

7 LOGIQUES DE GUERRE

- 9 **Gilbert Achcar** Le choc des barbaries
- 29 **Ellen Meiksins Wood** Guerre infinie
- 44 **Janette Habel** États-Unis/Amérique latine :
la réorganisation d'un modèle de domination
- 53 **Daniel Bensaïd** Dieu, que ces guerres sont saintes!
- 63 DOSSIER : ÉMANCIPATION SOCIALE ET DÉMOCRATIE
- 67 **Antoine Artous** Citoyenneté, démocratie,
communisme
- 79 **Jacques Texier** L'État moderne comme forme
de la communauté
- 94 **Jean-Marie Vincent** Dépérissement de l'État
et émancipation sociale
- 105 **Catherine Samary** De la citoyenneté au dépérissement
de l'État
- 117 **Henri Maler** Pour une démocratie sans domination...
- 130 **Yves Salesses** La Révolution et l'État
- 137 **Lilian Mathieu** La politique comme compétence :
Pierre Bourdieu et la démocratie
- 148 **Enzo Traverso** La mémoire d'Auschwitz et du communisme.
Notes sur l'usage public de l'histoire
- 161 **Philippe Caumières** La démocratie : un projet révolutionnaire?
- 171 LU D'AILLEURS
- 173 **Eqbal Ahmad** Des terrorismes
- 182 **Michaël Löwy** *Dialectique et spontanéité* (1925) de György Lukács
- 189 **Emmanuel Valat** *La Non-Philosophie de Hannah Arendt* de Anne Amiel
- 195 RÉPLIQUES ET CONTROVERSES
- 197 **Alex Callinicos** Du *Pouvoir constituant à Empire* :
Toni Negri en perspective
- 210 **Philippe Corcuff** Baudrillard et le 11 septembre :
delirium très Minc
- 225 **Géraud de la Pradelle** La mondialisation
marchande et ses incidences juridiques
sur la société civile



ISBN : 2-84597-047-1
ISSN en cours
Numéro trois
février 2002
18,29 €

 textuel

CONTRETEMPS

Logiques de guerre
Dossier : Émancipation sociale et démocratie

Gilbert Achcar
Eqbal Ahmad
Antoine Artous
Daniel Bensaïd
Alex Callinicos
Philippe Caumières
Philippe Corcuff
Janette Habel
Michaël Löwy
Henri Maler
Lilian Mathieu
Ellen Meiksins Wood
Géraud de la Pradelle
Yves Salesses
Catherine Samary
Jacques Texier
Enzo Traverso
Emmanuel Valat
Jean-Marie Vincent

 textuel

CONTR^TEMPS

numéro trois, février 2002

Logiques de guerre

Dossier : Émancipation sociale et démocratie



CONTRTEMPS

numéro un, mai 2001

Le retour de la critique sociale

Marx et les nouvelles sociologies

numéro deux, septembre 2001

Seattle, Porto Alegre, Gênes

Mondialisation capitaliste et dominations impériales

numéro trois, février 2002

Logiques de guerre

Dossier : Émancipation sociale et démocratie

CONTR**T**EMPS

numéro trois, février 2002

Logiques de guerre

Dossier : Émancipation sociale et démocratie

dossiers préparés par

Antoine Artous et Daniel Bensaïd

© Les éditions Textuel, 2002

48, rue Vivienne

75002 Paris

ISBN : 2-84597-047-1

ISSN : en cours

Dépôt légal : février 2002

Ouvrage publié avec le concours

du Centre national du livre.

textuel

Directeur de publication :

Daniel Bensaïd

Comité de rédaction :

Gilbert Achcar ; Christophe Aguiton ; Antoine Artous ; Daniel Bensaïd ; Karine Clément ;
 Philippe Corcuff ; Léon Crémieux ; Jacques Fortin ; Janette Habel ; Helena Hirata ; Michel Husson ;
 Samuel Johsua ; Thierry Labica ; Ivan Lemaître ; Claire Le Strat ; Michaël Löwy ; Lilian Mathieu ;
 Willy Pelletier ; Marie Pontet ; Alain Rebours ; Catherine Samary ; Patrick Simon ; Francis Sitel ;
 Josette Trat ; Enzo Traverso ; Emmanuel Valat ; Alexandra Weisgal.

Sommaire**7 LOGIQUES DE GUERRE**

- 9 **Gilbert Achcar** Le choc des barbaries
 29 **Ellen Meiksins Wood** Guerre infinie
 44 **Janette Habel** États-Unis/Amérique latine :
 la réorganisation d'un modèle de domination
 53 **Daniel Bensaïd** Dieu, que ces guerres sont saintes !

63 DOSSIER : ÉMANCIPATION SOCIALE ET DÉMOCRATIE

- 67 **Antoine Artous** Citoyenneté, démocratie, communisme
 79 **Jacques Texier** L'État moderne comme forme
 de la communauté
 94 **Jean-Marie Vincent** Dépérissement de l'État
 et émancipation sociale
 105 **Catherine Samary** De la citoyenneté au dépérissement
 de l'État
 117 **Henri Maler** Pour une démocratie sans domination...
 130 **Yves Salesses** La Révolution et l'État
 137 **Lilian Mathieu** La politique comme compétence :
 Pierre Bourdieu et la démocratie
 148 **Enzo Traverso** La mémoire d'Auschwitz et du communisme.
 Notes sur l'usage public de l'histoire
 161 **Philippe Caumières** La démocratie : un projet
 révolutionnaire ?

171 LU D'AILLEURS

- 173 **Eqbal Ahmad** Des terrorismes
 182 **Michaël Löwy** *Dialectique et spontanéité* (1925) de György Lukács
 189 **Emmanuel Valat** *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*
 de Anne Amiel

195 RÉPLIQUES ET CONTROVERSES

- 197 **Alex Callinicos** Du *Pouvoir constituant* à *Empire* :
 Toni Negri en perspective
 210 **Philippe Corcuff** Baudrillard et le 11 septembre : delirium très Minc
 225 **Géraud de la Pradelle** La mondialisation marchande
 et ses incidences juridiques sur la société civile

Introduction au dossier

Dossier préparé par
Daniel Bensaïd

Logiques de guerre

Ce troisième numéro de *ContreTemps* était planifié avant les attentats du 11 septembre

et la nouvelle guerre impériale en Afghanistan, avec un dossier central sur la question de la démocratie et de l'émancipation sociale préparé par une journée d'étude tenue en juin 2001. Bien que nous nous soyons fixé pour règle de ne pas courir après l'actualité, il nous est apparu impossible de ne pas traiter, dans le registre qui nous est propre, les questions soulevées par la « guerre contre le terrorisme », en nous efforçant de prendre de la distance et d'éviter le commentaire trop conjoncturel.

Nous proposons donc ici un dossier de quatre articles. Celui de Gilbert Achcar sur le « choc des barbaries » resitue l'événement dans le contexte du nouveau désordre impérial. Ellen Meiksins Wood revient sur la généalogie du droit international et de la doctrine de la juste guerre en rapport avec les métamorphoses historiques de l'impérialisme. Janette Habel élargit le champ de réflexion en faisant le point sur la réorganisation impériale en cours en Amérique latine. Daniel Bensaïd enfin aborde les controverses suscitées par la guerre dans le débat intellectuel en France.

À ce dossier font également écho, dans la rubrique « Lu d'ailleurs », un article de 1998 sur « les terrorismes » de l'intellectuel pakistanais Eqbal Ahmad, décédé depuis. Dans la rubrique « Répliques et controverses » Philippe Corcuff passe au crible la contribution de Jean Baudrillard, « L'esprit du terrorisme », parue dans *Le Monde* du 3 novembre 2001, et le juriste Gérard de la Pradelle revient sur les rapports du droit et de la loi à la mondialisation, suite au dossier du précédent numéro de *ContreTemps*.

Gilbert Achcar

Politologue, université de Paris-VIII.

Le choc des barbaries

Qu'y a-t-il de véritablement extraordinaire, d'historiquement singulier, dans le meurtre de masse perpétré au moyen des attentats-suicides du 11 septembre 2001 ? La réponse à cette première question détermine celle qui peut être apportée à cette autre : quelle est la signification historique réelle de la séquence des événements en cours depuis le 11 septembre ?

Compassion narcissique et société du spectacle mondial¹

Répondre à ces questions exige un véritable effort critique pour se soustraire à l'impressionnisme ambiant qui a érigé cet acte horrible en incarnation absolue du Mal. Qu'y a-t-il de véritablement extraordinaire dans le « terrorisme de destruction massive » du 11 septembre, coupable du meurtre de 4 000 personnes environ, au dernier décompte ? Sur l'échelle des carnages dont le gouvernement des États-Unis est responsable, et pour lesquels – cette considération est capitale – il n'a jamais exprimé le moindre regret, c'est somme toute un massacre ordinaire. Ce qui est d'abord extraordinaire dans le meurtre de masse de Manhattan, c'est qu'il a frappé des Américains, en plein cœur de métropoles états-uniennes ! Pour mesurer cette atteinte douloureuse à « l'exceptionnalisme » américain, il suffit d'imaginer ce qu'aurait été la réaction mondiale si un tel meurtre de masse avait été commis contre un autre pays que les États-Unis, un pays d'Afrique par exemple, ou si les attentats avaient pris pour cibles les deux Petrona Towers géantes de Kuala Lumpur. Le fait que les attentats du 11 septembre aient frappé New York et Washington explique non seulement pourquoi les Américains ont été si profondément choqués et émus, mais aussi pourquoi le reste du monde l'a été à un tel degré. L'hégémonie absolue des États-Unis sur l'univers médiatique de la fiction et de l'information induit une identification des consommateurs d'images du monde entier avec leurs citoyens.

L'ampleur des émotions est directement proportionnelle à la proximité de chaque théâtre de l'horreur par rapport au centre névralgique du système mondial et de la scène privilégiée du spectacle mondial. Leur intensité exceptionnelle devant la destruction du World Trade Center relève en réalité d'une « compassion narcis-

sique » qui s'émeut beaucoup plus des calamités qui frappent les semblables que de celles de populations dissemblables. Cette compassion explique – au-delà de la compassion légitime envers tout être humain victime de la barbarie – l'intensité exceptionnelle des passions qui se sont emparées des « opinions publiques », à commencer par les faiseurs d'opinion des pays occidentaux et des métropoles de l'économie mondialisée.

La suite naturelle de cette première singularité des attentats, tenant à la nature même de leurs cibles, c'est leur formidable médiatisation. Elle ne fut pas seulement la conséquence du caractère « concentré » et « dramatique » du meurtre de masse de Manhattan, par contraste avec le caractère « dispersé » et « statistique » des victimes des fléaux qui frappent l'Afrique ou des victimes irakiennes de l'embargo américano-onusien. La surdramatisation des attentats fut aussi et surtout le produit de l'action délibérée des médias de la société du « spectacle mondial », corollaire du marché mondial. Très vite une « logique de guerre », selon l'expression consacrée, a présidé à cette surdramatisation médiatique, dans la mesure où il fallait occulter d'urgence les atrocités impériales et la misère du monde pour mieux mettre en relief le Mal absolu à l'œuvre le 11 septembre. Après ce record historique de médiatisation à chaud, les attentats contre New York et Washington ont sans cesse été montrés en boucle, et ils le seront encore longtemps, afin de justifier les nouvelles atrocités commises par les États-Unis et leurs alliés en guise de représailles. La règle de ce jeu macabre a été rappelée par Tony Blair, au moment où les sondages annonçaient un recul net de l'approbation des bombardements sur l'Afghanistan dans l'opinion publique : « Sous tous les rapports, la justice et le droit sont de notre côté et nous avons une stratégie à mettre en œuvre. Il est important que nous n'oublions jamais pourquoi nous le faisons. Il est important que nous n'oublions jamais ce que nous avons ressenti en regardant les avions s'écraser contre les tours jumelles². » Pour que personne n'oublie jamais, les médias se sont docilement acquittés de leur participation à « l'effort de guerre ».

Pétrole, religion, fanatisme et apprentis sorciers

Il est de notoriété publique que le réseau Al-Qaida et son financier et guide suprême, Oussama ben Laden, sont d'ex-alliés des États-Unis, qui les ont utilisés dans leur guerre par procuration, menée pendant dix ans contre l'Union soviétique en Afghanistan. La meilleure description de ces rapports reste un ouvrage publié en 1999, deux ans avant le 11 septembre, copieusement cité ou plagié depuis cette date. Il s'agit de l'ouvrage de John Cooley, *Unholy Wars: Afghanistan, America and International Terrorism*, dont la couverture était ornée d'un portrait du désormais mythique Ben Laden. L'avant-dernier paragraphe du dernier chapitre intitulé « The Assault on America » se concluait par ces lignes

prophétiques : « De Peshawar, Islamabad et Kaboul jusqu'à Khartoum, Le Caire, Alger, Moscou, l'Asie centrale, Manille, New York et enfin, Nairobi et Dar es-Salaam, la piste des vétérans de la guerre afghane était longue et tachée de sang. On peut soutenir que l'Union soviétique de Leonid Brejnev, en envahissant l'Afghanistan en décembre 1979, s'était condamnée à l'échec. Les historiens pourraient conclure qu'il ne s'agissait pas d'un péché originel mais plutôt d'un péché final, d'une erreur terminale de l'Union soviétique agonisante. Elle offrit à l'Amérique l'opportunité pour une croisade menée par des mercenaires musulmans qui se retournèrent ensuite contre leurs bienfaiteurs et leurs employeurs. Le monde continuera à faire l'expérience de ce choc en retour [*blowback*] de la guerre d'Afghanistan de 1979-1989 bien après le début du nouveau siècle³. » Ces mercenaires musulmans des États-Unis et de leurs clients et alliés qui se retournent contre leurs employeurs évoquent irrésistiblement la « mutinerie indienne », ou « révolte des cipayes », de 1857-1858, lorsque les unités indigènes de l'armée britannique des Indes, les cipayes ou *sipahi*, se révoltèrent contre leurs officiers. La presse anglaise de l'époque poussa les grands cris contre ces mutins « barbares ». En ce temps-là, un certain Karl Marx, résident londonien, commenta l'événement pour le journal new-yorkais auquel il collaborait. Ses accents font de lui un précurseur de Noam Chomsky. Son commentaire mérite citation tant il est pertinent par rapport au 11 septembre : « Les outrages commis par les cipayes révoltés en Inde sont réellement épouvantables, affreux, indicibles – comme ceux qu'on ne s'attend à voir que dans les guerres de mutinerie, de nationalités, de races, et par-dessus tout de religion ; en un mot, comme ceux que la respectable Angleterre avait coutume d'applaudir lorsqu'ils étaient perpétrés par les Vendéens contre les “Bleus”, par les guérilleros espagnols contre les Français infidèles, par les Serbes contre leurs voisins allemands et hongrois, par les Croates contre les rebelles viennois, par la garde mobile de Cavaignac ou les décembreistes de Bonaparte contre les fils et les filles de la France prolétarienne. Aussi infâme que soit la conduite des cipayes, elle n'est que le reflet, sous une forme concentrée, de la propre conduite de l'Angleterre en Inde, non seulement durant l'époque de la fondation de son empire d'Orient, mais même durant les dix dernières années de son long règne. Pour caractériser ce règne, il suffit de dire que la torture forma une institution organique de sa politique financière. Il y a, dans l'histoire humaine, quelque chose qui ressemble au châtiment ; et c'est une règle du châtiment historique que son instrument soit forgé non par les opprimés, mais par l'opresseur lui-même⁴. »

Cette « règle du châtiment historique » observée par Marx devrait être complétée par la constatation que ce sont, très souvent, des opprimés du pays de l'opresseur qui payent pour les crimes de ce dernier. Ainsi, les morts du

11 septembre sont, en dernière analyse, doublement victimes : des kamikazes terroristes et du gouvernement états-unien qui les a couvés. Le propos de Marx consistait cependant à souligner, contre l'hypocrisie régnante dans le pays oppresseur, la responsabilité fondamentale de son gouvernement. Il se conclut par un commentaire acerbe, lui aussi d'une actualité frappante, sur l'indignation affichée par le principal journal britannique de l'époque : « Le *Times* de Londres en rajoute, et non seulement par panique. Il fournit à la comédie un sujet auquel Molière lui-même n'avait pas pensé : le Tartuffe de la vengeance. [...] John Bull [l'équivalent britannique de l'Oncle Sam] doit être immergé dans des cris de vengeance jusqu'à ses oreilles, pour lui faire oublier que son gouvernement est responsable du mal qu'il a couvé et des dimensions colossales qu'on lui a permis d'acquérir⁵. »

Les cris de vengeance qui ont saturé les médias américains ont en effet servi à occulter le fait que leur gouvernement est « responsable du mal qu'il a couvé et des dimensions colossales qu'on lui a permis d'acquérir ». Or, la vérité est éclatante et indéniable : les apprentis sorciers de Washington et de Langley (siège de la CIA) ont créé un monstre à leur image qui s'est retourné contre eux. Le réseau Al-Qaida représente la frange la plus fanatique et la plus violente de l'intégrisme islamique international, naguère enrôlée dans la guerre d'Afghanistan pour dix ans de combat sans merci contre une armée soviétique qui elle-même ne faisait pas de quartier. Fanatiques illuminés ou délinquants (re)convertis, de nombreux membres du réseau Al-Qaida, une fois démobilisés en Afghanistan à la fin de la guerre contre les Soviétiques, ont tourné leurs armes contre les gouvernements de leurs pays d'origine : Algérie, Arabie Saoudite, Chine, Égypte, Ouzbékistan, Philippines, Russie, Tchétchénie, Tunisie, etc. Ils ont rejoint ou contribué à fonder dans ces pays des réseaux locaux adeptes de la lutte armée et de l'assassinat de civils à des fins politiques ou idéologiques, que l'on appelle communément « terrorisme ». Financés durant la guerre d'Afghanistan par des sources aussi bien étatiques que privées – au premier chef, par le gouvernement des États-Unis et ses protégés saoudiens, ou par des donateurs privés du royaume saoudien et d'autres monarchies pétrolières et pays musulmans, encouragés par leurs gouvernements comme par les instances religieuses de leurs pays –, les réseaux du fanatisme islamique armé ont vu se tarir leurs sources de financement étatiques après la fin de leur mission anticommuniste. Dans la poursuite de leur combat, contre des gouvernements alliés de l'Occident cette fois, ils ont réussi à maintenir – par sympathie avec leur cause, ou par intimidation, ou en détournant des dons de charité – une partie du financement privé dont ils bénéficiaient. Ils ont utilisé des transferts occultes de fonds et le blanchiment d'argent sale produit de divers trafics, dont celui de la drogue – méthodes que, longtemps avant eux, la CIA avait pratiquées et qu'elle

leur avait inculquées au cours de la guerre antisoviétique. En alliance avec la monarchie saoudienne, la dictature militaire qui gouverne le Pakistan, tantôt officiellement, tantôt officieusement, a cherché à contrôler le brasier afghan et à maîtriser l'exportation de terroristes dont il était devenu la source. Elle a soutenu la marche sur Kaboul des intégristes fanatisés dans les camps de réfugiés afghans du Pakistan : les sinistres talibans. La conquête de la majeure partie du pays par ces derniers s'est faite avec la bénédiction de Washington avant que ces talibans ne s'avèrent, à leur tour, incontrôlables.

Ces faits sont désormais bien connus. Ils relèvent tous de cette même figure allégorique illustrée par *L'Apprenti sorcier* de Goethe comme par son équivalent romanesque, le *Frankenstein ou le Prométhée moderne* de Mary Shelley : dans les deux récits, la créature échappe à son créateur et se retourne contre lui. Cependant, à la différence des personnages candides de l'Apprenti sorcier et de Victor Frankenstein (qui n'est pas le monstre, mais son créateur), le démiurge washingtonien est lui-même monstreux. Il savait pertinemment qu'il créait et nourrissait un démon dans le but de lui confier les basses œuvres réactionnaires que le créateur n'était pas en mesure de perpétrer lui-même. Le démon a fini par se retourner contre son démiurge. Il a assassiné, le 11 septembre 2001, des hommes et des femmes qui, dans leur immense majorité, n'étaient responsables en rien de l'oppression pratiquée par le gouvernement des États-Unis.

Le réseau Al-Qaida n'est d'ailleurs que l'un des avatars d'une monstrosité politique entretenue par Washington depuis plus d'un demi-siècle : l'intégrisme islamique. Par une formidable et cruelle ironie de l'histoire, les kamikazes du 11 septembre étaient en grande majorité des sujets « saoudiens » de même que leur guide suprême Ben Laden (déchu de sa nationalité en 1994). Or, le royaume saoudien est l'un des plus anciens partenaires des États-Unis dans le monde. Issu de l'alliance scellée au XVIII^e siècle entre la prédication islamique hanbalite ultrarigoriste de Mohammad ben Abdel-Wahhab et la chefferie tribale de Mohammad ben Saoud, le royaume fut fondé sur le territoire conquis au cours des premières décennies du XX^e siècle par Abdel-Aziz ben Abdel-Rahman, plus connu sous le nom d'Ibn Saoud. Il fut proclamé sous l'appellation de Royaume arabe saoudien en 1932, du nom de la dynastie des Al Saoud (la maison des Saoud) qui se réfère au prénom de son ancêtre fondateur.

À cette époque, la découverte de pétrole dans la région du golfe Arabo-Persique et l'importance grandissante de cette matière première énergétique avaient suscité une forte rivalité entre les intérêts britanniques installés depuis longtemps dans la région, et les intérêts états-uniens arrivés sur le tard. Longtemps laissée-pour-compte des dominations étrangères dans la région, la vaste zone désertique de la péninsule arabique commença à attirer les convoitises impérialistes. Il échut à la compagnie pétrolière américaine Standard Oil of California (ancêtre

de Chevron) d'obtenir le premier contrat de concession accordé par Ibn Saoud, en 1933. La Socal avait surenchéri sur ses rivales à dominante britannique en prenant un risque certain, car les richesses pétrolières du royaume n'étaient encore qu'hypothétiques⁶. La même année 1933, le gouvernement des États-Unis établissait des relations diplomatiques avec le royaume saoudien. Ce fut le début de l'alliance qui dure jusqu'à nos jours.

Durant la Seconde Guerre mondiale, le royaume saoudien allait gagner en importance stratégique aux yeux des États-Unis du fait du bond de la consommation mondiale de pétrole conjugué avec la découverte de l'ampleur des ressources pétrolières du royaume. Dès 1943, le gouvernement états-unien manifestait son intérêt stratégique pour le royaume et décidait de construire une importante base aérienne à Dhahran, près des installations de l'Aramco, joint-venture entre Socal et Texaco. Depuis lors, l'engagement des États-Unis à protéger le royaume saoudien a été réaffirmé et s'est vérifié à maintes reprises. Si Ibn Saoud avait choisi de privilégier l'alliance avec Washington, ce n'est pas seulement parce qu'il avait de bonnes raisons de se méfier des Britanniques, dont il avait combattu l'allié arabe principal, la dynastie hachémite rivale des Al Saoud. C'est aussi en vertu d'« affinités électives » que dénote bien un épisode relaté dans la volumineuse histoire de l'industrie pétrolière, de Daniel Yergin : c'est le contraste entre les deux rencontres en 1945, à trois jours d'intervalle, de Franklin Roosevelt (sur le chemin du retour de Yalta) et de Winston Churchill avec Ibn Saoud. Alors que le président américain se montra respectueux des convictions religieuses de son interlocuteur saoudien, le Premier ministre britannique tint à boire de l'alcool et à fumer le cigare en présence de son austère hôte royal⁷.

Cette anecdote révèle une différence importante entre le Royaume-Uni et les États-Unis : la secte presbytérienne rigoriste des puritains qui a beaucoup de points communs avec le « wahhabisme⁸ » avait été persécutée par la monarchie anglaise aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles et avait constitué une des sources premières de la colonisation européenne de l'Amérique du Nord, comme l'illustre l'épisode légendaire du *Mayflower* (1620). La contribution à l'histoire des États-Unis d'Amérique de courants religieux du type aujourd'hui appelé « intégriste » (ou « fondamentaliste », selon le terme anglais) est connue. C'est la tolérance religieuse et non la laïcité qui est au cœur de l'édifice institutionnel de ce pays, l'un des moins laïques du monde occidental, où la croyance en Dieu est affichée jusque sur la monnaie nationale, le dollar. Les locataires de la Maison Blanche sont par conséquent prédisposés à faire preuve de « compréhension » à l'égard de l'intégrisme islamique de leurs protégés et clients saoudiens. D'autant plus que l'intérêt du royaume pour Washington n'a cessé de croître : longtemps premier fournisseur étranger de pétrole des États-Unis, aujourd'hui en concurrence avec le Canada et le Venezuela, le royaume saoudien a une balance commerciale

quasi équilibrée avec son protecteur, du fait notamment de ses énormes importations d'armes et des contrats avec les firmes de construction américaines qui ont progressé de façon impressionnante depuis le boum pétrolier de 1974. Avec le neuvième budget militaire du monde, le royaume saoudien fut ces dernières années le principal importateur d'armes du monde et le principal acheteur d'armes américaines, scellant ainsi sa « complémentarité » avec son protecteur, principal exportateur mondial d'armements.

Les contrats militaires conclus avec les États-Unis au cours de la seconde moitié du ^{xx}^e siècle portent à hauteur de 50 % environ sur la maintenance (hors pièces de rechange), la formation et la construction⁹. Ces contrats d'armement ont servi à financer la construction d'installations militaires, ainsi que l'installation de matériel militaire mis à la disposition des forces armées américaines – ce qui explique la facilité et la rapidité avec lesquelles, en 1990, elles ont pu déployer sur le territoire saoudien, et rendre opérationnelle, une formidable armada¹⁰. Pour la guerre du Golfe de 1990-1991, le royaume saoudien a dépensé 55 milliards de dollars – dont la majeure partie afin de couvrir les frais des troupes américaines sur son sol, et 17 milliards versés directement aux États-Unis comme contribution au financement de leur effort de guerre. Le royaume contribue aussi au financement du budget états-unien depuis de longues années par l'acquisition massive de bons du Trésor américain. Ce fut notamment le cas durant les années de déficits budgétaires records dus aux dépenses militaires sous Ronald Reagan. Tout bien pesé, le royaume saoudien peut légitimement être considéré comme un 51^e État des États-Unis d'Amérique¹¹ : un Texas islamique, en quelque sorte !

Cet État américain *sui generis* reposait, depuis sa création, sur une dualité de pouvoirs, dans la continuité du pacte fondateur scellé entre le cheikh Ben Saoud et le prédicateur Ben Abdel-Wahhab au ^{xviii}^e siècle. La maison des Saoud s'est assurée le contrôle de l'économie, de la défense et de la politique étrangère, tandis qu'elle accordait à l'institution religieuse wahhabite la haute main sur les affaires religieuses, l'éducation et la réglementation de la vie quotidienne. Cette dualité n'a pas toujours fonctionné de façon harmonieuse. Lorsque les Ikhwan (« Frères ») wahhabites constituaient encore une force armée, au temps où Abdel-Aziz ibn Saoud les conduisait en personne dans une guerre de conquête tribale, ils en vinrent à contester l'homme qui s'était proclamé roi en 1926, pour n'avoir pas respecté leur refus absolu de toute invention moderne – qui ressemble à celui de la secte anabaptiste des Amish, aux États-Unis. Ibn Saoud dut les domestiquer en recourant à divers moyens, dont l'usage de la force.

La montée du nationalisme arabe républicain et progressiste dans les années cinquante – sous la direction du charismatique Gamal Abdel Nasser, tombeur de la monarchie égyptienne en 1952 – et son alliance avec l'Union soviétique

à partir du milieu de la décennie allaient enrayer la tendance au divorce entre la maison des Saoud et l'institution wahhabite. Celle-ci apparut alors comme le meilleur rempart idéologique et social de la monarchie saoudienne contre l'anti-impérialisme arabe accusé d'adhérer au « communisme athée ». Elle fut bien conçue ainsi par les parrains états-unis du royaume qui encouragèrent leurs protégés à s'appuyer sur elle. Dès lors, l'intégrisme islamique – la plupart de ses variantes ayant été fédérées par les wahhabites – devint l'instrument idéologique principal de la lutte anticomuniste et antinationaliste que Washington orchestra en s'appuyant sur Riyad dans l'ensemble du monde musulman. Cette jonction était d'ailleurs congénitale à l'émergence de l'intégrisme islamique dans sa version politique moderne du Mouvement des Frères musulmans (Harakat al-Ikhwan al-muslimun), né en Égypte à la fin des années vingt, dont l'inspirateur Rachid Ridha, tenant de la version la plus réactionnaire de la *salafiyya* (doctrine du retour à l'islam des premiers temps), fut fasciné par l'expansion wahhabite et noua des rapports avec Ibn Saoud¹². Les États-Unis sont ainsi doublement responsables de la résurgence de l'intégrisme islamique anti-occidental depuis une trentaine d'années, en deux vagues successives. La Révolution iranienne marque l'apogée de la première dans les années soixante-dix; le 11 septembre constitue le pic de la seconde dans les années quatre-vingt-dix. Doublement responsables, les États-Unis ont contribué à la défaite et à l'écrasement de la gauche et du nationalisme progressiste dans l'ensemble du monde musulman, laissant le champ libre à l'islam politique comme unique vecteur du ressentiment populaire, tout en contribuant eux-mêmes à la propagation de l'intégrisme islamique¹³. La nature a horreur du vide, le ressentiment populaire aussi. Le discrédit idéologique mondial des valeurs socialistes pour cause d'effondrement du système stalinien, la faillite spécifique ou la marginalité de l'ensemble des courants de gauche dans le monde musulman, l'intégrisme islamique bien huilé par Washington et Riyad, un contexte de crise économique et d'insécurité sociale croissante, sur fond de déréglementation néo libérale à l'échelle mondiale, le tout aggravé par l'affront subi au quotidien par des populations musulmanes qui s'identifient aux Palestiniens ou aux Irakiens, tous ces facteurs conjugués ont produit un mélange hautement explosif sous la forme d'une contestation islamique anti-occidentale des plus virulentes. Dans ces conditions, « l'opium du peuple », présenté par le jeune Marx comme un narcotique engourdissant, peut devenir un puissant excitant. Les couches plébéiennes comme les classes moyennes, d'autant plus enrégées qu'elles subissent une perte douloureuse de statut et de repères, ont constitué le vivier naturel de cette manifestation de la haine sociale, nationale et culturelle. Ceux qui crurent pouvoir utiliser « l'opium du peuple » à la façon dont la CIA utilisa l'opium contre les troupes soviétiques en Afghanistan, finirent par subir le

choc en retour. La figure emblématique de l'Apprenti sorcier ou de Frankenstein fut Anouar el-Sadate. Après avoir utilisé les courants intégristes islamiques contre la gauche égyptienne et les nassériens, avec les encouragements politiques et financiers du royaume saoudien et des parrains washingtoniens, il a fini par être assassiné lui-même par des intégristes enrégés. D'autres illustrations du même phénomène, y compris la complicité israélienne dans l'émergence du Hamas, sont trop nombreuses pour être toutes citées ici.

La monarchie saoudienne a elle-même directement subi, à plusieurs reprises, le choc en retour de cet intégrisme islamique qu'elle a contribué à essaimer. En effet, les deux vagues successives de résurgence intégriste anti-occidentale ont frappé chacune le royaume. En 1979, l'impact de la Révolution iranienne se fit sentir non seulement par une révolte au sein de la minorité chiite de la province orientale du royaume, mais, de façon beaucoup plus spectaculaire, par l'insurrection à La Mecque d'un groupe de wahhabites extrémistes, révoltés par la corruption de la famille régnante et dirigés par un homme du prénom de Juhayman, membre de la tribu Al-Utayba, l'une des plus importantes du royaume¹⁴. À la suite de la guerre du Golfe et du déploiement, puis du stationnement de troupes américaines dans le royaume, la monarchie dut faire face une nouvelle fois à la contestation wahhabite : en 1992, un groupe d'ulémas wahhabites exprima des critiques contre la corruption du régime et la présence maintenue des troupes américaines sur le sol « sacré » du royaume saoudien, gardien des villes saintes de l'islam ; en 1994, une fronde éclata dans la ville de Burayda, par suite de l'arrestation de deux ulémas contestataires, et se solda par plusieurs centaines d'arrestations.

Le retournement d'Oussama ben Laden contre le gouvernement de son pays – d'où il dut s'enfuir définitivement en 1991, après son retour d'Afghanistan – s'inscrit directement dans cette seconde vague de contestation ultrarigorisiste de la monarchie saoudienne¹⁵. Il lui apporta le savoir-faire et le personnel formés dans la longue expérience de la guerre d'Afghanistan, utilisés désormais contre les troupes américaines, perçues comme troupes d'occupation. En novembre 1995, un premier attentat tuait 5 militaires américains à Riyad ; en juin 1996, ce fut l'attentat-suicide contre les Khobar Towers à Dhahran qui fit 19 morts parmi les militaires américains. La même année, les pressions saoudiennes et américaines sur le Soudan, où il s'était réfugié, obligèrent Ben Laden à retourner en Afghanistan où il reconstitua le réseau Al-Qaida et scella son alliance avec les talibans.

À ce moment, une guerre, tantôt occulte, tantôt spectaculaire, battait déjà son plein entre l'intégriste musulman et le gouvernement états-unien : des attentats attribués au réseau de Ben Laden eurent lieu au Yémen, en 1992, puis en Somalie, en 1993, contre des militaires américains. La première tentative de

détruire les tours du World Trade Center, en 1993, lui fut également imputée. D'autres actions suivront, dont les attentats sur le sol saoudien. Du côté opposé, outre plusieurs tentatives d'assassinat de Ben Laden par les services états-uniens ou saoudiens en collaboration avec leurs homologues pakistanais, une force mercenaire de un millier d'hommes, dotée de tout-terrain et d'hélicoptères, fut mise sur pied par la CIA et attaqua une des bases du réseau Al-Qaida en Afghanistan, en juillet 1997, afin de s'emparer de Ben Laden ou de le tuer.

Galvanisé par la déroute des troupes américaines en Somalie, s'ajoutant à la victoire emportée précédemment sur les troupes soviétiques en Afghanistan, et décidé à se battre jusqu'au bout contre ses anciens alliés déterminés à l'éliminer, Ben Laden proclama, en février 1998, un « Front islamique mondial pour le jihad contre les juifs et les croisés », dont la première déclaration proclame légitime et impératif, au nom de la religion islamique, de « tuer les Américains et leurs alliés, militaires et civils ». On y trouve les thèmes plusieurs fois repris depuis lors : la triple condamnation de la présence des troupes américaines sur le territoire sacré de la péninsule arabique, de l'embargo meurtrier contre la population musulmane irakienne et du massacre de la population musulmane palestinienne par « l'alliance entre les croisés et les sionistes ». Les étapes les plus spectaculaires de cette guerre entre le David islamique intégriste et le Goliath américain impérialiste sont connues : les attentats contre les ambassades états-uniennes au Kenya et en Tanzanie en août 1998 ; l'envoi de missiles de croisière états-uniens sur l'Afghanistan et le Soudan ; l'attentat-suicide contre le destroyer *Cole* au Yémen en octobre 2000 ; les attentats-suicides du 11 septembre 2001 ; l'agression états-unienne contre l'Afghanistan, déclenchée le 7 octobre 2001. La liste n'est certainement pas close !

Sur cet affrontement impitoyable, que de bêtises n'ont été dites depuis le 11 septembre ! Un des thèmes les plus ressassés, que ce soit par un « anti-islamisme » de droite, franchement raciste, ou par un « anti-islamisme » de gauche pavé de bonnes intentions, serait que le royaume saoudien lui-même serait le commanditaire de Ben Laden. Tirée d'une vision fantasmagorique du monde, cette idée absurde – au mépris du fait que le régime saoudien est précisément le plus menacé par l'action de Ben Laden, pour la plus grande inquiétude de ses parrains de Washington – est en fait de nature à conforter une monarchie soucieuse de donner l'illusion de tenir tête à son protecteur¹⁶. De même, la lourde insistance sur le fait que Ben Laden est riche (« milliardaire », selon certains médias¹⁷, au point que d'aucuns ont cru pouvoir analyser les motivations du réseau Al-Qaida en termes d'intérêts capitalistes¹⁸) passe complètement à côté du fait que sa popularité tient dans une large mesure à sa réputation non usurpée de fils de famille riche qui a sacrifié sa fortune, vit dans l'austérité et a maintes fois risqué sa vie pour la cause à laquelle il croit fanatiquement.

Haine, barbarie, terrorismes et Léviathan

Quelle est la motivation de Ben Laden ? Point n'est besoin de théories conspiratives ou d'élucubrations philosophiques pour la comprendre. Il suffit d'écouter ou de lire ses propres explications. L'exposé le plus complet de ses vues est celui qu'enregistra en mai 1998 un journaliste de la chaîne américaine ABC dans le sud de l'Afghanistan. La première partie de la bande vidéo, dont la transcription a été rendue publique par la chaîne PBS, consiste en une discussion tout à fait éclairante entre l'ennemi public numéro un de Washington et quelques-uns de ses disciples. La haine d'Oussama ben Laden pour les États-Unis n'a d'égale que sa haine envers la monarchie saoudienne. Il sait pertinemment qu'elle ne pourra être renversée aussi longtemps qu'elle bénéficiera de la protection états-unienne. Son combat actuel vise donc au premier chef à forcer le retrait des troupes américaines du royaume saoudien et à mettre fin à la protection qu'ils accordent à son régime exécrationnel. « L'appel à mener la guerre contre l'Amérique a été lancé parce que l'Amérique a pris la tête de la croisade contre la nation islamique, envoyant des dizaines de milliers de ses soldats dans le pays des deux mosquées saintes, en plus de se mêler de ses affaires et de sa politique, et de soutenir le régime oppressif, corrompu et tyrannique qui le gouverne. Ce sont les raisons pour lesquelles l'Amérique en particulier a été prise pour cible¹⁹. »

C'était l'unique objectif déclaré. Les autres raisons, comme le sort des Irakiens ou celui des Palestiniens, n'étaient invoquées qu'à titre polémique. Interrogé sur l'absence de distinction entre militaires et civils, Ben Laden a systématiquement répondu que les États-Unis et leurs alliés israéliens ne s'embarrassent pas de scrupules pour tuer des civils, et notamment des enfants. Il a aussi évoqué Hiroshima. Dans son message vidéo diffusé le 7 octobre 2001, il élevait la Palestine au rang d'objectif direct de son combat, tout comme le fit Saddam Hussein en 1990 afin de maximiser son soutien au moyen de la cause la plus populaire du monde musulman : « Quant à l'Amérique, je lui dis, ainsi qu'à son peuple, des mots pesés : je jure par Dieu tout-puissant, qui a élevé les cieux sans piliers, que ni l'Amérique, ni ceux qui vivent en Amérique, ne rêveront de sécurité avant que nous ne la vivions réellement en Palestine, et avant que toutes les armées mécréantes ne quittent la terre de Mahomet, que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui²⁰. »

Plus clairvoyant que Saddam Hussein, Oussama ben Laden ne s'est pas fait d'illusions sur la possibilité de l'emporter sur les États-Unis dans une guerre frontale. Il a compris que, face à leur supériorité militaire écrasante, ceux qui veulent leur porter des coups douloureux n'ont d'autre recours que ce que le Pentagone appelle depuis quatre ans des « moyens asymétriques²¹ ». À défaut de pouvoir mener contre les États-Unis « la mère de toutes les batailles », les

disciples d'Oussama ben Laden ont ainsi indiscutablement réussi à leur infliger « la mère de tous les attentats terroristes ». La finalité de cette méthode d'action est très rationnelle, contrairement à ce que beaucoup prétendent. Pour Ben Laden, il s'agit de créer une situation telle que la population américaine – excédée de faire les frais de l'engagement de son gouvernement dans une région du monde à laquelle elle n'est pas plus attachée qu'elle ne l'était au Vietnam naguère – fasse pression dans le sens du désengagement et du retrait. C'est pourquoi il adresse ses avertissements tant au gouvernement américain et à ses alliés occidentaux qu'à leurs peuples, dans son message du 7 octobre comme dans ses déclarations de 1998 : « Les régimes occidentaux et le gouvernement des États-Unis portent la responsabilité de ce qui pourrait arriver. Si leurs peuples ne souhaitent pas être touchés à l'intérieur même de leurs pays, ils devraient chercher à élire des gouvernements qui les représentent vraiment et qui peuvent protéger leurs intérêts²². »

Ben Laden semble avoir bien compris une dimension fondamentale de toute stratégie de lutte contre les États-Unis : on ne peut pas les vaincre militairement, et la voie la plus efficace pour faire plier leur gouvernement passe par la population américaine. Il a commis, par contre, deux erreurs fatales. La première est d'avoir sous-estimé l'importance de la péninsule arabique, principal réservoir de pétrole du monde pour la classe dominante états-unienne. Cette erreur, commise avant lui par Saddam Hussein, pousse à sous-estimer aussi la détermination des gouvernants des États-Unis qui ne reculeront devant rien pour défendre leurs intérêts dans la région, beaucoup plus importante à leurs yeux que ne pouvait l'être l'Indochine – et à plus forte raison la Somalie, que Ben Laden citait, illusoirement, comme preuve de leur « faiblesse »²³.

Sa seconde erreur fatale est d'avoir cru qu'en s'en prenant de manière aussi criminelle à la population américaine il parviendrait à la convaincre de forcer ses gouvernants à se désengager. Les kamikazes palestiniens du Hamas répètent cette erreur à l'identique : dans un cas comme dans l'autre, les actions terroristes touchant les civils ne font que rallier les populations visées aux politiques les plus réactionnaires et les plus brutales de leurs gouvernants. Si les Vietnamiens ont obtenu le retrait des troupes américaines de leur sol, c'est en combinant une lutte militaire légitime contre l'armée d'occupation, avec un discours adressé au peuple américain, faisant appel à son sens de la justice et non à sa peur. La supériorité morale du combat des Vietnamiens a grandement compensé l'infériorité de leurs moyens militaires.

