soit encore une fois économique ou culturel, accumulation qui paraît comme une symbolique sociale du pouvoir au sein du réseau d'interactions individuelles. Cette déconstruction du bonheur permet de percevoir

les rouages individuants qui mènent à l'autoaliénation au sein de la société mercantile, où chacun marchandise le propre sens de son temps à la recherche de l'assouvissement heureux de ses besoins, raison pour laquelle chacun se marchandise lui-même par le labeur de cette recherche.

Le bonheur évacué, la mécanique est à nu, et se révèle la société derrière la société bourgeoise, un ensemble social parfois plus vaste, qui inclut ce dont la société bourgeoise se sert en silence pour asseoir sa dynamique capitaliste, comme la classe ouvrière clandestine ou certaines franges du lumpenprolétariat. La différence première n'est toutefois pas l'étendue de la société par rapport à la société bourgeoise, mais la disparition du centre polarisant de l'accumulation maximale de capital. La représentation concentrique de la société bourgeoise, que nous avons esquissée, se dépouille, débarrassée de son centre, de la rigueur verticale de son organisation pour se modeler en une structure horizontale acentrée, où peuvent commencer à s'entrevoir des intérêts communs, au-delà de l'*avoir* et de l'idée restrictive de classe sociale. Il nous faut donc transgresser l'idéologie bourgeoise, émietter les bornes des classes sociales qu'elle impose, révolutionner la destination centrale de son monde capitaliste, pour remonter à la société même, diverse et unie par sa diversité, pour nous situer à l'orée d'un temps nouveau où se distingue une dynamique partageuse tournée vers une quête ontologique de la confrontation à l'environnement, à ce qui s'y cache — la vie qui retourne la question à la vie même.

Il n'y a pas à distinguer en cela un quelconque matérialisme de classe au sein du matérialisme bourgeois, afin de transférer le matérialisme vers une autre classe, par exemple pour établir un matérialisme prolétaire. Il y a à détruire tout matérialisme de classe, à laisser le matérialisme le plus brut possible, dénué d'un quelconque intérêt de classe, et pouvant confronter sa capacité analytique à l'ensemble des phénomènes sociaux, et les rapporter ainsi à la matrice *physique* en laquelle ils adviennent. Et une fois arrivée à la perception de cette matrice, la société peut devenir un *social* sans adjectif, ni bourgeois ni même humain, qui peut s'entendre comme une communauté du vivant, incluant tout ce que les sociétés ont exclu jusqu'à aujourd'hui — exclusion des autres, des modes autres du vivant. Cela peut aller des vies humaines étrangères aux mœurs locales jusqu'à, bien plus loin pour l'entendement moderne, à l'animal, au végétal, et même au bactériel, au vivant quel qu'il soit.

Le social se fait non seulement totalité de ce qui devient par la confrontation du réel, mais aussi communauté de ce devenir, englobant la forme humaine la plus typique à son environnement tout comme la bactérie la plus étrangère à celui-ci. La société, ou plutôt le social se comprend comme un champ partagé de l'être qui cherche son extension. Ce déplacement du sens du social en tant que *sociétal* du social en tant que *social* ouvre une perspective sur la distinction entre une communauté de l'immobilité qui se cloisonne dans une compréhension fixe d'elle-même à une communauté du mouvement qui ne fixe qu'une dynamique commune à sa croissance. L'allemand saisit mieux cette distinction en opposant le *gesellschaftlich* au *sozial*. Le terme allemand de *Gesellschaft*, société, se réfère à *Geselle*, le compagnon, le compagnonnage, tandis que *sozial*, remonte au latin *socius*, ce qui est partagé, ce qui unit, avec cette idée de suite, que l'on entend jusque dans la racine indo-européenne du verbe latin suivre, *sequor*. Les deux termes *social* et *sociétal* sont proches, mais peut-être leur divergence éclairante quant à une politique désœuvrante de la société bourgeoise réside dans la situation de leur point de vue. *Sociétal* insiste sur les composantes caractéristiques de la société et part de celles-ci pour établir ce qui les lie, tandis que le *social* procède inversement en établissant le liant, le champ de fluidité dans lequel s'inscrivent des éléments qui forment *communauté* par ce qui leur est *commun*. Et pour entendre ce *commun*, il est possible de remonter jusqu'aux particules subatomiques qui lient ensemble, par leur identité *physique*, toutes les entités du réel. Un social de la non-exclusion se dessine, contre la société humaine. La société humaine est encore une restriction biologique aux formes de vie qui demeurent hermétiques à la communication humaine. Dans son incompréhension d'une sensation autre du vivant, l'humain aliène les formes étrangères à sa communication puisqu'il se trouve dans l'incapacité de faire mouvoir sa raison en dehors de son espace propre, de son *topos* d'existence.