Il est vrai que les kamikazes palestiniens, « saoudiens », ou autres, qui sacrifient leur vie pour tuer le plus grand nombre de personnes du pays ennemi, ne font pas tous ces calculs politiques. Ils ne sont pas mus pour autant, si ce n'est de manière secondaire, par la croyance en l'obtention d'un visa pour le paradis. Et

encore moins par la haine des « valeurs » que George W. Bush prétend représenter. Comme d'autres candidats au martyre, parfois athées, ils sont essentiellement mus par la haine implacable que suscite la domination brutale, meurtrière, cynique et arrogante, de la plus grande puissance de la planète : « La haine en tant que facteur de lutte ; la haine intransigeante de l'ennemi, qui donne une ardeur au-delà des limites naturelles de l'être humain et le transforme en une machine à tuer, efficace, violente, sélective et froide. Nos soldats doivent être ainsi ; un peuple sans haine ne peut pas triompher d'un ennemi brutal. Il faut porter la guerre jusqu'où l'ennemi la porte ; jusqu'à sa maison, ses lieux de plaisir ; la rendre totale. Il faut l'empêcher d'avoir un seul instant de tranquillité, une minute de calme hors de ses casernes, et même à l'intérieur ; l'attaquer partout où il se trouve ; qu'il se sente une bête féroce traquée partout où elle passe. Alors son moral déclinera. Il deviendra encore plus bestial, mais on verra les signes de son déclin apparaître²⁴. » Oussama ben Laden ? Non : Ernesto Che Guevara, dans son message à la Tricontinentale en 1967 quelques mois avant sa mort tragique.

La haine, on l'a vu, cependant est trop souvent aveugle et bien mauvaise conseillère. En abattant les deux colonnes du World Trade Center à la façon du Samson de la Bible²⁵, les kamikazes du 11 septembre ont certes réussi à « faire périr en mourant » beaucoup plus de personnes qu'ils n'en auraient « fait périr pendant [leur] vie ». Vengeance terrible, mais combien illusoire : ils auront aussi fait périr – au bout du compte – beaucoup des « leurs » : Afghans, Palestiniens, Tchétchènes et autres musulmans, victimes de la vengeance encore plus terrible de l'empire et de ses alliés. Guevara se trompait : la bête féroce ne perd son moral que si elle est traquée par plus fort qu'elle, par un ennemi contre lequel elle est impuissante. Ensanglantée par moins fort qu'elle, elle devient seulement plus bestiale encore. Le mécanisme clausewitzien de la montée aux extrêmes est alors enclenché.

Quel formidable contresens que celui consistant à appeler « choc des civilisations » ce qui est de toute évidence un « choc des barbaries » ! Samuel Huntington avait certes pris le soin de préciser qu'il distinguait deux acceptions de la notion de « civilisation », l'une utilisable au pluriel et l'autre toujours au singulier. Selon lui, elles peuvent être contradictoires au sens où « une civilisations au pluriel peut en fait être très peu civilisée au sens singulier²⁶ ». Cette distinction simpliste, fondée sur une lecture réductrice du Braudel de la *Grammaire des civilisations*, évacue le problème du rapport intime entre les deux notions. En effet, la Civilisation au singulier, en tant qu'adoucissement des mœurs, maîtrise de l'agressivité et pacification des rapports interindividuels et interétatiques, doit être conçue comme un processus inachevé, « en train de se faire²⁷ », selon l'analyse de Norbert Elias que Huntington ne mentionne même pas.

En adoptant la méthode d'Elias, tout en dépassant l'ethnocentrisme occidental auquel il n'échappe guère, il n'est pas difficile de démontrer qu'il y a effectivement un « processus de Civilisation » à l'échelle de la longue durée historique. Mais on ne saurait oublier la tendance historique contraire, tout aussi vérifiable, selon laquelle chaque degré dans le progrès de la Civilisation engendre des modalités spécifiques de la Barbarie, de sorte que chaque civilisation secrète ses formes propres de barbarie. Celles-ci peuvent l'emporter sur la Civilisation à la faveur des crises, à l'instar de la barbarie nazie produite par l'un des fleurons de la « civilisation occidentale » avancée. Aussi faudrait-il distinguer également la Barbarie au sens singulier des barbaries au pluriel. Marx l'avait relevé dans l'article cité : « La cruauté, comme toute autre chose, change selon le temps et le lieu. César, homme de grande culture, raconte avec candeur comment il ordonna que l'on tranche la main droite à plusieurs milliers de guerriers gaulois. Napoléon aurait eu honte de faire cela. Il préféra envoyer à Saint-Domingue ses propres régiments français suspects de républicanisme pour y mourir des noirs [*sic*] et de la peste²⁸. »

À chaque civilisation sa barbarie : les uns coupent les gorges, méthode pratiquée en Afghanistan, transposée en Algérie par les vétérans de la guerre contre les soviétiques, et symbolisée par les cutters des kamikazes du 11 septembre ; les autres « coupent les marguerites », autrement dit, ils tuent massivement à distance au moyen des bombes « conventionnelles » les plus meurtrières ; les uns détournent des avions de ligne pour les utiliser comme missiles dans l'assassinat de civils ; les autres larguent des missiles de croisière en des frappes « chirurgicales » qui sont à la chirurgie ce que la tronçonneuse est au bistouri. Les uns visent à impressionner le plus grand nombre par le spectacle de leurs victimes ; les autres, les « Tartuffe de la vengeance », ordonnent aux médias : « Cachez ces morts que je ne saurais voir ; Par de pareils objets les âmes sont blessées, Et cela fait venir de coupables pensées. » Des milliers de civils directement assassinés en l'espace d'un matin à New York ; des dizaines de milliers de civils indirectement assassinés tous les ans en Irak, depuis dix ans. Telle est bien l'échelle comparative des meurtres de chaque barbarie : plus une civilisation est riche et puissante, plus sa barbarie est funeste. Les nazis ont inventé le génocide industriel. Le génocide par non-assistance industrielle, dont se rend aujourd'hui coupable la civilisation occidentale à l'égard des Noirs africains et autres victimes du sida, témoignerait-il d'un progrès de la Civilisation ? Il est permis d'en douter.

En réalité, l'affrontement actuel n'est pas un « choc des civilisations », mais bien le choc des barbaries qu'elles secrètent à doses variables, au fil du long processus historique et dialectique de la Civilisation-Barbarie – comme des excréments d'autant plus importants que les sociétés sont gloutonnes, et qui

menacent aujourd'hui d'engloutir en une Barbarie généralisée les acquis essentiels de la Civilisation au singulier. Les admirateurs des kamikazes du 11 septembre ont jubilé au spectacle de l'effondrement des deux tours et ils en redemandent. Les admirateurs des forces armées états-uniennes se sont délectés au spectacle de l'écrasement de l'Afghanistan et ils en redemandent. Nous sommes manifestement parvenus à une de ces « époques de bouleversements sociaux » où, selon Elias, « la cruauté, le plaisir que procurent l'anéantissement et la souffrance d'autrui, le sentiment de satisfaction que nous procure notre supériorité physique [...] éclatent brutalement, en faisant litière des sentiments de honte et de malaise²⁹ ».

Huntington lui-même constatait, dans une conclusion toute spengliérienne de son ouvrage plus cité que lu : « À l'échelle mondiale, la Civilisation semble à bien des égards céder devant la barbarie, en générant l'image d'un phénomène sans précédent, un âge des ténèbres mondial s'abattant peut-être sur l'humanité³⁰. » Cet âge des ténèbres, expliquait-il, semble confirmer le « paradigme du “chaos pur” dans les affaires mondiales : affaiblissement mondial de la loi et de l'ordre, États en faillite, anarchie croissante dans plusieurs parties du monde, vague mondiale du crime, mafias transnationales et cartels de la drogue, consommation croissante de drogue, affaiblissement de la famille, déclin de la confiance et de la solidarité sociale dans plusieurs pays, violence ethnique et religieuse, entre civilisations et gouvernement par le fusil dominant dans une grande partie du monde³¹ ». Tel est le spectacle angoissant du monde de l'après-Guerre froide. Ce « paradigme du “chaos pur” » n'est autre que le paradigme hobbesien de « l'état de nature », tant prisé par les théories des relations internationales. Cette antithèse hypothétique du Léviathan a souvent été mobilisée à tort pour décrire l'état du monde au temps de la Guerre froide, alors que la société internationale était précisément régie par deux Léviathan s'équilibrant dans un jeu planétaire à somme nulle, très justement appelé « équilibre de la terreur ». Le monde était régi par un *duopole de la violence physique légitime*, pourrait-on dire en adaptant la formule de Max Weber. L'effondrement du Léviathan soviétique a déstabilisé cette structure, ouvrant la voie à un retour à l'état de nature. Comment empêcher un glissement vers le chaos ? Telle fut la question posée par la fin de l'URSS. Autrement dit, comment réorganiser un monopole de la violence physique légitime à l'échelle mondiale, condition de la sécurité et de l'ordre qui, fussent-ils bourgeois, restent somme toute préférables, selon l'entendement courant, à la loi de la jungle ? En 1939, au moment où l'humanité était plongée dans un âge des ténèbres encore inégalé, Norbert Elias restait étonnamment optimiste en vertu de sa vision mécaniste de l'histoire : « On aperçoit les premiers contours d'un système de tensions aux dimensions du globe, comprenant des fédérations d'États, des unités supranationales de tous

genres, on aperçoit les préliminaires de luttes d'élimination et d'hégémonie, sans lesquels la mise en place d'un monopole mondial de la force publique, d'un organe politique central, et la pacification de la terre tout entière ne sont pas concevables³². » Serions-nous aujourd'hui à la veille de l'accomplissement ultime de ce processus mondialisé de Civilisation ?

Deux options fondamentales se sont offertes à la fin de la Guerre froide pour la réorganisation du monde, à l'image des deux théories opposées de la naissance de l'État dans la philosophie politique anglaise du XVII^e siècle, celles de Hobbes et de Locke. L'option lockéenne aurait consisté en l'établissement d'une force publique mondiale, régie par le consentement collectif majoritaire des États et par les règles d'un état de droit (plutôt que d'un État de droit) à l'échelle internationale. Un cadre existait pour cela : la charte des Nations unies dont l'élaboration, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, semblait vérifier le pronostic d'Elias. Cette charte visait à garantir « qu'il ne sera pas fait usage de la force des armes, sauf dans l'intérêt commun » et que les relations internationales seront régies « conformément aux principes de la justice et du droit international », sur la base de « l'égalité des droits des peuples et de leur droit à disposer d'eux-mêmes ». Elle accordait une importance majeure au développement économique et social tout en « encourageant le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue et de religion ».

La charte des Nations unies ne fut cependant jamais respectée, dans sa lettre comme dans son esprit, du fait de l'exacerbation des tensions entre les deux Léviathan planétaires. La fin de la Guerre froide parut rendre possible, mais possible seulement, qu'elle entrât enfin en vigueur³³. Beaucoup crurent à l'avènement d'une nouvelle ère de paix fondée sur le droit, dans laquelle les « dividendes de la paix » – les économies dues au désarmement amorcé sous l'impulsion donnée par Mikhaïl Gorbatchev – allaient permettre de résoudre les problèmes économiques du monde et de créer les conditions sociales d'une « pacification de la terre tout entière ». Beaucoup y crurent naïvement lorsque George Bush père utilisa les Nations unies afin d'obtenir le feu vert d'un Congrès encore traumatisé par le « syndrome vietnamien » pour lancer sa guerre contre l'Irak. Son discours devant le Congrès mérite d'être rappelé. Il annonçait en termes grandiloquents : « Nous nous trouvons aujourd'hui à un moment unique et extraordinaire. La crise dans le golfe persique, aussi grave soit-elle, offre aussi une rare occasion d'avancer vers une période historique de coopération. De ces temps troublés, [...] un nouvel ordre mondial peut émerger : une nouvelle ère – plus libre de la menace de la terreur, plus forte dans la poursuite de la justice, et plus sûre dans la quête de la paix. Une ère dans laquelle les nations du monde, Est et Ouest, Nord et Sud, peuvent prospérer et vivre en harmonie. Une

centaine de générations ont cherché ce chemin introuvable de la paix, tandis que mille guerres ont fait rage sur toute la durée de l'effort humain. Aujourd'hui, un nouveau monde lutte pour naître. Un monde dans lequel le règne de la loi remplace la loi de la jungle. Un monde dans lequel les nations reconnaissent la responsabilité partagée de la liberté et de la justice. Un monde où les forts respectent les droits des faibles³⁴. »

C'était le 11 septembre 1990. Formidable et cruelle ironie de l'histoire !

Rarement discours de propagande n'aura été aussi mensonger. L'ère de l'hypocrisie suprême était ainsi inaugurée, où prolifèrent des oxymorons tels que la « guerre humanitaire » ou la « justice militaire ». L'option réelle suivie par Washington, toutes administrations confondues, fut l'option hobbesienne du Léviathan fondé à la fois sur la force, « par acquisition », et sur le consentement des États alliés, « par institution ». Les deux voies sont également fondées sur la « peur » : la peur du Léviathan et la peur des États « les uns envers les autres »³⁵. Il faudrait être singulièrement myope pour ne pas voir que l'empire planétaire actuel est gouverné depuis Washington, et qu'il agit selon la méthode des Romains pour agrandir leur propre empire, consistant d'après Machiavel à « s'associer d'autres États en se réservant le droit de souveraineté, le siège de l'empire, et la gloire de tout ce qui se fait en commun³⁶ ».

Telle est la voie choisie par Washington, et confirmée depuis la fin de la Guerre froide. Elle va de la guerre menée au nom de l'ONU contre l'Irak, à la guerre menée dans le cadre de l'OTAN au Kosovo, jusqu'à la guerre contre l'Afghanistan, menée par le Léviathan états-unien, accompagné de son plus fidèle lieutenant. La réponse à notre seconde question initiale sur la signification historique réelle des événements en cours depuis le 11 septembre devient à présent évidente : les attentats de New York et de Washington, loin d'introduire un bouleversement de la politique états-unienne, n'auront servi qu'à accentuer le cours hégémonique unilatéraliste de l'après-Guerre froide³⁷, en vertu duquel le gouvernement des États-Unis, plus arrogant que jamais, s'arroge le droit de juger le reste du monde et de châtier qui il veut, quand il veut, comme il veut. L'ONU ne sert plus alors qu'à légitimer *a posteriori* les décisions états-uniennes et à assurer l'intendance et la reconstruction, ainsi que les tâches du « *nation building* » dans les « *failed states* ». L'administration Bush a ainsi laissé les Kofi Annan, Gerhard Schröder et autres Joschka Fischer se distraire avec la mascarade du sommet afghan de Bonn, dont elle connaissait d'avance l'inanité. Le gouvernement des États-Unis tient désormais au reste du monde – implicitement et, de plus en plus, explicitement – un discours symétriquement opposé à la fable de Bush père sur « un monde où les forts respectent les droits des faibles ». Un discours semblable à celui que tinrent les députés de la puissante Athènes aux magistrats de l'île de Mélos assiégée, dans le célèbre dialogue ima-

giné par Thucydide : « La justice n'entre en ligne de compte dans le raisonnement des hommes que si les forces sont égales de part et d'autre ; dans le cas contraire, les forts exercent leur pouvoir et les faibles doivent leur céder³⁸ ». À quoi les Méliens répondirent : « À notre avis – puisque vous nous avez invités à ne considérer que l'utile à l'exclusion du juste – votre intérêt exige que vous ne fassiez pas fi de l'utilité commune. [...] Vous avez autant que nous avantage à procéder de la sorte. En vous montrant impitoyables, vous risquez en cas de revers de fournir l'exemple d'un châtement exemplaire³⁹. »

Dans un remarquable ouvrage synthétique sur les « menaces asymétriques », terroristes et non conventionnelles, qui pèsent sur son pays, le lieutenant-colonel Kenneth F. McKenzie Jr., du corps des Marines des États-Unis (USMC), écrivait : « Comme les nations faibles, et même les groupes non étatiques, envisagent aujourd'hui d'intimider ou de punir une puissance dominante sur une échelle qui était inconcevable il y a 2 500 ans, nous pourrions parler métaphoriquement de la revanche des Méliens et entendre les applaudissements lointains de ces insulaires⁴⁰. » En effet.

9 décembre 2001

- 1 Note de l'éditeur : Cette première partie de l'article qui développe une critique circonstanciée de la rhétorique médiatique et de ses enjeux idéologiques face à l'événement du 11 septembre a dû être considérablement résumée et raccourcie ici pour des raisons de place. Les thèses de l'article seront développées dans un ouvrage portant le même titre, à paraître aux éditions Complexe (Bruxelles).
- 2 Tony Blair, « Discours du Premier ministre sur le conflit en Afghanistan » devant l'Assemblée nationale du pays de Galles, 30 octobre 2001.
- 3 John Cooley, *Unholy Wars : Afghanistan, America and International Terrorism*, Pluto Press, Londres, 1999, p. 240-241. Inévitablement pour un ouvrage aussi foisonnant en informations, le livre contient quelques erreurs ou imprécisions minimes, qui n'altèrent en rien la qualité de l'enquête impressionnante menée par son auteur.
- 4 Karl Marx, « The Indian Revolt », *New York Daily Tribune*, 16 septembre 1857, dans *Marx Engels on Britain*, Foreign

Languages Publishing House, Moscou, 1953, p. 449-450.

5 *Ibid.*, p. 453.

6 Ce n'est qu'en 1938, soit cinq ans plus tard, que le premier gisement exploitable commercialement fut découvert dans le royaume.

7 Daniel Yergin, *The Prize : The Epic Quest for Oil, Money and Power*, Pocket Books, Londres, 1993, p. 404-405.

8 Cette appellation est récusée par les disciples de Mohammad ben Abdel-Wahhab.

9 Voir Alfred Prados, « Saudi Arabia : Post-War Issues and US Relations », *Issue Brief for Congress* IB 93113, Congressional Research Service, Washington, 13 avril 2001.

10 Voir « The Arming of Saudi Arabia », Transcript of FRONTLINE Show #1112, PBS, Alexandria (Va.), 16 février 1993.

11 Israël étant le 52^e État par ordre chronologique.

12 Voir à ce sujet Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983. Les Frères musulmans deviendront les ennemis acharnés de Nasser, qu'ils tentèrent d'assassiner dès 1954.

13 Les thèses qui précèdent ont déjà été exposées dans mon article « Le monde arabe orphelin de la démocratie », *Le Monde diplomatique*, juin 1997 ; reproduit dans *Proche-Orient, rebâtir la paix, Manière de voir* n° 54, novembre 2000.

14 Voir William B. Quandt, *Saudi Arabia in the 1980's : Foreign Policy, Security and Oil*, Brookings Institution, Washington, 1981, p. 93-97.

15 Outre les émissions de la chaîne de télévision qatarie Al-Jazeera, on trouvera un excellent dossier sur Ben Laden dans l'émission qui lui a été consacrée par la chaîne américaine publique PBS : « Hunting Bin Laden », Transcript of FRONTLINE Show #1713K3, PBS, 13 septembre 2001.

16 Comme l'a reconnu ingénument le prince saoudien Bandar ben Sultan, ambassadeur de sa famille à Washington lors d'un entretien télévisé où il répondait à une question sur les frictions entre le FBI et les autorités saoudiennes dans l'enquête sur l'attentat de Khobar : « Je n'ai jamais trouvé que les plaintes de nos alliés en Occident portaient tort à l'Arabie Saoudite. J'ai toujours pensé que c'est utile. Plus les Américains, ou les Européens, se plaignent que nous ne coopérons pas sur les questions intérieures, plus vous me donnez de la force face à mon peuple, et face aux dissidents, montrant que nous ne sommes dans la poche de personne ». « Saudi Time Bomb ? », FRONTLINE, interviews, PBS, 15 novembre 2001.

17 Dans l'interview citée plus haut, Bandar ben Sultan, qui sait de quoi il parle, se moque du chiffre de 300 millions de dollars attribué à Ben Laden, et situe

sa fortune dans une fourchette de 30 à 55 millions de dollars. La majeure part des avoirs d'Oussama ben Laden lui a été confisquée par sa famille et par les autorités saoudiennes bien avant le 11 septembre. Les actions imputées au réseau Al-Qaida n'exigeaient pas des moyens financiers astronomiques ; elles exigeaient surtout des hommes très déterminés et beaucoup d'ingéniosité.

18 Il ne faudrait pas que « l'anti-islamisme » devienne, à son tour, un « socialisme des imbéciles » !

19 « Interview Ossama bin Laden (may 1998) », dans « Hunting Bin Laden », *op. cit.* Dans une interview réalisée par Al-Jazeera quelques mois plus tard, à la question « que veut Ben Laden ? », celui-ci répondait, de même, qu'il se bat pour la libération des lieux saints de l'islam et pour que règne « la parole de Dieu » (« Oussama ben Laden parle », transcription [en arabe], Al-Jazeera, Doha, 23 septembre 2001).

20 Oussama ben Laden, message diffusé le 7 octobre 2001 sur Al-Jazeera – traduit directement de l'arabe.

21 « La dominance états-unienne dans le domaine militaire conventionnel peut inciter des adversaires à utiliser de tels moyens asymétriques pour attaquer nos forces et intérêts à l'étranger, ainsi que les Américains chez eux. [...] Stratégiquement, un agresseur peut chercher à éviter l'affrontement militaire direct avec les États-Unis, en utilisant plutôt des moyens comme le terrorisme, les menaces NBC, la guerre informatique ou le sabotage environnemental, pour réaliser ses objectifs. » William Cohen, *Report of the Quadrennial Defense Review*, Department of Defense, Washington, 1997, section 2, « The Global Security Environment ».

22 « Interview Ossama bin Laden (may 1998) », *op. cit.* Dans ses réponses au journaliste de la chaîne ABC, Ben Laden, après avoir accusé l'administration Clinton

de représenter les intérêts des « juifs », avertissait : « Si l'injustice actuelle continue, avec la prise de conscience nationale, elle se transportera inévitablement sur le sol américain, comme Ramzi Yousef [organisateur de l'attentat de 1993 contre le World Trade Center] et d'autres l'ont fait. Tel est mon message au peuple américain. Je les incite à trouver une administration sérieuse qui agisse dans leur intérêt et n'attaque pas les peuples, ni ne viole leur honneur et pille leurs richesses. » Quelques mois plus tard, après les frappes états-uniennes sur l'Irak au cours de l'opération « Renard du désert », Ben Laden changeait de ton et déclarait à la chaîne Al-Jazeera : « Chaque homme américain est un ennemi pour nous, ceux qui se battent directement contre nous comme ceux qui paient les impôts. Vous avez peut-être entendu ces jours-ci que ceux qui soutiennent Clinton dans ses frappes contre l'Irak sont environ les trois quarts du peuple américain. Un peuple dont la popularité de son président augmente lorsqu'il frappe les innocents [...] est un peuple dégénéré qui ne comprend rien du tout aux valeurs » (« Oussama ben Laden parle », *op. cit.*).

23 *Ibid.*

24 Ernesto Che Guevara, « Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental », *Escritos y discursos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Havane, 1985, t. IX, p. 369.

25 « Et Samson tâta les deux colonnes du milieu sur lesquelles reposait l'édifice, il s'arc-bouta contre elles [...] et il s'écria : "Que je périsse avec les Philistins !" Il poussa de toutes ses forces et l'édifice s'écroula sur les princes et sur tout le peuple qui se trouvait là. Ceux qu'il fit périr en mourant furent plus nombreux que ceux qu'il avait fait périr pendant sa vie », Le Livre des juges, *La Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris, 1961, p. 267.

26 Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone, New York-Londres, 1998, p. 41.

27 Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, traduction française en deux tomes, t. II, *La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, Paris, 1975, p. 318.

28 K. Marx, *op. cit.*, p. 452.

29 N. Elias, *op. cit.*, t. I, *La Civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, Paris, 1973, p. 281.

30 S. Huntington, *op. cit.*, p. 321.

31 *Ibid.*

32 N. Elias, *op. cit.*, t. II, p. 316-317.

33 Sur les options politiques concrètes débattues au sein de l'administration américaine dans les années quatre-vingt-dix, voir Gilbert Achcar, *La Nouvelle Guerre froide*, PUF, Paris, 1999.

34 « President Bush's Address to Congress on the Persian Gulf Situation », *Washington File*, Tracking Number : 154332, Department of State, Washington, 1990.

35 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ch. xx, Penguin, Londres, 1985, p. 252.

36 Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, dans *Œuvres complètes*, La Pléiade, Paris, 1974, p. 524.

37 Sur l'unilatéralisme hégémonique américain, voir Gilbert Achcar, « Jeu triangulaire entre Washington, Moscou et Pékin », *Le Monde diplomatique*, décembre 2001.

38 Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponèse*, livre V, ch. LXXXIX, Garnier Flammarion, Paris, 1966, t. II, p. 74.

39 *Ibid.*, p. 74-75.

40 Kenneth F. McKenzie Jr., *The Revenge of the Melians : Asymmetric Threats and the Next QDR*, McNair Paper 62, Institute For National Strategic Studies, National Defense University, Washington, 2000, Introduction, p. X.

Logiques de guerre

Ellen Meiksins Wood

Ex-éditrice de la *Monthly Review*, auteur de nombreux livres, notamment *The Origins of Capitalism*, dont une édition augmentée paraîtra chez Verso au printemps 2002.

Guerre infinie

Lorsque les États-Unis (et la Grande-Bretagne) n'ont pas lancé d'attaque massive sur

l'Afghanistan, immédiatement après les atrocités du 11 septembre, la surprise fut quasi universelle et même teintée parfois de déception. Les gens s'attendaient à un assaut high-tech massif qui aurait épargné les vies américaines aux prix de nombreux « dommages collatéraux ». Cette fois, nous a-t-on dit, les « modérés » de la Maison Blanche l'avaient emporté, temporairement du moins, parce que le maintien de la coalition antiterroriste exigeait une certaine prudence, ou bien parce que l'hiver approchait, ou encore parce que les talibans étaient censés s'effondrer sans combat. Une attaque éventuelle – qui n'avait rien de sûr – serait donc « mesurée » et « proportionnée ». Les optimistes espéraient que Bush avait enfin compris les vertus du multilatéralisme ; les pessimistes craignaient que le pire soit encore à venir. Mais critiques et partisans étaient unis dans un même étonnement devant la tempérence affichée par la seule superpuissance du monde.

Puis les bombardements ont commencé. L'assaut high-tech et les dommages collatéraux ont repris comme avant. À nouveau, certains ont exprimé l'espoir que les frappes seraient minutieusement ciblées et proportionnées, et que la campagne serait de courte durée. En même temps, les États-Unis informaient l'ONU qu'ils se réservaient le droit de choisir d'autres cibles que l'Afghanistan pour d'autres frappes possibles. Au moment où le régime taliban s'écroule, nous supposons que bientôt les États-Unis déclareront que leur mission a été accomplie. Nous semblons pourtant aussi éloignés de la fin de la « guerre contre le terrorisme » que nous l'étions au tout début.

Une guerre sans fin

Immédiatement après les crimes du 11 septembre, le président Bush a annoncé qu'il voulait débarrasser le monde de ses démons. La « guerre contre le terrorisme » s'appelait alors l'opération « Justice infinie ». Un peu plus tard, Tony Blair déclara devant le congrès travailliste que la campagne en cours devait

s'inscrire dans un projet plus vaste de « remise en ordre de notre monde ». Rien de ce qui a été dit, avant ou après, n'est venu clarifier cette ambition grandiose. Les observateurs favorables à ces propos n'étaient pas davantage en mesure que leurs critiques d'expliquer précisément quel était le but exact de la première phase militaire (capturer Ben Laden, détruire les camps d'entraînement d'Al-Qaida – probablement vides –, renverser les talibans en installant un nouveau gouvernement), sans même parler des objectifs suivants, tels que de possibles attaques contre l'Irak pour finir le boulot laissé en plan par Bush père.

Devant ces incertitudes, on fut tenté de supposer soit que la Maison Blanche était divisée entre faucons et colombes, soit que l'administration était simplement embarrassée, ne sachant trop que faire. On fut aussi tenté d'imaginer que Blair était atteint d'une folie des grandeurs avantageuse lui permettant de détourner l'attention de ses difficultés domestiques. Sans doute y a-t-il un peu de tout cela. Il faut cependant prendre plus au sérieux le grand dessein de Bush et de Blair.

Une fois retranchée la part d'enflure rhétorique, il reste la nouvelle doctrine militaire qui, tout en émettant les prétentions morales les plus extravagantes, s'écarte de siècles de discours sur la « guerre juste ». La tradition de la « juste guerre » a toujours été remarquablement élastique et capable de s'adapter parfaitement aux intérêts changeants des classes dominantes, jusqu'à tout justifier et à couvrir les aventures impériales les plus prédatrices. Ainsi, à travers les métamorphoses des guerres et de l'impérialisme, les idéologies justificatrices ont su s'en tenir à un certain cadre conceptuel et opérer selon certains principes de base. Tout en invoquant la tradition de la juste guerre, la nouvelle doctrine a pour la première fois depuis des siècles trouvé ses principes insuffisamment flexibles et les a bafoués en pratique. De même que les adaptations antérieures furent une réponse à un changement de contexte et de besoins, la rupture actuelle répond aussi à un contexte historique spécifique et à des besoins de classe particuliers. La doctrine de la juste guerre, par-delà ses transformations, énonce quelques conditions élémentaires de l'entrée en guerre : il doit exister une juste cause ; la guerre doit être déclarée par une autorité habilitée et animée d'une intention juste, après que tout autre recours a échoué ; il doit exister une possibilité raisonnable d'atteindre le but fixé ; et les moyens doivent être proportionnés à cette fin. Nous reviendrons sur certains artifices ingénieux grâce auxquels ces contraintes, rigoureuses en apparence, ont pu être adaptées aux guerres les plus agressives de la concurrence commerciale et de l'expansion impériale. Voyons d'abord la manière dont la doctrine actuelle s'inscrit dans ces contraintes et en quoi elle s'en écarte.

Toute déclaration de guerre américaine prétend à une juste cause, à une autorité légitime, à de bonnes intentions, en insistant sur le fait qu'il n'y aurait pas d'autre solution. Ces prétentions sont évidemment plus que discutables. Mais,

bien que contestables, elles restent dans les limites de l'argumentaire sur la juste guerre. La rupture apparaît clairement sur les deux conditions suivantes : qu'il y ait une chance raisonnable d'atteindre les objectifs assignés à l'action militaire, et que ses moyens soient proportionnés au but visé. La nouvelle doctrine de guerre, récemment énoncée par Bush et Blair, viole le premier de ces principes d'au moins deux manières. Inutile d'insister sur le fait qu'aucune action militaire ne saurait venir à bout de ce que Bush appelle « les forces du Mal » : la guerre contre le terrorisme n'a guère de chance d'en finir avec le terrorisme ; elle a plutôt une bonne chance de l'augmenter. Avec ou sans béquille humanitaire, l'action militaire n'est pas davantage en mesure de remettre le monde en ordre ainsi que le prétend Tony Blair.

Il est tout aussi clair que la nouvelle doctrine rompt avec le principe des buts atteignables d'une manière inimaginable pour ceux qui ont défendu la doctrine de la juste guerre. Ce principe particulier visait les aventures autodestructrices de forces qui, n'ayant pas les moyens d'atteindre leurs objectifs, ne feraient qu'aggraver les choses. Il s'agit, dans le cas présent, de la force militaire la plus puissante que le monde ait connu et elle est censée être capable d'atteindre quelque but militaire raisonnable que ce soit. Un nouveau principe apparaît alors : il pourrait simplement signifier que l'intervention militaire peut désormais être justifiée sans le moindre espoir d'atteindre le but annoncé, mais il serait probablement plus juste de dire que l'intervention militaire n'implique plus aucun but spécifique déclaré.

Ce principe novateur affecte à l'évidence aussi le principe de proportionnalité entre les buts et les moyens. Nous sommes habitués à critiquer les États-Unis et leurs alliés pour entreprendre des actions dont les moyens de destruction massive sont inadaptés aux fins annoncées. Mais nous pouvons à présent être conduits à renoncer tout simplement au principe de proportionnalité, non seulement parce que nous sommes sommés d'accepter la disproportion des moyens, mais parce qu'en l'absence de but précisément déterminé, un tel calcul n'a plus aucun sens. Un nouveau principe prend forme d'une guerre sans fin, ni en terme de but ni en terme de durée.

La « guerre contre le terrorisme » n'est pas le premier exemple de la nouvelle doctrine. Elle a probablement son origine dans la Guerre froide. Y compris dans la « guerre contre la drogue », dont la dimension militaire (qu'elle soit à la charge directe des États-Unis ou de leurs supplétifs comme les forces colombiennes) comportait déjà quelque chose de semblable. La campagne contre l'Irak a également été conduite sans but précisément défini. Mais un pas de plus a sans aucun doute été franchi avec la notion de « guerre humanitaire ». C'est certainement en rapport avec cette notion que la contrainte des vieux principes de la guerre juste a été pour la première fois explicitement balayée.

On sait fort bien désormais que, lors de la guerre des Balkans, la secrétaire d'État américaine Madeleine Albright, alors ambassadrice auprès de l'ONU, rappela à l'ordre l'actuel secrétaire d'État Colin Powell, alors chef d'état-major, pour ses objections sur l'intervention en Bosnie. Elle reprochait à la « doctrine Powell » de s'en tenir à la tradition de la juste guerre, exigeant des objectifs clairement définis, des moyens appropriés et une stratégie victorieuse. « À quoi sert cette superbe force militaire dont vous vous êtes toujours vantés, si nous ne pouvons pas nous en servir ! », protestait Albright avec colère. Elle ne contestait certainement pas une doctrine opposée par principe à toute intervention. En tant que militaire, Powell n'a rien d'un pacifiste. Ce sur quoi ils divergeaient, c'était précisément sur le fait que la doctrine traditionnelle de la juste guerre exige des objectifs définis et atteignables et des moyens ajustés à ces fins.

Si Madeleine Albright représente une étape dans l'émergence de la nouvelle doctrine, c'est depuis longtemps une caractéristique des personnalités politiques américaines que de prendre des distances envers la vieille théorie. Lorsque Henry Kissinger soutenait un usage imprévisible de la force militaire, il avait déjà en tête, tout comme Albright, l'usage de la force dans des buts politiques diffus et vagues, conformément à ce que fut la pratique de la Guerre froide. Il ne fut certainement jamais très scrupuleux sur les arguments de la juste guerre et se montra généralement beaucoup plus sensible aux principes amoraux de la raison d'État. Mais d'autres dirigeants, pour soutenir les mêmes politiques, n'hésitaient pas à invoquer la justice de guerre. Alors que Colin Powell lui-même est aujourd'hui secrétaire d'État, il est contesté par des politiciens civils tels que Rumsfeld, Wolfowitz, et probablement Cheney, ainsi que par des conseillers de Bush comme Richard Perle, dont les vues sont de plus en plus opposées aux vieux principes de la juste guerre et des rapports proportionnés entre les fins et les moyens.

Juste guerre et empire

Pour situer la nouvelle doctrine dans son contexte historique, il faut revenir un peu sur le passé. Il est intéressant de rappeler comment ses théoriciens ont négocié les règles de la juste guerre pour la rendre incompatible avec les guerres d'agression expansionnistes à l'aube du colonialisme européen, lorsque furent établies les fondations des futures idéologies impérialistes. Resituer les innovations actuelles de la doctrine militaire dans ce développement aidera à éclairer la manière dont elles correspondent à la phase actuelle de l'impérialisme occidental, tout comme les phases antérieures eurent leurs propres exigences idéologiques.

Les arguments sur la légitimité de la guerre remontent bien sûr beaucoup plus loin que la tradition dite de la juste guerre. Les Romains soulevèrent la ques-

tion de la légitimité des guerres et certains, comme Cicéron, exigèrent des conditions strictes – jusqu'à ce que seule une guerre défensive pût être légitime. Ces limites apparemment contraignantes furent aménagées dès le début pour devenir compatibles avec la poursuite de la gloire et de la puissance impériale – par des républicains comme Cicéron, tout autant que par les défenseurs de l'Empire. Dès l'origine, les Romains furent ainsi enclins à invoquer une sorte de société humaine globale au nom de laquelle ils menaient leurs guerres de conquête pour civiliser le monde en lui imposant la *paix romaine*. Cette notion de société globale n'eut guère besoin d'être modifiée pour servir par la suite les visées des chrétiens et de leur propre mission civilisatrice, tout comme l'Empire romain avait frayé la voie à l'Église universelle.

Il est certainement vrai que la théologie chrétienne a aussi produit des critiques ravageuses de l'expansion impériale et soulevé des questions de fond quant à la légitimité de la guerre. Les justifications, à l'époque où le souverain d'Espagne était aussi empereur du Saint Empire romain germanique, présentèrent ainsi l'Empire comme une mission au service de l'ordre chrétien mondial confiée par une bulle papale. Mais les relations difficiles entre la monarchie espagnole et la papauté rendirent la thèse problématique. Pour compliquer les choses, les arguments théologiques en faveur de la monarchie contre les prétentions de la papauté tendaient à se retourner contre la conquête espagnole. Les théologiens de l'école de Salamanque soutenaient que le pape, bien que chef spirituel de la chrétienté, n'avait pas d'autorité temporelle sur le monde, ni sur les non-chrétiens. Cela signifiait non seulement qu'il n'existait pas d'empire temporel universel, mais encore que l'Espagne ne pouvait pas se revendiquer pour sa conquête d'une mission papale afin d'apporter le christianisme aux infidèles.

Que ces arguments aient été inspirés par une indignation morale devant les atrocités impériales ou destinés à défendre la monarchie contre la papauté, il n'en demeure pas moins qu'ils remettaient en question le droit de l'Espagne à imposer sa domination sur les Amériques. Pourtant, une justification de l'empire émergea de la même tradition théologique. Ayant admis que les vieux arguments fondés sur l'autorité temporelle universelle de l'Église et de la papauté étaient caducs, la nouvelle justification s'appuya sur la notion de juste guerre. Le colonialisme ne pouvait pas se revendiquer de l'autorité papale, mais il avait d'autres raisons légitimes de faire la guerre – pour défendre « l'innocent » ou, plus largement, pour promouvoir les valeurs de la vie « civilisée », c'est-à-dire européenne. Si une république pouvait entrer en guerre pour son autodéfense, une guerre pouvait être déclenchée de même au nom d'une république humaine universelle, menacée par des comportements qui violaient ses conceptions particulières de la paix et du bon ordre. Toute conquête résultant d'une juste guerre établirait alors une domination légitime. Le principe de la

guerre d'autodéfense pouvait ainsi tout justifier, y compris les conquêtes universelles, sans même parler de l'esclavage.

À la différence des autres empires européens, les Espagnols furent très clairs sur le fait que ce qu'ils légitimaient, c'était la conquête. Ils étaient obligés de le faire, étant donné la nature de leur empire. Leur principal intérêt était l'extraction d'or et d'argent des mines d'Amérique du Sud. Leur conquête fut sans nul doute génocidaire, mais, confrontés à une population indigène dense, bien organisée, et technologiquement plutôt développée, ils eurent davantage intérêt à occuper et à régner qu'à exterminer. Ils avaient besoin de force de travail plus que d'un territoire vierge et vide. Leurs plantations, dans le système d'*encomienda*, avaient besoin de travail servile indigène.

D'autres empires européens, sans accès aux richesses minières massives, eurent d'autres ambitions et d'autres besoins idéologiques. Les Français et les Anglais insistèrent sur leurs différences envers l'Empire espagnol, niant (sans grand souci de vérité) leur rôle de conquérants et soulignant (avec un grain de vérité) le caractère agricole et commercial de leurs colonies. Mais l'exemple le plus frappant de l'opportunisme théorique en réponse à des besoins impériaux spécifiques est fourni par les Hollandais en la personne de Hugo Grotius.

Les Hollandais ont bâti un empire commercial pour lequel la conquête coloniale et l'occupation étaient une question secondaire ou auxiliaire. Cependant, leur poursuite de la suprématie commerciale n'impliqua pas moins de violence militaire que chez leurs rivaux. Dans les premières années de la république hollandaise, les dépenses militaires comptèrent pour une part plus importante que toute autre activité dans la levée des impôts, et les Hollandais s'engagèrent dans des opérations d'agression notoires. Ils produisirent une idéologie adaptée à leur manière d'imposer leur suprématie commerciale. Le cas de Grotius est particulièrement éloquent dans la mesure où on lui attribue généralement la paternité du droit international, et dans la mesure où sa doctrine est souvent présentée comme une théorie de la limitation de la guerre, comme une étape décisive dans la tradition de la juste guerre. Son œuvre frappe pourtant par un opportunisme idéologique clairement conçu pour défendre les pratiques très spéciales des Hollandais dans leur course à la domination commerciale au début du *xvi*^e siècle. Il n'a pas seulement produit une théorie de la guerre et de la paix, il a aussi jeté les fondations de nouvelles théories de la politique et de la propriété en général. Si Grotius est véritablement le fondateur du droit international, nous devons donc admettre que celui-ci a dès l'origine autant à voir avec le profit qu'avec la justice et la limitation des guerres.

Opérant selon les principes de la guerre juste, Grotius fut capable de justifier non seulement les guerres défensives, prises dans un sens très large, mais aussi les guerres les plus agressives sans autre raison que le profit commercial.

Sans renoncer à l'exigence selon laquelle une guerre serait juste seulement si elle est menée par une autorité légitime, il fallait pouvoir défendre les interventions agressives entreprises non seulement par des États, mais aussi par des compagnies privées.

En fait, les principes généralement considérés essentiels pour limiter la guerre ont tendu à produire l'effet contraire. Comme d'autres théoriciens du *xvi*^e, Grotius est crédité d'une conception de l'état de nature selon laquelle les individus auraient des droits antérieurs et supérieurs à ceux de la société civile. En même temps, les États, qui ne sauraient avoir aucun pouvoir que n'aient déjà les individus dans l'état de nature, devraient être gouvernés par les mêmes principes moraux que les individus. Bien qu'elle soit censée fixer des conditions très strictes à la conduite de la guerre, cette conception fut initialement élaborée par Grotius, à une époque où les Hollandais se lançaient dans l'expansion commerciale aux Indes, pour légitimer les actions militaires offensives (comme la saisie de navires portugais) non seulement des États, mais aussi des compagnies commerciales privées, sous prétexte que les individus, autant et plus même que les États, auraient le droit de punir ceux qui leur nuisent. Grotius proclame ainsi qu'il n'y pas de différence morale significative entre des individus et l'État : les deux peuvent user de la violence de la même manière et dans les mêmes buts.

Mais cette violence au service de l'avantage commercial, que ce soit au bénéfice des États ou de commerçants privés, n'a rien d'une légitime défense. Aussi Grotius dut-il aller plus loin, bâtissant toute une théorie politique sur le principe que l'autoconservation est la première et la plus fondamentale des lois naturelles. Cela signifie premièrement que les individus et les États sont autorisés – peut-être même obligés – à s'approprier « ce qui est nécessaire pour la vie ». Bien qu'ils ne soient pas censés porter atteinte à ceux qui ne les ont pas offensés, leur propre conservation passe avant toute autre considération. La notion de dommage devient ainsi chez Grotius très permissive, alors que les principes moraux auxquels États et individus sont assujettis se réduisent au strict minimum. L'idée d'une société internationale liée par certaines règles communes est considérée comme une contribution majeure de Grotius au droit international et à un ordre mondial pacifique. Son argument a pourtant moins à voir avec ce que les individus ou les États se doivent les uns aux autres qu'avec leur droit de se punir les uns les autres au nom de leur propre intérêt, non pour se défendre d'une attaque, mais préventivement, dans le cadre d'une concurrence purement commerciale. « Grotius, conclut Richard Tuck, attribue à l'État le plus large éventail de droits à faire la guerre que l'on puisse trouver dans le répertoire contemporain¹. » Il n'inclut pas seulement toute une série de droits de sévir, mais aussi un droit à s'emparer d'un territoire. Pour l'étayer, Grotius fut obligé de développer une théorie de la propriété et son opportunisme idéologique devient alors flagrant.

Le principal concept sur lequel s'appuie sa théorie de la propriété fut celui de la liberté des mers, afin de contester le droit des concurrents commerciaux, comme les Portugais, à revendiquer la propriété des mers et le monopole des routes commerciales. Nous ne pouvons avoir un droit de propriété, soutint-il, que sur des choses que nous pouvons individuellement transformer ou consommer. La mer ne peut être une propriété, car, comme l'air, elle ne peut être occupée ou utilisée de cette manière. Elle demeure par conséquent un bien commun. Bien plus, poursuit-il, ce qui ne peut devenir propriété privée ne peut pas non plus être propriété publique de l'État, dans la mesure où la propriété privée comme la propriété publique procèdent du même droit. Nulle juridiction d'État n'est donc possible là où le contrôle qu'implique la propriété est par principe impossible. Il n'est pas difficile de comprendre comment l'intervention militaire peut être légitimée sur cette base contre ceux dont le seul tort a été de revendiquer un droit jusqu'alors admis sur les eaux territoriales voisines, ou le droit de réguler certaines zones de pêche ou certaines routes commerciales. De plus, ces règles n'interdisent en rien le monopole commercial de fait que visaient les Hollandais dans certaines contrées en soumettant les populations locales et en expulsant brutalement leurs rivaux européens.

Sur ce point, Grotius était plus préoccupé par ce que la propriété n'est pas, que par ce qu'elle est. Pour défendre les pratiques commerciales hollandaises, et en particulier celles de la Compagnie des Indes orientales, il suffisait d'insister sur la liberté des mers et sur le droit de poursuivre agressivement ses propres intérêts commerciaux. Mais un tournant dans la politique commerciale hollandaise, notamment face à la concurrence anglaise et française, fit que les compagnies commerciales hollandaises s'intéressèrent de plus en plus à l'établissement de colonies, ne fût-ce que pour faciliter le commerce. Grotius eut recours à sa théorie antérieure pour répondre aussi à ce nouveau besoin. Ayant soutenu qu'une chose ne peut devenir propriété que si elle peut être individuellement transformée ou consommée, ce qui vaudrait pour la terre mais non pour la mer, il élaborera une autre version de l'argument : si des choses utilisables étaient inutilisées, elles n'étaient pas des propriétés, et on pouvait par conséquent s'approprier des terres non utilisées par d'autres. Des terres abandonnées ou en friche pouvaient donc être revendiquées par ceux qui étaient capables et désireux de les cultiver. Cet argument présentait de claires affinités avec le principe romain du *res nullius*, selon lequel une chose vide, comme une terre inoccupée, était une propriété commune jusqu'à ce qu'elle fût mise en usage – ou en culture concernant la terre. Cela allait fournir un argument juridique courant au service de la colonisation européenne.

Grotius soutint donc qu'aucune autorité locale ne peut légitimement interdire le passage sur ou l'occupation d'une terre inutilisée et que toute tentative d'empêchement peut justifier une intervention militaire.

Vers une idéologie de l'impérialisme capitaliste

Alors que ces principes d'appropriation coloniale suffirent aux Hollandais, dont la suprématie commerciale constituait l'intérêt majeur, ils ne suffisaient déjà plus à d'autres puissances impériales, en particulier à l'Angleterre qui eut besoin d'un droit d'appropriation bien moins équivoque pour légitimer son propre modèle de colonisation. Tard venus dans la compétition pour l'hégémonie maritime, les Anglais s'appuyèrent sur les détachements coloniaux blancs plus que leurs prédécesseurs ne l'avaient jamais fait. Ce modèle a d'abord été mis en place en Irlande et fut très vite adopté partout ailleurs. Il est significatif qu'il ait été accompagné d'une stratégie idéologique originale qui n'a pris la forme ni d'une théorie des relations internationales ni d'une doctrine de la guerre et de la paix. La contribution théorique majeure des Anglais à la justification moderne de l'impérialisme fut une théorie de la propriété privée.

À la fin du *xvi*^e siècle, leur colonisation de l'Irlande devint plus agressive que jamais. Il ne s'agissait plus simplement d'imposer leur hégémonie, mais aussi de redistribuer les terres irlandaises aux colons anglais et écossais. Cela impliquait non seulement un procès coercitif d'expropriation mais aussi une transformation des rapports de propriété irlandais sur le modèle de l'agriculture commerciale britannique. Ce fut, en un certain sens, une étape dans la transition d'un impérialisme féodal à un impérialisme spécifiquement capitaliste. Les vieilles stratégies de domination de l'Irlande – par le biais de la suzeraineté anglaise – furent remplacées par les tentatives, couronnées ou non de succès, d'annexer l'Irlande à l'économie anglaise. Non seulement les colons anglais et écossais allaient importer les principes de l'agriculture commerciale, mais les propriétaires irlandais eux-mêmes allaient les imiter. Ce que la domination coercitive n'avait pu obtenir, les impératifs économiques allaient l'imposer, même si cette stratégie devait révéler une contradiction dont l'impérialisme capitaliste ne s'est jamais débarrassé : ayant cherché à imposer ces nouveaux impératifs à l'Irlande, la puissance impériale fut obligée de contrecarrer le développement de l'Irlande lorsque celle-ci apparut comme un rival commercial possible au *xvi*^e siècle.

Cette nouvelle stratégie impériale avait besoin de défenses idéologiques propres. Comme il était difficile de prétendre que les terres irlandaises étaient vacantes ou en friche, le projet demandait une autre justification que la doctrine du *jus nullius*, même dans sa version agressive défendue par Grotius. Nous pouvons voir émerger un nouvel argument en faveur de la colonisation chez sir John Davies, l'un des architectes de l'impérialisme anglais en Irlande. Dans une lettre de 1610 au comte de Salisbury à propos de l'Ulster, il expose les arguments légaux en faveur de l'expropriation des Irlandais et du transfert de leur propriété aux colons anglais et écossais. Son argument est que leur terre est gâchée

puisque 500 acres mis en valeur par les colons vaudraient plus que 5 000 acres dans l'état actuel des choses. Il est clair dans ce raisonnement que l'occupation du sol n'est plus l'argument principal. La terre occupée et cultivée peut désormais faire l'objet d'une appropriation si ses occupants ne sont pas capables d'une mise en valeur productive suffisante. Le critère n'est plus l'usage au sens traditionnel mais la productivité et la valeur relative. L'argument exposé de façon grossière par Davies s'inspirait ouvertement de l'expérience de l'agriculture anglaise dans laquelle les considérations de rendement et de valeur relative faisaient déjà partie de la conscience quotidienne des propriétaires, de même que les arguments en faveur des enclosures présentaient une similitude frappante avec ceux en faveur de l'expropriation coloniale.

Mais l'argument utilisé par Davies pour l'Irlande fut systématiquement développé vers la fin du siècle par John Locke. La théorie lockéenne de la propriété justifie à la fois les pratiques coloniales aux Amériques et celle des propriétaires fonciers capitalistes à domicile, intérêts parfaitement combinés dans la personne même du mentor de Locke, le comte de Shaftesbury. Les commentateurs ont souligné que Locke avait introduit une innovation importante dans le principe du *jus nullius* en justifiant l'appropriation coloniale de la terre inutilisée sans consentement de quelque pouvoir local que ce soit. Il a aussi fourni aux colons la justification de la loi naturelle sans référence aucune à l'autorité civile. Il est allé plus loin dans cette direction que Grotius avec sa reconnaissance ambiguë de l'autorité locale. Locke eut un précurseur en la personne de Thomas More qui suggérait déjà, dans son *Utopie*, un principe d'occupation coloniale des terres sous-utilisées sans autorisation des populations autochtones. Mais il y a quelque chose de spécifique dans l'argumentation de Locke, qui doit moins aux traditions philosophiques et juridiques paneuropéennes qu'à l'expérience spécifiquement anglaise. Comme Grotius, Locke associe la propriété à l'usage et à la transformation. Mais il ne soutient pas seulement que les choses deviennent propriété si, et seulement si, elles sont utilisées et transformées. L'essentiel est plutôt que le droit de propriété découle de la création de valeur. Sa fameuse théorie de la propriété fondée sur le travail, au chapitre v du second *Traité sur le gouvernement*, selon laquelle nous acquérons un droit de propriété sur quelque chose lorsque nous y mêlons notre travail, est pleine de subtilités (y compris la question de savoir du travail de qui il s'agit, puisque le propriétaire revendique une propriété fondée sur le travail de son serviteur). Mais ce qui est clair comme de l'eau de roche, c'est que la création de valeur devient le fondement de la propriété. Le travail fonde le droit de propriété parce que c'est lui qui « introduit une différence de valeur en toute chose », et la valeur en question est une valeur d'échange.

Cela implique que la simple occupation ne suffit pas à établir un droit de propriété, pas plus que l'agriculture, à la différence de la chasse et de l'élevage, ne

le justifierait, mais aussi qu'une agriculture insuffisamment productive au regard des moyennes de l'agriculture capitaliste britannique constitue un gâchis. Locke va ainsi plus loin que Grotius en affirmant la primauté de la propriété privée sur la juridiction politique dans les colonies. Pour Grotius, écrivant au nom de l'empire commercial hollandais dont le souci principal était la concurrence commerciale entre les nations visant l'hégémonie sur le commerce international, c'était une question de « relations internationales » incluant l'affaire de la guerre et de la paix entre États. Bien que les Hollandais aient introduit des innovations dans leur propre production domestique, la suprématie commerciale dont ils jouissaient dépendait dans une large mesure d'avantages extra-économiques liés à la supériorité de leur flotte, à leur savoir-faire commercial, au contrôle des routes maritimes, aux monopoles commerciaux de fait, etc. Tous ces avantages étaient liés d'une manière ou d'une autre aux questions de la guerre et de la paix, de la puissance militaire et de la diplomatie. Même lorsque les Hollandais complétèrent leurs politiques initiales par l'établissement de colonies, de sorte que Grotius fut obligé d'étendre son argumentation pour couvrir l'appropriation coloniale, il n'a jamais abandonné sa problématique.

L'Angleterre moderne n'était pas moins engagée que les autres puissances commerçantes dans les rivalités internationales. Les théoriciens anglais pouvaient aussi puiser dans les vieilles théories de la guerre juste pour justifier l'esclavage – comme Locke le fit –, arguant que les prisonniers faits lors d'une guerre juste pouvaient légitimement être traités comme des esclaves. Mais quelque chose de vraiment nouveau était en train de naître qui trouva chez Locke sa meilleure expression. Nous voyons là les débuts d'une conception de l'empire enracinée dans les principes capitalistes, où la recherche du profit ne dérive plus simplement de l'échange mais de la création de valeur dans la production. Cette conception de l'empire, qui ne se contente plus d'établir une domination impériale, ou même une suprématie commerciale, vise à étendre les impératifs et la logique de l'économie domestique en attirant les autres dans son orbite.

La guerre globalisée

Le second empire, spécifiquement « britannique », dont l'Inde constitua le joyau de la Couronne, eut ses propres besoins idéologiques. Avec la domination sur une puissance commerciale aussi importante que l'Inde, dotée d'institutions complexes, où la terre était largement occupée et cultivée, il ne s'agissait plus seulement de commerce ou de colonies, mais de la domination d'une grande puissance commerciale par une autre. Il fallait pour la justifier de tout autres arguments que ceux utilisés pour la colonisation du Nouveau monde. Une bonne part de l'ancien répertoire idéologique pouvait être recyclé au service de cette

nouvelle conquête. Mais des ajustements étaient nécessaires. Alors qu'il invoquait initialement certains principes universels de civilisation bien ordonnée pour justifier les guerres impériales, ce thème fut révisé en vertu des nouvelles conceptions du progrès. L'Inde pouvait alors être considérée soumise pour son bien à une tutelle britannique modérée. Mais si le nouvel empire présentait des alibis différents de l'ancien, les innovations théoriques apparues à propos de l'Irlande et de l'Amérique sous le premier empire demeuraient dans une certaine mesure une anticipation, au sens où la colonisation allait devenir une forme dominante de l'impérialisme capitaliste. Les armes idéologiques forgées pour défendre les modèles irlandais et américains étaient en effet plus spécifiquement capitalistes que d'autres discours théoriques. C'est là que nous commençons à voir émerger une conception de l'empire, non plus comme conquête ou domination militaire, mais comme hégémonie purement économique.

John Locke est à nouveau celui qui exprima le mieux cette nouvelle conception de l'empire, au sens où sa théorie de l'appropriation coloniale dépassait aussi bien la question de la juridiction politique que celle du droit pour un pouvoir politique d'en assujettir un autre. Dans sa théorie de la propriété, nous voyons l'impérialisme devenir directement un rapport économique, même si ce rapport s'impose par la force. Ce type de rapport se justifie non par le droit de dominer mais par le droit, en réalité par le devoir, de produire de la valeur d'échange. L'impérialisme capitaliste devint en fait presque entièrement une affaire de domination économique, où les impératifs marchands manipulés par les puissances capitalistes dominantes prirent le relais des États impériaux et des colons. C'est un trait distinctif de l'impérialisme capitaliste que sa portée économique excède de beaucoup son contrôle militaire et politique direct. Il peut confier aux marchés une grande part de ses fonctions impériales. Il se distingue ainsi des formes primitives de l'impérialisme qui dépendaient directement des pouvoirs extra-économiques, qu'il s'agisse des empires territoriaux ou des empires commerciaux dont les avantages dépendaient de la domination des mers. Lorsque les puissances subalternes sont devenues vulnérables aux impératifs économiques et aux lois du marché, la domination directe n'est plus nécessaire pour imposer la volonté impersonnelle du capital. Les contraintes marchandes peuvent aller bien plus loin que le pouvoir de tout État particulier, mais elles peuvent être renforcées par la puissance coercitive extra-économique. Ni l'obligation d'impératifs économiques ni l'ordre social quotidien exigé par l'accumulation du capital ne peuvent être obtenus sans l'aide de pouvoirs de coercition plus limités localement et territorialement que la puissance économique globale du capital.

C'est pourquoi, paradoxalement, plus l'empire est devenu purement économique, plus les États-nations ont proliféré. Non seulement les puissances

impériales, mais aussi les États subalternes se sont avérés nécessaires à la domination du capital global. Ce fut en réalité une stratégie essentielle de l'impérialisme capitaliste que de créer des États locaux servant de canaux aux contraintes du capital. La mondialisation n'a pas dépassé ce besoin. Le monde globalisé est plus que jamais un monde d'États-nations. En fait, le nouvel impérialisme que nous appelons « globalisation », dans la mesure précisément où il dépend d'une hégémonie économique s'étendant bien au-delà des frontières territoriales de la domination, est une forme d'impérialisme plus dépendant que jamais d'un système d'États multiples.

Les États subordonnés agissant pour le compte du capital global peuvent être plus efficaces que les anciens colons qui portaient les impératifs du capital aux quatre coins du monde, mais ils comportent aussi de grands risques. Ils sont notamment exposés à leurs propres pressions internes et leurs propres moyens de coercition peuvent tomber en de mauvaises mains. Dans ce monde globalisé, où les États-nations sont censés être à l'agonie, mais où le nouvel impérialisme dépend plus que jamais d'un système d'États multiples, il importe paradoxalement au capital de savoir précisément qui dirige ces États locaux et comment. Ainsi, les luttes populaires pour changer les rapports de force entre les classes dans un sens démocratique peuvent constituer un défi plus sérieux que jamais pour la puissance impériale. En tout cas, cette puissance fait tout pour se garantir contre tout risque de perdre le contrôle sur le système des États. Si invraisemblable ou lointaine que puisse paraître cette perspective, les États-Unis s'emploient activement à la prévenir en utilisant impunément leur avantage le plus indiscutable – leur supériorité militaire écrasante.

Si la force militaire reste un instrument nécessaire du nouvel impérialisme, sa nature et ses objectifs doivent être différents de ce qu'ils furent dans les anciens empires coloniaux. L'impérialisme colonial avait besoin de conquêtes et d'une doctrine de la guerre et de la paix pour les légitimer. L'impérialisme capitaliste à ses débuts, non moins tributaire de la force coercitive pour prendre le contrôle de territoires, semblait pouvoir se contenter d'une justification de la colonisation fondée sur une théorie de la propriété. La globalisation, l'impérialisme économique du capital poussé au bout de sa logique, a paradoxalement besoin d'une nouvelle doctrine de la coercition extra-économique, et plus précisément militaire. Les difficultés pratiques et doctrinales inhérentes à cette nouvelle situation sont évidentes. Si les États locaux ont en charge la garde de l'économie, qui gardera les gardiens ? Il est impossible pour tout pouvoir d'État, même pour la force militaire massive américaine, de s'imposer chaque jour et partout dans le système global. On ne peut davantage imaginer une force collective capable d'imposer les volontés du capital global en permanence sur une multitude d'États subordonnés, ou de maintenir l'ordre nécessaire aux transactions

quotidiennes du capital. Il n'est pas facile de définir le rôle de la force militaire non plus pour défendre une souveraineté sur un territoire clairement délimité, mais pour défendre un empire sans frontières et maintenir le contrôle impérial sur l'économie globale.

Dans la mesure où la puissance militaire américaine elle-même ne peut pas être partout en même temps (elle n'a jamais pu faire face à plus de deux guerres locales à la fois), la seule solution est de démontrer par de fréquents déploiements de force militaire qu'elle peut aller partout à n'importe quel moment, et y causer des dégâts considérables. Cela ne veut pas dire une guerre permanente. L'opération « Guerre illimitée » semble plutôt destinée à créer quelque chose qui ressemble à l'état de guerre de Hobbes. « La nature de la guerre, écrit-il dans son *Léviathan*, ne consiste pas en un combat effectif, mais dans sa possibilité assumée. » C'est de cette possibilité infinie de la guerre dont le capital impérial a besoin pour maintenir son hégémonie sur le système global des États multiples.

Cela ne veut pas dire non plus que les États-Unis, en tant que pouvoir coercitif suprême du capital global, vont se lancer dans la guerre sans raison. Ils poursuivront plutôt des objectifs circonscrits comme en Afghanistan, bien que, là aussi, les objectifs réels répondent vraisemblablement à la volonté de tester de nouvelles formes de guerre et de créer un climat propice à la « guerre illimitée contre le terrorisme » – plus encore que d'assurer l'accès aux réserves de pétrole et de gaz naturel d'Asie centrale dont nombre de commentateurs ont fait l'enjeu véritable de la guerre. Mais, quels que soient les buts de ces guerres, il y a toujours quelque chose de plus. L'objectif le plus vaste est de dessiner l'environnement politique d'un système complexe d'États multiples. Dans certains cas, notamment pour les États dominés, le but est la terreur exemplaire. Dans les États capitalistes avancés, l'environnement politique est modelé autrement, par le jeu des alliances impériales. Dans tous les cas, il s'agit de prouver et d'illustrer l'hégémonie américaine écrasante.

Hobbes avait compris ce que les nouveaux impérialistes savent parfaitement : le pouvoir repose dans une grande mesure sur la psychologie et en particulier sur la peur. Ainsi que l'éditorialiste de droite Charles Krauthammer l'a récemment écrit dans le *Washington Post*, « la vérité élémentaire que les experts semblent s'obstiner à ignorer – dans la guerre du Golfe, la guerre d'Afghanistan, la prochaine guerre à venir –, c'est que le pouvoir est à lui-même son propre but. La victoire change tout, et d'abord la psychologie. La psychologie dans la région est maintenant dominée par la peur et par un profond respect envers la puissance américaine. Il est maintenant possible de l'utiliser pour dissuader, vaincre, ou détruire d'autres régimes », notamment l'Irak. Ainsi, alors que la puissance produit la peur, la peur renforce la puissance, et le but d'une guerre comme celle

d'Afghanistan est autant que tout autre de créer un climat psychologique. Un tel peut être plus aisément atteint en s'attaquant à des adversaires relativement faciles à défaire, avant de retourner s'occuper du grand jeu, fort de la peur universelle ainsi entretenue.

De tels objectifs permettent d'expliquer pourquoi les États-Unis ont développé ce type de recours aux moyens militaires dans des situations peu propices aux solutions militaires, pourquoi l'action militaire massive est leur dernier recours, et pourquoi la relation entre les buts et les moyens de ces interventions est si ténue. Un empire sans fin, sans frontières, et sans territoire, a besoin d'une guerre sans fin. Un empire invisible a besoin d'une guerre infinie et d'une doctrine susceptible de la justifier.

*Traduit de l'anglais par Daniel Bensaïd
(La version anglaise de cet article paraîtra dans le prochain
numéro de la revue Historical Materialism)*

1 Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Janette Habel

Institut des hautes études de l'Amérique latine,
université de Paris-Sorbonne-III.

Auteur notamment de *Ruptures à Cuba*, Éditions La Brèche, épuisé.

États-Unis/Amérique latine : la réorganisation d'un modèle de domination

« Nos ennemis reconnaissent que le pouvoir de l'Amérique émane de sa sécurité économique et politique. C'est pourquoi notre réponse ne peut pas être unidimensionnelle. Nous avons besoin d'une stratégie économique qui complète notre stratégie de sécurité », déclarait Robert Zoellick, secrétaire d'État américain au Commerce, après les attentats contre le World Trade Center et contre le Pentagone. En conséquence, le gouvernement nord-américain a décidé d'utiliser sa puissance militaire pour élargir ses alliances commerciales et, au nom de la lutte contre le terrorisme, amplifier et consolider son hégémonie, en premier lieu sur l'hémisphère occidental, un marché potentiel de 800 millions de consommateurs. Les intérêts commerciaux de Washington et ses ambitions géopolitiques dans son arrière-cour ont toujours été étroitement liés. L'alternance du *big stick* et de la carotte fait partie de l'arsenal traditionnel sur le sous-continent, la politique du dollar alternant avec la diplomatie de la canonnière. Mais à la différence du passé, elle ne vise plus les États dans leur singularité mais le continent dans son ensemble comme marché unique.

Le redéploiement économique et le réajustement stratégique mondial de la puissance américaine s'opèrent dans des conditions inédites. Dix ans après la fin de la Guerre froide, une ère nouvelle s'ouvre. De l'Alaska à la Terre de Feu les Amériques unies au sein d'une zone de libre-échange pourraient constituer le plus grand marché du monde. Cette aire de sécurité et cette base arrière solidement assurées serviraient de tremplin pour se lancer à l'assaut du reste de la planète et consacrer la montée en puissance de l'hégémonie américaine. Cet objectif est explicite depuis la tenue du premier sommet des Amériques à Miami en 1994, qui regroupa trente quatre États à l'exception de Cuba. Depuis lors, deux sommets ont eu lieu : à Santiago du Chili en 1998, puis au Québec en 2001. Le processus de formation d'une zone de libre-échange devrait être achevé en 2005, sanctionnant la réalisation d'une intégration régionale subordonnée et dépendante des États-Unis, et constituant un atout majeur dans les négocia-

tions internationales. Robert Zoellick n'a pas caché que, en cas d'échec du nouveau round de libéralisation commerciale décidé lors de la réunion de l'OMC au Qatar, les États-Unis poursuivraient leurs efforts seuls, en concluant des accords régionaux ou bilatéraux et en contournant ainsi les obstacles du multilatéralisme. Le secrétaire d'État au Commerce a d'ailleurs précisé que « les pourparlers en cours pour la réalisation de la ZLEA, ainsi que les discussions bilatérales avec le Chili et Singapour, s'inscrivaient dans ce cadre¹ ».

Un certain nombre d'obstacles qui n'étaient pas surmontés avant le 11 septembre le sont plus facilement aujourd'hui. Aux États-Unis, l'administration Bush a eu du mal à vaincre la résistance des syndicats et des groupes écologiques et à surmonter les résistances des républicains dans des secteurs menacés par l'ouverture des frontières (la sidérurgie ou l'agriculture). Mais elle a réussi à obtenir de la Chambre des représentants – à une voix de majorité – le *fast-track*, procédure rapide permettant la signature de traités commerciaux nouvellement baptisé Trade Promotion Authority (TPA). Les exigences des États latino-américains, divisés entre partisans d'une intégration latino-américaine par élargissement du Mercosur, ou interaméricaine (ZLEA), sous la houlette de Washington, rendent également les négociations plus complexes.

Mais, depuis l'effondrement des Twin Towers, l'administration républicaine s'est faite plus pressante. La Chambre des représentants, sommée – au nom du « patriotisme économique » – de donner avant la fin de l'année 2001 (l'année 2002, année électorale, étant peu propice à de telles évolutions) un chèque en blanc au président Bush pour négocier sans entraves, s'est inclinée. Il est probable que le Sénat ratifiera la décision. Quant aux gouvernements latino-américains, ils se sont empressés de manifester leur appui à Washington après les attentats. Mais selon Andrés Oppenheimer, journaliste du *Miami Herald*, « George Bush attend de l'Amérique latine autre chose que des condoléances. Si l'Amérique latine en reste là, elle décevra les États-Unis qui, ces dernières années, ont proposé une plus grande intégration commerciale et diplomatique à leurs voisins du Sud ». Les gouvernements du sous-continent qui tentaient de négocier en bloc leur entrée dans la Zone de libre-échange des Amériques (ZLEA ou ALCA en espagnol) n'ont qu'à se le tenir pour dit, à commencer par le gouvernement brésilien.

À la conquête du marché mondial

L'idée de la ZLEA n'est pas nouvelle. Il y a plus d'un siècle, en 1889, les États-Unis convoquaient la première conférence panaméricaine. Tous les États de l'hémisphère s'étaient réunis à Washington pour créer une union douanière et mettre en place un tribunal d'arbitrage afin de régler les conflits régionaux. Cette première conférence internationale des États américains fut un échec. La mondialisation favorise sa renaissance. Cet accord commercial serait le plus important jamais

conclu dans l'histoire. La réalisation de ce pacte hémisphérique, véritable marché captif, donnerait aux États-Unis une force de frappe sans précédent sur la scène internationale. Avec une population de 800 millions d'habitants, un PIB combiné de 11 trillions de dollars, il serait en position d'imposer ses règles au commerce mondial. La ZLEA vise en effet à promouvoir les normes les plus « avancées » en matière de commerce et d'investissements, que ce soient celles de l'Accord de libre échange Nord-américain dont elle est la projection au sud du continent, ou celles de l'Accord général sur les services (AGCS) proposé par l'OMC, voire celles de l'Accord multilatéral sur les investissements (AMI) pourtant officiellement enterré. Les firmes multinationales pourraient bénéficier dans ce cadre de droits exorbitants remettant en question les législations nationales en matière d'environnement, de santé ou d'éducation. Elles auraient le pouvoir d'imposer aux États la standardisation des normes et des politiques macroéconomiques. Profitant de la crise des services publics victimes en Amérique latine des plans d'ajustement structurels imposés par le FMI, elles seraient en mesure d'imposer la marchandisation des services publics et des biens communs dans tout l'hémisphère, conduisant à terme à leur privatisation.

Directement inspiré du chapitre XI de l'ALENA sur les investissements, le projet d'accord de la ZLEA donne aux firmes la possibilité de poursuivre en justice les gouvernements si elles estiment que leurs biens ou leurs profits sont lésés par des lois ou des régulations nationales, ou si elles se considèrent victimes d'une concurrence déloyale. La définition très large des droits de propriété l'emporte sur la régulation publique. Le droit des multinationales à poursuivre les États pour pertes de bénéfices figurait dans l'article 10, intitulé « Expropriation et compensation », du brouillon d'accord de la ZLEA révélé en avril 2001 par une ONG américaine avant le sommet du Québec. Les droits privés des firmes multinationales pourraient ainsi supplanter les acquis des Constitutions nationales, subordonnant la souveraineté des États aux « droits » des investisseurs.

Or c'est sur la base de l'article 10 de l'ALENA que des poursuites ont été engagées dans le cadre du tribunal d'arbitrage contre les gouvernements mexicain et canadien. Le chapitre XI établit un nouveau système d'arbitrage privé pour les investisseurs étrangers qui peuvent porter plainte contre les gouvernements. Les firmes multinationales ont eu gain de cause dans de nombreux cas, soit qu'elles aient été indemnisées, soit que les gouvernements aient cédé à la pression par crainte des mesures de rétorsion². Les jugements rendus dans ces juridictions commerciales confirment l'émergence d'un nouveau cadre normatif international échappant à tout contrôle public : les parties en présence choisissent les juges du panel d'arbitrage, elles décident des règles et des principes susceptibles d'être appliqués et peuvent imposer le secret total sur la procédure³. Les firmes peuvent ainsi régler leurs litiges comme elles l'entendent, sans

craindre l'ingérence des gouvernements et encore moins celle des organisations ou des associations dans leurs affaires.

Les moyens mis à la disposition des négociateurs de la ZLEA sont considérables. Neuf groupes travaillent sans relâche sur neuf thèmes : l'accès aux marchés, les investissements, les services, la passation des marchés publics, le règlement des différends, l'agriculture, les droits de propriété intellectuelle, les subventions *antidumping* et droits compensateurs, les politiques de la concurrence. Un comité tripartite composé de la Banque interaméricaine de développement (BID), de la Commission économique des Nations unies pour l'Amérique latine et les Caraïbes (CEPALC) et de l'Organisation des États américains (OEA) appuie les négociateurs. Les entreprises privées sont représentées par pays et par secteurs au sein d'un puissant *lobby*, l'Americas Business Forum, qui exerce une pression considérable pour accélérer le processus.

Or, depuis les attentats, la récession américaine s'est confirmée, risquant même de s'étendre internationalement. Dans ce contexte, la volonté d'accélérer les négociations est manifeste. Les perspectives économiques étaient déjà sombres avant le 11 septembre. Mais l'année 2001 pourrait être la première depuis 1982 à enregistrer un déclin aussi fort dans le commerce américain et mondial⁴. D'après la Banque mondiale, « le ralentissement de l'économie américaine a déjà provoqué la chute des importations américaines, des investissements et du tourisme, ce qui paralyse les économies latino-américaines et certains États nord-américains tels que la Floride qui dépend du commerce avec l'Amérique latine et du tourisme ». Dans ces conditions, le *free and open fair trade* est le moyen le plus efficace de gagner la guerre contre la pauvreté et la misère, proclament les partisans de la ZLEA. C'est pourquoi il faut, selon Reginald Dale, chroniqueur à l'*International Herald Tribune*, rapidement « construire une coalition politique mondiale contre le terrorisme et un front uni contre la récession mondiale », les deux choses allant de pair.

L'adoption du Trade Promotion Authority donne le feu vert à George Bush pour instaurer un nouveau panaméricanisme et mettre en place un « hémisphère fermé dans un monde ouvert », selon l'expression du président Truman, qui pourrait signifier la fin de l'identité latino-américaine. Miami pourrait alors devenir la capitale des Amériques : un objectif déjà proclamé par les responsables de la Floride.

Ouverture économique, libéralisation du désordre et de la violence

La situation sur le sous-continent s'aggrave. Les catastrophes sociales dévastatrices produites par la main invisible du marché s'accumulent. L'exclusion sociale et la misère produites par l'application du Consensus de Washington et des recettes du FMI (privatisations, dérégulations, libéralisation des échanges) touchent d'abord les femmes, les enfants et les personnes âgées. Il n'y a jamais

eu autant de pauvres qu'aujourd'hui. Selon la Commission économique pour l'Amérique latine et les Caraïbes (CEPALC), il y avait 224 millions de Latino-Américains et de Caribéens pauvres en l'an 2000. Certains pays comme le Brésil, le Mexique, le Pérou, le Chili, la Colombie ont battu le record mondial des inégalités sociales. En Argentine, l'économiste Claudio Katz dénonce l'explosion de la dette publique passée de 60 milliards de dollars en 1991⁵ à plus de 130 milliards aujourd'hui après dix ans de parité dollar/peso.

L'ouverture des frontières a signifié la faillite des industries nationales, la ruine des petits paysans dont la production n'est pas compétitive face à celle des grands producteurs nord-américains (c'est notamment le cas du maïs au Mexique depuis la signature de l'ALENA), la destruction de l'environnement, la surexploitation de la force de travail. En Amérique centrale, dans les *maquiladoras* (usines d'assemblage) le droit des travailleuses (80 à 90 % sont des femmes) est systématiquement violé. Au Salvador, moins de 2 % des employées du textile sont affiliées à un syndicat. Il n'existe pas de convention collective. Une liste noire des personnes indésirables recense celles qui ont demandé l'application de la législation du travail, ce qui permet ensuite de leur refuser un emploi. La situation est la même – voire pire – au Honduras et dans la région⁶. En 1990, le Nicaragua était soixantième sur l'échelle du développement humain des Nations unies ; il occupe aujourd'hui le 116^e rang. Pourtant le bilan désastreux du gouvernement Alemán n'a pas réussi à effacer l'amertume causée par la corruption de la direction sandiniste qui a perdu les élections de novembre 2001⁷.

Dans une étude d'ensemble récente, Eric Calcagno, professeur d'économie à l'université de Buenos Aires, souligne que sur cent emplois créés en Amérique latine de 1990 à 1996, plus des quatre cinquièmes sont des emplois informels⁸. Le pouvoir d'achat des salaires des travailleurs déclarés a quant à lui diminué de 27 % par rapport au salaire minimum de 1980, conséquence des privatisations, des fermetures d'entreprises et des politiques destinées à attirer les investissements étrangers. Dans l'ensemble, le revenu réel moyen du travail a baissé ces dernières années. Ajoutons que, avec les privatisations des services publics, des dizaines de milliers d'employés ont été mis au chômage. Les formes d'emploi qui se développent avec la libéralisation du marché du travail et l'essor de la flexibilité conduisent à un accroissement de la pauvreté. L'exemple de l'Argentine est de ce point de vue éloquent : 40 % de la population active travaille au noir, le chômage touche un cinquième de la population. « La montée de la souffrance sociale des plus démunis est en relation avec la manière brutale dont s'effectue la libéralisation des marchés », constate Pierre Salama⁹.

Outre les catégories les plus pauvres, la crise frappe avec une ampleur inégale les classes moyennes, comme le montrent les manifestations des enseignants ou des médecins argentins. Selon l'Organisation panaméricaine de la santé,

« 267 millions de personnes, soit 55 % de la population des Amériques, subissent une exclusion en raison du manque de lits dans les services d'hospitalisation et 16 millions de personnes ont des difficultés à avoir accès à un médecin¹⁰ ».

Les mouvements de protestation sociale se sont multipliés. En Bolivie, où 70 % de la population vit en dessous du seuil de pauvreté, la privatisation de l'eau a donné lieu à des manifestations d'une telle ampleur que l'état de siège a été déclaré pendant douze jours. Depuis deux ans, les paysans sans terre du Chaco bolivien occupent des propriétés abandonnées ou non exploitées. Le blocage des routes pour protester contre un projet de loi sur la terre et l'éradication forcée des plantations de coca a fait des dizaines de blessés et six morts lors des affrontements avec un nouveau corps expéditionnaire – la Fuerza de Tarea Expedicionaria (FTE). Ces nouveaux supplétifs sont engagés par l'armée pour faire face aux soulèvements indigènes dont les organisations, comme en Équateur, se renforcent depuis quelques années. En Argentine, les *piqueteros* ont eux aussi adopté le blocage des routes comme forme de lutte dans des pays où les grèves sont devenues presque impossibles.

Mais ces protestations sont de plus en plus considérées comme des délits et la répression s'accroît. Dans les campagnes, les milices privées des grands propriétaires terriens brésiliens ou des grands éleveurs boliviens agissent en toute impunité. Dans les mégapoles, la police réprime les enfants des rues. L'augmentation de la délinquance, du trafic de drogue et de l'insécurité sont décrits à longueur de colonnes. L'Amérique latine est considérée comme une des régions les plus violentes du monde. Les prisons sont pleines, les conditions de vie *infra*-humaines, les émeutes récurrentes.

L'ampleur prise par le trafic de drogue et ses réseaux financiers, la corruption généralisée, l'effondrement des barrières juridiques et de la souveraineté des États expliquent la désintégration sociale et le chaos qui règnent dans des zones de non-droit, en particulier près de la frontière américano-mexicaine. Là, des millions de Latino-Américains tentent d'atteindre l'eldorado américain au péril de leur vie : chaque année plusieurs centaines de morts sont retrouvés le long de la frontière ou dans le désert de l'Arizona. Ces flux migratoires croissants sont définis comme un danger pour la sécurité nationale des États-Unis au point qu'on évoque la création d'un périmètre de sécurité, une zone géographique avec des normes de sécurité communes aux trois pays membres de l'ALENA. Il serait même envisagé d'installer des gardes-frontière nord-américains à la frontière sud du Mexique pour contrôler l'entrée des émigrants centro-américains ; cette proposition aurait été refusée par le Mexique, qui aurait en revanche accepté une assistance technique pour la formation de ses agents et la présence de gardes armés sur les vols des compagnies aériennes nord-américaines. La contradiction entre la libre circulation des biens et des

services et les limites imposées à la libre circulation des hommes n'a jamais été aussi flagrante.

Réajuster le système de défense hémisphérique

On n'ignore pas, à Washington, la dégradation de la situation sociale sur le continent. L'administration et les différents *think tanks* savent que les bénéfices potentiels de la zone de libre-échange supposent de maîtriser l'instabilité et le désordre régional. Le très influent Centre d'Études stratégiques et internationales (CSIS) basé à Washington y consacre plusieurs études qui mettent en évidence les rapports entre la construction d'une zone de libre-échange continentale et la « nouvelle architecture de sécurité dans les Amériques ». L'intégration régionale implique de redéfinir et de renforcer le système de défense hémisphérique afin d'assurer la stabilité d'un ordre continental fragilisé par des menaces transnationales (trafic de drogue, immigration clandestine, terrorisme). En effet, les États-Unis n'hésitent pas, pour préserver leur hégémonie, à présenter toute question relative au commerce et à l'investissement comme une question de sécurité nationale. Or les États affaiblis au sud ne peuvent faire face seuls à ces nouveaux dangers, constate Patrice Franko¹¹, qui omet de signaler que cet ébranlement social résulte de la brutalité des politiques d'ajustement structurel. C'est pour affronter ces dangers (notamment en Colombie) que la création d'une Force multilatérale de paix sous l'égide d'un « pays ami » – l'Argentine, par exemple, partenaire privilégié de Washington – a été évoquée. C'est en Colombie que l'ordre régional est le plus menacé. Drogue et terrorisme – dont les causes économiques et sociales ne sont jamais analysées – justifient une guerre de basse intensité qui ne dit pas son nom. Le plan Colombie fut rendu public en 1998. Il devait initialement permettre à la guérilla de participer à la négociation et à l'exécution des projets sectoriels de réhabilitation des zones affectées par la violence et les cultures illégales en prenant appui sur les communautés locales. Présenté par le président Pastrana devant le Parlement européen comme un plan pour la recherche de la paix et le développement, « la protection des droits humains, le renforcement de la justice et l'accroissement de la participation sociale », le plan Colombie a été revu et corrigé par l'administration américaine au nom de la lutte antidrogue et de la menace que représentent les guérillas pour la sécurité de l'hémisphère. Le plan Colombie est aujourd'hui un plan d'intervention militaire où stratégie antidrogue et stratégie anti-insurrectionnelle vont de pair avec une ingérence nord-américaine croissante dans un pays en proie à une guerre civile¹², classé par l'UNESCO dans la catégorie des pays sans État.

L'aide massive des États-Unis aux forces armées colombiennes et la présence de conseillers militaires ont été dénoncées par *Human Rights Watch* et le Haut Commissariat aux droits de l'homme des Nations unies, dont le rapport qualifie

la situation de « dégradation humanitaire effrénée ». Les fumigations utilisées pour détruire les plantations de coca menacent la population et la biodiversité. Le glyphosate est un herbicide chimique de la multinationale Monsanto qui peut provoquer des troubles intestinaux et respiratoires. Utilisé pour détruire les arbustes de coca, il provoque des intoxications, des douleurs crâniennes. Il détruit les cultures de manioc.

L'importance du plan Colombie – 1,3 milliard de dollars – et l'aide états-unienne aux forces armées colombiennes s'explique aussi par le pétrole. Les États-Unis ont des intérêts importants dans cette région pétrolière voisine de Panamá. Michael Klare constate que, depuis 1993, « l'administration Clinton a fait de la diversification des sources d'approvisionnement pétrolier un objectif stratégique majeur. La plus grande menace que les guérillas font peser sur la Colombie, ce n'est pas leur implication dans le trafic de drogue mais leurs attaques sur des cibles économiques, particulièrement l'industrie pétrolière... les attaques de la guérilla n'ont pas seulement des conséquences sur la production pétrolière, elles effraient les investisseurs. Il n'est donc pas étonnant que la firme Occidental Petroleum qui opère dans le nord-est, loin des champs de coca, ait été l'un des principaux appuis du plan Colombie¹³ ».

Ces préoccupations concernent aussi le Venezuela, l'un des principaux fournisseurs des États-Unis, dont les pétroliers arrivent dix fois plus vite dans les ports américains que ceux du golfe Persique. Les relations avec le président Chávez – seul chef de gouvernement (sur trente quatre) à voter contre la ZLEA lors du sommet des Amériques au Québec en avril 2001 – se sont détériorées depuis qu'il a interdit le survol du territoire aux avions américains et critiqué les bombardements en Afghanistan (sans omettre pour autant de condamner les attentats du 11 septembre).

La Colombie bénéficie d'une situation géopolitique privilégiée : un double débouché maritime sur l'océan Atlantique et le Pacifique, une frontière commune avec cinq pays : le Venezuela, le Brésil, l'Équateur, le Pérou et le Panamá. Ces pays limitrophes sont déjà déstabilisés par l'arrivée des réfugiés. On évalue à un million le nombre de Colombiens déplacés à l'intérieur du pays. Le Venezuela accueille quant à lui environ 1 500 000 réfugiés colombiens. En Équateur, des milliers de paysans sont arrivés en provenance du département voisin de Putumayo (Colombie), fuyant les fumigations et les affrontements. Le Brésil a concentré plusieurs milliers d'hommes sur sa frontière au nord de l'Amazonie.