L'humain a opposé les *biotopes* entre eux, et par cette opposition, les a exploités à l'aide de sa raison, quelquefois jusqu'à leur destruction. Cette opposition découle directement d'une raison s'autorestreignant à la spatialité de son possible, et n'arrivant à envisager celle de son impossibilité. Un biotope constitue toujours une potentielle menace pour le biotope humain depuis lequel la raison établit l'espace de son existence — que la raison se présente dans un déploiement national ou universel. L'exclusion biologique que l'humain a ainsi opérée jusqu'à aujourd'hui,

des drames eugéniques de l'histoire entre des peuples de cultures différentes, jusqu'aux déforestations massives détruisant des écosystèmes entiers, se constitue malgré les apparences d'agression comme une mécanique subjective de défense, puisque la raison prise dans sa réflexivité se sent menacée et voit dans l'appréhension concentrique de son environnement ce qui lui est étranger comme une menace à sa propre existence. L'exemple funeste de l'Allemagne nazie illustre cette mécanique subjective de défense. Il est entendu que le III<sup>e</sup> Reich a envahi une grande part de l'Europe et par cette invasion l'a agressée jusqu'à sa destruction, mais il ne faut pas croire que du point de vue idéologique nazie cette invasion était considérée comme une agression conquérante, elle était tout au contraire une manière, aussi insensée puisse cela paraître, de survivre, d'établir un *Lebensraum* dont des éléments étrangers à la culture allemande, dans sa compréhension par le pouvoir nazi, se présentaient comme de possibles éléments pathogènes à la survie de cette même culture. À une autre échelle, où la cruauté humaine se trouve le plus souvent absente, une déforestation procède de la même logique de vouloir assurer un *Lebensraum* à une communauté, de vouloir apporter à un biotope exclusivement humain des conditions satisfaisantes de l'*avoir* pour assurer un certain bonheur d'existence à cette communauté, et ce par les ressources de biotopes non humains, dont l'usage sert le *bien-avoir* du biotope humain au détriment d'un *bien-être* étranger à l'humain. Cette vision concentrique de la raison humaine qui rapporte le réel à soi, et fait indirectement du réel une réalité uniquement humaine, est justement le processus qui requiert un renversement. Le concentrique doit se faire *ex-centrique*, et l'existence doit devenir une *ex-sistence*, une tension qui va hors d'elle-même, qui cherche un chemin vers davantage de vie, vers davantage de communauté de la vie. Ce mouvement ne se manifeste pas telle une annihilation de l'existence étrangère, mais telle une communauté de cette tension, tel un champ vectoriel de la vie qui cherche sa lente et permanente transsubstantiation.

L'exclusion biologique se définit donc à un stade ontologique comme une rétention de l'extension de l'appréhension du réel. L'humain se restreint lui-même en prétendant étendre l'espace de son *être* par la volonté seule d'étendre l'espace de son *avoir*. L'humain doit démanteler sa société en s'associant à ce qui semble le menacer, il doit s'allier à ce qui diverge de lui. La voie de l'*être* est la voix de l'étranger. Elle demeure toujours la parole qui se fait autre, l'ombre qui chemine contre les évidences. Ce



qui menace l'humain d'aliénation est la peur de son aliénation. L'issue à sa déperdition s'échafaude par les marges, par l'intersociété, par l'infrasociété, par l'*asociété*. L'humain doit se rendre au cœur de lui-même pour entendre tout ce qui se construit par-dessus la vie brute, et tout ce que cette construction culturelle et sociale empêche. L'humain doit cesser de s'empêcher en transformant sa société en un social ontologique, telle une eusocialité biologique qui perçoit dans chaque interaction environnementale, qui sent dans l'équilibre du vivant avec lui-même et avec tous les biotopes auxquels il se confronte, et ce jusqu'à un potentiel degré extraterrestre, cosmique de ceux-ci, une voie harmonieuse d'extension du devenir qu'offre un matérialisme social et ontologique de la communion avec ce qui est étranger.

---

Ce texte de Rosa Jena & Frédérique Schrager,  
en date du 5 mars 2021,  
fait partie de l'antilibre continu *Métamarx*  
librement accessible sur : <https://www.transdialectique.org>.