En Équateur, la base militaire de Manta, construite après les accords signés avec les États-Unis, occupe une position stratégique. Proche de la mer, dotée d'équipements et d'installations militaires sophistiqués, elle est officiellement destinée à la surveillance électronique du trafic de drogue. Les investissements américains en cours y sont considérables ; la piste de décollage et d'atterrissage

Daniel Bensaïd

Enseignant en philosophie, université de Paris-VIII.

Dieu, que ces guerres sont saintes !

en construction devrait pouvoir d'accueillir des avions Galaxy qui permettent le déplacement rapide de 15 000 à 20 000 hommes, contingent sans rapport avec les besoins de la lutte contre la drogue et qui n'a de sens que dans la perspective d'une intervention. Le gouvernement équatorien a justifié sa décision par la menace que le conflit colombien fait peser sur la sécurité d'un pays où a eu lieu, en janvier 2000, la première rébellion indigène du III^e millénaire.

La multiplication des affrontements entre la guérilla, l'armée et les paramilitaires fait craindre une extension régionale. La vague d'articles sur les guérillas colombiennes dans les journaux de Floride après le 11 septembre et la qualification de « terroriste » appliquée à égalité aux FARC, à l'ELN¹⁴ et aux AUC laissent entrevoir l'aggravation du conflit, dès que les infrastructures seront prêtes et le conflit afghan « réglé ».

La Zone de libre-échange des Amériques devrait voir le jour en 2005. Le nouveau cycle de négociations décidé lors du sommet de l'OMC devrait aussi s'achever à cette date. Enfin, l'Union européenne souhaite également signer avec le Mercosur un accord d'association birégional d'ici 2005 pour éviter « des distorsions de concurrence ». Au train où vont les choses, le « big bang » du libre-échange en Amérique latine risque fort de déclencher un chaos social difficile à maîtriser. C'est pourquoi, pour les maîtres du monde, la globalisation économique et la globalisation politico-militaire vont de pair. Autrement dit, la mondialisation du capital doit s'accompagner d'une militarisation accrue. On est loin du discours béat sur la fin de l'histoire et des idéologies dans un monde pacifié et libéré par le marché qui avaient suivi l'effondrement du mur de Berlin.

Cet article a été écrit avant les émeutes et la chute du gouvernement argentin en décembre 2001.

1 *International Herald Tribune*, 3-4 nov. 2001.

2 Maude Barlow, *The free trade area of the Americas and the threat to social programs, environmental sustainability and social justice in Canada and the Americas*, www.canadians.org, The Council of Canadians.

3 William Greider, « Sovereign Corporations », *The Nation*, 30 avril 2001, et « The Right and US Trade Law : Invalidating the 20th Century », *The Nation*, 15 octobre 2001.

4 Robert Zoellick, *International Herald Tribune*, 28 septembre 2001.

5 À l'époque l'inflation dépassait 2000 %.

6 Diffusion de l'information sur l'Amérique latine (DIAL), 16 juin 2000.

7 Bernard Duterme, *Espaces latinos*, n° 188, novembre 2001.

8 Cité par Pierre Salama.

9 *Ibid.*

10 *America latina en movimiento*, ALAI, 4 juillet 2000.

11 Patrice Franko, « Toward a New Security Architecture in the Americas », CSIS, Washington, 2000.

12 Voir à ce propos l'analyse de DIAL, 1-15 mai 2000.

13 Michael Klare, *US Aid to Colombia's Military: the Oil Connection*, NACLA, n° 4, janvier-février 2001.

14 C'est l'absence de réforme agraire qui est à l'origine des FARC. Les AUC sont des groupes paramilitaires liés à des secteurs de l'armée colombienne.

Le choc des images écrase les idées. Chercher à comprendre les attentats du 11 septembre,

ce serait déjà les justifier, a-t-on rabâché dans certains médias. Circulez, il n'y a rien à comprendre ! Claude Lanzmann et Jean Baudrillard sont parvenus sur ce point à des conclusions analogues¹. Pour le premier, « la nouveauté radicale de l'événement » annule les catégories habituelles de l'entendement politique. Pour le second, « l'événement pur » défie « non seulement la morale, mais toute forme d'interprétation ». Balzac disait pourtant fort bien que « l'événement absolu n'existe pas² », si ce n'est sous la forme du miracle religieux. En politique et en histoire, il y a toujours un avant et un après, des causes et des conséquences. La déraison a ses raisons. La contingence même est déterminée.

L'attentat qui vient du ciel ne sort pas du néant. Il sidère ceux qui le subissent, mais ne surprend pas ceux qui en sont les auteurs. Même si ses conséquences ne sont ni prévisibles ni maîtrisables, il s'inscrit pour eux dans une logique et résulte d'une volonté. Réciproquement, il n'est nul besoin de complot imaginaire pour comprendre comment les États-Unis ont pu tirer parti de l'agression pour retourner à leur avantage une situation internationale de plus en plus délicate.

D'aucuns se sont livrés à l'exercice stupide consistant à opposer les morts aux morts, la comptabilité macabre à la comptabilité macabre. À ce calcul, il ne fait aucun doute que les impérialismes restent largement en tête au palmarès de l'industrie du massacre. Mais, comme l'écrit le journaliste britannique John Pilger, il y a les morts que l'on compte et « ceux qui ne comptent pas ». On peut ainsi comprendre – sans nullement l'approuver – que certaines mères argentines de la place de Mai aient refusé de condamner les attentats. Elles pensaient sans doute distinguer les dirigeants américains qui ont napalmé le Vietnam, conçu le plan Condor, mené en Amérique latine des guerres de basse intensité par mercenaires ou fantoches interposés, étranglé l'Irak par le blocus, soutenu le coup d'État sanglant de 1965 en Indonésie, du peuple américain³. Certaines victimes d'hier ont ainsi été partagées entre une compassion sincère pour les victimes d'aujourd'hui et un sentiment de revanche devant le Pentagone en flammes.

Quels que soient les crimes de leurs gouvernants, les États-Unis, dit-on, ne méritaient pas ça. Mais le nom d'un pays, confondant pêle-mêle peuple et dirigeants,

créée une union sacrée symbolique où s'effacent des responsabilités différentes. Les employés du World Trade Center, les passagers des vols-suicides, les pompiers new-yorkais sont aux yeux des concepteurs de l'attentat des « dommages collatéraux » au même titre que les enfants irakiens et palestiniens le sont pour Bush et Sharon. Dans les deux cas, nul ne devrait être indifférent au sort de ces victimes. C'est la première raison pour laquelle les attentats du 11 septembre doivent être condamnés comme un crime.

America strikes back! L'empire contre-attaque!

Les raisons morales de condamner les attentats du 11 septembre sont en effet indissociables des raisons politiques. Ils ont donné aux États-Unis l'occasion inespérée d'aligner derrière leur bannière une coalition réactionnaire sans précédent à l'échelle planétaire. Ils ont dressé des opprimés les uns contre les autres. Ils n'ont pas fait avancer d'un pouce la cause des femmes afghanes. Ils ont freiné l'élan du mouvement des résistances à la mondialisation marchande. Ils ont favorisé l'offensive criminelle de Sharon contre le peuple palestinien.

La guerre illimitée au terrorisme, décrétée par George Bush le 20 septembre, s'inscrit dans une entreprise à l'œuvre depuis la dislocation de l'Union soviétique et la réunification allemande. Il s'agit ni plus ni moins de dessiner le nouvel ordre impérial d'après la Guerre froide, marqué à la fois par de fortes tendances centrifuges et par une écrasante hégémonie militaire américaine.

Si la *leadership* américain paraît inébranlable, plusieurs zones de turbulence le menacent. Demeurée un nain politique, l'Union européenne, libérée de la prétendue « menace soviétique », n'a plus le même besoin du parapluie américain. Elle peut être tentée d'affirmer sa puissance autrement que sur le terrain militaire; elle venait d'ailleurs de marquer des points dans le grand jeu diplomatique à Durban et à Bonn sur les questions du racisme et de l'environnement. Chaque expédition armée, dans le Golfe, dans les Balkans ou en Asie centrale, permet aux États-Unis de remettre ces ambitions européennes à leur place. Car s'ils se refusent à ratifier le protocole de Kyoto, l'accord sur les armes bactériologiques, ou la création d'une Cour pénale internationale, ce n'est pas par mauvaise humeur ou par isolationnisme borné, mais parce que leurs dirigeants savent bien que, dans le désordre mondial annoncé, ils seront en première ligne des interventions militaires comme des dépenses énergétiques, et par conséquent les premiers exposés à des poursuites pénales.

Pour eux, les enjeux ne sont pas moins importants en Asie, où la Chine s'affirme de plus en plus comme une grande puissance régionale dotée d'un potentiel supérieur à celui du Japon. En Asie centrale enfin, court une ligne de fracture où se rencontrent la Russie, l'Inde, l'Iran, le monde arabo-musulman, et où se joue le contrôle de ressources énergétiques et de routes stratégiques majeures.

La guerre commencée en Afghanistan permet ainsi aux États-Unis de faire d'une pierre plusieurs coups. Elle leur permet de réaffirmer une nouvelle fois leur suprématie militaire, sans même avoir besoin de l'OTAN et en se contentant d'un aval problématique de l'ONU. Elle leur permet de consolider leurs intérêts géostratégiques dans la région, d'y créer de nouvelles bases opérationnelles, de prendre pied en Ouzbékistan et de participer au nouveau partage des zones d'influence. Elle leur permet de légitimer la relance de la course aux armements, le financement du bouclier antimissiles, la dénonciation de l'accord ABM, afin de justifier le nouveau keynésianisme militaire et de renforcer l'avance technologique de l'empire sur ses possibles rivaux⁴. Elle favorise une nouvelle poussée de l'État pénal et l'adoption de législations liberticides. Elle inaugure enfin une situation de guerre prolongée dans laquelle toutes les nations sont sommées de s'aligner, selon la stricte logique binaire du tiers exclu résumée par Bush dans son discours du 20 septembre: « Ou bien vous êtes avec nous, ou vous êtes avec les terroristes! » Certains, comme Poutine qui aura les mains libres en Tchétchénie, comme la Chine surtout qui fait son entrée en fanfare à l'Organisation mondiale du commerce, peuvent tirer de la grande coalition des « avantages collatéraux ». Mais la logique de victoire militaire amorcée en Afghanistan autorise les Folamour de la Maison Blanche à rêver de pousser l'avantage en Irak, en Somalie, au Yémen ou au Soudan, au risque que cette arrogance conquérante finisse par déstabiliser les États arabes alliés et le Pakistan, d'autant que le jusqu'au-boutisme de Sharon ruine pour longtemps les possibilités de compromis au Moyen-Orient. L'Union européenne serait alors renvoyée une fois de plus à ses divisions et à sa subordination.

Chaque nouvel épisode de la croisade impériale confirme ainsi que, selon un tragique de répétition bien rodé, l'assimilation à Hitler de personnages certes infréquentables sert de prétexte à la poursuite d'intérêts bien compris. Saddam et sa « cinquième armée du monde » n'ont pourtant pas pesé lourd face à la machinerie impériale. Milosevic n'a pas tenu longtemps. Et les talibans se sont effondrés en moins de deux mois dès que le Pakistan leur a retiré son soutien. Dans aucun de ces cas, la comparaison avec la puissance industrielle allemande de l'entre-deux-guerres, rêvant d'un Reich continental et de l'hégémonie mondiale, n'avait de fondement sérieux.

L'exagération du danger encouru a permis en revanche de ratisser large soutiens et alliances, au nom d'une politique du moindre mal et d'une riposte urgente à « l'ennemi principal ». L'ennemi « secondaire » n'était pourtant pas le moindre. Ceux qui ont soutenu ses opérations dans le Golfe, dans les Balkans ou en Afghanistan, devraient s'interroger sur la rhétorique conquérante des Rumsfeld et des Wolfowitz. Ils devraient réfléchir devant la dictature impersonnelle des marchés mondialisés, dont le bras armé réduit l'adversaire à l'état d'in-

secte miniaturisé et les victimes de la guerre aérienne au statut de dommages collatéraux. Depuis la guerre du Golfe, plus de 90 % des victimes des conflits armés sont civiles. Le militaire professionnel d'une grande puissance risque désormais moins l'accident du travail que le maçon ou le terrassier. C'est là le stade suprême de la réification marchande.

Pourtant, l'usage d'un « nous » gros de toute la puissance et la condescendance impériale n'a guère faibli : « nous », les démocraties ; « nous », le monde libre ; « nous », les dépositaires de la civilisation ; « nous », les Occidentaux ; « nous », les « bons » dit carrément Bush. « Tous américains », comme l'écrivait le lendemain du 11 septembre Jean-Marie Colombani dans son éditorial du *Monde*. C'est cet « américanisme » bouffi d'orgueil qui nourrit « l'anti-américanisme » dont on nous accuse. Nous usons quant à nous de catégories politiques et non de catégories tribales. Nous ne combattons pas l'Amérique mais l'impérialisme, qui est européen tout autant qu'américain.

D'aucuns, lors de la guerre des Balkans, avaient décrété cette notion d'impérialisme obsolète, relevant désormais d'un « réflexe pavlovien », comme si la mondialisation libérale avait créé un espace marchand homogène, sans rapports de dépendance et de domination, un espace unique et égalitaire des droits de l'homme. Pourtant, les empires existent. En deux ans seulement, avec les projets de l'OMC, la relance des armements, les interventions militaires à répétition, il est devenu difficile d'en douter⁵.

Les sentiers de la guerre

Les réorganisations géopolitiques de grande ampleur, comme celle en cours, ne se règlent pas à l'amiable, sur le tapis vert des chancelleries, mais par la refonte violente des territoires et des frontières, des hiérarchies et des dominations. La logique de guerre était en marche dès 1989. Nous avons connu depuis une suite ininterrompue de guerres chaudes où se rode la nouvelle rhétorique guerrière dont le discours de Bush le 20 septembre constitue l'aboutissement et l'expression la plus claire.

La Révolution française devait marquer le passage d'une guerre de manœuvre, « longue et lente », à une guerre nationale, « grosse et courte ». S'amorçait ainsi l'escalade de la lutte à mort impliquant une guerre à outrance où tous les habitants deviennent des ennemis, où s'estompe la distinction entre civils et militaires, où s'inverse le rapport clausewitzien entre la politique et la guerre, la première devenant peu à peu le prolongement de la seconde. Le vocabulaire même prend alors les armes. Stratégie et tactique, guerre de mouvement et guerre de position, mobilisation générale et conquête des marchés envahissent l'économie, le commerce et la finance. Le *marketing* s'efface devant le *warketing*.

Cette logique de « guerre totale » a pour horizon le terrorisme d'État. La bombe d'Hiroshima a révélé au grand jour l'esprit terroriste de l'époque et inauguré une ère nouvelle régie par « l'équilibre de la terreur ». Le risque d'apocalypse nucléaire était censé limité par l'intimidation réciproque. La forme extrême du conflit entre puissances dominantes étant ainsi refoulée, la violence devait trouver sa voie dans la prolifération des techniques de destruction et dans la multiplication d'acteurs irréguliers.

Dans les deux dernières décennies, l'accélération de la mondialisation, combinée avec la rupture d'équilibre consécutive à la disparition de l'Union soviétique, marque un nouveau palier. Comment imaginer que l'affaiblissement des États-nations n'aboutisse pas à l'affaiblissement du monopole de la violence organisée, à sa privatisation et à sa dissémination ? Comment croire échapper à la « fragmentation de la violence », entrevue par David Rousset, et à la multiplication « d'actants qui refusent le monopole de la violence revendiquée par les États ». Porteurs d'une violence non codifiable, ces derniers deviennent les terroristes d'une guerre civile sans frontières.

Stratège des guerres napoléoniennes, Jomini annonçait déjà ces « guerres civiles et ces guerres de religions » caractérisées par « l'usage de la violence sans règle ». Un siècle plus tard, Carl Schmitt évoquait l'avènement des « cosmoguerillas » et des « cosmopirates », dont les kamikazes du World Trade Center sont la spectaculaire illustration. En éliminant la réciprocité du risque qui fait la solennité de la guerre comme dernier recours, la « guerre asymétrique » théorisée depuis 1997 par les stratèges américains banalise l'usage des armes à des fins policières et punitives à sens unique. Ernst Jünger a pressenti cette évolution vers la guerre absolue liée à l'usage de la force aérienne : « Le chef d'escadron, qui des hauteurs de la nuit donne l'ordre de bombarder n'est plus en mesure de distinguer les combattants des non-combattants, de même que les nuages mortels de gaz s'étendent sur tout ce qui vit avec l'indifférence d'un phénomène météorologique⁶. » Walter Benjamin lui faisait écho, écrivant que « le simple jeteur de bombe, seul avec son dieu dans la solitude des hauteurs », consomme le divorce entre technique de mort et responsabilité politique. Dès lors, « la guerre impérialiste est précisément déterminée, dans ce qu'elle a de plus dur et de plus fatal, par la contradiction béante entre les gigantesques moyens de la technique d'un côté, et son infime éclaircissement moral de l'autre ».

Guerres humanitaires ?

Ces guerres, déclenchées et menées au nom du Bien, sont bien des croisades séculières, « une lutte de civilisation », déclarait Bush le 20 septembre. Berlusconi n'est donc pas le seul à avoir enfourché le destrier des croisés. La guerre est alors aussi illimitée que le Bien absolu est inaccessible : « Notre guerre

contre la terreur commence par Al-Qaida mais elle ne s'arrête pas là. Elle ne se terminera que lorsque tout groupe terroriste capable de frapper à l'échelle mondiale aura été repéré, frappé, et vaincu. » C'est donc bien « une tâche qui n'a pas de fin⁷ ».

L'impératif catégorique de la guerre du Bien induit une confusion de la morale et du droit, cohérente avec le recul de la politique devant le despotisme de marché. Ainsi, cette guerre « pourra comprendre des frappes spectaculaires diffusées à la télévision et des opérations secrètes, secrètes jusque dans leur succès⁸ ». En clair, une guerre de l'ombre, sans témoins, où tous les coups, y compris les plus bas, seront permis. La « justice sans limite » ne s'embarrasse pas de scrupules juridiques. Elle ne connaît plus de crimes de guerre, ni de convention de Genève sur le traitement des prisonniers, ni de prohibition des bombes à fragmentation. La fin absolue justifie tous les moyens, y compris le massacre de la prison de Mazar-e Charif ou les jugements à huis clos en cour martiale.

Car la « guerre humanitaire » au nom d'une Humanité majuscule ne connaît plus d'ennemi, mais l'autre absolu, la bête. Elle trace une frontière infranchissable entre l'humain et l'inhumain. Les caricatures de Milosevic en animal ou le vocabulaire de chasse à courre (« La traque » à la une de tous les magazines) sont alors au diapason de l'air du temps. Le bombardement de Ben Laden dans son terrier est bien une « enfumade » moderne, qui réjouit Rumsfeld comme elle faisait naguère jubiler Saint-Arnaud.

La bestialisation de l'ennemi apparaît ainsi comme le corollaire de la dépolitisation de la « victime humanitaire »⁹. La réduction de cette dernière à un corps souffrant et à une misère nue la nie en tant que possible sujet politique. Elle devient ainsi une sorte de double de la bête maléfique, une pure victime de l'affrontement sans merci entre le Bien et le Mal, un animal domestique qui ne doit pas sortir de son rôle d'objet compassionnel.

Ce monopole impérial sur la représentation de l'espèce est lourd de conséquences. Contrairement au symbole de la balance, qui est celui de la mesure, la justice illimitée autorise aussi bien la loi du lynchage (le « plutôt mort que vif » de Donald Rumsfeld) que « les liquidations non judiciaires » commanditées par Sharon. Il n'est plus surprenant alors que le ministre de l'Intérieur israélien, Ouzi Landau, n'hésite plus à déclarer publiquement qu'il faut « comme en Afghanistan détruire ici [en Palestine occupée!] les infrastructures de la terreur », renvoyer à Tunis les responsables de l'Autorité palestinienne, et livrer aux Palestiniens « une lutte à mort », car « tant qu'ils auront de l'espoir la terreur ne cessera pas ». La conclusion coule de source : « Je préfère un Hamas sans masque à une Autorité palestinienne qui avance masquée. Ainsi les choses seront claires¹⁰. » Nul doute que cette volonté farouche de désespérer les Palestiniens n'en vienne aussi à exaspérer le monde arabe.

Si, comme le disait Hegel, « l'arme est l'essence des combattants » et si, comme le pensait Marx, la guerre est un laboratoire des rapports sociaux, de quel combattant la « coupeuse de marguerites » est-elle l'essence ? et quelle société s'invente dans la « guerre asymétrique » ? D'ores et déjà, cette guerre illimitée dans l'espace et dans le temps échappe aux critères classiques de la « guerre juste », qui prétendait fixer des limites et déterminer la responsabilité de leur transgression : l'annonce de buts de guerre atteignables et le respect d'une proportion entre ces buts et les moyens mis en œuvre deviennent désormais caducs sans que soient définies de nouvelles règles¹¹.

Des moyens et des fins

La violence armée est la manifestation extrême d'une violence structurelle : « Bien que spectaculaires, le terrorisme et les représailles ne sont que des acteurs secondaires du point de vue du nombre des victimes occasionnées. La violence structurelle qui est à la base de bon nombre de guerres et d'actes terroristes agit lentement, ses victimes dépérissent peu à peu, souvent sous l'effet de maladies infectieuses¹². »

Le spectre du terrorisme, mis en scène depuis Ronald Reagan, est assez flou pour envelopper de son suaire des formes de violence fort différentes¹³. Les manuels de l'armée américaine définissent le terrorisme comme « l'usage calculé de la violence contre des civils à des fins d'intimidation et de coercition pour atteindre des objectifs politiques, religieux, idéologiques, ou autres ». Bien qu'élastique, cette définition n'est pas la plus mauvaise, mais elle s'applique en boomerang aux guerres coloniales comme aux interventions impériales. Au palmarès du nombre des victimes, le terrorisme d'État l'emporte haut la main devant le terrorisme mafieux et le terrorisme religieux. Le terrorisme politique et le terrorisme pathologique viennent loin derrière.

Mais, comme l'écrit Aijaz Ahmad : « Le terrorisme qui tourmente les États-Unis, c'est celui qui arrive lorsque la gauche communiste et le nationalisme anticolonialiste laïque ont été défaits, alors que les problèmes créés par la domination impérialiste sont plus aigus que jamais. La haine prend alors le pas sur les idéologies révolutionnaires. La violence privatisée et la vengeance prennent la place des guerres de libération nationale. Les candidats millénaristes au martyre remplacent les révolutionnaires organisés. Lorsque la raison est monopolisée par l'impérialisme et détruite dans ses formes révolutionnaires, la déraison gagne du terrain¹⁴. » Il n'est pas surprenant, dans des régions où les États issus des occupations et des partages coloniaux ne sont pas parvenus à se doter d'une légitimité nationale, que leur crise puisse déboucher sur une quête des origines ethniques ou sur un dépassement vers la communauté fusionnelle des croyants. Ces issues inquiétantes constituent une réponse, fantasmatique sans doute, à

la faillite des États-nations et elles expriment la recherche d'une place dans la réorganisation du monde, au même titre que l'édification de l'Europe-puissance ou que la construction d'un grand marché des Amériques sous hégémonie américaine. Dans ce partage sans merci, le terrorisme à l'arme blanche n'est que le reflet inversé du terrorisme électronique d'État.

Devant ces phénomènes la « philosophie morale » dont Monique Canto-Sperber fait profession sonne creux. Lorsqu'un maçon monte un mur de travers, il encourt le licenciement pour faute professionnelle. Heureusement pour elle, la « directrice de recherche au CNRS » ne s'expose pas aux mêmes rigueurs. Alors que les limiers du FBI s'échinaient en vain à démêler l'écheveau des réseaux terroristes et de leurs circuits financiers, elle annonçait à la une du *Monde* avoir remonté la piste Ben Laden jusqu'à Saint-Just et à Trotski! Dans une brochure intitulée *Leur morale et la nôtre*, ce dernier aurait fourni, dit-elle, la « justification du terrorisme » au nom « du caractère absolu de la fin poursuivie et de l'indifférence aux moyens »¹⁵. Ce qui est absolu, ici, c'est la docte ignorance. Écrite en 1938 en réponse aux procès de Moscou et aux interrogations du philosophe John Dewey, *Leur morale et la nôtre* est en effet un plaidoyer contre le sens commun bureaucratique suivant lequel « on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs ». Il n'a pas manqué d'intellectuels distingués, devant le tapis de bombes sur l'Afghanistan, pour paraphraser cette maxime de la raison cynique en répétant à l'envi que qui veut la fin veut les moyens, et qu'une sale guerre se fait salement. Dans la brochure incriminée, Trotski disait exactement le contraire: « La fin qui justifie les moyens soulève aussitôt la question de savoir ce qui justifie la fin¹⁶ ». Car la fin a « aussi besoin de justifications ». Quelle est au juste la fin poursuivie par les va-t-en-guerre de la justice impériale? Ben Laden, qui était hier encore leur moyen dans la lutte contre le communisme, est-il devenu leur fin ultime? Ou bien les talibans? Le pétrole? Le nouvel ordre mondial? L'éradication du terrorisme qu'ils ont eux-mêmes couvé et armé? Toutes ces nobles fins « éthiques » justifient-elles les moyens les plus ignobles, des armes à uranium enrichi à l'arme terroriste par excellence qu'est l'arme atomique? Grisé par les béatitudes de la mondialisation marchande, Alain Minc, président de la société des lecteurs du *Monde*, s'indigne sur le ton de l'évidence: « Aurait-il fallu, au nom du respect des populations civiles, que les Anglais ne bombardent pas Dresde et les Américains Hiroshima, quitte à laisser la Seconde Guerre mondiale se perpétuer¹⁷? » Dans la logique de la guerre sainte, qui veut le paradis ne doit pas hésiter devant les moyens de l'enfer! S'il existe des fondamentalismes religieux, il existe aussi désormais un fondamentalisme de marché, et Alain Minc est son mollah Omar.

Pour Trotski, la « grande fin révolutionnaire » exclut de ses moyens « les procédés et les méthodes indignes qui dressent une partie de la classe ouvrière contre les autres, qui tentent de faire le bonheur des masses sans leur propre concours,

qui diminuent la confiance en leurs propres forces en leur substituant l'adoration des chefs¹⁸ ». Ces critères impliquent une condamnation sans appel des attentats du 11 septembre pour des raisons indissociablement politiques et morales.

La guerre n'est pas finie

Jamais en retard d'un oracle, Francis Fukuyama n'a pas raté l'occasion de répéter qu'« au-delà de la démocratie libérale et des marchés, il n'existe rien d'autre vers quoi espérer évoluer », car « la modernité est un puissant convoi de marchandises que les récents événements ne feront pas dérailler ». Hors du Dow Jones, *no future* et point de salut! La grande promesse de cette éternité marchande laisse pantois. Taliban du Nasdaq, le devin de Wall Street persiste et signe: « Nous sommes toujours dans la fin de l'histoire parce qu'il n'existe qu'un système qui continuera à dominer la politique mondiale: celui de l'Occident démocratique libéral. » Nul doute que cette profession de foi ne tombera pas dans l'oreille d'un kamikaze sourd: qui disait qu'une fin effroyable vaut parfois mieux qu'un effroi sans fin?

Pas plus que l'histoire, la guerre ne s'achève pourtant à Kandahar, à Kaboul, ou à Tora Bora. La tâche « sans fin » de George Bush et « la dynamique de victoire » donnent des ailes aux talibans de la Maison Blanche. Un élargissement de la guerre à l'Irak ou à la Somalie aurait sans doute un prix, mais il importe avant tout de démontrer sa force, quitte à laisser l'ONU gérer le service après bombardements. « Le grand mensonge de la solution finale du terrorisme¹⁹ » risque pourtant de fabriquer à la chaîne les kamikazes de demain et d'après-demain. Il ne suffira pas de leur faire des leçons de morale universelle. Qui peut dire ce qui sortira du désespoir palestinien et des ruines afghanes? Qui peut prévoir ce qui germe dans l'humiliation des camps de réfugiés? Ou chez les soldats perdus de Ben Laden, dont Musharaf et ses successeurs chercheront à se débarrasser en les envoyant se faire tuer au Cachemire?

« Il va falloir se défendre non seulement contre le terrorisme, mais contre ce qui lui sert désormais de matrice: la militarisation globale de l'empire et le désordre économique », écrit aujourd'hui Alain Joxe²⁰. Il n'y a donc pas deux ennemis, l'un principal et l'autre secondaire, mais une même matrice à fabriquer des barbaries jumelles. Voilà qui devrait éclairer d'un autre jour les guerres d'hier, dans le Golfe comme dans les Balkans.

1 Voir *Le Monde* des 3 et 6 novembre 2001.

2 Dans *César Biroteau*.

3 Inversement, Robert Hue a choisi la confusion en déclarant d'un même mouvement, dans son intervention

à la fête de l'Huma, sa solidarité aux victimes des attentats et au gouvernement américain!

4 En 2000, 36 % des dépenses militaires de la planète revenaient au Pentagone.

- Le budget américain de la Défense égale celui des neufs pays suivants réunis. La part américaine des communications sur Internet atteint 40 %. Voir Claude Serfati, *La Mondialisation armée*, Textuel, Paris, 2001.
- 5 Les débats animés, dans les pays anglo-saxons notamment, autour du livre de Michaël Hardt et Toni Negri (*Empire*, Exils, Paris, 2000.), en témoignent.
 - 6 Ernst Jünger, *La Mobilisation totale* (1931), Gallimard, Paris, 1990.
 - 7 George W. Bush, discours du 20 septembre 2001, *Le Monde*, 30 septembre 2001.
 - 8 *Ibid.*
 - 9 Voir Philippe Mesnard, *La Victime écran*, Textuel, Paris, 2002 ; préface de Rony Brauman.
 - 10 Entretien d'Ouzi Landau avec Sylvain Cypel, *Le Monde*, 14 décembre 2001.
 - 11 Voir dans ce numéro de *ContreTemps* l'article d'Ellen Meiksins Wood. Voir aussi Monique Chemillier-Gendreau, *Démocratie mondiale et droit international : les raisons d'un échec*, Textuel, Paris, 2002.
 - 12 Paul Farmer, leçon inaugurale au Collège de France, *Le Monde*, 12 novembre 2001.
 - 13 Voir dans ce numéro de *ContreTemps* le texte d'Eqbal Ahmad.
 - 14 Aijaz Ahmad, auteur d'*In Theory: Classes, Nations, and Literature*, « A Task which never ends », publié en octobre 2001 dans *Indian Frontline Journal*.
 - 15 Monique Canto-Sperber, *Le Monde*, 4 octobre 2001.
 - 16 Léon Trotski, *Leur morale et la nôtre*, Pauvert, Paris, 1900.
 - 17 Alain Minc, *Le Monde*, 7 novembre 2001.
 - 18 Trotski, *Leur morale et la nôtre*, *op. cit.*
 - 19 Baltazar Garzon, *Le Monde*, 10 octobre 2001.
 - 20 Alain Joxe, *Le Monde*, 17 décembre 2001.

Dossier : Émancipation sociale et démocratie



Sous la responsabilité de

Antoine Artous, Jacques Texier et Henri Maler

Ce dossier résulte d'une journée d'étude tenue le 23 juin 2001 sur le thème « émancipation sociale et démocratie » et organisée par le groupe de travail du même nom. Elle était soutenue par *Actuel Marx*, *Carré rouge*, *Critique communiste*, *ContreTemps*, *Espace Marx* et *Variations*.

Mis en place suite à un séminaire de *Critique communiste* tenu en avril 2000, le groupe Émancipation sociale et démocratie était constitué par Antoine Artous, Daniel Bensaïd, Eustache Kouvaléki, Jacques Texier, Henri Maler et Jean-Marie Vincent. Fonctionnant par échanges de textes, ce groupe s'est engagé dans un retour critique sur les problèmes légués par Marx et la tradition marxiste en ce qui concerne les rapports entre émancipation et démocratie. Avec la volonté d'articuler cette réflexion avec les questions actuelles de (re)formulation d'une perspective d'émancipation.

Les textes produits par les membres du groupe sont, avec d'autres contributions, disponibles sur le site web de *Critique communiste*: <http://critique-co.mecreant.org/>. Ce travail a également donné lieu à des articles d'Antoine Artous et de Jacques Texier dans *Critique communiste* n° 159-160 et 161 et dans *La Pensée* n° 326. Henri Maler a réuni ses contributions sous le titre *Penser l'émancipation ? Petits essais de marxologie tatillonne en marge de quelques bouquins récents*, édité comme supplément à *Critique communiste*. Trois articles de Lilian Mathieu sur la politique de Bourdieu, de Philippe Caumières sur Castoriadis et la démocratie, et d'Enzo Traverso complètent les contributions issues du séminaire.

Antoine Artous

Membre du comité de rédaction de la revue *Critique communiste*, auteur de *Marx, l'État et la politique*, Syllepse, Paris, 1999.

Citoyenneté, démocratie, communisme

Puisque nous nous sommes engagés dans un travail collectif et pluriel de retour cri-

tique sur les rapports entre démocratie et tradition marxiste, je prendrai comme point de départ l'appréciation portée par un des membres du groupe de travail Émancipation sociale et démocratie, Jacques Texier, sur mon propre cheminement. Il se réjouit de voir qu'« après la fin du cycle historique ouvert par la révolution d'Octobre, un marxiste de tradition trotskiste en vient à considérer que le principe "un homme, une voix", si abstrait soit-il, doit être pleinement assumé ». Alors que la IV^e Internationale « a toujours considéré la démocratie soviétique comme supérieure à la "démocratie bourgeoise" dont la base est "l'individu abstrait" de la société civile »¹.

Je crois en effet que l'abstraction citoyenne moderne – celle qui dit l'égalité politico-juridique des individus hors de toute détermination sociale – est un moment nécessaire et constitutif de la démocratie. Ce constat exige de rompre clairement avec la problématique de la démocratie soviétique qui, dans sa logique profonde, implique de définir la citoyenneté à partir d'un statut social. Mais il me semble tout aussi important d'affirmer avec la même clarté que ce constat nécessite également un retour critique sur Marx lui-même. Car, pour lui, la perspective communiste est bien synonyme de disparition de la citoyenneté moderne ; c'est-à-dire de ce moment spécifique d'organisation du rapport social qui dit l'égalité politico-juridique abstraite des individus. Et cette disparition signifierait la fin de tout pouvoir politique.

C'est donc en partant de Marx que je commencerai ce retour critique. Un tel sujet touche à une question clé qu'il a léguée à la tradition marxiste : celle du dépérissement de l'État. On comprendra que, dans ces conditions, je m'en tienne ici à souligner quelques problèmes. Pour le reste, je renvoie à mon travail². En ajoutant une remarque importante. Il ne s'agit pas de refaire l'histoire ni de tirer le bilan de la période historique passée, cela demanderait une autre approche qui tienne davantage compte des débats stratégiques (condition de lutte pour le pouvoir) de l'époque. Simplement, dans la nouvelle période historique ouverte après l'épuisement du cycle issu d'Octobre 1917, il me semble

nécessaire d'opérer une mise à plat des grandes références programmatiques issues de Marx et de la tradition marxiste.

Émancipation politique et émancipation sociale chez Marx

Dans le vocabulaire du mouvement ouvrier du XIX^e siècle, l'émancipation politique désigne l'avènement de la citoyenneté moderne, plus précisément de la démocratie basée sur le suffrage universel. L'émancipation sociale, elle, renvoie à la nécessité de mettre fin à la séparation des producteurs d'avec les moyens de production, introduite par le capitalisme ; d'où – pour Marx tout au moins – la perspective d'appropriation collective (sociale) de ces derniers.

Dans sa *Critique du droit politique hégélien*, Marx parle de l'émancipation politique comme du moment où se déploie l'abstraction politique moderne et où se construit « l'État politique séparé ». J'y reviendrai. Mais la critique des limites de l'émancipation politique ainsi définie, ne doit pas faire oublier qu'elle représente « un grand progrès » historique, selon une formule de *La Question juive*. Il ne s'agit pas du simple constat d'un spectateur passif. La bataille pour ce que *La Question juive* appelle les « droits civiques » – les droits liés à l'énoncé de la citoyenneté – reste pour Marx très importante ; et elle va devenir un élément clé dans la bataille pour l'unité du prolétariat.

Je ne vais pas m'attarder sur cet aspect ; quoiqu'il serait intéressant de faire un florilège des commentaires qui, de bonne ou de mauvaise foi, font dire à Marx le contraire. Le problème se situe ailleurs. De façon lapidaire : tout se passe chez Marx comme si les rapports entre émancipation politique et émancipation sociale étaient simplement d'ordre chronologique. Lors du moment historique de l'émancipation sociale, toute référence à la figure de la citoyenneté disparaît. Les écrits de jeunesse demanderaient un traitement spécifique et je citerai le *Manifeste du Parti communiste*.

On peut, en effet, faire du *Manifeste* (tout moins symboliquement) le premier texte dans lequel Marx, se situant sur le terrain de la révolution sociale et non plus de la simple référence à l'émancipation humaine, expose systématiquement la nécessité de la dimension politique de la lutte de classes qui débouche sur l'exercice du pouvoir politique par le prolétariat. Pour autant, la perspective historique est bien celle de la disparition de tout pouvoir politique. À propos de la société sans classes, Marx parle d'un « pouvoir public qui perdra son caractère politique » et de « la transformation de l'État en une simple administration de la production ».

L'importance de cette référence à l'existence d'un pouvoir public n'est pas assez soulignée. Elle découle de la nécessité d'organiser au niveau de la société dans son ensemble un procès de production devenu celui d'un « travailleur collectif ». C'est là une différence essentielle, occultée par Lénine dans *L'État et la*

Révolution, entre la problématique marxienne et celle des courants anarchistes qui, au XIX^e siècle, se situent fondamentalement dans une perspective artisanale de réappropriation des moyens de production ; dans ce cadre, l'existence d'un pouvoir public doté de fonctions administratives n'aurait pas de sens.

Au-delà, l'affirmation du maintien d'un pouvoir public est symptomatique d'un problème. La catégorie de pouvoir public n'existe pas dans les sociétés précapitalistes où les rapports politiques sont toujours imbriqués dans des rapports de propriété ; et où, en conséquence, les conditions de participation à l'exercice du pouvoir politique sont toujours déterminées par le statut social des individus, par la place qu'ils occupent dans telle ou telle forme de propriété. Le fonctionnement du pouvoir politique comme pouvoir public est concomitant de l'érection de l'État moderne et de l'énoncé d'une citoyenneté abstraite : dans sa définition première, un pouvoir public est un pouvoir qui n'appartient à personne, groupe social ou individu.

Dans ses premiers textes de jeunesse, Marx traite d'ailleurs de cette nouveauté historique, et ce n'est sûrement pas un hasard si la catégorie de pouvoir public se retrouve dans le *Manifeste*. Reste que pour Marx, dans la société future, ce pouvoir peut faire l'économie de l'énoncé de l'abstraction citoyenne au profit de simples fonctions d'administration de la production. Si l'on voulait entrer dans le détail de la problématique marxienne, il faudrait distinguer deux phases historiques : celle de la prise du pouvoir politique et de son exercice par la classe ouvrière qui ouvre une période de transition ; et celle de la disparition des classes sociales et de l'instauration d'une société communiste.

Pour la première phase, qui, plus tard, sera appelée celle de la « dictature du prolétariat », les énoncés de Marx et d'Engels varient. Dans *La Guerre civile en France*, Marx fait référence au suffrage universel ; et c'est, *a fortiori*, le cas d'Engels lorsque, à la fin du siècle, il affirme que la république démocratique est la forme politique toute prête pour la mise en œuvre de la dictature du prolétariat. En fait, ni Marx ni Engels ne lèguent un travail systématique sur les formes politico-juridiques de la dictature du prolétariat.

Par contre, en ce qui concerne la perspective générale de dépérissement de l'État, la problématique esquissée dans le *Manifeste communiste* reste une constante. Non seulement la politique aura disparu, mais le droit moderne (« le droit égal ») aura dépéri. Cela est d'autant plus frappant que, dans sa *Critique du programme de Gotha*, Marx affirme que, dans la première phase de la société communiste, le droit égal se maintiendra au niveau « économique » (norme de répartition du surproduit social). Mais il fait silence sur le devenir de ce droit en ce qui concerne l'exercice du pouvoir public. Dans les textes de la même période, le seul contenu donné à ce pouvoir est le maintien de « fonctions administratives ».

Démocratie soviétique et citoyenneté

Par « démocratie soviétique », j'entends la démocratie des soviets ou des conseils ouvriers dont se réclame l'Internationale communiste des années vingt. Elle est alors présentée comme la forme politique enfin trouvée de la dictature du prolétariat. Bien entendu, je ne reviendrai pas sur l'ensemble des problèmes rencontrés à l'époque. Je prendrai simplement comme point de départ les développements de Trotski qui y consacre un chapitre entier (le chapitre x) dans *La Révolution trahie*.

Face à l'État stalinien, Trotski est, entre les deux guerres, le seul dirigeant communiste d'envergure à systématiser la problématique de la démocratie soviétique, comme forme politico-juridique démocratique spécifique de la période de dictature du prolétariat ; tout en opérant un retour critique sur les années vingt. Notamment sur la question clé du pluripartisme. Il se prononce clairement pour le pluripartisme ouvrier car, explique-t-il, « les classes sont hétérogènes, déchirées par des antagonismes intérieurs et n'arrivent à leur fin que par la lutte des tendances, des groupements et des partis ». Si l'on y prête attention – mais ce serait sortir du sujet que d'en traiter –, ces formules ne s'opposent pas à la seule théorie stalinienne du parti unique. Elles remettent de fait en cause une problématique des rapports parti/classe (de l'identification tendancielle entre les deux) qui remonte à Marx³.

Le système soviétique n'est pas une démocratie directe, comme on le dit trop souvent (il existe une délégation de pouvoir), mais un système représentatif rompant radicalement avec l'abstraction politique moderne. Dans ces pages de *La Révolution trahie*, Trotski le définit bien lorsqu'il parle du « système électoral soviétique, fondé sur les groupes de classe et de production, [qui] s'oppose au système de la démocratie bourgeoise basée sur ce que l'on appelle "le suffrage universel et direct de la population atomisée" ». C'est dire que, dans son principe, le premier ne vise pas à représenter des individus « abstraits », mais des individus insérés dans des entités socio-économiques ; et, en premier lieu, l'individu en tant que producteur. C'est pourquoi la structure de base de ce nouveau pouvoir s'enracine dans la production. Il en découle deux différences essentielles avec le « système de la démocratie bourgeoise ».

Tout d'abord, cette démocratie s'articule à des formes pyramidales de pouvoir : il s'agit de représenter à travers elles des communautés socio-économiques. Les commentaires sur *La Guerre civile en France* oublient souvent de remarquer que le pouvoir décrit par Marx fonctionne également sur une base pyramidale ; c'est bien à ce niveau que, au-delà des différences, existe une continuité entre ce texte et la problématique soviétique. Par contre, dans la démocratie « bourgeoise », c'est le citoyen abstrait qui élit « son » mandant : d'où le suffrage direct. Deuxième différence découlant logiquement de la pre-

mière : puisque la démocratie soviétique vise à représenter l'individu en tant que membre d'une communauté socio-économique, la citoyenneté est définie en fonction d'un statut social et non comme attribut de la personne. C'est bien d'ailleurs ainsi que procède la Constitution de 1918 de la jeune république soviétique en faisant découler le droit de vote d'un statut social : celui de producteur (même si, dans un second temps, ce droit est étendu à d'autres catégories). En toute rigueur, il n'est pas possible de parler de suffrage universel. Ici, il faudrait entrer dans les détails pour montrer comment, l'expérience historique aidant, la problématique de la démocratie soviétique et les propositions institutionnelles auxquelles elle a donné lieu sont loin de se réduire à la simple référence aux conseils ouvriers et à leur pyramide. Toutefois, ses principes sont bien ceux énoncés plus haut. Comme l'explique encore en 1987 un document de la Ligue communiste révolutionnaire, il s'agit de briser « la séparation de la citoyenneté politique et de l'existence sociale. La démocratie socialiste exprime directement les producteurs associés, elle s'enracine donc directement dans les lieux de production et dépasse la double vie du travailleur en tant qu'homme et en tant que citoyen. C'est l'idée de base. À partir de là, on peut imaginer toutes sortes d'hypothèses⁴ ».

En enracinant la citoyenneté dans le statut de producteur, la démocratie soviétique prépare alors l'étape historique suivante, celle où toute forme de pouvoir politique aura disparu au profit de la seule figure de l'association des producteurs. La perspective d'ensemble est celle du dépérissement de la politique comme activité séparée des individus, comme niveau spécifique du rapport social. La fin de toute forme de pouvoir politique : exactement ce que Marx entend par « perspective de dépérissement de l'État ».

Ici, il faudrait poursuivre sur cette question que je considère comme un point aveugle d'importance légué par Marx à la tradition marxiste. Dans les discussions à ce propos, certains proposent de maintenir cette perspective de dépérissement de l'État, tout en affirmant clairement qu'elle n'est pas synonyme de disparition de tout pouvoir politique. Mais qu'est-ce donc qu'un pouvoir public doté de fonctions administratives et fonctionnant comme pouvoir politique, sinon une forme d'État, au sens moderne du terme ? Il ne s'agit pas d'enfermer les discussions dans des définitions, mais, du point de vue théorique et programmatique, les catégories ont leur importance. Il me semble peu rigoureux de maintenir – sans plus d'explication – cette thématique, tout en disant le contraire de ce que Marx (mais également Lénine, Trotski et beaucoup d'autres...), a dit à son propos : ce dépérissement n'est pas synonyme de disparition de tout pouvoir politique.

Le débat n'est pas académique car, sans tomber dans l'idéalisme, il faut bien constater que les apories liées à la thématique du dépérissement de

l'État ont désarmé théoriquement la tradition communiste cristallisée autour d'Octobre 1917 sur, justement, la question de l'État qui est devenue centrale pour le devenir de la jeune révolution russe.

Retour sur l'analyse de l'État moderne

Si dans la période du *Capital* Marx ne produit pas une analyse de l'État moderne, dans ses différences avec les formes de pouvoir politique des sociétés précapitalistes, il en esquisse une dans ses textes de jeunesse, à travers son analyse de l'État politique séparé. Pour lui, la séparation de l'État d'avec la société civile s'enracine dans le déchirement de cette dernière qui repose sur le règne de « l'homme égoïste ». L'abstraction politique moderne est l'autre face du mouvement de séparation des travailleurs d'avec les moyens de production qui déstructure les anciennes formes communautaires. Non seulement le discours politico-juridique de l'État moderne tente de dissimuler la division de la société en classes en produisant une communauté imaginaire, mais il travaille sur les contradictions de classes, afin de les reformuler à travers la thématique du peuple souverain, de la volonté générale, laissant croire que les individus ne sont pas insérés dans des groupes sociaux antagoniques. Il s'agit donc de remettre en cause cette double séparation : celle de l'État d'avec la société civile et celle des producteurs directs d'avec les moyens de production.

Cette approche semble toujours pertinente. De plus, dans la *Critique du droit politique hégélien*, Marx souligne comment l'érection de cet État représentatif se traduit également par la construction d'une nouvelle forme d'appareil administratif, la bureaucratie au sens moderne du terme. Il la qualifie de « hiérarchie de savoir », qui n'est plus légitimée par des statuts sociopolitiques, à l'image des sociétés précapitalistes. Ici, il faudrait poursuivre pour montrer comment le jeune Marx vise le même objet que Max Weber avec sa théorie de l'État bureaucratique moderne. D'autant que le sociologue allemand met en relation le développement de cette bureaucratie, reposant sur le fonctionnariat expert, avec la séparation du producteur d'avec les moyens de production, caractéristique de l'usine capitaliste. On peut donc établir une homologie entre cette bureaucratie étatique et ce que Marx, dans *Le Capital*, appelle « le despotisme d'usine ». C'est-à-dire les effets de la division du travail que le capitalisme introduit dans le procès de travail lui-même et à travers laquelle le producteur direct perd son pouvoir au profit d'un pouvoir hiérarchique dans lequel se cristallise l'intelligence d'un procès de travail devenu collectif.

Il est donc possible, à partir de Marx, de produire une théorie critique de l'État moderne ; et de rendre compte de ce que sont ses caractéristiques en tant qu'État capitaliste. Les problèmes commencent, comme je l'ai souligné, avec la façon dont Marx articule la remise en cause de la séparation des produc-

teurs d'avec les moyens de production et la perspective du dépérissement de l'État. Il ne s'agit naturellement pas de défendre la séparation de l'État d'avec la « société civile », au sens libéral du terme. Tout d'abord, cette séparation n'existe pas dans le capitalisme, au sens où, en particulier à travers le rapport salarial, l'État a dès l'origine un rôle structurant dans les rapports de production. Ensuite, je vois mal comment, dans un procès de travail devenu collectif, la remise en cause de la séparation des producteurs d'avec les moyens de production pourrait faire l'économie de formes d'appropriation publique de ces derniers.

La question est celle du statut de ce pouvoir public maintenu dont parle le *Manifeste communiste*. Les difficultés léguées par Marx ne tiennent pas seulement à la fin annoncée de « son caractère politique », mais au fait que, en conséquence, le seul contenu donné à ce pouvoir est celui d'une « simple administration de la production ». Par la suite, on retrouve des formules similaires chez Marx, et l'on connaît celle d'Engels dans *L'Anti-Dühring* : « Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production. » Cela, explique Engels, parce que la seule suppression de la propriété privée permet que s'épanouisse la socialisation immanente portée par les forces productives développées par le capitalisme ; en conséquence l'État commence à s'éteindre lorsqu'il s'empare des moyens de production.

Ici commence, ce que l'on pourrait appeler l'oubli des analyses de Marx sur le despotisme d'usine qui va fortement marquer la tradition marxiste cristallisée autour d'Octobre 1917. Parler de despotisme d'usine, ce n'est pas seulement renvoyer à des formes de domination liées au procès immédiat de production, mais à une matrice plus générale dans laquelle s'enracine le phénomène bureaucratique, au sens moderne du terme⁵. Si la notion de « bris » de l'État a un sens, c'est bien sur ce terrain. Non pas pour supprimer toutes « les fonctions administratives », mais pour remettre radicalement en cause, dans les entreprises et au niveau de l'ensemble de la société, la séparation entre les tâches de conception et les tâches d'exécution qui est à la racine de la domination bureaucratique.

La catégorie de pouvoir public est absente des sociétés précapitalistes. L'affirmation de son maintien dans une société communiste pose un problème plus vaste. Celui du rapport entre une perspective d'émancipation et les « acquêts de l'ère capitaliste », pour reprendre une formule de Marx dans *Le Capital*, en ce qui concerne l'organisation du social. C'est-à-dire d'une série de dimensions « séparées » de la vie sociale mises à jour par le capitalisme et qui sont, en dernière analyse, le produit de cette formidable rupture historique représentée par la séparation des producteurs d'avec les moyens de production⁶.

Je reviendrai seulement sur le passage du *Manifeste communiste* dans lequel Marx affirme que, dans la société sans classes, le pouvoir public « perdra son caractère politique ». Dans ce même texte, il précise que « pouvoir politique » est synonyme de « pouvoir d'une classe sur une autre classe ». Dès lors, il serait tentant d'expliquer – et l'on trouve trace de cette tentation dans de nombreux commentaires – qu'il s'agit d'une simple question de définition. Pour le dire rapidement : à la suite de Saint-Simon, Marx ferait de la politique la caractéristique d'un pouvoir de domination sur les hommes (« gouvernement des personnes »). En conséquence, avec ces formulations, Marx viserait simplement à désigner un projet de « pouvoir public » débarrassé de toute forme de domination sur les personnes. Il suffirait de changer de définition de la catégorie de politique pour résoudre la question.

Mais que faut-il alors entendre par « politique » ? Sur ce point, la tradition marxiste, qui en fait un synonyme de « pouvoir de classe », donne peu d'indications ; encore qu'il serait intéressant de revenir sur la période de la *Critique du droit politique hégélien*⁷. Il est alors nécessaire de se confronter à d'autres traditions ; par exemple avec Hannah Arendt et sa réflexion sur la *polis* grecque. Mais si l'on ne veut pas se contenter de jeter un regard nostalgique sur une période révolue, on se trouve à nouveau confronté à la figure de l'abstraction citoyenne moderne. Car c'est bien avec elle que se dessinent les possibilités d'une autonomie du politique – d'une sphère politique non imbriquée dans des rapports de propriété, ce qui ne veut pas dire que l'économique ne pèse pas –, ouvrant la perspective d'un « vivre ensemble » démocratique. Et c'est bien cette forme qu'un pouvoir public, excluant dans son principe toute domination, devrait déployer pleinement.

Abstraction citoyenne et émancipation du genre humain

L'histoire serait trop simple s'il s'agissait d'une simple question de définition. En l'occurrence, ce serait oublier que, en rapport avec cette perspective de dépérissement de la politique, Marx a légué un autre problème : celui des conditions de socialisation des individus dans la société future d'où les classes auraient disparu. On retrouve ici les remarques faites au début du texte. Tout se passe comme si les rapports entre émancipation politique et émancipation humaine ou sociale relevaient d'un simple ordre de succession chronologique. Ici, il faudrait non seulement traiter à part les textes de jeunesse, mais distinguer, parmi eux, la *Critique du droit politique hégélien* de *La Question juive*.

Prenons ce dernier texte. Pour Marx, l'émancipation politique dessine la possibilité de l'avènement d'une véritable communauté humaine, mais de façon imaginaire (non irréaliste). Cette émancipation n'est que le prélude à l'avènement de « l'homme générique ». C'est-à-dire à l'avènement d'un individu qui

serait directement socialisé comme partie prenante du genre humain, sans passer par la médiation de l'abstraction citoyenne moderne. On peut, avec Henri Maler, dire que cette approche relève d'une problématique essentialiste de l'émancipation. Elle promet « la réalisation de l'homme total en chaque individu » et repose sur « l'utopie d'une émancipation totale » ; l'existence de l'individu devient alors conforme à son essence⁸. Naturellement, Marx, qui connaît Hegel, ne fait pas référence à une essence de l'homme définie hors de l'histoire ; elle est au contraire le produit de l'histoire. Mais l'adéquation transparente entre l'essence – le genre humain, comme produit de l'histoire – et l'individu singulier est au bout du chemin.

Le passage à la thématique des « producteurs associés » ne résout pas tous les problèmes. Car cette perspective peut être éclairée par une problématique que, faute de mieux, j'appellerai organique de l'émancipation. Il existe alors une parfaite congruence entre la forme de l'émancipation sociale (de l'appropriation sociale des moyens de production) et sa forme politique. Plus exactement, la dernière tend à se dissoudre dans la première, à se résorber dans la figure de l'appropriation sociale des moyens de production. Et la période transitoire entre ces deux étapes génère des formes sociales *ad hoc* permettant de fusionner les deux aspects ; ainsi le conseil ouvrier est le cadre enfin trouvé permettant de penser, tout à la fois, la socialisation de la politique et celle de la production. La citoyenneté – comme expression politique de l'appartenance de l'individu à une communauté universelle – se dissout alors dans la figure du producteur devenu porteur d'un universalisme concret, pour employer une catégorie hégélienne.

Certes, je simplifie ; il est possible de donner un autre éclairage aux textes de Marx. Mais dans ce retour critique sur la tradition marxiste, il est indispensable de remettre en cause toute approche de l'émancipation s'appuyant sur une problématique d'incarnation. S'incarner, explique *Le Petit Larousse*, c'est « personifier une réalité abstraite ». Le procès de construction du genre humain comme genre universel s'incarne alors dans tel ou tel individu et/ou groupe social et ce mouvement permet de dépasser le moment de la simple affirmation abstraite de l'universalité des individus. En conséquence, il serait possible de penser des conditions de socialisation des individus comme « hommes universels » faisant l'économie de l'abstraction politico-juridique moderne. C'est-à-dire de l'énoncé des droits de l'individu en tant que citoyen ; un énoncé qui considère les individus « sous un aspect unique et déterminé [...] en faisant abstraction de tout le reste », pour reprendre des formules de Marx dans la *Critique du programme de Gotha*, où il suppose que les différences sociales basées sur la division de la société en classes ont disparu⁹.

Au-delà de la question de la citoyenneté, est en jeu une question plus vaste : celle des conditions d'existence de l'individu comme « être social ». Même dans une

société débarrassée des classes sociales, il serait illusoire de croire que puissent émerger des individus porteurs de formes de sociabilité transparentes, immédiatement données. D'autant que, nous le savons depuis Freud, la constitution de l'individu en sujet – dans le double rapport de soi à soi et de soi aux autres – ne peut être, elle aussi, pensée sous la forme de la simple transparence. « À la différence des animaux sociaux et de leurs cousins les chimpanzés et les babouins, les humains [...] ne vivent pas seulement en société, mais produisent de la société pour vivre », écrit Maurice Godelier. Cela veut dire que la sociabilité, comme caractéristique du genre humain, n'est pas une donnée, mais la production d'un ordre spécifique qui ne sera jamais immanent à l'individu particulier ; « l'individu, quelque grand qu'il soit, n'est jamais le point de départ de la société »¹⁰.

La détermination de l'individu comme « homme universel » ne peut être qu'une donnée construite socialement et « faisant abstraction » des différences entre les individus singuliers. Et si l'on veut faire référence à « l'universel concret », alors il faut dire que sa réalisation doit prendre la forme d'une dialectique entre le traitement de la différence spécifique de l'individu singulier (ou d'un groupe d'individus) dans son rapport à l'énoncé de cette universalité abstraite ; et non pas de la suppression de cet énoncé.

J'ajouterai que, dans cette dialectique entre la différence et l'énoncé abstrait de l'universalité du genre humain, une des questions essentielles est celle de l'existence d'une humanité sexuée. S'il est nécessaire d'opérer un retour critique radical sur une approche de l'émancipation basée sur ce que j'ai appelé une problématique de l'incarnation de la marche vers l'universalité du genre humain, c'est pour toute une série de raisons tenant au bilan du siècle passé : si le prolétariat « réel » s'avère incapable de fonctionner comme universel concret, alors c'est le parti qui en devient le seul dépositaire. Mais la plus importante réside sans nul doute dans les questions posées par le développement des luttes des femmes pour leur émancipation.

En guise de conclusion

Naturellement, cette thématique de la citoyenneté est loin d'épuiser une problématique de l'émancipation. Ainsi, le droit ne peut se contenter de dire l'équivalence abstraite des individus. Se réclamer de l'égalité, c'est également faire du droit un outil de lutte contre les inégalités en prenant en compte les situations concrètes des individus et des groupes sociaux pour assurer une réelle « égalité des chances », selon la formule consacrée. Sous cet angle, on peut dire que toute une partie du droit doit « être non pas égal, mais inégal », pour citer Marx dans la *Critique du programme de Gotha*. Plus généralement, on sait que les luttes d'émancipation se sont traduites par des batailles, sans cesse répétées, pour l'inscription de nouveaux droits : droit au travail, à l'enseignement, à la santé, etc.

Par ailleurs, une perspective d'émancipation ne peut contourner la question de l'appropriation sociale des moyens de production qui ne peut elle-même faire l'économie du moment d'une appropriation publique.

Le retour critique sur la citoyenneté et la démocratie que je viens d'opérer a donc des conséquences sur la façon de (re)formuler ces perspectives. On peut l'illustrer en citant Yves Salesses dans *Réformes et révolution*¹¹. Traitant de l'appropriation sociale des moyens de production, il explique que les salariés interviennent deux fois, « comme citoyens et comme producteurs ». Il ne s'agit pas seulement de souligner que la gestion d'une entreprise publique ne relève pas de la seule compétence de ses salariés. Cela veut également dire que les formes d'exercice d'un pouvoir démocratique ne sont pas homogènes tout au long de l'espace social, alors que ce que j'ai appelé une problématique organique de l'émancipation a pour projet explicite de réunifier l'ensemble des pratiques sociopolitiques des individus autour de la figure du producteur. Et si, pour définir le projet d'un socialisme démocratique, l'on veut parler d'autogestion, il est indispensable de ne pas contourner ces questions.

Ainsi, en tant que citoyen, le salarié intervient à travers « le suffrage universel et direct », pour reprendre la formule de Trotski, dont la logique est incompatible avec une forme pyramidale de pouvoir. Par contre, en tant que producteur (dans l'entreprise), le salarié peut très bien intervenir au travers de formes se situant dans la tradition des conseils ouvriers ; c'est-à-dire sur la base d'une organisation collective sur les lieux de travail. C'est même nécessaire, car ce type d'organisation est indispensable pour remettre en cause la division capitaliste du travail et pour développer des formes coopératives d'organisation de la production. Ces remarques montrent bien que si l'abstraction citoyenne est un moment nécessaire et constitutif de la démocratie, un projet de démocratie socialiste ne saurait se réduire à elle. Ici, outre sur la question de l'appropriation sociale des moyens de production, il faudrait poursuivre la discussion sur les formes institutionnelles d'un pouvoir politique. Si l'existence d'une instance élue sur la base du suffrage universel est indispensable, je crois qu'il est nécessaire de faire pénétrer le « social » au sein même de l'organisation de ce pouvoir, à travers une structure de type « seconde chambre », représentant non les individus, mais les organisations, associations, etc., dont peut se doter la « société civile ».

1 Jacques Texier, « Un livre à discuter sérieusement », *La Pensée*, n° 326, avril-mai-juin 2001.

2 Outre mon livre, *Marx, l'État et la politique* (Syllepse, Paris, 1999), je renvoie à deux articles : « Démocratie

et émancipation sociale », *Critique communiste* n° 159-160, été-automne 2000 ; « Marx, l'État et la politique », *La Pensée*, n° 326, avril-mai-juin 2001.

3 Trotski « a hésité à mettre la vérité hors du Parti parce que le marxisme lui avait

Jacques Texier

CNRS. Auteur de *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, PUF, coll. « Actuel Marx », Paris, 1998.

L'État moderne comme forme de la communauté

I. L'importance cruciale de la définition de l'État en termes de communauté...

La compréhension en profondeur de la pensée marx-engelsienne sur l'appropriation sociale suppose de ne jamais séparer cette question de celle de l'État. Or celle-ci est d'une complexité extrême. L'État moderne tel que l'analyse Marx n'est pas vraiment intelligible si l'on ne fait pas intervenir à son sujet le concept de communauté (apparente), celle qui existe lorsque la propriété privée (bourgeoise) existe à l'état pur, c'est-à-dire indépendamment de toute forme de communauté et de toute intervention de sa part.¹

L'appropriation sociale que visent Marx et Engels s'opère par l'intermédiaire de l'État, mais elle n'est pas une appropriation étatique et elle ne saurait se confondre même avec les formes les plus progressistes de l'appropriation publique que nous connaissons aujourd'hui (les services publics). L'appropriation sociale coïncide avec la constitution de la communauté communiste (ou de la libre association), qui implique la dissolution du caractère illusoire ou apparent de l'État moderne comme communauté, sa transformation de communauté apparente en communauté réelle. On peut parler si l'on veut de reconstitution de la communauté, étant donné que l'histoire antérieure a connu des formes de propriété commune, ou des formes de propriété particulière qui supposaient l'existence de formes communautaires de l'existence sociale. Marx les a longuement étudiées dans un chapitre des *Grundrisse* (1857-1858). Certaines d'entre elles ont revêtu la forme d'un État (par exemple l'État antique). Mais les formes de communauté antérieures, celle de l'Orient, celle de l'Antiquité, celle du Moyen Âge, ont toujours été également des formes comportant l'asservissement économique et politique (esclavage général de l'Orient, esclavage antique, servage). La constitution de la communauté communiste, résultant de la révolution sociale, suppose au contraire l'abolition de l'esclavage salarié. Cette abolition supprime l'État moderne comme communauté apparente. Elle permet la transformation de la communauté apparente en communauté réelle.

enseigné qu'elle ne peut par principe habiter ailleurs qu'à la jonction du prolétariat et de l'organisation qui l'incarne », écrit Maurice Merleau-Ponty dans *Les Aventures de la dialectique* (Gallimard, Paris, 1955, p. 112). Sans doute. Mais, c'est justement ce type de problématique que remettent en cause les formules par lesquelles Trotski argumente la nécessité du pluripartisme.

- 4 Daniel Bensaïd, *Stratégie et Parti*, La Brèche, Paris, 1987. Il s'agit d'une brochure reprenant des exposés faits dans des stages dont la fonction est de synthétiser certains « acquis » de la Ligue.
- 5 Ainsi, les limites des analyses de Trotski sur l'État bureaucratique stalinien tiennent au fait que, d'un point de vue théorique, il n'arrive pas à imaginer que le despotisme d'usine (ou des formes de pouvoir similaires) soit un facteur clé de production/reproduction des formes étatiques bureaucratiques durant la période de transition. Voir Antoine Artous « Trotski et l'analyse de l'URSS », *Critique communiste*, n° 157, hiver 2000.
- 6 Dans *La Révolution et le Pouvoir* (Stock, Paris, 1976), les développements de Daniel Bensaïd montrent bien comment la perspective soviétique est articulée avec une problématique plus large de « réunification » de la vie sociale : « En devenant l'épicentre du pouvoir, l'association des producteurs sur leur lieu de travail bouleverse l'ensemble de la structure sociale, abolit la scission entre l'État et la société civile. L'entreprise où réside la structure de base du nouveau pouvoir ne peut plus être une entreprise, de même que l'État prolétarien n'est plus,

selon l'expression d'Engels, "un État au sens propre". [...] Car définir la collectivité des producteurs comme la cellule de base de la souveraineté prolétarienne ne signifie pas seulement localiser dans les lieux de production la base de ce pouvoir, mais modifier de fond en comble les cloisonnements sociaux établis par le capitalisme. » Ainsi le travail n'est plus une activité séparée, « il devient la trame socialisée de nouveaux rapports sociaux dans lesquels sont dépassées les séparations entre la sphère du travail et celle du non-travail » (p. 239).

- 7 Voir à ce propos mon livre *Marx, l'État et la politique* (op. cit.) qui, dans une perspective certes différente, développe une thématique parfois similaire à celle de Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, Paris, 1997.
- 8 Henri Maler, *Convoiter l'impossible. Avec Marx, malgré Marx*, Albin Michel, Paris, 1995, p. 61.
- 9 Marx, *Critique du programme de Gotha*, Pléiade, Paris, t. 1, p. 1420.
- 10 Maurice Godelier, *La Production des grands Hommes*, Fayard, Paris, 1982, p. 358.
- 11 Yves Salesse, *Réformes et révolution : propositions pour une gauche de gauche*, Agone, Marseille, 2001, p. 93. Pour une discussion du livre, je renvoie à mon article « La démocratie au cœur du projet de transformation sociale », *Critique communiste*, n° 162, printemps-été 2001.

Une telle conception de l'État moderne faisant intervenir le concept de communauté apparente n'est possible que dans le cadre d'une vision de l'histoire de l'humanité qui dépasse le seul cadre de l'histoire du capitalisme et de l'État moderne. Ce n'est en rien « une conception transhistorique de l'État » telle que la pourchasse Antoine Artous chez Engels et chez quelques autres, mais une histoire des transformations que subissent tant les formes de la propriété que les formes de la communauté (et les formes étatiques que celle-ci revêt). Elle ne tourne donc jamais le dos à la détermination des spécificités ou des spécifications historiques, tant des formes de la propriété que de celles de la communauté.

... et *L'Idéologie allemande* comme plaque tournante de l'œuvre de Marx et d'Engels

Or ce point de vue qui lie la question de l'appropriation sociale avec celle de l'État comme forme de la communauté (apparente) suppose qu'on s'arrête pour l'étudier au manuscrit de 1845-1846 de *L'Idéologie allemande*, car seul ce manuscrit nous permet de penser la continuité/rupture entre l'œuvre de jeunesse (et en particulier la *Critique du droit politique hégélien*) et l'œuvre de la maturité. Entre les textes de 1843-1844 et ceux de 1845-1846, la continuité existe au niveau de l'emploi des concepts de communauté (illusoire, apparente ou réelle) et de celui du concept d'aliénation. La rupture intervient au niveau du concept d'homme tel qu'il est utilisé par Feuerbach, mais aussi par d'autres représentants de « l'idéologie allemande ». Il y a à cet égard un défaut très grand à mes yeux dans le rapport d'Antoine Artous à l'ensemble de l'œuvre de Marx et d'Engels, c'est le fait de ne pas considérer *L'Idéologie allemande* comme une plaque tournante, comme un lien entre la critique de l'État et de la politique formulée au temps de la jeunesse, et les stratégies de l'émancipation et de l'appropriation sociale conçues à l'époque de la maturité.

Ce que je conteste, c'est l'affirmation périlleuse selon laquelle les marxistes disposeraient d'une théorie de l'État moderne qui date de 1843, après quoi Marx, passant à la critique de l'économie politique et la poursuivant toute sa vie, ne reviendrait jamais sur la théorie de l'État de façon systématique. Contrairement à Antoine Artous, je tiens qu'ayant commencé la critique de l'économie politique en 1844 dans le cadre d'une problématique encore feuerbachienne et avant de la reprendre sur des bases théoriques plus solides après 1850, Marx a réexposé sa critique de l'État moderne et de la politique dans *L'Idéologie allemande*. Cette base théorique plus solide pour penser aussi bien l'État moderne que l'appropriation communiste, c'est la théorie du matérialisme historique et ses concepts fondamentaux que nous retrouverons ensuite dans *Misère de la philosophie* et dans le *Manifeste du Parti communiste* comme dans les textes de 1848-1852, avant d'en avoir un exposé synthé-

tique mais lumineux dans la préface de 1859 à la *Contribution à la critique de l'économie politique*.

II. Essai de réponse à quelques problèmes posés

1. « Autonomie du politique » et matérialisme historique

Nous rencontrons une première question posée sous une forme radicale dans le livre de Miguel Abensour au sujet du matérialisme historique : faut-il s'en tenir au manuscrit de 1843 en tant qu'il représente chez Marx le « moment machiavélien », c'est-à-dire, selon une certaine interprétation de ce concept, celui de l'« autonomie de la politique », et considérer l'élaboration ultérieure du matérialisme historique comme une dégradation théorique détruisant cette autonomie²? Ou bien faut-il au contraire considérer cette élaboration comme une base solide qui permet de penser la dépendance des formes de l'État par rapport aux formes de la propriété et de la lutte de classes? Et si l'on répond affirmativement à cette dernière question, peut-on aussi considérer que cette *dépendance* du politique ne nous éloigne pas des idées fondamentales de Machiavel telles qu'elles s'expriment dans les *Discours sur la première décennie de Tite-Live*³? Il s'agit en particulier de l'affirmation que la lutte de classes a un résultat absolument positif pour la liberté dans la vie de l'État, affirmation qui annonce Marx et qui se retrouve dans le discours de Marx et d'Engels sur les formes politiques qui, comme la république démocratique, permettent un libre déploiement de la lutte de classes.

Sur l'autonomie du politique, il faut s'entendre : Benedetto Croce a certainement raison d'affirmer que Machiavel pose l'autonomie du politique à l'égard de la morale d'inspiration religieuse qui prétendait la régenter auparavant. Cela ne signifie d'ailleurs pas l'autonomie du politique à l'égard de tout système de valeurs. Aussi ne faut-il pas s'étonner que Croce, et après lui Gramsci se fassent les théoriciens du moment éthico-politique de la politique.

Par ailleurs, si, en parlant d'autonomie du politique, on entend souligner, comme le fait Antoine Artous tout au long de son livre, la spécificité du moment politique des rapports sociaux, on ne s'arrêtera pas sur les risques que comporte l'expression et l'on retiendra la justesse du contenu. Cette spécificité du politique est pensée en rapport à l'œuvre de Lénine, dont on peut même affirmer, en reprenant un concept de Max Weber, qu'il a été un virtuose de la politique. Mais, comme on sait, la virtuosité elle-même a des limites : la vie de Lénine nous l'enseigne. C'est alors la *dépendance* du politique à l'égard des réalités socio-économiques qui est mise en évidence.

Certains marxistes à la suite d'Engels utilisent le concept d'« autonomie relative » pour penser les deux aspects de la chose : dépendance fondamentale et

autonomie relative. Chez Engels, ce dernier concept est indissociable du concept de la spécificité des niveaux de la réalité. Qu'il s'agisse du droit, de la philosophie ou de la politique, il est alors nécessaire de tenir le plus grand compte de la spécificité d'un matériau, d'une tradition, d'une histoire qui a ses lois propres⁴.

Quant à la dépendance de ces sphères superstructurelles à l'égard de leur base, il y aurait au moins deux points à souligner pour éviter les malentendus. Tout d'abord, il faut poser que la base n'existe jamais sans ses superstructures. Ce principe a été clairement pensé par Antonio Gramsci. Par exemple, l'économie n'existe pas indépendamment du politique et du culturel. Ensuite, la dépendance fondamentale du politique à l'égard de l'économique ne se vérifie *qu'à travers un processus* : les superstructures, qui sont toujours *déjà là*, se transforment en fonction des mutations qui interviennent dans la base économique. Les déductions linéaires sont tout à fait impraticables.

2. La politique comme « vivre ensemble » (Hannah Arendt)

Mais le questionnement doit aller encore plus loin et prendre en compte la façon qu'a Marx de considérer l'État et les formes qu'il revêt historiquement en liaison avec la question des formes de communauté (réelles ou apparentes). Il s'agit d'affirmer qu'il n'y a pas chez Marx de théorie de l'État indépendamment d'une théorie des formes de la communauté et, s'agissant de l'État moderne « abstrait » et « séparé » (séparé de la société civile dominée par la propriété privée purement bourgeoise, et en conséquence abstrait), qu'il s'agit encore d'une forme de la communauté, même si elle est apparente et aliénée. Tout un courant de la philosophie politique contemporaine qui remonte à Hannah Arendt définit la politique comme un « vivre ensemble » essentiel⁵. Ce « vivre ensemble », thématique à partir de la cité grecque et de la définition aristotélicienne de l'homme comme animal politique, n'est pas étranger à Marx (l'idéalisme en moins) quand on saisit sa pensée dans sa profondeur. Cela est déjà perceptible dans les textes de 1844 où il est question de l'émancipation politique. Sans doute n'est-elle pas l'émancipation humaine parce qu'elle laisse en dehors d'elle la vie concrète de l'individu dans la société civile. Il ne faut pourtant pas oublier que la vie « abstraite » du citoyen est une vie dans une communauté qui est certes insuffisante *parce qu'elle est seulement politique*, mais qui est tout de même une vie dans la communauté, une expression de l'essence communautaire de l'homme, même s'il s'agit d'une forme aliénée de sa manifestation. Si l'on voulait réduire l'État moderne dans sa forme démocratique à la seule existence d'un appareil bureaucratique et répressif, sans saisir également sa dimension incontournable de communauté politique où se rencontrent des citoyens en principe libres et égaux, on

oublierait une dimension essentielle. On dira peut-être de cette communauté politique qu'elle est illusoire autant que la communauté religieuse des enfants de Dieu. Mais l'illusion du croyant comme celle du citoyen ne sont pas seulement négatives et leur vécu autant que les croyances qui l'accompagnent sur l'égalité citoyenne, voire sur la fraternité qui les unit, peuvent devenir et deviennent des forces matérielles lorsqu'elles pénètrent les masses. Or elles les pénètrent et les mettent en mouvement, en particulier les masses prolétaires qui à partir de l'égalité proclamée en 1789 et 1793 passent au communisme. Mais il est vrai qu'elles sont aussi créatrices d'illusions dont il faudra se débarrasser.

3. Une « reconstruction »⁶ du matérialisme historique qui inclut le concept de communauté

Ainsi, nous aurions à dire qu'une théorie du matérialisme historique qui ne serait pas une théorie des formes de la communauté ne serait à nos yeux qu'une forme atrophiée et amputée du matérialisme historique. Par rapport à la question de la reconstruction du matérialisme historique que nous avons rencontrée en étudiant le livre d'Antoine Artois, nous avons donc à avancer l'idée suivante : un matérialisme historique (bien) « reconstruit » est d'abord, pour nous, une théorie de l'histoire qui ne fait pas abstraction de la question de la communauté qui se présente sous de multiples formes dans l'histoire de l'humanité. Il est vrai que cette théorie est complexe, car elle va de pair avec une théorie de l'aliénation et de l'illusion. On peut se demander si ces formes communautaires sont l'expression d'une aliénation réelle, si elles sont des formes illusives et jusqu'à quel point, il n'en reste pas moins que la religion et la politique sont ses formes les plus importantes et c'est pourquoi Marx et le mouvement philosophique allemand passent de la critique de la religion à la critique de la politique avant d'en venir à la critique de l'économie politique. Au niveau de cette dernière elle-même, Marx retrouve dans l'argent et le capital des formes de la communauté devenue étrangère et fétichisée.

De la communauté aliénée ou illusoire, on passe ensuite aux formes de l'imaginaire historique dans lesquelles les hommes ne cessent de se piéger. La fraternisation illusoire qui caractérise le premier moment de la révolution de février 1848 en est un bon exemple. De même que Louis Bonaparte est l'*incarnation* de la communauté des paysans parcellaires qui n'existe qu'*en soi* en dehors de son incarnation. Quant à l'histoire du communisme historique, elle nous fournit de multiples exemples de ces formes d'incarnation fantastique de communautés qui n'existent pas effectivement (*en soi et pour soi*) [Staline ou Mao Tsé Toung]⁷.

III. L'État moderne, sa spécificité et son caractère de classe

1. Dans quelle mesure l'État moderne représente-t-il une rupture par rapport aux formes antérieures de pouvoir ? L'apport de Max Weber

Un autre problème énorme se présente à nous. Il est posé par le livre d'Antoine Artous et il n'est pas facile de lui trouver une solution correcte. L'État moderne sous sa forme démocratique (qui est, dit Marx, sa forme achevée) se présente à nous sous la forme d'un ensemble d'institutions qui définissent des *pouvoirs publics* dont on est tenté de dire, avec Antoine Artous, que par opposition aux formes de pouvoir qui ont existé antérieurement ils n'appartiennent à personne, ni à un individu, ni à une dynastie, ni à un ordre ni à une classe. Artous reprend ici l'apport de Max Weber qui montre comment l'État moderne met fin à l'appropriation privée des charges de l'État sous l'Ancien Régime. Il s'agit toujours d'un rapport de souveraineté comme à l'aube des temps modernes, mais cette souveraineté est censée appartenir au « peuple », qui, notons-le en passant, est un bel exemple de communauté apparente dont Marx et Engels font la critique. Qu'en est-il exactement ? Est-ce une réalité ou, du moins, cela peut-il devenir une réalité ? S'agit-il au contraire d'une illusion et n'est-ce qu'une illusion ? Enfin, ces *pouvoirs publics*, même s'ils sont une innovation historique très importante par rapport aux formes précapitalistes, ne constituent-ils pas eux aussi un État de classe ?

S'il réussit bien à établir la nouveauté et la spécificité de la forme de pouvoir propre à l'État moderne, Antoine Artous a quelques difficultés à trouver un espace théorique permettant de penser le caractère de classe des différentes formes d'État qui ont existé au XIX^e siècle.

Pourtant, il semble bien qu'il faille se débrouiller pour penser les deux à la fois : la rupture avec les formes de pouvoir antérieures, l'avènement de *pouvoirs publics* et le caractère de classe maintenu de ses *pouvoirs publics*.

Il me semble que la théorie formulée par Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande* permet d'approcher une solution satisfaisante. Quelles indications trouve-t-on dans *L'Idéologie allemande* ?

2. La leçon de *L'Idéologie allemande* sur la « dualité » qu'introduit la démocratie

Après avoir affirmé que l'intérêt particulier et l'intérêt commun de tous les individus s'opposent dans la société bourgeoise, Marx et Engels précisent que cet intérêt commun n'existe pas seulement dans la conscience sous la forme d'une représentation de l'universel, mais réellement, en dehors de la conscience, dans la dépendance réciproque des individus. C'est la contradiction entre la totale dépendance des individus et leur totale séparation réciproque qui produira tous les phénomènes d'autonomisation et d'aliénation de leur lien réciproque. Marx et Engels enchaînent ainsi :

« C'est justement cette contradiction entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun qui amène l'intérêt commun à prendre en qualité d'État une configuration autonome, séparée des intérêts réels de l'individu et du tout, et en même temps à faire figure de communauté illusoire⁸. »

Il en résulte que les luttes politiques à l'intérieur de l'État, « la lutte entre la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, la lutte pour le droit de vote », sont des formes idéologiques sous lesquelles sont menées les luttes de classes⁹.

Ce principe général désacralise complètement les formes démocratiques. Il faut bien mesurer la nouveauté de *L'Idéologie allemande* à cet égard. Cette sécularisation de la démocratie n'existait pas encore dans la *Critique du droit politique hégélien*. Il s'agira ensuite de ne pas sous-estimer les pouvoirs de cette démocratie séculière.

La suite du texte comporte un énoncé capital en ce qui concerne les formes démocratiques. C'est l'idée qu'elles introduisent une dualité à l'intérieur de laquelle les individus doivent se mouvoir :

« Précisément parce que les individus ne cherchent que leur intérêt particulier qui ne coïncide pas pour eux avec leur intérêt commun – l'universalité n'étant somme toute qu'une forme illusoire de la communauté –, cet intérêt se présente comme un intérêt qui est devenu "étranger" et "indépendant" d'eux et qui est lui-même à son tour un intérêt "universel" spécial et particulier, ou bien eux-mêmes doivent se mouvoir dans cette dualité, comme c'est le cas dans la démocratie¹⁰. »

Il me semble qu'il y a là sous une forme synthétique tout un ensemble de thèmes déjà présents dans l'œuvre de jeunesse et que nous retrouverons dans les œuvres ultérieures. Tout d'abord le fait que l'État s'autonomise par rapport à la société civile comme quelque chose d'étranger aux individus. Mais tout autant, le fait que l'État est le lieu où se représente l'intérêt commun qui pourtant ne peut exister que sous la forme d'un intérêt universel illusoire. Illusoire du moins pour les classes subalternes et qui est même à son tour un intérêt particulier, celui de la bureaucratie. Et pourtant universel quand même, ce qui fait que l'individu de la société civile peut avoir en effet l'impression d'habiter ici le lieu de l'existence communautaire par excellence. D'où la dualité dans laquelle l'individu doit se mouvoir en tant que citoyen d'une part et en tant qu'individu de la société civile d'autre part. D'où le fait que l'État est à la fois le lieu de l'universel (Hegel) et de la communauté (apparente) et, pour les classes subalternes, une nouvelle forme de la domination :

« Dans les succédanés de communauté qu'on a eus jusqu'ici, dans l'État etc., la liberté personnelle n'existait que pour les individus qui s'étaient développés dans les conditions de la classe dominante et seulement dans la mesure où ils étaient des individus de cette classe. La communauté apparente, que les indi-

vidus avaient antérieurement constituée, acquit toujours une existence indépendante vis-à-vis d'eux et, en même temps, du fait qu'elle représentait l'union d'une classe face à une autre, elle représentait non seulement une communauté tout à fait illusoire pour la classe dominée, mais aussi une nouvelle chaîne. Dans la communauté réelle, les individus acquièrent leur liberté simultanément à leur association, grâce à cette association et en elle¹¹. »

3. Le balancement continu de Marx et d'Engels sur la république démocratique

Marx et Engels ne cesseront par la suite de dire tout et son contraire sur la république démocratique. C'est qu'en effet, pour eux, il n'y a pas une essence « bourgeoise » de la république démocratique. Pendant la révolution de 1848, la république est d'abord le projet d'une « république sociale » et c'est le développement de la lutte de classes qui la conduit à devenir « la république parlementaire » du parti de l'Ordre. Elle permet alors à la bourgeoisie dans son ensemble de gouverner malgré ses divisions. Dans *La Guerre civile en France* les mêmes idées seront reprises. La république démocratique oscille entre « république parlementaire » et « république sociale ».

Le problème est alors pour nous de décrire ce balancement continu et de pouvoir en rendre compte à partir des éléments qui sont fournis dans différents textes. Ici, il s'agit de ceux qu'on trouve dans *L'Idéologie allemande*. Rappelons qu'il y a en effet dans ce manuscrit, d'une part, une explication parfaitement satisfaisante du caractère représentatif de l'État moderne en tant que la représentation est liée à l'existence de la société civile bourgeoise et à son « abstraction »¹². On y trouve aussi la démonstration que la communauté « apparente » est à la fois illusoire et réelle : ainsi à propos des droits qui en résultent et de l'intérêt que leur portent les prolétaires, soit pour les conquérir quand ils ne les ont pas encore, soit pour les faire valoir lorsqu'ils les possèdent¹³.

On y trouve aussi la démonstration que les *pouvoirs publics* de l'État moderne, à la différence des pouvoirs de la seigneurie, sont indépendants du capitaliste et peuvent s'exercer contre un capitaliste individuel. L'État est indépendant de la société civile et des capitalistes individuels, tout en étant l'État de la classe bourgeoise dans son ensemble ; il est pensé universellement et il est, en principe, l'État de tous les citoyens :

« Du seul fait qu'elle est une *classe* et non plus un *ordre*, la bourgeoisie est contrainte de s'organiser sur le plan national, et non plus sur le plan local, et de donner une forme universelle à ses intérêts communs¹⁴. »

4. Les caractères structurels de l'État moderne comme État bourgeois : la bureaucratie

Il s'agit pour nous, de façon générale, de rendre compte des caractéristiques structurelles de l'État moderne en tant qu'il est un État indissolublement lié à

la société bourgeoise et donc qu'il peut et doit fonctionner effectivement comme un État bourgeois, un État capitaliste. Le manuscrit de 1843 les énonçait clairement et c'est le point de départ d'Antoine Artois : forme représentative de l'État et bureaucratie. On ne voit pas trop quel autre caractère structurel on pourrait y ajouter, par contre chacun d'eux peut être développé.

Le thème de la bureaucratie se développera tout naturellement après la révolution de 1848 et au moment de la Commune de Paris. C'est le thème de ce qu'il faut nécessairement briser dans l'État moderne pour qu'il soit apte à devenir la forme politique de l'émancipation économique du travail. À ce sujet, on pourrait insister sur deux points et non sur un seul comme on le fait d'habitude. Le premier point, c'est que la « forme politique enfin trouvée » suppose nécessairement qu'on procède à des transformations profondes de l'État moderne. Le second point, souvent oublié, c'est que cette « forme politique enfin trouvée » est une forme transformée de l'État moderne et que, quelle que soit l'importance de ces transformations, il s'agit encore de l'État moderne. Il y a à la fois rupture et continuité entre l'État moderne achevé et l'État de la transition au communisme, et c'est cette rupture/continuité qui explique les balancements continus de Marx et d'Engels au sujet de la république démocratique. Le fait paradoxal le plus frappant étant que c'est quelquefois dans les textes qui entendent proclamer haut et fort que le mouvement ouvrier a désormais compris que la république démocratique n'est que la forme d'État la plus adéquate à la domination de la bourgeoisie que l'on trouve l'éloge le plus impressionnant de cette même république. C'est le cas pour l'article d'Engels datant de 1873 intitulé « La république en Espagne¹⁵ ». Aussi ne faut-il pas s'étonner si Engels en 1891, dans la *Critique du programme d'Erfurt*, finira par affirmer que la république débureaucratisée du type de la 1^{re} république française est « la forme spécifique de la dictature du prolétariat ».

5. En quoi peut bien consister la critique de la représentation ? Les fausses solutions : « démocratie directe » et démocratie soviétique

Le thème de la représentation est plus complexe à traiter que celui de la bureaucratie, car il n'est pas si facile de cerner avec précision ce qu'il y a à dépasser et à transformer dans la représentation moderne démocratique pour qu'elle puisse servir à l'émancipation économique du travail. C'est sans doute la raison qui explique que certains courants socialistes en sont venus à soutenir que ce qu'il y a à supprimer dans la représentation, c'est la représentation elle-même. C'est ce que l'on appelle parfois la « démocratie directe », qu'il ne faut surtout pas considérer comme un concept rigoureux mais comme l'expression d'une aspiration qui en tant que telle doit être prise très au sérieux. En fait on ne trouve pas ce concept de démocratie directe chez les théoriciens mar-

xistes. Il a son origine chez Rousseau¹⁶ et il vit ensuite dans le courant anarchiste puis dans le syndicalisme révolutionnaire.

Dans la tradition marxiste, la critique de la représentation a revêtu une forme bien connue clairement explicitée chez Trotski, par exemple. La représentation est bourgeoise en ceci qu'elle part de l'atomisation individuelle qui caractérise la société civile bourgeoise. Elle fait abstraction de ces réalités que sont les classes. Pour dépasser le caractère bourgeois de la représentation, il faut donc réintroduire les réalités sociales dans la représentation. C'est ce qu'explique fort bien Trotski dans *La Révolution trahie*, dans le lieu même où il propose de réintroduire le pluripartisme dans la démocratie soviétique¹⁷. Ce qui caractérise le soviétisme, c'est la rupture avec l'abstraction bourgeoise qui ne connaît que des individus. Le soviétisme, ce n'est pas seulement la forme du conseil, mais l'idée que la représentation qui n'est plus « bourgeoise » représente des groupes sociaux et non des individus. Le comble du soviétisme en tant que rupture avec le principe de la « représentation bourgeoise », c'est, d'une part, l'élimination du suffrage universel (mais Lénine ne considérait pas ce fait comme ayant une portée universelle) et, d'autre part, le fait qu'un groupe social reçoive un privilège de surreprésentation en vertu de sa nature sociale : il s'agit évidemment du prolétariat, et nous avons ici un rapport en miroir avec le suffrage censitaire, mais cette fois, c'est le propriétaire qui ne vote pas.

Chez des auteurs appartenant à la tradition bolchevique, on trouve aussi une lecture « rétrospective » de *La Guerre civile en France* selon laquelle ce qui caractériserait la démocratie communale, ce serait sa rupture avec l'abstraction de la représentation bourgeoise. Ainsi Marx aurait-il été cohérent avec sa critique précoce de l'État moderne comme État représentatif en reconnaissant la légitimité de la constitution communale. Bien sûr, les apparences sont opposées à cette vision de la Commune, parce que la Commune reconnaît et pratique le principe du suffrage universel. Mais cela s'expliquerait par le fait que les couches représentées sont homogènes socialement. C'est du côté de la structure pyramidale du pouvoir qu'il faudrait aller chercher le caractère prolétarien et non plus bourgeois de la représentation communale. Telle est l'interprétation de la Commune qu'on trouve dans le livre d'Antoine Artous, et c'est un des points sur lesquels nous ne sommes pas arrivés à rapprocher nos points de vue.

Ni la thèse de la « démocratie directe », malgré son intérêt, ni celle de la démocratie soviétique telle que la théorise Trotski ne permettent de comprendre en quoi, selon Marx, la représentation de l'État moderne peut être dite bourgeoise. Il ne s'agit évidemment pas non plus de critiquer l'insuffisance de telle ou telle forme de la représentation moderne. Par exemple, la représentation censitaire de la monarchie constitutionnelle qui a fait les délices de la bourgeoisie libérale. Encore une fois, Marx énonce dès 1843-1844, avec un sens aigu de ce qui

est ou deviendra épocal, que l'État moderne achevé correspond à la république démocratique des États-Unis d'Amérique. Alors en quoi consiste l'étréitesse, la limite de la représentation politique moderne ?

Si l'on suit les transformations que les communards ont fait subir à la république démocratique pour la rendre véritablement démocratique, on est tenté de répondre : il faut introduire partout le pouvoir pour les citoyens de décider de leurs affaires au niveau de décision convenable. Il faut que les électeurs conservent constamment le pouvoir de contrôler et de révoquer leurs délégués. Il s'agit en quelque sorte de mettre fin à tous les mécanismes de dépossession qui transforment constamment le pouvoir politique en privilège de classe. Tout cela est exact, mais l'essentiel, qui est plus simple, n'a pas encore été dit.

6. Le vrai dépassement de l'étréitesse du système représentatif

La vraie réponse consiste à dire, comme le fait Marx dans *La Guerre civile en France*, immédiatement après avoir décrit toutes les caractéristiques de cette démocratie véritable, qu'il faut en définitive que la république démocratique communalisée commence immédiatement à s'attaquer à la propriété capitaliste. Il faut qu'elle entreprenne immédiatement de mettre fin à la séparation des producteurs d'avec leurs moyens de production et de subsistance. Il faut autrement dit qu'elle entreprenne la transformation/suppression de la société civile bourgeoise. Car ce qui fait le caractère bourgeois de la représentation moderne, c'est le fait que l'État moderne est abstrait et séparé. « Abstrait » car « il fait abstraction » de la société civile bourgeoise qu'il laisse subsister et agir comme telle. « Séparé » de l'économie, des rapports de production et de propriété auquel cet État représentatif doit en quelque sorte se soumettre.

L'État représentatif moderne est un État d'un certain *type* quelle que soit sa *forme*. Y compris lorsque cette forme est la forme achevée de l'État moderne qu'est la république démocratique. J'emprunte cette idée à Lénine qui l'opposait à Karl Kautsky dans une discussion célèbre¹⁸. Il faut distinguer « forme de l'État » et « type d'État », disait Lénine. Il est clair que la république démocratique ne se confond pas avec la monarchie constitutionnelle. Mais il peut s'agir dans les deux cas d'un *même type* d'État, d'un État bourgeois, capitaliste, parce qu'il consacre et protège la séparation structurelle de la société civile bourgeoise et de l'État, de la politique et de l'économie.

7. La forme juridique de l'État et l'État dans sa réalité sociale. Pasukanis et Trotski

Il me semble également que nous pouvons reprendre la distinction établie par Pasukanis dans le chapitre v de son livre célèbre sur le droit et le marxisme¹⁹. Il s'agit de la distinction entre la forme juridique de l'État et la réalité sociale dans laquelle s'insère cet État. Dans le droit, la réalité économique que ce

droit reflète et exprime s'évanouit. La dépendance économique de la classe ouvrière ne figure donc pas dans l'ensemble conceptuel qui décrit l'État moderne d'un point de vue juridique. Il en est ainsi à cause de *l'inconscience idéologique*²⁰ qui est la base du travail du juriste. D'une part, il n'a jamais affaire qu'à des sujets juridiques qui sont par définition libres et égaux. Ces concepts ont leur origine dans les rapports de la circulation simple qui ne connaissent que de libres-échangistes et qui font abstraction des rapports d'exploitation qui se déroulent dans la sphère de la production. D'autre part, tous les rapports juridiques sont conçus comme découlant de la libre volonté des sujets. Le concept fondamental de l'idéologie juridique est celui de contrat comme volonté commune²¹ et l'idéologie juridique, comme l'a montré Engels dans un article génial, est l'idéologie par excellence de la bourgeoisie²². Quand elle s'occupe de propriété, l'idéologie juridique bourgeoise ne considère pas la propriété réelle telle qu'elle existe dans les rapports de production, mais les rapports juridiques de propriété dans lesquels la propriété est considérée comme l'expression de la libre volonté²³. En fait, explique donc Pasukanis, l'État n'est pas une réalité juridique, mais une réalité tout court qui tombe par conséquent sous l'influence des rapports sociaux réels qui font de la classe bourgeoise la classe qui exploite économiquement et qui domine politiquement.

On peut, enfin, reprendre les considérations de Trotski sur le caractère de classe d'un État. En définitive, ce n'est pas la forme de l'État qui permet de définir le caractère de classe de l'État, c'est le fait qu'indépendamment de sa forme il protège, maintient et défend un certain système de rapports de production et de propriété²⁴. Mais, pourrait-on ajouter, pourquoi voulez-vous que la définition *juridique* de la république démocratique fasse apparaître par exemple le caractère de classe que revêtira l'État de la III^e République? Le droit constitutionnel traite d'idéalités juridiques, le pouvoir n'y est pas celui de la classe bourgeoise, c'est celui qui résulte du libre exercice de la souveraineté populaire dans un État de droit.

8. Les droits politiques égaux indépendants de la propriété : l'universalité à l'ordre du jour

Ces idéalités juridiques ne sont pas sans portée. Au cours de l'histoire, et en particulier au moment des grandes révolutions bourgeoises dont le pouvoir d'expansion est considérable, les classes révolutionnaires se trouvent de plus en plus dans la nécessité de présenter le mouvement sociopolitique qu'elles conduisent comme ayant une signification universelle. C'est à la fois une réalité et un mensonge. Réalité, car il y a pendant tout un temps coïncidence entre leur intérêt de classe et les intérêts communs de la société ou les intérêts des autres

classes. Mensonge, car au-delà de ce temps il apparaît que cet universel n'est que « la forme de l'universel » dont la bourgeoisie enveloppe ses objectifs²⁵. On peut radicaliser le propos de Marx et d'Engels et aller au-delà du sens précis qu'ils ont donné à ces considérations. La mise en place de l'égalité politique n'est pas un mensonge. C'est la proclamation que les droits politiques ne sont plus liés aux réalités de la propriété. La politique s'est émancipée en principe du droit de propriété. Le droit de vote n'est plus un droit exclusif du bourgeois, même si cela a été le cas pendant des décennies et des décennies.

Sans doute, nous le savons, la bourgeoisie dispose-t-elle d'armes puissantes pour affronter cet affranchissement de principe de la politique à l'égard de la propriété. Pendant tout le temps où la bourgeoisie a refusé le suffrage universel, elle se faisait une idée trop effrayante des conséquences qu'il aurait immédiatement. Pour un certain nombre de partis ouvriers (dont le parti chartiste, mais ce fut le cas également, pendant tout un temps, de Marx et d'Engels eux-mêmes), la conquête du suffrage universel était vue comme devant avoir immédiatement des conséquences révolutionnaires (passage au communisme).

En réalité, avec le suffrage universel, la société civile bourgeoise n'en continue pas moins à exister et ce qui en résulte et en résultera pendant longtemps, c'est un véritable « formatage » de la société politique par la société civile bourgeoise. Néanmoins, je crois qu'on peut dire que la classe bourgeoise comme classe révolutionnaire révèle qu'à partir de la Révolution française le concept universel d'homme²⁶ est advenu, au moment même où l'histoire est en train de devenir universelle à l'intérieur de ses formes bourgeoises. Ce qui est proclamé *nolens volens*, c'est que l'universel est à l'ordre du jour de l'histoire. Le mouvement prolétarien dès qu'il apparaît dans le prolongement de la Révolution française demande la réalisation effective de ses promesses universalistes. On va passer désormais d'une classe qui a besoin de l'universel comme forme, pour envelopper ses combats et sa domination, à une classe qui n'entend dominer que le temps nécessaire pour mettre fin à toute domination. Cette fin implique celle de la propriété capitaliste²⁷.

1 Voir Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, dans Karl Marx, *Œuvres*, III, *Philosophie*, La Pléiade, p. 1108.

2 Voir Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, Paris, 1997, p. 11-14. Voir J.G.A. Pocock, *Le Moment machiavélien*, PUF, Paris, 1997.

3 Voir M. Abensour, *op. cit.*, p. 86 et 108.

4 Voir Fr. Engels, lettre à Conrad Schmidt du 27 octobre 1890 dans K. Marx et Fr. Engels, *Études philosophiques*, Éd. sociales, Paris, 1968, p. 157.

5 Voir M. Abensour, *op. cit.*, p. 59.

- 6 J'emprunte l'expression à Jürgen Habermas qui a publié en 1976 *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, traduit en français sous le titre d'*Après Marx*, Fayard, Paris, 1985.
- 7 Il faudrait discuter d'un concept qu'Antoine Artous adopte sans bien préciser ce qu'il recouvre. Il s'agit de la « constitution politique du social ». Repartir du livre de Miguel Abensour s'imposerait donc. Je n'ai pas la possibilité de le faire ici.
- 8 K. Marx et Fr. Engels, *L'Idéologie allemande*, éd. bilingue, Éd. sociales, Paris, 1972, p. 103-104.
- 9 C'est moi qui écris « formes idéologiques » à la place de « formes illusives ». C'est un concept ultérieur qu'on trouve en 1859 sous la plume de Marx (préface à *Contribution à la critique de l'économie politique*), puis en 1886-1888 sous celle d'Engels (*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, voir en particulier le dernier chapitre). Le concept de forme illusoire ne semble pas pouvoir prendre la place de celui de forme idéologique. Par contre une forme idéologique comporte nécessairement une part d'illusion ou peut être totalement illusoire.
- 10 K. Marx et Fr. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 107.
- 11 *Ibid.*, p. 201.
- 12 Voir K. Marx, *Œuvres*, III, *Philosophie*, La Pléiade, Paris, p. 1168.
- 13 *Ibid.*, p. 1186.
- 14 K. Marx et Fr. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 235. C'est Marx et Engels qui soulignent.
- 15 Fr. Engels, « La république en Espagne », 1^{er} mars 1873, dans *Marx, Engels et la III^e République, 1871/1895*, Éd. sociales, Paris, 1983, sous la responsabilité de Claude Mainfroy, p. 60-68.
- 16 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Garnier Flammarion, Paris, 1966. Voir les chapitres xiv et xv. « La souveraineté ne peut être représentée, pour la même raison qu'elle ne peut être aliénée », p. 134. « À l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus », p. 136.
- 17 Léon Trotski, *La Révolution trahie*, Éd. de Minuit, Paris, 1963, p. 173.
- 18 Lénine, *La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, dans *Œuvres*, Éd. en langues étrangères, Moscou, 1961, t. XXVIII, p. 246, 250.
- 19 Evgeny B. Pasukanis, *La Théorie générale du droit et le marxisme*, EDI, Paris, 1970, chap. v, « Droit et État », p. 123 ; voir par exemple p. 126.
- 20 J'utilise ici un concept engelsien tardif qui revivifie la théorie de l'idéologie qu'on trouve dans *L'Idéologie allemande*. Il comporte à la fois l'idée d'inconscience idéologique, celui de déformation et enfin celui, plus radical, de renversement des rapports réels dans le reflet idéologique. Engels explique lumineusement comment la conception juridique de l'État inverse les rapports réels de l'État et de l'économie. C'est pourtant à cette conception idéologique qu'on nous propose de revenir sous prétexte de tenir compte de l'efficacité des rapports juridiques.
- 21 Voir Hegel, *Principe de la philosophie du droit*, § 71.
- 22 Fr. Engels, « Socialisme de juristes », publié en 1887 dans la *Neue Zeit*, dans K. Marx et Fr. Engels, *Sur la religion*, Éd. sociales, Paris, 1972, p. 263-266. « La nouvelle conception classique de la bourgeoisie, la conception juridique, entra en France sans déguisement », p. 264. Et sur le rapport de l'économie et des normes juridiques : « Parce que l'échange des marchandises à l'échelle de la société et son plein épanouissement, favorisé notamment par l'octroi d'avances et de crédits, engendrait de complexes relations contractuelles réciproques et exigeait de ce fait des règles de portée générale qui ne pouvaient être édictées que par la collectivité – normes juridiques dictées par l'État –, on se figura que ces normes juridiques n'avaient pas pour origine les faits économiques, mais que c'était leur codification formelle par l'État qui leur donnait naissance », p. 264.
- 23 Voir K. Marx et Fr. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 239. La question de la propriété et de son expression juridique n'est pas toujours très claire dans les esprits. Il faut partir de ce qu'écrivit Marx dans une lettre consacrée à Proudhon : « À la question de savoir ce qu'était cette propriété [la propriété bourgeoise] on ne pouvait répondre que par une analyse critique de *l'économie politique*, embrassant l'ensemble de ces rapports de propriété, non pas dans leur expression juridique de rapports de volonté, mais dans la forme réelle, c'est-à-dire de rapports de production », K. Marx, lettre à J. B. Schweitzer sur Proudhon, 24 janvier 1865, dans K. Marx, *Misère de la philosophie*, Éd. sociales, Paris, 1961, annexes, p. 185 (c'est Marx qui souligne).
- 24 Voir L. Trotski, *Défense du marxisme*, EDI, Paris, 1976, p. 88-89.
- 25 Voir K. Marx et Fr. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 149. « Cette classe est obligée de donner à ses pensées la forme de l'universalité... ». Voir la note marginale de Marx donnée en note à la même page.
- 26 Voir Domenico Losurdo, « Marx, la tradition libérale et le concept universel d'homme », *Actuel Marx*, n° 5, premier semestre 1989.
- 27 Il faudrait prolonger cette analyse par une recherche sur ce qui est conservé des concepts de *L'Idéologie allemande* dans l'œuvre ultérieure de Marx et d'Engels. La place me manque pour le faire.

Jean-Marie Vincent

Université de Paris-VIII. Dernier livre paru : *Un autre Marx*.

Après les marxismes, Éditions Page 2, Lausanne, 2001.

Dépérissement de l'État et émancipation sociale

La thématique de l'émancipation sociale est inséparable chez Marx de la thématique du dépérissement de l'État. Mais la notion même de dépérissement de l'État est loin d'être claire. S'agit-il d'une marche vers la suppression de l'État ? S'agit-il d'une transformation des organes et des modes de fonctionnement de l'État ? Il n'y a pas de réponses univoques à ces questions dans les textes de Marx, pas plus qu'il n'y a de théorisations élaborées à ce propos. Si l'on veut bien y réfléchir, cela ne devrait pas trop étonner, étant donné les incertitudes de Marx sur les analyses à faire de l'État. On remarque bien que selon lui l'État est lié aux rapports sociaux, mais la nature des liens, liens avec l'économie, rapports juridiques, rapports idéologiques, etc., est loin d'être toujours cernée de près. Il y a d'ailleurs une sorte de point aveugle dans les développements marxistes : les rapports entre le pouvoir d'État et les pouvoirs dans la société. Même si l'État est donné comme un instrument ou un ensemble d'instruments pour défendre l'ordre social, il apparaît comme une réalité spécifique s'élevant au-dessus de la société dans toute une série de textes marxistes. La question de l'articulation entre les dispositifs et institutions étatiques d'un côté et les dispositifs de pouvoir dans les rapports sociaux d'un autre côté est ainsi évitée.

C'est ce qui explique sans doute que l'État ne puisse dans ce cadre être saisi comme un ensemble d'institutions qui verrouille les rapports de pouvoir dans la société et permet leur reproduction dynamique. L'État n'est pas une réalité statique, il régule la répartition et la circulation des pouvoirs de façon à rendre possibles les mouvements de la valorisation dans leurs variations incessantes. Il contient, voire réprime, les pouvoirs de mobilisation et de coopération venant d'en bas. Par contre il favorise de mille manières les pouvoirs de coercition et d'orientation des fonctionnaires du capital et des forces dominantes dans la valorisation. Pour cela, il joue, bien sûr, sur la violence physique directe, mais plus encore sur la violence impersonnelle des mécanismes économiques (régulation des marchés, de la circulation des capitaux, de la vente de la force de travail, etc.). Il ne fait pas qu'assurer les conditions générales de la vie en société,

son activité vise spécifiquement à équilibrer des échanges sociaux dominés par la valorisation capitaliste. C'est particulièrement prégnant dans son rôle de garant et de gardien de la monétarisation des relations sociales (qui n'est pas contradictoire avec l'internationalisation d'une partie des relations monétaires). La monétarisation des relations sociales est en effet indispensable à l'accumulation du capital, au devenir abstrait de la prestation de travail et aux luttes concurrentielles entre les individus qui se valorisent les uns contre les autres.

La réglementation juridique, apparemment, déroge à ce tableau, en faisant des individus

des sujets titulaires de droits et égaux devant la loi. Mais tout cela renvoie à une notion d'égalité des chances qui efface les disparités entre capital et travail et ne veut connaître dans les inégalités économiques que des inégalités fondées sur des utilisations plus ou moins judicieuses des capacités de travail des uns et des autres. En réalité, les inégalités juridiques, au-delà du formalisme, sont très nombreuses : inégalités dans l'accès à la protection juridique, inégalités devant les sanctions des violations du droit. En définitive, le droit qui s'applique et que les tribunaux pratiquent est un droit de la discrimination, de la ségrégation qui stigmatise et punit de façon récurrente et systématique les couches les plus faibles de la société. Les tribunaux en remplissant les prisons reconstituent sans discontinuer une sorte d'enfer social qui sert de repoussoir, un lieu où vont se perdre tous ceux qui n'ont pas su ou voulu s'adapter à la lutte pour la valorisation. En ce sens, le droit est autant violence organisée et systématique qu'endigement de la violence venant des rapports sociaux. On peut faire des considérations du même ordre à propos de la représentation politique et des mécanismes démocratiques. Ils sont censés permettre l'expression de la souveraineté populaire et une mise sous surveillance par la masse des citoyens des institutions étatiques les plus essentielles. À y regarder de plus près, on constate toutefois que les modalités de la représentation politique se plient elles aussi aux lois de la valorisation. Les débats politiques portent pour une large part sur la façon de se soumettre aux lois (décrétées intangibles) de l'économie. Depuis les années quatre-vingt, il est d'ailleurs question de voir quelles nuances on peut trouver entre les avis des experts et comment on peut se préparer à l'inévitable. Certes, il subsiste des domaines où la pression du capital se fait moins sentir, mais cela ne veut pas dire pour autant que la grande masse des représentants peut faire entendre sa voix. La participation à la politique, même sous une forme modeste, exige des prestations culturelles, financières, des investissements en temps dont beaucoup sont incapables. La citoyenneté est en conséquence organisée de façon inégalitaire et ce mode d'organisation produit de plus en plus d'éloignement par rapport à la politique.

La politique est en permanence menacée par l'évidement des contenus, par des simulacres d'affrontements. C'est donc tout à fait logiquement que les couches dominantes recourent au *marketing*, à la production massive de mises en scène spectaculaires qui masquent les véritables enjeux sociaux. À partir de là, l'État peut à peu de frais renouveler sa propre mise en scène en la démultipliant en autant de mises en scène successives : celles de l'État soucieux du bien-être général, celle de l'État qui organise son propre affaiblissement pour faire reculer les proliférations bureaucratiques, celle de l'État qui fait reculer l'insécurité et la violence, celle de l'État qui appuie les entreprises dans la guerre économique internationale, celle de l'État qui endigue les migrations, etc. Il trouve toujours ce faisant une oreille complaisante dans le système des médias qui amplifie ses discours et sa violence symbolique en leur donnant un statut d'hyper-réalité. État et médias s'appuient réciproquement pour mettre en tutelle l'espace public et l'essentiel des formes politiques. Cela ne veut évidemment pas dire que des mouvements d'opinion opposés aux discours et aux pratiques dominantes soient impossibles, mais cela veut dire que tout est mis en œuvre pour les faire apparaître comme irréalistes et non pertinents ou comme incapables de bien formuler des problèmes réels. Les institutions étatiques, dans leurs pratiques, réaffirment à tout moment qu'il y a un ordre des choses qu'il faut reconnaître, qu'il y a aussi un ordre symbolique qu'on ne peut remettre en question sans semer le trouble et sans s'exposer à des démentis cinglants de la réalité. C'est d'ailleurs pourquoi elles se doivent de jouer sur des dispositifs d'alerte et de surveillance chargés de prévenir ou de signaler les dérapages dans tous les secteurs de la société.

Manifestement l'État, loin de dépérir comme le disent certains, est plus présent que jamais.

Il s'instille dans tous les rapports sociaux pour signifier qu'ils ne peuvent et ne doivent pas être dépassés. Il fragmente les groupes sociaux en ordonnant de façon différentielle des espaces et temporalités en fonction des données de la valorisation. Il ne se contente pas d'agir par en haut, il verrouille à tous les niveaux, de la macro- à la microphysique du pouvoir. Il délimite des champs d'action, organise des relations d'autonomie pour certaines couches privilégiées et des relations de dépendance pour d'autres. Il se ramifie dans la société, comme une sorte de réalité protéiforme qu'on ne peut identifier à une sorte de volonté unique, mais qui obéit à une logique sociale cohérente : soumettre les pratiques et les formes de vie aux machineries du capital et des bureaucraties publiques. La comparaison de l'État avec une machine ou avec une entreprise est donc trompeuse. Elle présuppose trop facilement que l'unité de l'État (et des institutions étatiques) est une donnée primaire alors qu'elle est une résultante de son fonctionnement, de convergences qui se font jour au besoin à travers des contradictions, à travers l'absorption de poussées sociales divergentes. Ainsi *a fortiori*

doit-on se dire que la dynamique étatique n'est pas réductible à la volonté d'une classe dominante agissant comme une sorte de sujet historique conscient. L'État fait bien sentir à la masse des citoyens-administrés la pesanteur régaliennne de la souveraineté, il ne s'incarne ni dans un souverain, ni dans un parti qui serait le prince moderne. En tant que puissance d'oppression, il est surtout enfermement des pratiques, limitation de l'horizon social, reproduction de méconnaissances sur la société. Ces aspects de l'État sont souvent ignorés, parce que ce dernier a une double face, la face régaliennne, mais aussi la face d'unité de survie, pour reprendre la terminologie de Norbert Elias. Les institutions étatiques remplissent effectivement un rôle non négligeable dans la reproduction des individus et de leurs conditions d'existence par-delà la reproduction des rapports sociaux et des classes. Il suffit de mentionner l'importance des politiques publiques en matière d'infrastructures, en matière d'hygiène et de santé publique, de logement social, de systèmes de formation, de transports publics et de communications, etc., pour s'en convaincre. L'État, comme le dit Michel Foucault, fait de la biopolitique, agit sur les esprits et sur les corps pour qu'ils soient à même d'occuper leurs places dans les relations et la production sociales. Cela veut dire que certaines institutions étatiques (par exemple, l'Assistance publique en France) sont absolument indispensables pour l'existence quotidienne des individus. Il ne peut y avoir de vie au sens moderne du terme sans les activités interdépendantes d'administrations publiques soucieuses de faire face aux occurrences négatives dans la vie des individus et des groupes ainsi qu'aux problèmes de la reproduction biologique. Cela donne à l'État les apparences de défenseur du bien commun, d'instance socialement neutre. Il ne faut toutefois pas s'y laisser prendre : les vies que l'État s'efforce de conditionner et de promouvoir ne sont pas n'importe quelles vies. Ce sont en fait des vies qu'il s'agit de façonner pour en faire des matériaux pour la valorisation, des vies qui sont traitées en fonction des places qu'elles occupent dans les mouvements de marchandisation universelle.

C'est pourquoi, si l'État a bien une double face, il n'a pas pour autant une double nature. Les

activités de type régaliennne ne sont pas séparées de la biopolitique par une muraille de Chine, elles se compénètrent au point qu'il est souvent difficile de les distinguer. Les techniques de dénombrement, de recensement, de classement, d'établissement de banques de données qui servent beaucoup en biopolitique peuvent facilement être utilisées pour mettre au point des dispositifs disciplinaires et des dispositifs de surveillance et effectuer des tâches de police. Tout cela a été fortement occulté de la fin du XIX^e siècle jusqu'à la seconde moitié du XX^e par ce qu'on peut appeler les grands récits nationaux, ces mythologies reposant sur la dénonciation d'ennemis extérieurs toujours menaçants. Aujourd'hui ces grands récits sont plus ou moins usés, mais les États cherchent à les rempla-

cer par des dénonciations des dangers qui naissent des migrations économiques et des fondamentalismes suscités par la mondialisation. Le village planétaire est plein de dangers qu'il faut conjurer en organisant des zones de sécurité qui laissent en situation d'extériorité, voire de relégation, tous ceux qui n'intéressent pas la valorisation internationale du capital. Sous des formes modifiées, l'État national des pays dominants reprend une tradition capitaliste multiséculaire. Certes, il n'est plus question de conquêtes territoriales, mais de modalités très efficaces de subordination d'États faibles, de déstructuration de rapports sociaux et de désorganisation économique. De ce point de vue, les États nationaux dominants ne sont plus dans les rapports belliqueux qu'ils entretenaient à l'époque de l'impérialisme classique. Ils ont entre eux des rapports de vive concurrence fiscale, financière et économique, mais, en même temps, sous la houlette américaine, des rapports de coopération et de collaboration pour mettre au pas les trouble-fête. Ils sont les garants d'un ordre mondial qui prétend faire progresser des rapports humanisés (rhétorique des droits de l'homme) tout en semant le désordre et les guerres (voir la mise à feu et à sang de l'Afrique).

Il est donc tout à fait justifié de lier l'émancipation sociale au dépérissement de l'État.

Toutefois, les analyses qu'on vient de faire n'indiquent pas par elles-mêmes les voies qu'il faut emprunter. Tout au plus font-elles toucher du doigt l'inadéquation de certaines notions telles que dictature du prolétariat, conquête du pouvoir, qui laissent complètement dans l'ombre le problème des rapports entre l'État et les pouvoirs répandus dans la société. Très tenace, il y a l'illusion qu'on peut s'emparer de la machine étatique et la faire servir pour des objectifs qui n'ont jamais été les siens, un peu comme s'il suffisait de changer les hommes au sommet pour amorcer la transformation sociale. Engels dans *l'Anti-Dühring* ne dit-il pas que l'étatisation des moyens de production est un premier pas vers le dépérissement de l'État ! Il est vrai que parallèlement à la conception de la prise du pouvoir d'État on a vu se développer des conceptions sur des pouvoirs venant d'en bas, les conseils. Mais le moins qu'on puisse dire est que les théoriciens des conseils n'ont pratiquement jamais abordé la question de l'articulation des pouvoirs dans la globalité des rapports sociaux. Leurs regards étaient surtout tournés vers les entreprises, considérées comme le lieu par excellence où tout se nouait et se dénouait. Ils étaient ainsi incapables de mesurer l'intrication, l'enchevêtrement des rapports économiques et des rapports de travail avec les autres rapports dans un cadre dominé par la valorisation. Implicitement, les travailleurs salariés de la grande industrie étaient supposés disposer potentiellement de tous les moyens nécessaires pour bouleverser les pratiques sociales. Pour actualiser ces potentialités, il devait suffire qu'ils soient débarrassés de directions d'entreprises intéressées seulement par la plus-value et le profit.

Sur cette base, le bas et le haut des systèmes de pouvoir, leur extension et leurs ramifications horizontales, les caractéristiques de leur fonctionnement ne peuvent en conséquence être vraiment analysées. À partir de telles prémisses, il est, bien sûr, impossible de se poser la question du déverrouillage des rapports de pouvoir dans la société par le déverrouillage de l'État. Il est tentant à partir de tels impensés de recourir à des coups de force théoriques. Cela vaut en particulier sur la question de la violence. Dans la tradition sociale-démocrate, elle est essentiellement saisie comme quelque chose de négatif, comme un mal parfois nécessaire, mais qui la plupart du temps empêche l'expression démocratique et une véritable pacification de la société. Pour la tradition communiste, la violence est un moyen, une technique pour modifier définitivement les rapports de force en faveur de la classe ouvrière. Elle ne se pose absolument pas la question des déterminants sociaux de la violence, comme si cette dernière était intemporelle et transhistorique, comme si elle n'avait pas des fonctions spécifiques dans la société capitaliste. Les deux traditions sont, par suite, incapables d'opposer à la violence produite par les rapports sociaux une contre-violence qui se fixe clairement pour objectif d'éradiquer la violence ordinaire banale des relations sociales capitalistes, mais aussi le potentiel de négation de l'humain qui ne demande qu'à éclater dans les situations de crise ou d'exception. Cette contre-violence ne peut évidemment se limiter à la dénonciation de la violence en général. Elle doit se faire pratiques multiples pour contrer les multiples formes de la violence et l'alchimie particulière qui les unit et les cimente.

Dans ce domaine, la première tâche est d'arracher à la violence de la société capitaliste son

masque de normalité et d'irrésistibilité. Elle est en effet au premier chef violence symbolique pour dire la « naturalité » de la violence impersonnelle, anonyme des appareils et des dispositifs de la valorisation, de la violence systématisée des appareils étatiques et juridiques, de la violence organisée des rapports de travail. Cette violence symbolique est d'autant plus forte qu'elle s'appuie sur une violence symbolique plus insidieuse, moins directement perceptible, la violence du monde enchanté de la marchandise, de ces choses sociales qui donnent une touche de normalité, d'évidence aux mouvements de la valorisation. En produisant et en consommant des marchandises, on ne s'interroge pas sur ce que l'on est et à quels types de rapports sociaux on participe. La dialectique entre individus et rapports sociaux, entre individuation et socialisation est comme gommée. Il n'y a plus que l'homme en général, transhistorique, et des rapports sociaux qui ne sont que des combinaisons d'interactions. On ne peut plus voir les violences que les individus s'infligent à eux-mêmes pour résister à l'ubiquité de la violence et pour s'affirmer dans la concurrence. Il faut être dur avec soi-même pour pouvoir être dur avec les autres.

En fonction de cette structuration pratico-symbolique, les rapports de pouvoir, sous le dehors d'une grande mobilité des individus qui occupent les positions de pouvoir, sont fondamentalement rigides. Les fonctionnaires du capital (les capitalistes), les privilégiés de la fortune, les élites de la bureaucratie et de la politique peuvent se servir de la pression permanente des mouvements de la valorisation ainsi que de la répartition asymétrique des positions d'autorité pour s'assurer de l'essentiel des décisions d'orientation des actions et des pratiques. Les élites disposent en outre pour affirmer leur prééminence de savoirs efficaces dans l'établissement de rapports de domination et de contrôle des flux d'information. Elles veillent jalousement à ce que les sphères d'autonomie des dominés et des exploités ne puissent pas trop s'étendre. Cela vaut en particulier pour les rapports de travail où les procédures managériales contribuent à dépouiller les travailleurs des puissances intellectuelles et sociales de la production en les séparant les uns des autres. La permanence de la hiérarchisation des pouvoirs n'implique toutefois pas l'immobilisme. Il y a des déplacements incessants de la division du travail sociale et de la structuration en classes. L'équilibre des pouvoirs est dynamique et donne l'impression qu'il y a circulation dans les rapports sociaux. En fait, cette circulation ne concerne que des secteurs limités de la société, les autres étant, eux, confrontés à de nouvelles formes d'impuissance et à de nouvelles difficultés pour formuler des perspectives d'action. La multiplicité des échanges de marchandises, la diversité des images médiatiques du monde et de la société ne doivent pas cacher que les échanges sociaux sont unilatéralement polarisés par la valorisation et par l'attraction qu'elle exerce sur les codes symboliques.

Loin d'être de purs rapports de force, les pouvoirs sont donc des réalités transversales, au croisement de multiples facteurs, quoique surdéterminés, et encastés les uns dans les autres par l'omniprésence de la valeur, de la marchandise et du capital. La contre-violence qu'il faut leur opposer doit être à la fois production de contre-pouvoirs, contre-valorisation et libération symbolique. Cela présuppose, bien entendu, un renouvellement complet de la politique, puisque celle-ci, telle qu'elle est pratiquée dans la société actuelle, accepte la répartition et la structuration des pouvoirs dans les rapports sociaux comme quelque chose d'intangible. Le premier pas à franchir, pour aller dans ce sens, est de rejeter l'économisme, c'est-à-dire la soumission aux impératifs de l'économie et l'acceptation de la logique économique capitaliste comme logique sociale fondamentale. C'est en effet à partir de cette logique économique que se constituent et s'organisent les relations de pouvoir bien au-delà de la sphère économique proprement dite. On pourrait, bien sûr, objecter, et beaucoup le font, que les rapports sociaux sont des créations culturelles au sens large du terme et que culture et science prennent de plus en plus de place dans la vie contemporaine.

Mais il est facile de réfuter ce genre d'objections en renvoyant tout simplement à la marchandisation de la culture sous ses différentes formes. Les pouvoirs culturels sont largement dominés par les pouvoirs médiatiques et les productions culturelles sont de plus en plus dépendantes des débouchés marchands qu'elles peuvent trouver. Les universités elles-mêmes sont de plus en plus soumises à des procédures d'évaluation qui privilégient la production de savoirs rentables, et de diplômés pour la vie professionnelle et l'absence de distance critique par rapport aux mécanismes de la valorisation.

Tout aussi forte est l'empreinte économiste du capital sur un domaine lui aussi apparemment éloigné de l'économie : la sexualité. Au centre de ce qui est un véritable dispositif de biopouvoir, il y a la transformation du corps des femmes en marchandise consommable sous de multiples formes, vecteur d'une transformation plus générale de la vie en matériau exploitable et périssable. Malgré certaines conquêtes récentes (contraception, avortement), les femmes sont en outre soumises à une division sexuelle du travail particulièrement lourde. Elles doivent être simultanément force de travail domestique, force de travail sexuelle, force d'élevage. Même si les formes traditionnelles du patriarcat sont en déclin, les femmes sont largement prisonnières d'un univers féminin (système de différences sociales « naturalisées » avec les hommes) qui consacre leur infériorité par rapport à un univers masculin supérieur. Leur situation symbolise très bien que la valorisation est aussi dévalorisation, clivages sans cesse renouvelés entre ceux qui gagnent et ceux qui perdent, ceux qui sont en haut et ceux qui sont en bas. Les femmes sont les premières à souffrir de la fragmentation sociale, de luttes concurrentielles où elles ont moins de moyens. Au-delà des combats pour la reconnaissance de leurs droits, les femmes sont en conséquence porteuses au moins virtuellement d'autres vues sur l'agencement des pouvoirs et sur les liens sociaux.

Il y a là un atout considérable dans le combat pour la transformation de la politique. Plus précisément, on peut y trouver un levier pour secouer les représentations du pouvoir et des pouvoirs comme découlant de la complexité des activités sociales et des techniques pour maîtriser cette complexité. En rejetant la conception de leur infériorité naturelle, les femmes en effet désubstantialisent, dénaturalisent les pouvoirs qu'on exerce sur elles et, à partir de là, il devient possible de désubstantialiser d'autres pouvoirs, de démonter leurs modes de construction. Cela vaut en particulier pour les pouvoirs dans l'économie et le travail que l'on essaye de présenter comme résultant du mérite et de l'intelligence comme don, mérite et audace des grands de la finance, mérite et génie inventif des dirigeants d'entreprise, mérites et haute technicité des organisateurs du travail, en refusant de voir que tout cela dépend de rapports sociaux

d'apprentissage distribuant inégalement les moyens d'apprentissage (et de l'équilibre vital). Une sorte de voile technologique, pour reprendre la terminologie d'Adorno, s'étend sur la société, imposant les abstractions réelles du Capital, de la valeur et de l'argent comme références incontournables de l'organisation des pouvoirs, comme source et butoir à la fois. Si au contraire on prend en compte l'origine relationnelle de tous ces pouvoirs, on peut déconstruire les technologies de pouvoir au service de la valorisation qui ne sont certainement pas des leurres, mais sont des médiations sociales figées, cristallisées au-dessus de la tête des individus menant la danse qui conduit aux transformations techniques de la production.

Toute rupture véritable avec les conceptions substantialistes des pouvoirs, soit comme purs rapports de force, soit comme exercice de compétences, oblige à saisir la vie et les relations quotidiennes sous d'autres éclairages. Elles ne peuvent plus être interprétées comme l'autre des rapports de travail, comme lieu du privé (la famille refuge, les rapports affectifs, etc.), du recul et de la distance par rapport au travail. Il n'est pas niable qu'il y ait dans le quotidien du temps de récupération, du temps d'intimité, du temps de loisir. Pourtant cela ne veut pas dire que le quotidien, le privé échappent à la valorisation. Ils sont même littéralement happés, aspirés comme champ de réalisation de la plus-value et comme domaine d'expansion des rapports marchands. Les hommes sont forcément des consommateurs en même temps que des objets monnayables pour les publicitaires, et du matériel pour les productions médiatiques. Ils sont confrontés à de multiples formes d'appropriation de leurs vies (rôles sociaux et temporalités imposés, loisirs plus ou moins obligatoires, etc.). La vie s'ordonne et s'organise obligatoirement autour de la réussite ou de l'échec dans la valorisation. L'accomplissement des individus ne peut être que la réalisation dans la valorisation, c'est-à-dire l'hétérodétermination par la valeur.

En se mettant au service de la valorisation, les individus en fait se nient et se mutilent

eux-mêmes. Leurs connexions au monde sont unilatéralement orientées vers ce qui est utile à leur combat pour la survie (pour ceux d'en bas) et à leurs succès (pour ceux d'en haut). Leurs liens sociaux quotidiens sont précaires et sans cesse remis en question par leurs activités, c'est-à-dire par leurs relations aux autres dans la concurrence. Il ne peut y avoir de solidarité par génération spontanée, mais au contraire des solidarités construites patiemment, dont la longévité et la solidité ne sont jamais garanties à l'avance. C'est pourquoi il n'est pas exagéré de dire que les échanges collectifs au sens fort du terme sont monnaie rare au quotidien. Ils n'offrent pas de véritables barrières à la fragmentation du quotidien, aux souffrances, à l'agressivité des relations interindividuelles qui

répandent le mal-vivre un peu partout. Or, on ne peut vivre mal sans chercher à vivre mieux, sans se bercer de l'idée que le dernier mot n'a pas été dit, sans vouloir qu'une société meilleure permette de vivre autrement au quotidien. Et l'on voit bien quelle contribution de telles aspirations peuvent apporter à la lutte pour l'émancipation sociale. Changer la société, ce n'est pas changer seulement les rapports de travail, c'est aussi changer les façons de vivre, c'est lutter pour l'autodétermination individuelle et collective.

Il est clair qu'une politique renouvelée doit prendre en charge ce type de problèmes à peu près complètement négligés par le mouvement ouvrier, ou réduits à des problèmes matériels (habitat, transports, cadre de vie, etc.). Faire apparaître l'oppression au quotidien, c'est en effet donner plus de prégnance à la répartition et à la circulation des pouvoirs dans les rapports sociaux, c'est rendre plus visibles les mécanismes d'emprisonnement des individus, les contraintes quotidiennes au fonctionnement des grandes machineries impersonnelles. Ce qui était habituel, de l'ordre de la résignation, peut perdre alors de sa patine, de son évidence pour faire place à l'étonnement et à des interrogations nouvelles. Le monde social ne se transforme pas d'un coup de baguette magique, il prend d'autres couleurs et dévoile peu à peu ses aspérités, ses failles. La violence symbolique du capital se trouve par là confrontée à une contre-violence symbolique, qui, si elle se systématisait, peut bouleverser les rapports sociaux de connaissance et les façons de penser de larges masses. Les rapports de subordination et de dépendance, en particulier, peuvent devenir d'autant plus insupportables qu'ils n'apparaissent effectivement plus comme nécessaires. Ils peuvent donc être remplacés, tout au moins en perspective, par une nouvelle organisation des relations d'autonomie et de dépendance qui diffuserait très largement les possibilités d'autonomie et restreindrait au maximum les positions de subordination, surtout en les rendant temporaires. C'est dans un tel cadre que pourraient prendre forme les individualités multilatérales dont parle Marx dans les *Grundrisse* (Manuscrits de 1857-1858) grâce à l'établissement de nouvelles connexions au monde. C'est également dans un tel cadre que pourrait se déployer la puissance collective d'individus en train de se transformer dans la fluidité des positions et des fonctions occupées.

Tous les terrains peuvent et doivent être investis – de l'école aux médias – par des actions qui s'épaulent les unes les autres et se renforcent réciproquement. Un peu partout les critères de sélection des orientations doivent être remis en question, dépouillés de leur « naturalité » par la mise en évidence de leur dépendance par rapport à des médiations sociales gélifiées ou gelées (par exemple : valeur, capital, monnaie). La bataille doit être menée particulièrement contre les critères d'évaluation des activités – critères d'évaluation et de

Catherine Samary

Économiste, université de Paris-Dauphine. Auteur notamment de *Le Marché contre l'autogestion*, Publisud/La Brèche, Paris, 1988.

De la citoyenneté au dépérissement de l'État

mesure des activités économiques et du travail, critères d'évaluation dans les systèmes de formation, critères d'évaluation des individus –, qui tous relèvent d'une rationalité d'assujettissement à la valorisation. En menant des batailles de ce type, on peut se donner peu à peu les moyens de mettre à nu le jeu des institutions, leur connivence avec les logiques de la valorisation. Des institutions ainsi délégitimées sont forcément fragilisées et subissent de véritables processus d'usure. Cela peut, bien entendu, créer des conditions propres à l'imposition de nouvelles orientations et à de nouveaux modes de fonctionnement institutionnel. À la biopolitique des pouvoirs en place consistant à conditionner le matériel humain pour la valorisation, on peut ainsi opposer une biopolitique venant d'en bas qui, elle, se fixe pour objectif de restituer aux hommes le contrôle de leurs rapports sociaux accaparé par les abstractions du capital, de libérer les échanges symboliques et sociaux en donnant toutes leurs chances à la vie des individus et à la vie collective ainsi qu'à l'imaginaire social.

La biopolitique venant d'en bas est en même temps une lutte pour l'hégémonie, c'est-à-

dire une lutte pour déstabiliser l'emprise des pouvoirs régaliens sur la culture politique et les pratiques politiques. Cette lutte pour l'hégémonie est, en ce sens, une lutte pour la politique, pour que celle-ci ne se laisse plus prendre aux pièges de la souveraineté et de ses corrélats, l'état d'exception et la raison d'État, pour qu'elle exprime la puissance multiforme sans cesse renouvelée de la créativité sociale. Ainsi conçue, la politique fait ressortir le caractère intolérable du verrouillage des pouvoirs dans les rapports sociaux. Elle met également en lumière le fait que la monopolisation par l'État d'un certain nombre de moyens de coercition et de survie n'a pas pour but de soustraire ceux-ci à des intérêts privés, mais au contraire de les soustraire au plus grand nombre. La lutte pour une politique renouvelée passe donc par une lutte pour de nouvelles formes de puissance publique. On ne peut se contenter de conquérir des institutions et des appareils, on ne peut se contenter de conquérir le pouvoir d'État, il faut au contraire déséquilibrer toute la constellation étatique, en retourner ou détourner les pratiques. C'est toute une guerre d'usure qui doit être menée avant même qu'on puisse s'emparer des leviers de commande et désarmer (au sens propre et figuré) les hommes des pouvoirs régaliens. Cela ne supprime pas le moment stratégique de la décision, du rassemblement des forces pour porter des coups efficaces aux appareils répressifs, mais cela place ce moment stratégique au point d'aboutissement de luttes qui inscrivent déjà dans la réalité un autre type d'État, un État en voie de dépérissement grâce à la réinvention de la politique.

Dans le cadre des « mises à plat » nécessaires à la refondation d'un projet socialiste,

Antoine Artous¹ nous propose de nous approprier – et non de rejeter, comme une certaine tradition révolutionnaire le suggérait – la notion de citoyenneté issue de la société bourgeoise. Je voudrais relier ce débat à la double critique que Nicos Poulantzas exprimait dans *L'État, le pouvoir, le socialisme*² et que l'on peut aujourd'hui préciser davantage en évitant le manichéisme entre réformes et révolution. Celle d'une vision simplificatrice de l'État bourgeois (et de son droit) comme seul instrument de la bourgeoisie, d'une part ; et d'autre part, celle réduisant la démocratie socialiste au pouvoir des seuls conseils. Poulantzas soulignait que, dans cette dernière vision, la dualité de pouvoir de la période révolutionnaire débouchait sur une destruction radicale de l'État bourgeois intégralement remplacé par le système conseiliste. Et il soutenait à juste titre Rosa Luxemburg qui, sans remettre en cause cette approche conseiliste, avait critiqué la dissolution de l'Assemblée constituante par les bolcheviks dans la *Révolution russe* : « En niant les corps représentatifs surgis des élections populaires générales, Lénine et Trotski ont installé les soviets comme l'unique représentation authentique des masses laborieuses. Mais avec l'étouffement de la vie politique dans tout le pays, la vie des soviets eux-mêmes ne pourra pas échapper à une paralysie étendue. Sans élections générales, liberté de presse et de réunion illimitée, lutte libre des diverses opinions, la vie s'éteint de toute institution politique et seule triomphe la bureaucratie »... – cela aussi fait partie de notre « patrimoine politique » sans qu'on en ait tiré toutes les conséquences³.

Les « incertitudes » fécondes de Marx⁴ et d'Engels, notamment analysées par Jacques Texier⁵, quant à la place de la démocratie parlementaire dans la stratégie révolutionnaire ne pouvaient être « pensées » pleinement sans recul suffisant. On sait aussi que Marx et Engels se refusaient à « trop » prévoir l'après-capitalisme. Nous avons l'avantage d'un recul qui permet d'incorporer à l'analyse marxienne plusieurs apports essentiels :

- D’une part, la « démarche transitoire » proposée par Trotski, faisant le pont entre réformes et révolution : dans cette logique, toute victoire partielle par des luttes permettant des réformes qui améliorent les droits et conditions d’existence et de travail est un mieux-être qui stimule la confiance dans la possibilité de résistance et d’apprentissage. La fragilité et les limites de ces gains dans le capitalisme font avancer l’idée qu’il faut aller plus loin, changer de système, avoir le plein soutien d’un autre pouvoir contre celui du capital. Cette démarche-là peut être appliquée pleinement sur les questions de la citoyenneté – donc de la démocratie « bourgeoise »... ;
- Parallèlement, ceux des marxistes révolutionnaires qui ont incorporé (et non pas rejeté comme « petits-bourgeois ») la richesse des mouvements trans-classistes féministes, nationaux, environnementalistes, peuvent aujourd’hui combattre toute vision mythique d’un prolétariat homogène et non conflictuel. Mais il s’agit aussi ce faisant d’un retour au projet communiste émancipateur appauvri par les visions ouvriéristes étroites imposant aussi une réflexion sur les médiations institutionnelles permettant l’affirmation convergente d’un projet « politique » ;
- Enfin, il est également possible de repenser l’articulation démocratie directe/institutions dans la réalisation des tâches de transformation socialiste contre toute vision fatale de la cristallisation bureaucratique, et à partir d’un bilan critique de l’expérience des pays dits socialistes et des impasses du « substitutisme » (parti/État ou... « marché socialiste » orientant l’économie en place et lieu des travailleurs). Une telle actualisation doit permettre de repenser la question du dépérissement de l’État comme « utopie réaliste⁶ » qui impose un retour sur la notion de dictature du prolétariat.

Je voudrais donc articuler cette contribution en quatre points :

- I. De la critique de la démocratie « bourgeoise »... ;
- II. ... À la défense de la citoyenneté contre le capitalisme ;
- III. D’une discussion nécessaire de la « dictature du prolétariat »... ;
- IV. ... Au dépérissement de l’État.

I. De la critique de la démocratie « bourgeoise »...

Le capitalisme est le premier système qui proclame à son ordre du jour l’émancipation de l’individu (« liberté, égalité, fraternité » – suffrage universel). Il le proclame sans le réaliser vraiment. Il prétend à l’universalité – tout en restant capitaliste. C’est une contradiction majeure, non réductible à une « idéologie » sans réalité, sans contrainte. Car il y va de la légitimation même de cette société-là qui ne se dit pas bourgeoise. De même, les fonctionnaires de son appareil

d’État (de toutes ses institutions) sont supposés nommés pour remplir des tâches, sur la base de compétences et de concours, et non pour défendre les seuls intérêts de la bourgeoisie. L’émergence de ce corps de bureaucrates modernes, auquel Max Weber⁷ prête sans doute abusivement une rationalité trop largement « technique » basée sur le savoir, distingue en tout cas l’État « bourgeois » de tous les pouvoirs de classe antérieurs en le séparant de la sphère productive. Jacques Texier a montré de façon convaincante⁸ combien Marx et Engels ont dû rectifier et affiner leurs approches et hypothèses initiales sur les formes politiques adéquates au règne du capital – non pas le suffrage censitaire (comme cela aurait pu être la forme directe du règne de la bourgeoisie), mais la citoyenneté universelle associée à l’individu salarié, « libre ». En même temps, on sait combien cette « liberté » est prise au piège du « despotisme d’usine » – et combien ce despotisme-là ne se desserre que pour laisser jouer, tout aussi despotique, la « main invisible » du marché⁹. On sait aussi combien ces institutions « au-dessus des classes » sont en même temps insérées dans (bornées par) des réalités de classe : les changements du haut personnel d’État accompagnant les modifications de majorité politique en témoignent ; de même que les inégalités colossales d’accès à l’enseignement supérieur et, donc, à ces fameux concours à partir desquels sont formés les « corps » de l’État. Mais les enseignants ne sont pas pour autant « au service » de la bourgeoisie. Et les droits universels reconnus ne sont pas de simples chiffons de papier camouflant la réalité de classe. Il y a là-dedans l’espace de luttes politiques, de contradictions et de conquêtes (le droit social, par exemple, le suffrage universel lui-même, notamment pour les femmes) tributaires des rapports de force et des réalités économiques, donc susceptibles de multiples limites et régressions tant que le capitalisme n’est pas remis en cause comme système dominant.

On peut mettre en évidence d’un point de vue analytique et empirique (évolutif, différencié dans le temps et l’espace) dans la société capitaliste plusieurs mécanismes exprimant l’écart entre les principes démocratiques de la république « universelle » et la réalité :

1. La « citoyenneté » est universelle... pour qui « mérite » d’être citoyen. Celui-ci a pu être défini à certaines époques par la propriété (ou par un principe censitaire), par le sexe, et par la nationalité – excluant de la citoyenneté les pauvres, les femmes et les nations colonisées, voire soumises à l’esclavage. Mais les luttes ont tendu à imposer le suffrage universel comme une composante essentielle d’une démocratie qui considère l’être humain, quels que soient son statut social, son genre et sa nationalité, comme doté de raison pour décider souverainement de son sort et ne s’en remettre ni à Dieu ni à un État absolutiste.

2. Mais si le droit s'est étendu, *la réalité de classe et celle du marché capitaliste marginalisent de fait* dans la vie politique ceux qui « ont d'autres chats à fouetter » ou qui se sentent bien loin des débats politiques tels qu'ils sont menés – les pauvres, les analphabètes, les « exclus ». C'est en fait une autre façon de revenir à une ploutocratie ou à un suffrage censitaire impur et non déclaré: le lauréat du prix Nobel d'économie de 1998, l'Indien Amartya Sen, souligne combien la faim dans le monde d'aujourd'hui est un signe de non-démocratie (et non seulement un problème matériel). On peut en réalité étendre sa réflexion (portant à ce sujet principalement sur le tiers-monde) vers les pays les plus développés où l'abstentionnisme est croissant. Si les pauvres (et notamment les travailleurs pauvres des États-Unis) votaient – ou, ce qui revient au même, avaient le sentiment qu'en votant ils pourraient changer leur situation, la société serait tout autre. Et c'est d'ailleurs pourquoi les « libéraux » les plus radicaux au plan économique préfèrent en matière économique s'appuyer sur le marché plutôt que sur la démocratie.
3. Enfin, si la bourgeoisie a préféré ne pas régner « directement », c'est que l'économie et le social se sont, comme le dit Karl Polanyi analysant la *grande transformation* capitaliste, « désencastrés » du politique – y compris dans la mise en place d'un appareil moderne de fonctionnaires promu par voie de concours. Car en fait, *l'essentiel des grands choix de société échappe au vote politique*: l'économie présentée comme affaire d'experts, ou comme régie par des « lois naturelles », les statuts sociaux, la propriété privée des moyens de production sont eux-mêmes présentés comme « normalité incontournable ».

II. ... À la défense de la citoyenneté contre le capitalisme

On doit retourner contre le capitalisme les droits qu'il a reconnus. Certes, sous la pression de la Guerre froide et des luttes sociales, le droit a pu reconnaître des limitations nécessaires à la propriété privée, au nom de « l'intérêt général », de l'état d'urgence ou de la cohésion sociale. Même le traité de Rome ne fait pas de la propriété privée un critère absolu ou un préalable à l'adhésion au projet communautaire. Le préambule de la Constitution française comme la Déclaration universelle des droits de l'homme ont intégré des droits sociaux de base, voire celui du revenu « digne ». L'interventionnisme d'inspiration keynésienne a élargi les domaines économiques de l'action publique.

Mais l'État-providence est depuis l'offensive néolibérale des années quatre-vingt remis en cause – en même temps que le contrat individuel doit remplacer les protections collectives de la loi. Quoi qu'en dise le discours « libéral », il ne s'agit pas de moins d'État, mais d'un État davantage gendarme, imposant plus de marché et plus de domination impérialiste, relayé par de puissantes institutions mondiales – très interventionnistes dès qu'il y a risque de système (selon

le principe « *too big to fall* » – disons, trop gros pour être mis en faillite). Les budgets des États et leur mode de financement se sont modifiés dans leurs structures sur la base des intérêts des classes et des États dominants, sans se réduire.

Le retour à un État « libéral » (par opposition à un État d'inspiration keynésienne) renforce donc ce grand écart entre démocratie représentative et pouvoir de décision enraciné « ailleurs », dans la domination du capital sur le travail et dans la dictature des relations marchandes, de la propriété privée et du droit de la concurrence. Mais cette évolution, cause de régressions sociales considérables, fait aussi émerger une « exigence citoyenne » de contrôle mondialisé sur l'économie associée à une puissante délégitimation des institutions et des critères de cet ordre barbare.

On peut plus que jamais montrer comment, dans les pays les plus « démocratiques » (au sens, très étroit, en fait, d'un pluralisme de partis et d'élections), la « république » est de fait « bourgeoise », largement censitaire, masculine et raciste en substance.

Il faut analyser (sur les plans national, régional et supranational où s'articule la domination actuelle du capital) quelles institutions doivent et/ou peuvent jaillir comme contre-pouvoir, celles qui sont directement achetées par les classes dominantes, ces « bandes d'hommes armés » qui sont leurs mercenaires directs et devront être dissoutes comme l'OTAN; celles enfin qui sont susceptibles d'être plus ou moins traversées par les conflits de classes – justement celles qui prétendent ouvertement le plus à la démocratie universelle. Des décisions réactionnaires sont régulièrement prises dans un cadre parlementaire – ou dans celui de l'ONU. Mais on peut les dénoncer comme telles. En même temps, la structure parlementaire ou onusienne (dont on doit analyser de façon critique le fonctionnement et les limites) permet de rendre public le vote des partis politiques, des élus – et de faire progresser l'idée qu'ils ont des comptes à rendre devant leurs populations sur les effets de leurs politiques.

Le crétinisme parlementaire serait de ne pas tirer les leçons du Chili d'Allende. Le principal enjeu est de protéger par une puissante mobilisation et auto-organisation extraparlamentaire les décisions audacieuses d'un parlement susceptible de refléter, dans les pays où la démocratie existe, la radicalisation d'une crise révolutionnaire: appel à une nouvelle Constituante; pleine légitimation politique d'un élargissement radical de la sphère politique s'emparant de l'économie, des questions de la propriété; droits sociaux et politiques nouveaux reconnus.

Les mobilisations contre l'OMC et les institutions financières internationales ou les critiques de la construction européenne libérale débouchent sur des exigences de contrôle, de transparence, de subordination de l'économie à des droits universels, de défense dans ce cadre des services publics.

Tout cela relève aussi d'une nouvelle « citoyenneté universelle » en formation. Car une source essentielle de mobilisation radicalement contestataire de l'ordre mondial existant est/sera l'exigence de réduire les écarts entre, d'un côté, les droits proclamés et, de l'autre, les obstacles sociaux, économiques et culturels à la pleine réalisation de ces droits – ou encore l'écart entre les fonctions officielles des institutions dites d'intérêt général ou démocratiques et l'étroitesse des intérêts réellement défendus.

Ces intérêts étroits sont en même temps puissants, capables littéralement de « se payer » certaines institutions pour défendre bec et ongles leurs privilèges : le capital (la propriété privée des moyens de production comme forme dominante) dispose et mobilisera de puissants moyens pour borner ou remettre en cause violemment les acquis démocratiques fragiles que les luttes peuvent imposer. Il est important de repérer où sont ces bornes, les formes qu'elles prennent, leurs instruments répressifs – mais de mettre la légitimité démocratique du côté de la contestation de l'ordre existant, contestable parce que capitaliste alors qu'il prétend à la défense d'intérêts et de libertés universels.

Mais à partir de cette critique cohérente, une première démarche oppose à la « démocratie bourgeoise » une « démocratie ouvrière » – supprimant les institutions « formelles » de la première.

III. D'une discussion nécessaire de la « dictature du prolétariat »...

Certes, le projet postcapitaliste de « dictature du prolétariat » n'était pas spécifié « politiquement » chez Marx et ne peut pas être réduit à la triste expérience des partis/États prétendant incarner la forme politique du prolétariat¹⁰. On peut aussi rejoindre Jacques Texier quand il souligne l'essence démocratique et autogestionnaire du projet marxien communiste.

Mais la notion de « dictature du prolétariat » n'est pas seulement problématique à cause de ce qu'en a fait le stalinisme.

Dans *La Révolution trahie*, Trotski revient de façon critique sur plusieurs erreurs des années vingt :

- D'une part, la suppression du pluralisme politique qu'il admet comme erronée, mais en se référant exclusivement à l'hétérogénéité du seul prolétariat dont aucun parti ne pouvait prétendre représenter tout seul « les intérêts », historiques et immédiats : on reste donc dans le cadre d'une approche « sociale » de la citoyenneté ;
- Parallèlement, la Nouvelle Politique économique (NEP) n'est plus présentée comme un simple « recul » temporaire. Trotski souligne les illusions qu'avait véhiculées le communisme de guerre : celui-ci, au-delà de sa caractéristique de « réglementation de la consommation dans une forteresse assiégée », avait eu des « intentions premières plus larges » : la suppression durable de la monnaie

et du marché. Il évoque certes les espoirs de révolution prochaine victorieuse en Occident nourrissant, dit-il, « ces espérances utopiques » de passage « du communisme de guerre au vrai communisme ». Mais il ajoute : « on peut néanmoins dire en toute assurance que, même dans cette heureuse hypothèse, il aurait fallu renoncer à la répartition des produits par l'État et revenir aux méthodes commerciales »¹¹. La critique que fait Trotski de la planification stalinisée portait dès lors non pas seulement sur l'étouffement de toute démocratie dans ses procédures, mais aussi sur la suppression d'instruments monétaires et marchands à incorporer au projet de prise en compte et de satisfaction de besoins complexes.

Mais Trotski ne revient pas explicitement sur Kronstadt.

Les situations de guerre civile et de résistance isolée contre un ordre mondialement oppresseur ne sont pas favorables à la démocratie, bien sûr. La violence des affrontements de classes, l'importance des enjeux, le poids de l'environnement hostile et de la guerre civile – tout cela pesait dramatiquement et impose de ne pas se comporter en « donneurs de leçons ». Mais si l'on prend au sérieux l'idée que la dégénérescence bureaucratique stalinienne n'était pas fatale, alors il faut accorder la plus grande attention aux « bifurcations » de l'histoire tant soulignées par Daniel Bensaïd. Or, le début des années vingt – le X^e Congrès (où seront interdites les fractions dans le Parti) et Kronstadt, à la veille de la NEP – est encore une de ces bifurcations – justement parce que le bolchevisme n'était pas le stalinisme.

Paradoxalement (du moins pour ceux qui ont de Lénine une vision stéréotypée et caricaturale antidémocratique), c'est Lénine qui au X^e Congrès et, dans son testament, a sans doute le mieux perçu ces questions-là. Il a le mieux distingué les déformations bureaucratiques de l'État, mais aussi les dangers de l'approche proposée par Trotski (la militarisation des syndicats), voire de l'Opposition ouvrière dirigée par Aleksandra Kollontaï (s'appuyant plutôt sur la direction des syndicats) : parce que les travailleurs se confrontaient à « leur » État bureaucratisé, les syndicats devaient rester des organes de défense indépendants de la gestion de l'économie. Mais la répression du pluralisme (donc des élections libres) allait étouffer l'auto-organisation et faciliter la bureaucratization des soviets eux-mêmes – selon la logique anticipée par Rosa Luxemburg.

Si les finalités du projet communiste sont l'émancipation – celle de chacun et chacune étant la condition de l'émancipation de tous et toutes, pour paraphraser le *Manifeste communiste* –, la citoyenneté universelle est un des garants de sa réalisation. Sa mise en œuvre dans une économie qui supprime la domination du capital peut donner au parlement un tout autre contenu socio-économique qui doit s'enraciner dans un nouveau statut d'autogestionnaire des travailleurs/citoyens, hommes et femmes de toutes nationalités – donc per-

mettre d'articuler démocratie représentative (et directement « politique », au sens des confrontations entre grands choix de société) et auto-organisation (subordonnant la gestion de l'économie à la satisfaction des besoins).

IV. ... Au dépérissement de l'État

La question institutionnelle et politique – *qui décide quoi, comment?* – est alors ramenée au-devant des enjeux majeurs d'un projet socialiste. La démocratie apparaît alors non comme une recette simpliste, mais comme l'ensemble des moyens qui permet de satisfaire les buts socialistes: satisfaction des besoins au sens le plus riche, émancipation universelle impliquant un statut d'autogestionnaire.

On peut s'appuyer aujourd'hui encore plus qu'hier sur les bilans des expériences réalisées au nom du socialisme, de leurs réussites¹² et de leurs échecs – de l'URSS à la Yougoslavie¹³ –, en synthétisant ici quelques fils conducteurs.

1. *Il faut penser l'autogestion d'abord comme un statut donnant aux travailleurs/citoyens des droits universels de gestion* (décision) sur les conditions de travail et d'existence (y inclus les conditions de reproduction, de formation, de loisir, qui ont toutes des conséquences sur la façon de concevoir la gestion) par différence :
 - Avec l'étroitesse et le piège des droits censitaires de l'actionnariat ;
 - Ou avec une citoyenneté à laquelle échappent les droits et enjeux économiques ;
 - Ou encore avec des droits confinés à l'espace de l'entreprise, incapable de résoudre du point de vue des travailleurs les questions de restructuration efficace de l'emploi, ni de maîtriser les problèmes des prix et des externalités (effets positifs et négatifs des choix microéconomiques, sur tout espace et période pertinents), ni de prendre en compte les diverses facettes des individus et de leur existence...
2. *Le projet autogestionnaire socialiste relève donc, par opposition à la propriété de groupe ou à l'étatisation, d'une « appropriation sociale »* (pour reprendre la formulation d'Anicet Le Pors). Celle-ci peut incorporer des contrats reliant différentes formes de propriété, imposer ses règles au capital qui subsiste ou se protéger de lui. Elle ne supprime pas la monnaie et un certain marché des biens et services, mais elle exclut de considérer la force de travail comme une marchandise et de se soumettre à un marché du capital : car elle exclut la marchandisation généralisée des rapports humains ou la recherche du profit monétaire comme moteur et critère de la rationalité économique. Elle ne remplace pas le marché généralisé par le plan généralisé – mais par un contrôle social de ce qui doit relever du plan et des biens publics en fonction de l'incapacité du marché et de la propriété privée à satisfaire des besoins prioritaires et à assurer des droits universels.

L'entreprise petite ou grande, locale ou en réseau, peut être insérée dans les structures de branches et les contrats émanant de la planification locale ou nationale.

3. *L'autogestion requiert des moyens et des institutions pour s'exercer.* En son sein s'articulent démocratie directe et responsabilité de gestion – en distinguant les questions de gestion courante et les grands choix présentés à l'assemblée des travailleurs. Les directions d'entreprise relèvent à la fois de concours de recrutement (sous l'angle des compétences requises) et d'un contrôle pouvant aller jusqu'à la révocabilité par les instances de base (assemblée des travailleurs) qui ratifient leur nomination. L'assemblée doit être dotée de tous les moyens d'être informée de façon intelligible, régulière et pluraliste, ce qui relève à la fois :
 - De la formation et de la rotation des tâches dans l'entreprise dégageant du temps pour la démocratie ;
 - Des moyens d'information statistiques et d'expertise et de contre-expertise éventuelles sur les choix d'ensemble ou spécifiques, leurs coûts et leurs conséquences ;
 - De l'action des syndicats et associations mettant en évidence des problèmes particuliers en ayant le droit d'assister aux réunions où s'élaborent les projets ;
 - Voire de l'intervention des partis sur des enjeux qu'ils jugent importants. La démocratie participative de Porto Alegre au Brésil aurait été impensable sans le rôle conscient et organisateur du Parti des travailleurs et de sa gauche.
4. *Les grands choix économiques relèvent de choix politiques de l'ensemble des citoyens.* Ils portent notamment sur les critères de distribution, les droits et normes, les grandes priorités de besoins à satisfaire, le choix des biens publics universels (avec fonds de financement public assuré et organes *ad hoc* de gestion). Tout cela impose des débats politiques « citoyens » pris par consultation populaire ou dans le cadre des organes de l'État (communal, régional, national, voire supranational). De tels débats peuvent être éclairés par toutes les organisations politiques, syndicales et associatives, de même que par les experts et contre-experts, avec les moyens d'information et médiatiques les plus sophistiqués assurés comme service public.
5. *Les dangers de bureaucratiation et d'abus de pouvoir des institutions d'État doivent être consciemment combattus.* Yves Salesse insiste sur la distinction et la redéfinition des fonctions législatives et exécutives. On peut le suivre sur ce terrain qui s'étend d'ailleurs à la distinction des fonctions des partis, de l'État, des syndicats et des associations de défense d'intérêts spécifiques. Sa réticence envers l'institutionnalisation de l'auto-organisation est moins convaincante. Elle part du constat de la baisse d'activité et donc de la bureaucratiation de tels organes, hors période révolutionnaire. Mais le bilan, des

soviets à l'autogestion yougoslave, pousserait plutôt à chercher les moyens de préserver l'autoactivité par de multiples moyens :

- La lutte consciente et prioritaire pour le développement des qualifications, le temps de formation, le temps de participation aux décisions (donc la baisse du temps de travail et le partage des tâches), diminuant les pouvoirs de la « bureaucratie de savoir » et la délégation de pouvoir vers les experts ou ceux qui ont le temps ;
- La rotation des tâches et la lutte contre les privilèges matériels – notamment de revenu et de pouvoir « acquis » ou cumulés ;
- La différenciation évoquée plus haut des décisions de gestion courante et des grands choix d'orientation qui, de l'entreprise à l'État, requièrent des débats démocratiques – il ne s'agit pas de voter tout le temps et sur tout... ; de même, les droits *ad hoc* de veto différenciés – tout le monde n'est pas concerné par les mêmes questions ;
- L'articulation de la démocratie et du jugement directs comme régulateurs avec les moyens d'expertise et de contre-expertise, le débat politique pluraliste, les droits d'organisation permettant l'expression d'intérêts conflictuels et l'élargissement des horizons. La multiplicité et la confrontation des organisations contribuant à éclairer les enjeux permet de combattre la passivité.

6. *Quelques principes fondamentaux* doivent alors guider la réflexion sur les institutions de pouvoir, sur des bases d'analyses périodiques des buts et des moyens :

- Le principe de « subsidiarité », qui consiste à partir des pouvoirs et droits de l'unité de base (on peut considérer, selon les problèmes, qu'il s'agit de l'individu ou du collectif de travail, ou encore d'une commune, d'une région ou d'un pays) : celle-ci doit pouvoir décider tout ce qui est « de son ressort » pour ne déléguer à l'échelon supérieur que les décisions qui s'avèrent plus efficacement prises à ce niveau – un tel principe est bien sûr tributaire de la transparence et de la confiance acquise dans les relations entre divers niveaux ;
- Le principe de solidarité, qui vise à réduire les inégalités dans les moyens, notamment de financement, tout en assurant des coresponsabilités dans la maîtrise des gaspillages.

7. Dès lors le **dépérissement de l'État** revêt plusieurs dimensions :

- *Le dépérissement des classes* et des inégalités, qui atténuera radicalement les fonctions répressives de l'État – mais aussi les limitations apportées, dans l'évolution du droit, aux pleins pouvoirs de la « violence légitime » de l'État ;
- *Le transfert vers la société de nouvelles institutions ad hoc de fonctions jusque là centralisées par l'État* (le budget devrait se réduire au bénéfice de fonds spéciaux d'investissements gérés par des « communautés d'intérêt autogestionnaires » à l'échelle adéquate, par exemple pour la santé, les routes, etc.) ;

- *La « socialisation » de l'État* (à l'échelle communale, régionale, supranationale...) par la pénétration dans les sphères de la politique de procédures et d'organes représentant diverses facettes de la société et de ses acteurs : cela passe par la mise en place d'une diversité de chambres ou conseils (chambre des nationalités, chambre des citoyens, conseil social ou associatif...) dotés soit de copouvoirs décisionnels, soit de pouvoirs d'interruption des procédures de décision : il faut permettre aux premiers intéressés de peser de façon particulière sur une décision qui les concernent.

La dimension universaliste d'une société communiste démocratique ne peut être conçue comme l'émergence d'un sujet unique porteur de cette universalité, ni comme une somme d'individus identiques et sans conflits. Si l'on doit renoncer à voir émerger « le » sujet unique et uniforme d'un projet socialiste, on ne peut non plus accepter la subordination des individus à une démocratie fondée sur des ghettos communautaristes (basés sur la classe, le genre ou la nation), où s'imposent d'ailleurs très vite de nouvelles normes oppressives. L'individu libre est essentiel à la lutte collective – contre toute vision du parti qui impose à ses membres une pensée unique, du mouvement de femmes ou gay qui désigne ce qu'est être une « vraie femme » ou un « vrai homme », aux organisations nationalistes qui dictent ce qu'est être un « vrai Serbe » (Croatie, Français, juif). Cet individu citoyen libre s'inscrit en même temps dans les luttes et représentations collectives, résistant à la fois à l'individualisme tourné vers les privatisations, la marchandisation du monde et le chacun-pour-soi, et aux approches abstraites et pseudo-universelles d'une citoyenneté qui cacherait les oppressions.

1 Antoine Artous, *Marx, l'État et la politique*, Syllepse, Paris, 1999.

2 Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, PUF, « Politique », Paris, 1978, p. 280.

3 Cette critique de Rosa a, depuis longtemps, bonne presse dans la LCR et, plus largement dans la IV^e Internationale. Et bien avant la chute du mur de Berlin et la crise de l'URSS l'accent a été mis sur une démocratie socialiste et autogestionnaire – mais la vision exclusivement conseilliste et « ouvrière » de la démocratie a persisté.

4 Voir notamment Daniel Bensaïd, *La Discordance des temps*, Éd. de la Passion, Paris, 1995 ou *Marx l'intempestif*, Fayard, Paris, 1995.

5 Jacques Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Actuel Marx/PUF, Paris, 1998.

6 Voir notamment Henri Maler, *Convoiter l'impossible*, Albin Michel, Paris, 1995.

7 Voir notamment le recueil *Weber et Marx*, Actuel Marx/PUF, Paris, 1992.

8 J. Texier, *op. cit.*

9 Voir notamment les analyses de Thomas Coutrot, *L'Entreprise*

Henri Maler

Université de Paris-VIII. Auteur notamment de *Convoiter l'impossible. Avec Marx, malgré Marx*, Albin Michel, Paris, 1995.

Pour une démocratie sans domination. Retour critique sur le dépérissement de l'État

Même si on laisse de côté la question massive des conditions stratégiques et tactiques

de la « conquête du pouvoir » ou de la conquête de la domination politique par la majorité des dominés¹, il reste à opposer ceci à quelques rêveurs « pluriels » : *il n'y a pas de pouvoir à prendre (ou à partager), s'il n'y a pas d'avenir à conquérir.*

Quel avenir ? Les conquêtes sociales et politiques d'une phase de transition : de transition au communisme, bien sûr. Mais si le mot « communisme » fait peur (ou tant que l'on doit encore laisser la peur du rouge à quelques bêtes à cornes postmodernes), appelons cette phase de transition la période nécessaire à l'instauration d'une « république sociale ».

Reste alors la question suivante :

Quel pouvoir ? Cette question se dédouble immédiatement : quelle forme de domination politique pendant une période de transition (de transformation révolutionnaire de la société) ? Quelle forme de pouvoir public au terme de cette transition ? À cette double question, la réponse peut tenir dans une simple formule : un pouvoir démocratique de bout en bout².

Mais cela n'efface pas la nécessité de distinguer (en attendant la dialectique...), les deux aspects du problème posé : Quelle démocratie à l'horizon d'une société transformée ? Quelle démocratie au cœur du processus de transformation ?

La première question reçoit, venue de Marx et Engels, une réponse simple, en apparence : une société sans classes (ce qui ne veut pas dire sans conflits) serait une société sans État (ce qui ne veut pas dire sans pouvoir public). Et cette réponse est soutenue par la perspective du dépérissement de l'État : une thèse dont je voudrais soutenir qu'elle est théoriquement consistante et politiquement moderne – avec Marx, malgré Marx et au-delà de Marx.

néolibérale, nouvelle utopie capitaliste ?, La Découverte, Paris, 1998.

- 10 Je discutais ce point dans *La Pensée*, n° 317, 1999, « Propriété, État, démocratie », également reproduit par *Critique communiste*.
- 11 Léon Trotski, *La Révolution trahie*, dans *De la Révolution*, Éd. de Minuit, Paris, 1963, p. 458.
- 12 Tony Andréani a raison, dans *Le Socialisme est (a)venir* (Syllepse, Paris, 2001) de résister à un « air du temps » qui, y compris chez les révolutionnaires, balaie les réussites passées dans les pays se réclamant du socialisme – ce qui ne permet pas de mesurer l'ampleur des dégradations produites par la restauration capitaliste en cours et de répondre aux « nostalgies » ambiguës qui s'expriment pour le régime passé.

- 13 De nombreux débats, selon des approches multiples, ont porté depuis des décennies sur des « modèles » de socialisme distincts de celui de l'URSS, intégrant notamment l'autogestion. Ernest Mandel fut un des protagonistes majeurs de cette réflexion voir *Le Marxisme d'Ernest Mandel*, Actuel Marx/PUF, Paris, 2000. Sur le bilan de l'expérience, voir notamment Catherine Samary, *Le Marché contre l'autogestion, l'expérience yougoslave*, Publisud/La Brèche, Paris, 1988, et *Plan, marché, démocratie – l'expérience des pays dits socialistes*, IIRE, la Brèche, Paris, 1988, ou « Des buts et des moyens, quel projet autogestionnaire socialiste ? », *La Pensée*, n° 321, janvier-mars 2000. Dans tous ces ouvrages on trouvera de nombreuses références aux débats passés.

I. Avec Marx, malgré Marx

La perspective du dépérissement de l'État est à la fois un point aveugle et un point focal de la théorie de Marx. Mais pour pouvoir démontrer qu'elle est bien un point focal, il peut être de bonne méthode de souligner, au risque de séjourner longuement dans une série d'impasses, en quoi elle est un point aveugle.

1. Le mirage de l'immanence (et les sortilèges du vocabulaire)

1.1. Sous couvert de critiquer la séparation entre la société civile et l'État, comme produit d'une aliénation de l'essence sociale des hommes, on peut lui opposer l'esquisse et/ou la perspective d'une société entièrement restituée à elle-même. Ce mirage peut revêtir deux formes :

a) Le mirage d'une société entièrement restituée à elle-même parce qu'elle aurait aboli toute forme de distinction entre organisation sociale et institution publique. C'est ce mirage qui semble s'imposer quand Marx présente le dépassement de l'émancipation politique comme la résorption intégrale de la séparation entre la société civile et l'État. Dans les premiers écrits, les formulations ambiguës ne manquent pas. Ainsi, lorsque Marx affirme que « l'émancipation humaine est consommée » quand, et seulement quand, l'homme ne « sépare plus de soi la force sociale sous la forme de la force *politique* »³. Ou encore quand il soutient : « la suppression positive de toute aliénation, par conséquent, le retour de l'homme hors de la religion, de la famille, de l'État, etc., c'est-à-dire à son existence *humaine*, c'est-à-dire *sociale* »⁴. Autant dire que c'est cette illusion chimérique qui persistera, après Marx, quand la démocratie directe, exercée par les producteurs eux-mêmes en leur qualité de producteurs, sera opposée à toute forme de démocratie représentative.

À quoi l'on peut objecter que Marx prend soin, dès 1843, de distinguer la fin de l'État politique de la suppression pure et simple de toute Constitution et donc de toute institution publique. Ce qui disparaît, c'est l'État politique comme abstraction qui se donne comme forme universelle et organisatrice de la société et du peuple qui existent en dehors de lui. Avec la démocratie, ce n'est pas tout État qui disparaît, mais cet État abstrait en tant que moment particulier qui prétend valoir pour le tout : « Les Français de l'époque moderne ont compris cela au sens où, dans la vraie démocratie, l'État politique disparaît. Cela est juste dans la mesure où, en ce qu'il est État politique, en tant que Constitution, il ne vaut plus pour le tout ». Autrement dit, comme Marx le souligne quelques lignes plus loin : « Dans la démocratie, la Constitution, la loi, l'État n'est qu'une autodétermination du peuple et un contenu déterminé de celui-ci pour autant que ce contenu est constitution politique »⁵. Marx, devenu communiste, soutiendra donc, comme on va le voir, qu'un « pouvoir public » demeure nécessaire.

Mais le mirage de l'immanence peut revêtir une autre forme :

b) Le mirage d'une société entièrement restituée à elle-même parce qu'elle a remplacé le gouvernement des hommes par l'administration des choses.

Mentionnée, dans le *Manifeste du Parti communiste*, comme une « proposition positive », la thèse saint-simonienne de « la transformation de l'État en une simple administration de la production »⁶ est reprise sans distance apparente dans *L'Anti-Dühring* d'Engels : « Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production⁷. » La pénombre technocratique qui enveloppe une telle présentation est lourde de conséquences. Prise au pied de la lettre, elle équivaut à présenter non seulement un dépérissement du politique comme domination, mais du politique comme délibération conflictuelle, au bénéfique, si l'on ose dire, d'une simple « administration ». De surcroît, un tel passage – sans médiations – de la domination à l'administration fait bon marché de l'existence non seulement du despotisme d'usine, mais également de l'ensemble des rapports et des techniques de pouvoir qui sous-tendent la domination de l'État et qui menacent par conséquent de la reconduire.

À quoi l'on peut objecter que cette pénombre technocratique n'est pour une part que l'ombre rétrospectivement portée par les fantastiques réalisations de l'État stalinien sur des conceptions qui, aussi ambiguës soient-elles, n'en sont pas la simple préfiguration. Chez Saint-Simon lui-même et *a fortiori* chez Marx, le gouvernement des hommes désigne leur commandement par un corps et des institutions autonomes et spécialisées, et l'administration des choses désigne plus la tâche principale du pouvoir public que sa modalité.

1.2. Mais encore convient-il, pour ne pas succomber aux chimères de l'immanence, de ne pas céder aux sortilèges du vocabulaire.

Celui de Marx est parfois devenu pour nous peu utilisable, alors même que – difficulté d'interprétation, somme toute, banale – les concepts correspondants peuvent s'avérer valides et/ou féconds.

Pièges du vocabulaire. Ainsi en va-t-il de la notion d'État politique. Sans l'adjectif, le dépérissement de l'État suggère que la société est immédiatement rendue à elle-même, dans une parfaite immanence : cette tentation existe chez Marx, mais seulement à l'état de (coupable) tentation. Avec l'adjectif, le dépérissement de l'État politique, laisse penser que c'est le politique, comme instance de coordination de la vie sociale, qui disparaît : cette tentation qui renvoie cette coordination à une simple administration « des choses » existe chez Marx, mais, une fois encore, seulement à l'état de (coupable) tentation.

Avec la notion de « pouvoir public », l'affaire ne se présente pas mieux. Pouvoir « public » laisse penser que son antonyme est un pouvoir ou un espace « privé », comme le sont la famille ou la propriété, alors que pour Marx ce pouvoir

« public » s'oppose d'abord à l'État politique et repose sur le dépassement de la société civile bourgeoise, dominée par l'intérêt « privé ».

À quoi l'on peut objecter – et c'est le plus important – que les concepts eux-mêmes sont (relativement) clairs. L'État désigne une institution qui exerce les fonctions sociales les plus diverses. Mais toutes sont prises dans le rapport de domination entre les gouvernants et les gouvernés. En raccourci, l'État désigne donc, dans l'œuvre de Marx, l'institution qui exerce ce rapport de domination, et « politique » est l'adjectif qui qualifie ce rapport et qui permet, du moins en droit, de le distinguer des autres relations d'oppression et/ou d'exploitation sociales. Voilà pourquoi Marx peut écrire que dans une société débarrassée des classes et de leur antagonisme « il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit⁸ ». Du même coup, l'effacement du pouvoir politique ou de l'État politique ainsi entendus n'impliquent ni logiquement ni historiquement que tout pouvoir public disparaisse, mais seulement que « le pouvoir public perd alors son caractère politique⁹ ».

On mesure mieux alors l'embarras où nous met ce vocabulaire spécifique et les interprétations abusives auxquelles il ouvre la voie. Sans doute Marx en était-il lui-même conscient, puisque, dans la *Critique du programme de Gotha*, le dépérissement de l'État est présenté comme une transformation de l'État, débarrassé de sa fonction de domination. Face à la revendication confuse de l'État libre, Marx réplique : « La liberté consiste à transformer l'État, organisme qui s'est mis au-dessus de la société, en un organisme entièrement subordonné à elle¹⁰ ». Transformer l'État, c'est se proposer de le maintenir en quelque façon, et non de le faire ou de le voir disparaître totalement ; de subordonner l'État à la société, et non de le dissoudre dans la société ; autrement dit, de supprimer l'État comme institution de domination et non l'État comme pouvoir public. De supprimer donc ce que les premiers textes désignaient comme État politique – le « pouvoir politique proprement dit » (*Misère de la philosophie*) – et non l'État comme pouvoir public.

Dépérissement de l'État ne signifie plus alors que dépérissement de l'État de classe comme institution dominante et comme instrument de domination. Et l'effacement du caractère politique de l'État ne signifie rien d'autre que la fin de la politique comme domination et non la fin de toute politique. Que serait alors un pouvoir public ainsi affranchi ? Une démocratie sans domination de classe, mais non sans institutions publiques (et, en un autre sens, étatiques), une démocratie sans politique de classe, mais non sans délibération conflictuelle (et donc politique). Le dépérissement de l'État est alors synonyme d'expansion démocratique de la politique.

Mais les problèmes sont loin d'être résolus pour autant...

2. La tentation de la promesse (et les embardées de la critique de l'utopie)

Quel sens accorder à la perspective même du dépérissement de l'État ? Quelles sont les formes de ce dépérissement ?

2.1. Sous couvert d'ouvrir une perspective stratégique présentant le dépérissement de l'État comme une cible, il arrive que Marx et Engels présentent ce dépérissement (ou cette « extinction ») comme l'effet d'une dialectique transhistorique qui vire à la promesse.

Né de la division de la société en classes, « l'État tombe inévitablement avec elles », soutient Engels¹¹. Une telle formulation, parmi d'autres, entretient toutes les équivoques. Elle entérine une analyse transhistorique de l'État, qui menace de relativiser ce qui fait la spécificité de l'État moderne et, donc, à la fois ce qui, dans cet État, est indépassable et ce qui doit être spécifiquement dépassé ou brisé : au risque même de laisser le champ libre au retour de l'étatisme que l'on prétend combattre¹². Mais surtout, si cette perspective transhistorique fait problème, c'est moins peut-être parce qu'elle tend à dissoudre l'analyse spécifique de l'État moderne, mais plutôt parce qu'elle présente l'impératif stratégique du dépérissement de l'État comme un résultat inévitable, au terme d'un raisonnement qui conjoint une nécessité logique (si l'État est né de la division de la société en classes, la suppression de cette division engendre logiquement la disparition de l'État) et une nécessité dialectique où se lit une version affaiblie de la dialectique de la négation et de sa négation (la négation de la société et son aliénation dans l'État engendre la nécessité inéluctable de la négation de cette négation et de cette aliénation). Dès lors, c'est la perspective d'une pratique spécifique concernant l'État lui-même, l'appareil d'État ou la machine d'État, qui menace de disparaître. Le processus de dépérissement de l'État s'effectue « inévitablement » et « naturellement »¹³.

À cela on peut objecter que Marx, dans *La Guerre civile en France* (1871) ne s'en remet pas à l'automatisme de ce dépérissement. La nécessité stratégique de briser la vieille machine d'État et de la remplacer par de nouvelles formes de « pouvoir public » est clairement reconnue. Mais au prix d'un retour de la dialectique qui présente la Commune comme l'antithèse inéluctable de l'Empire et sa « forme enfin trouvée » comme le produit anonyme d'une histoire tutélaire et non comme le résultat d'une invention collective. Telle est la conséquence d'une critique des inventions individuelles et arbitraires des utopistes qui ne maîtrise pas ses embardées.

2.2. En effet, sous couvert de critiquer l'invention doctrinaire des formes de l'avenir, Marx laisse penser que le contenu du communisme, une fois attesté par le mouvement historique, trouvera de lui-même les formes de son accomplissement. C'est ce que ne tarde pas à confirmer la *Critique du programme de Gotha* (1875). Ce texte, en établissant le partage entre ce que la science peut ou non

établir et le partage entre ce que le programme doit ou non comporter, laisse transparaître de singulières dérobades.

La première dérobade concerne précisément le dépérissement de l'État. Comme on l'a vu plus haut, Marx affirme qu'il s'agit de « transformer l'État, organisme qui s'est mis au-dessus de la société, en un organisme entièrement subordonné à elle¹⁴ ». Mais que signifie cette transformation de l'État ? « Quelle transformation subira l'État dans une société communiste ? » C'est Marx lui-même qui soulève cette question, qu'il précise aussitôt : « Autrement dit : quelles fonctions sociales s'y maintiendront analogues aux fonctions actuelles de l'État ? » La transformation implique donc une conservation : le maintien de certaines fonctions sociales « analogues aux fonctions actuelles de l'État ». À l'évidence, bien que Marx ne le dise pas ici, la question de la nature de ces fonctions sociales est indissociable de celle des modalités et des formes de leur exercice. Le refus de prescrire des formes arbitraires n'implique pas le refus de penser les formes nécessaires. Sinon, la critique de l'utopie doctrinaire se solde par une indétermination utopique tout aussi négative. Or Marx se refuse obstinément à esquisser des réponses, ne serait-ce que pour la raison suivante : « Seule la science peut répondre à cette question... » Comment y répondra-t-elle ? Marx a donné quelques lignes plus haut la méthode en critiquant le programme : « Au lieu de traiter la société présente (et cela vaut pour toute société future) comme le fondement de l'État présent (ou futur pour la société future), on traite au contraire l'État comme une réalité indépendante, possédant ses propres fondements intellectuels, moraux et libres ». Fort bien, mais que dira la science, et quand ? À ces questions, nulle réponse, puisque, nous dit-on, elles n'ont pas d'actualité politique : « Le programme n'a pas à s'occuper [...] de l'État futur dans la société communiste. »

Suit alors une seconde dérobade : sur la dictature du prolétariat. « Entre la société capitaliste et la société communiste, se place la période de transformation révolutionnaire de celle-là en celle-ci. À quoi correspond une période de transition politique où l'État ne saurait être autre chose que la dictature révolutionnaire du prolétariat. » Quelles seront les fonctions sociales et les modalités d'exercice de cette dictature ? Marx là encore reste silencieux. La raison ? « Le programme n'a pas à s'occuper, pour l'instant, ni de cette dernière, ni de l'État futur dans la société communiste¹⁵. » La « forme enfin trouvée » est oubliée dans une critique qui prétend se situer sur le terrain des principes et éludée dans un programme qui doit préparer la conquête du pouvoir.

Même si l'on fait la part des circonstances historiques particulières et des objectifs politiques précis de ce programme et de sa critique, de telles dérobades ouvrent la voie à toutes les régressions et à toutes les perversions. Le point aveugle reste aveugle. C'est donc bien avec Marx, mais malgré Marx, qu'il est nécessaire d'avancer.

II. Avec Marx, au-delà de Marx

Pour aller plus loin, il faut, avant de quitter les rivages de la marxologie, s'interroger non plus sur ce que l'on peut penser de Marx, mais sur ce que Marx permet de penser, le cas échéant malgré lui. Quelles sont – à grands traits – les perspectives de l'émancipation sociale qui peuvent et doivent aujourd'hui être nouées à la perspective du dépérissement de l'État ?

Question double à nouveau, puisqu'il y va du projet et de la stratégie de l'émancipation.

1. Question de projet

Retour en arrière. Que signifie, au fond, la perspective du dépérissement de l'État ? Le dépérissement des institutions et des fonctions de l'État attachées au maintien d'un ordre social fondé sur la division de la société en classes : le dépérissement des institutions et des fonctions de l'État qui dépendent de son rôle de verrou des rapports d'exploitation et des rapports de domination. Mais en même temps le maintien d'un « pouvoir public » démocratiquement constitué et contrôlé : *une démocratie sans domination*.

Néanmoins, en dépit de Marx, il est indispensable de penser les formes et les fonctions de ce « pouvoir public » et d'explorer les virtualités de leur mise en œuvre : des virtualités réelles, mais contrariées et, en ce sens, utopiques – ou, du moins, de planter quelques jalons.

Les formes démocratiques d'une société transformée – les formes démocratiques du communisme dans sa première phase – constituent la visée d'un processus. Cette visée est celle d'une démocratie de citoyens-producteurs, librement associés pour tenter de maîtriser en commun (collectivement) leur propre vie sociale. Dans une telle société, les êtres humains sont égaux en tant que citoyens et égaux en tant que producteurs – égaux en tant que citoyens parce qu'ils sont égaux en tant que producteurs. L'égalité citoyenne n'est plus seulement cette communauté qui aussi réelle qu'elle soit demeure imaginaire tant que l'égalité citoyenne s'oppose à une inégalité sociale, dont elle est l'abstraction. Mais l'expansion démocratique ne se confond pas avec une quelconque absorption du « public » par le « social ». Il faut alors en tirer quelques conséquences.

Dans une société émancipée, les distinctions et les inégalités entre les individus ne prennent plus la forme d'une division de la société en classes et en partis qui expriment, plus ou moins directement, cette division. En revanche, les divisions entre les producteurs-citoyens ne sont nullement abolies : le pluralisme et la conflictualité démocratiques, rendus sans doute plus fluides, demeurent inévitables et souhaitables. Autant dire que le dépérissement de l'État est une lubie périlleuse si l'on ne précise pas les formes que peuvent revêtir ce pluralisme et cette conflictualité démocratiques. Ce qui renvoie à une seconde question.

Dans une société émancipée, la séparation entre les producteurs et les citoyens ne prend plus la forme d'une *opposition* entre une communauté imaginaire (mais nullement inexistante) et une société déchirée qui rend impossible l'existence d'une communauté effective. En revanche, la *distinction* entre les hommes en qualité de producteurs et les hommes en qualité de citoyens se maintient : parce que la sphère d'activité du pouvoir public ne se limite pas à la gestion de l'activité productive et le domaine d'intervention du citoyen est plus étendu que le domaine d'intervention du producteur. Autant dire que la citoyenneté démocratique n'est pas soluble dans l'autogestion et que le dépérissement de l'État de classe ne signifie nullement l'abolition de toute forme de représentation : on peut tout au plus agir pour que l'élection des représentants au suffrage universel et proportionnel direct sans restriction ne consacre plus la sélection des dominants et la dépossession des dominés et se traduise par une représentation non plus abstraite, mais concrète (puisqu'elle repose sur l'abolition des inégalités de classes) de producteurs-citoyens. Autant dire également que le dépérissement de l'État n'implique nullement la confusion entre les formes directes de l'appropriation sociale et les formes politiques de la citoyenneté. Il convient alors de franchir un pas de plus.

Dans une société émancipée, la démocratie n'est pas concevable sans appropriation sociale : une appropriation sociale des moyens de production, d'échange et de communication qui suppose la combinaison d'une appropriation publique (qui ne se confond pas avec l'appropriation directe et privative des producteurs de chaque entreprise ou branche d'activité) et d'une appropriation directe (qui revêt nécessairement des formes autogestionnaires)¹⁶. Penser les formes de cette combinaison n'est pas une mince affaire. Mais aucune appropriation sociale n'est concevable sans démocratie. Ainsi le dépérissement de l'État doit-il reposer sur une double autodétermination du peuple (où toutes et tous interviennent et en tant que producteurs et en tant que citoyens). Autant dire que chacune d'elle, dans la production et dans la cité, suppose à la fois la distinction et l'exercice le plus direct possible des fonctions délibératives et exécutives. Ce qui suppose :

- L'adoption du fédéralisme fondé sur deux piliers : la libre fédération des organes du pouvoir des producteurs et du pouvoir des citoyens ; la libre détermination du principe de subsidiarité qui permet de confier le traitement des problèmes au niveau que requiert leur solution ;
- La stricte subordination des fonctions exécutives aux fonctions délibératives, par la mise en œuvre du double principe d'éligibilité et de révocabilité des représentants.

Cela va sans dire ? Mais au risque de paraître enfoncer des portes ouvertes, cela va mieux en le disant : du moins quand on prend la mesure des sérieuses

ambiguïtés qui, héritées de Marx, ont désastreusement été levées après lui. Et cela va peut-être beaucoup mieux, si l'on tire de tout cela – ne ce serait-ce qu'en pointillés – quelques conséquences. Encore vagues, évidemment, mais qui permettent de dessiner, à grands traits, le visage d'une démocratie des citoyens- producteurs : la démocratie communiste. D'autant que les formes démocratiques d'une société transformée, même simplement esquissées devraient permettre de préciser les contours des formes démocratiques nécessaires à la transformation sociale.

2. Question de stratégie

Les formes démocratiques de transition – les formes démocratiques de la transformation sociale – sont ou doivent être des formes de *domination* (politique) et d'*émancipation* (sociale). Toutes les contradictions d'une période de transition se concentrent dans l'opposition entre ces deux termes. Comment une forme de domination peut-elle être une forme d'émancipation ? Comment une forme de domination peut-elle œuvrer à son dépassement ? On connaît l'embaras – le terme est faible – où nous laisse l'héritage. Tout semble tenir, entre dépérissement de l'État et dictature du prolétariat, dans ce dédoublement insurmontable : à l'horizon, une démocratie sans domination ; en transition, une domination sans démocratie. Trou noir qui menace d'engloutir toute tentative d'émancipation.

- 2.1.** Si l'objectif est bien d'ajuster des formes de démocratie nécessaires à l'émancipation (et donc à l'appropriation sociale), force est de commencer par la question décisive : s'agit-il de parachever la révolution démocratique par de simples réformes ou de « transformer l'État » par une révolution démocratique ? Pour ne pas laisser à cette question la forme d'une alternative si tranchée qu'elle est vraisemblablement sans issue, on peut essayer d'en préciser un peu les termes : s'agit-il de compléter la démocratie représentative par un supplément de démocratie participative, ou de transformer radicalement les formes existantes de la démocratie ?

Sans doute la démocratie n'est-elle pas plus bourgeoise par essence ou destination que la domination bourgeoise ou le marché ne sont démocratiques par nature et par vocation : sous sa forme moderne, la démocratie est, dans certaines de ses formes et de ses procédures, porteuse d'un excédent utopique dont nous devons hériter. Encore convient-il de marquer nettement les limites de cet héritage.

Ni le recul relatif du rôle de l'État dans le domaine social, ni l'impuissance, tout aussi relative, de son intervention dans une économie globalisée n'impliquent son effacement. L'effacement apparent de l'État masque son renforcement :

- Renforcement de l'État, à l'échelle des nations, non seulement par la substitution progressive (et régressive) de l'État pénal à l'État social, mais par la pénétration croissante de son activité dans tous les pores de la société civile ;
- Renforcement de l'État, à l'échelle transnationale, par la multiplication des instances interétatiques et para-étatiques et l'intensification de leur rôle : formation d'une étaticité transnationale¹⁷, à la fois enchevêtrée et morcelée, mais dont la domination sur les sociétés et l'autonomisation par rapport à elles vident de substance les conquêtes démocratiques réalisées dans le cadre des États parlementaires/nationaux.

Le recul de l'État social n'implique donc pas le recul de l'État : le paradoxe grimaçant qui voudrait que l'on maintienne la perspective émancipatrice de son dépérissement au moment même où serait à l'œuvre la perspective conservatrice de son effacement repose sur une confusion, pour ne pas dire une galéjade. En revanche, le renforcement conjoint de la domination (et répressive) des États-nations amputés d'une partie de leurs prérogatives et de la domination planétaire (et oppressive) d'une étaticité privée des ressorts démocratiques se traduit par le dépérissement de l'espace public démocratique – l'espace de la délibération conflictuelle – abrité jusqu'alors par les formes démocratiques de l'État de classe. Un dépérissement masqué par la prolifération, dans l'espace médiatique, des débats sans enjeux ni conséquences.

Inutile de présenter une version catastrophique de cette menace pour saisir que le dépérissement, même partiel, de l'espace public tourne le dos au dépérissement de l'État. Et pour prendre le risque de dire que l'expansion démocratique de la politique passe par le dépérissement des fonctions de domination que remplissent à la fois une étaticité nationale où la démocratie est éviée de ses pouvoirs et une étaticité transnationale d'où la démocratie est congédiée : seulement invitée à s'illustrer à travers le rôle informel de quelques contre-pouvoirs.

C'est pourquoi le fil directeur d'une démocratie sans domination restera sans doute « rouge » pour quelque temps encore...

En tout cas, même si l'on laisse – provisoirement – de côté la dimension transnationale des problèmes, l'épuisement du modèle parlementaire/national est tel qu'il est lourd de périls si rien n'assure sa relève utopique. En effet, si certaines mesures positives peuvent encore être prises dans le cadre des États parlementaires/nationaux, aucune transformation sociale significative (fondée sur l'appropriation sociale) n'est possible dans le cadre des institutions des gouvernements représentatifs des principaux États démocratiques. C'est pourquoi une « république sociale » appelle une « république démocratique », qui ne peut pas surgir de simples réaménagements des Constitutions existantes. En France, une « république démocratique » passe par l'abolition de la V^e République et l'irrup-

tion d'un pouvoir constituant : autant dire une révolution. Autrement dit, une relance démocratique suppose une révolution démocratique : des révolutions démocratiques au moins dans le cadre européen.

Par le terme de révolution, je ne vise pas ici les modalités de la « conquête du pouvoir », mais l'ensemble des transformations nécessaires à l'émancipation sociale. Je ne vise pas seulement l'œuvre institutionnelle d'un pouvoir constituant (une nouvelle Constitution), mais *la subversion pratique de l'ensemble des rapports de pouvoir qui reconduisent les rapports de domination*. Pour provoquer un peu, on pourrait dire avec Foucault – quitte à inventer une impossible orthodoxie foucauldienne – qu'il faut inventer un nouvel art de gouverner qui soit aussi un art de ne pas être gouverné.

En tout cas : pas d'appropriation sociale sans révolution démocratique ; mais pas d'émancipation sociale sans domination politique : tel est le Rhône (on peut même choisir plus large...) qu'il faut franchir.

2.2. Reste à dire quelques mots (dans les limites de cet article), sur les formes démocratiques de la domination politique nécessaire à l'appropriation sociale. Quelle démocratie ? Une démocratie éruptive et conseilliste ? Une démocratie représentative et parlementaire ? Une démocratie participative et complémentaire ?

Nul ne peut prévoir exactement quelles formes prendra la démocratie éruptive qui périodiquement vient troubler, voire subvertir la démocratie représentative, ou combattre frontalement les régimes autoritaires de toutes natures. Mais il n'existe aucune raison de douter que de telles formes réapparaîtront et qu'elles joueront un rôle décisif. Que peut-on entrevoir à leur propos, si l'on s'appuie sur les quelques pointillés tracés plus haut ?

D'abord, l'expérience comme la théorie invitent à maintenir une distinction de principe entre les formes coopératives et les formes territoriales de la démocratie éruptive : entre les formes sous lesquelles les producteurs s'emparent du contrôle de la production et les formes sous lesquelles les dominés exercent leur pouvoir constituant. Autrement dit, des comités d'usine et des conseils ou communes (quels que soient les noms que pourraient emprunter de telles formes d'auto-organisation) sont bien deux formes d'autodétermination des producteurs-citoyens dont la confusion éventuelle ne devrait être que provisoire. Une démocratie éruptive qui, comme ce fut le cas pour une large part de la tradition conseilliste et libertaire, se donnerait une forme unique et se donnerait pour l'unique forme de l'émancipation sociale conduirait à une impasse. Ensuite, on ne saurait cantonner *a priori* les formes territoriales d'autoémancipation dans le rôle d'un contre-pouvoir qui, sous couvert de compléter les limites du pouvoir établi ou de contrebalancer ses abus, consacrerait comme légitime n'importe quel pouvoir existant (et cela quel qu'en soit le type). Toutes les équivoques de la notion de démocratie participative se concentrent sur ce point :

participation qui laisse durablement intactes les formes parlementaires de la domination politique ou non ? Une démocratie participative qui se présenterait, non pas provisoirement, mais définitivement comme la forme enfin trouvée de la rénovation de la démocratie parlementaire se proposerait comme le supplément d'âme de la domination.

Enfin, et par conséquent, une révolution démocratique doit inventer ses propres formes de représentation. Quelles que soient les voies de passage, il faut, me semble-t-il, marquer nettement la différence entre le simple maintien (ou la simple réactivation) d'une forme parlementaire issue du suffrage universel et l'instauration d'une forme de représentation qui ne serait plus, à proprement parler, une forme strictement parlementaire, solidaire du gouvernement représentatif : sélectif, centralisé, bureaucratique. C'est dire que l'avenir des formes d'auto-organisation ne dépend pas ou pas seulement de la pérennité de la mobilisation qui les porte et/ou de leur capacité à résoudre les contradictions qu'elles doivent affronter, mais de l'ampleur et de la profondeur du pouvoir constituant qu'elles sont en mesure d'exercer. Mais c'est dire aussi que la domination politique nécessaire à l'émancipation sociale ne saurait se présenter par principe comme une forme de domination exclusive, imposée sur de simples critères sociaux : la ci-devant dictature du prolétariat, quand elle fait fi des contraintes démocratiques imposées à son autoémancipation. C'est dire enfin, comme Marx avait fait mieux que l'entrevoir en tirant les leçons de la Commune de Paris, que rien n'est plus important dans la perspective d'une émancipation sociale que de penser les formes politiques qui lui soient adéquates et qui ne le sont qu'à condition d'être inscrites d'emblée dans la perspective du dépérissement de l'État ou d'une démocratie sans domination. Une fois que la réflexion, esquissée ici, aura été prolongée et menée jusqu'au point où elle s'effacera devant l'action, il sera temps – s'il l'on veut être sûr d'être bien compris – de changer le vocabulaire.

- 1 Pour mettre en vacances provisoires la notion de « dictature du prolétariat », pour cause de perplexité, peut-être provisoire elle aussi, sur la « dictature » et sur le « prolétariat ».
- 2 Cette tentative de clarification – dont l'ambition se limite à cet objectif – reprend et prolonge mes contributions au groupe de travail « Émancipation sociale et démocratie », réunies sous le titre *Penser l'émancipation ? Petits essais de marxologie tatillonne en marge de quelques bouquins récents*.

- 3 Karl Marx, *La Question juive*, éd. bilingue, Aubier, Paris, 1971, p. 123.
- 4 K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Éd. sociales, Paris, 1962, p. 88 (souligné par Marx).
- 5 Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Éd. sociales, Paris, 1975, p. 69.
- 6 *Op. cit.*, p. 113.
- 7 Friedrich Engels, *L'Anti-Düring*, Éd. sociales, Paris, 1973, p. 317.
- 8 « La classe laborieuse substituera, dans le cours de son développement, à l'ancienne société civile, une association qui exclura

les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile », K. Marx, *Misère de la philosophie*, Éd. sociales, Paris, 1961, p. 178-179.

- 9 « Les différences de classes une fois disparues dans le cours du développement, toute production étant concentrée dans les mains des individus associés, le pouvoir public perd alors son caractère politique », K. Marx et Fr. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, éd. bilingue, Éd. sociales, Paris, 1972, p. 87.
- 10 K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, Éd. sociales, Paris, p. 42
- 11 Fr. Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Éd. sociales, Paris, p. 182.
- 12 C'est ce que soutiennent respectivement Antoine Artous dans *Marx, l'État et la politique*, Syllepses, Paris, 1999, et Jean Robelin dans *Marxisme et Socialisation*, Philosophie/Méridiens Klincksieck, Paris, 1989, p. 127-164.

- 13 « L'intervention de l'État [...] entre naturellement en sommeil [...] L'État n'est pas "abol" [...], il s'éteint » (Fr. Engels, *L'Anti-Düring*, *op. cit.*, p. 317, souligné par moi). « Naturel » s'oppose à « volontaire » et est ici à peu près synonyme de « spontané ».
- 14 K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, *op. cit.*, p. 42.
- 15 *Ibid.*, p. 43-44, comme les citations qui précèdent.
- 16 Sur ce point, voir notamment Jacques Texier, « Socialisme, démocratie, autogestion », *La Pensée*, n° 321, janvier-mars 2000, et, ici même, la contribution de Catherine Samary.
- 17 J'emprunte à Jacques Bidet (sans prétention de fidélité...) la notion d'étaticité mondiale. Voir notamment, de cet auteur, *Théorie générale*, PUF, Paris, 1999, p. 262-268.

Yves Salesses

Membre du Conseil d'État. Dernier livre paru : *Réformes et révolution : propositions pour une gauche de gauche*, Agone, Marseille, 2001.

La révolution et l'État

Je me sens un peu en porte-à-faux par rapport aux précédents intervenants. Ma démarche, dans *Réformes et révolution*¹, ne part pas d'un retour critique sur Marx mais sur la société actuelle, pour formuler des orientations de transformation sociale pour les pays industrialisés, cela au travers de six chapitres : La révolution par un autre bout ; La démocratie au cœur du projet ; L'appropriation sociale des principaux moyens de production et d'échange ; Rompre avec la mondialisation libérale ; Changer l'appareil d'État ; Construire une autre Europe. L'objectif premier est de répondre à un manque politiquement de plus en plus coûteux. Nous nous heurtons au doute profond sur la possibilité de remplacer le capitalisme par quelque chose qui ne soit pas pire. Pour combattre ce doute, il est indispensable d'ébaucher ce que serait cette « autre chose ». C'est donc une démarche « utopique », en ce qu'elle suppose réalisé le rapport des forces politiques nécessaire à la mise en œuvre de ce projet. Elle ne l'est pas, en ce qu'elle part des données objectives actuelles : réalités et limites de la mondialisation, niveaux de développement, présence d'un impérialisme dominant, etc. La révolution n'est pas ici définie par le processus de « prise du pouvoir », mais par son contenu : quelle société différente est immédiatement possible ? – c'est-à-dire : quelles réformes, non limitées par ce que serait supposé tolérer le capitalisme, mettre en œuvre immédiatement ? Avec cette première thèse : pour qu'un tel processus soit viable, il doit tout de suite changer la vie et d'abord celle des plus démunis. Cela signifie prendre les droits proclamés au sérieux, assurer le droit au logement, au travail, à la santé, à l'éducation, changer la politique salariale, lutter contre les discriminations. Je l'indique ici, alors que le sujet est l'État, parce que cela rejait directement sur la question de l'État.

La démocratie

Parce que pèse le bilan des précédentes expériences révolutionnaires, nous devons clarifier nos positions sur la démocratie. Mais si je mets celle-ci au centre du projet, ce n'est pas seulement à cause de ce bilan. Nous ne devons pas laisser s'installer le postulat de la pensée dominante : capitalisme égale démocra-

tie. De la démocratie proclamée et mutilée nous devons assurer et assumer le passage à la démocratie effective. Elle n'est ni un principe abstrait ni un ensemble institutionnel. La portée subversive de cette position est évidente.

Je ne reviens pas sur des analyses connues. La démocratie effective veut dire d'abord que le peuple entier définit les orientations essentielles pour l'avenir de la société, les besoins sociaux et donc les objectifs des politiques publiques. Quoi de neuf ? Ceci simplement : ces sujets majeurs deviennent le centre du débat politique et il n'y a pas de sujet réservé. Je sais que la division sociale du travail ne sera pas abolie, que la représentation-délégation subsistera. Il y a lieu toutefois, dès à présent, de refuser l'existence de sujets réservés aux spécialistes, aux professionnels. C'est la conception présente de la politique et de l'État qui est ainsi mise en cause.

La démocratie effective suppose l'égalité sociale, en termes de classes et en termes individuels. En termes de classes, cela veut dire briser la domination de la bourgeoisie. En termes individuels, nous retrouvons le premier point : changer la vie. Les moyens matériels de la société et donc l'État doivent être mis au service de cet objectif. La réduction des inégalités devient un critère d'évaluation de l'action étatique.

La démocratie effective suppose aussi immédiatement le développement de l'appropriation sociale des principaux moyens de production et d'échange. Et, ce qui est lié, toute une série de mesures pour affaiblir le poids du marché mondial sur les pays s'engageant dans ce processus de transformation sociale.

Mais cet engagement démocratique a une conséquence majeure. Nous avons vécu dans l'idée que la révolution sociale est irréversible, sauf contre-révolution victorieuse animée par l'ancienne classe dominante. L'histoire des révolutions est peuplée de forces et partis se maintenant au pouvoir coûte que coûte, avec des justifications variées. Et la littérature révolutionnaire a été très souvent ambiguë sur ce point. Nous devons clairement rompre avec l'idée d'un pouvoir révolutionnaire durablement minoritaire dans la société et accepter la possibilité que, dans le respect de la démocratie, la majorité se détourne de la transformation engagée. C'est-à-dire que nous devons accepter l'hypothèse de la réversibilité du processus révolutionnaire. J'ai bien entendu précisé : « dans le respect de la démocratie ». Ce qui exclut les cas de subversion interne/externe, de l'obtention d'une majorité par la terreur, des risques de contre-révolution sanglante.

L'appropriation sociale

C'est d'abord une vaste opération d'expropriation qui a pour fonction d'ôter à la bourgeoisie le pouvoir de prendre des décisions essentielles pour l'immédiat et l'avenir de la société : que produire, où, quand, comment. En quoi consisterait un pôle suffisamment fort pour orienter l'activité économique vers la satisfac-

tion des besoins sociaux? On ne doit pas limiter ce pôle à la propriété publique. Tout un secteur d'« économie sociale », mutualiste, coopératif, se développera, dont je ne dis pas grand-chose, n'ayant pas travaillé sur ce sujet. J'affirme en revanche la nécessité d'un secteur public fort, clé de l'« arrachage » à la domination de l'économie de profit. Secteur public veut dire propriété publique; appropriation sociale ne veut pas dire nationalisation, au sens traditionnel. D'abord, parce qu'il conviendra, au cas par cas, de déterminer le niveau pertinent: infranational, national, supranational. Ensuite, parce que le transfert de propriété est insuffisant pour assurer l'appropriation sociale.

Je développe pour ce secteur public des propositions allant dans le sens de deux types de contrôle social. Un contrôle externe, faute duquel l'appropriation sociale me semble vide de sens: la planification. Ce n'est pas « l'administration des choses », mais l'énoncé de ce que l'on attend du secteur public et des entreprises qui le composent. C'est une planification stratégique. Se limitant à fixer les orientations stratégiques, mais impératives. Le reste relève de l'autonomie de gestion des entreprises. Cette planification est le résultat d'un double mouvement. La définition des orientations stratégiques que les pouvoirs publics jugent nécessaire de fixer relève du débat politique. La confrontation de ces orientations et des moyens qu'elles supposent avec la position des entreprises. Leurs travailleurs interviennent donc à double titre. D'abord en tant que citoyens. Ensuite en tant que producteurs.

Le contrôle social interne relèverait d'un trépied composant la direction des entreprises publiques: les représentants de l'État qui se bornent à vérifier le respect des orientations stratégiques arrêtées; les représentants des salariés; les représentants des usagers ou consommateurs, qui peuvent être de natures diverses. Les gestionnaires de l'entreprise sont désignés et contrôlés par ce « conseil d'administration » tripartite. En outre, le pouvoir d'intervention des salariés est développé sur toute une série de sujets (organisation du travail, conditions de travail, etc.) par les pouvoirs de décision dévolus aux conseils d'atelier, de bureau ou de service. Je refuse donc l'autogestion de ces entreprises par leurs salariés, ce qui me vaut de nombreuses critiques. Quelques remarques sur ce sujet.

J'écarte l'autogestion des entreprises, c'est-à-dire le pouvoir des salariés de décider ce que décidaient auparavant les détenteurs du capital et leurs mandataires. Pour une raison simple: il n'y a aucune garantie que ces travailleurs gèrent ces entreprises conformément aux besoins et attentes de la société. Je traite du seul secteur public. C'est-à-dire d'entreprises jugées suffisamment importantes, au terme d'un débat politique, pour que la société s'en saisisse. On ne peut postuler que les travailleurs de l'entreprise représentent spontanément la volonté générale. D'où le caractère impératif de la planification et la présence d'autres acteurs à la direction de ces entreprises.

On me reproche d'avoir une vision trop timide et limitative de l'intervention des travailleurs. J'en ai dit la raison politique. Notons toutefois que, dans cette approche, le pouvoir des travailleurs concernés est important. L'intervention des représentants de l'État est bornée aux orientations stratégiques que le débat démocratique aura voulu fixer. Les usagers ne représenteront jamais un groupe social aussi homogène que les salariés. Les représentants de ces derniers auront donc un poids très important à la direction des entreprises. En outre les comités d'atelier ou autres auront un grand pouvoir de décision sur le fonctionnement. Enfin, l'indépendance de la fonction syndicale sera préservée. Cela fait pour les travailleurs de l'entreprise, outre leur intervention en tant que citoyens, trois modes d'action non négligeables. On me reproche aussi de ne retenir, pour l'écarter, qu'une conception étroite, caricaturale, de l'autogestion. C'est entendu: je réfute la substitution du pouvoir des salariés de l'entreprise à celui des anciens patrons, et ce pour le secteur devenu public. Si l'autogestion est autre chose, il faut que les partisans de cette autre conception la précisent et l'on verra alors.

L'organisation générale de l'État

Notre tradition, c'est l'État des conseils fondé sur l'auto-organisation des travailleurs. Cette forme est supposée garantir le caractère de classe du nouvel État et résorber le caractère « séparé », marque de l'État bourgeois. Elle lui est, plus concrètement, supérieure par l'ancrage social de l'État (le conseil de base est d'abord dans les entreprises), la démocratie supérieure qu'elle permet en réduisant l'atomisation des travailleurs, la fin de la séparation entre pouvoir législatif et exécutif.

On ne peut engager la transformation sociale sans mobilisation populaire intense. Et toute période de forte mobilisation amène à l'action une masse nouvelle qui ne peut s'organiser dans les formes traditionnelles. Les formes d'organisation qu'elle génère constituent une forme démocratique effectivement supérieure. C'est pourquoi l'auto-organisation doit être, en toutes circonstances, un axe stratégique des forces révolutionnaires. Mais la supériorité de ces formes d'organisation ne vaut que tant que la mobilisation les nourrit. Or celle-ci ne se maintient pas indéfiniment. Alors, ces formes se vident, se bureaucratisent et deviennent des formes inférieures de la démocratie. Pourquoi? Parce que la démocratie représentative traditionnelle et le suffrage universel, dont nous connaissons les limites, permettent au moins à tous, s'ils le désirent, de se prononcer, protégés par l'isoloir. Nous savons que tel n'est pas le cas des formes d'auto-organisation qui excluent de fait des secteurs de la population qui ne s'organisent pas et, en leur sein même, font jouer à plein les rapports de force et de domination. Lorsque ces formes se bureaucratisent et dégèrent, l'exclusion est plus efficace, plus complète que dans la démocratie représentative bourgeoise.

Il s'ensuit que les formes d'auto-organisation ne peuvent constituer l'organisation pérenne de l'État à horizon temporel prévisible. Le phénomène de bureaucratisation, qui durera tant que durera la division sociale du travail, doit être l'un des sujets majeurs de notre réflexion sur l'institution et, plus largement, sur la transformation sociale.

Cela conduit aussi à écarter l'idée de la fusion des pouvoirs pour défendre au contraire la séparation des pouvoirs et la préservation des fonctions de contre-pouvoir. La fusion des pouvoirs, c'est celle des bureaucraties. Il faut au contraire défendre la séparation des organisations (syndicales, politiques, etc.) et de l'État. C'est maintenant admis au plan des principes, mais ne va pas du tout de soi en pratique, notamment dans une organisation de type « conseils ». Il faut aussi préserver l'existence d'une administration distincte, faute de quoi la bureaucratie d'État s'emparerait vite de la légitimité politique. Il faut préserver la séparation du pouvoir judiciaire. Il faut enfin préserver la différenciation exécutif/législatif. Arrêtons-nous sur ce dernier aspect. La justification de principe par la science politique de la séparation de l'exécutif et du législatif me paraît peu convaincante. Je ne la retiens que comme fonctionnellement utile et surtout élément de lutte contre le pouvoir bureaucratique. De même que la confusion du politique et de l'administratif favoriserait ce dernier, la confusion législatif/exécutif conduirait non à l'absorption du second par le premier mais à l'inverse.

L'organisation pérenne de l'État serait donc une forme parlementaire issue du suffrage universel. Une forme parlementaire profondément transformée et conflictuelle.

Une forme parlementaire profondément transformée par la disparition de la domination de la bourgeoisie, les progrès de l'égalité sociale, la réduction du temps de travail obligé, etc. ; par le renforcement des moyens de l'action publique découlant notamment de l'appropriation sociale et de la construction de l'Europe politique², et par le changement de nature du débat politique que cela permet ; par la restauration du rôle du législateur et la suppression de la suprématie de l'exécutif, qui suppose de s'attaquer aux fondements matériels de celle-ci, tendance observable dans tous les pays industrialisés au-delà des institutions particulières ; par la mise en œuvre effective du principe de subsidiarité, réservant l'action publique au plus bas niveau possible ; par la transformation de l'appareil d'État – sur laquelle nous allons revenir.

Une forme parlementaire conflictuelle avec les formes d'auto-organisation qui pourront subsister sans avoir une légitimité suffisante pour prétendre exercer tout le pouvoir. Je me prononce contre leur institutionnalisation. C'est le deuxième sujet sur lequel les critiques ont été les plus fréquentes. Dans mon livre, je rappelle les différentes théories d'institutionnalisation des conseils à côté d'une forme parlementaire, de Karl Kautsky à Otto Bauer en passant par Max Adler ou Georges

Gurvitch pour une inspiration plus libertaire. Elles ont toutes nécessairement en commun, dès lors que l'on institutionnalise, de limiter les prérogatives des formes d'auto-organisation. Ainsi l'institutionnalisation me semble toujours erronée : lorsque la mobilisation est faible, elle conduit à donner du pouvoir à des coquilles vides et bureaucratiques ; lorsqu'elle est forte, elle entrave l'action des conseils et contribue à leur affaiblissement. Nées des profondeurs du mouvement populaire, les structures d'auto-organisation occuperont la place qu'elles gagneront en fonction de leur force et de leur représentativité. Ne se situant apparemment pas dans le cadre des théories précitées, les critiques que l'on m'adresse ne répondent généralement pas sur ce point et sont, pour l'instant, extrêmement floues sur le contenu : on invoque parfois un « sénat » des syndicats et des associations. La poursuite du débat sera facilitée si les propositions dites d'institutionnalisation des formes d'auto-organisation sont un peu précisées.

L'appareil d'État

Notre tradition, c'est « briser l'appareil d'État bourgeois ». Mais tant que l'on ne traduit pas ce mot d'ordre en mesures, il n'est qu'un mot. Je ne reviens pas sur l'analyse des rapports entre le capital, la bourgeoisie et l'État que j'ai développée sur la question européenne dans *Propositions pour une autre Europe*, et que je poursuis dans *Réformes et Révolution*. Je me limiterai aux orientations. Alors que certaines des propositions résumées précédemment le renforcent, il faut dans le même temps transformer et réduire l'État. Cela, à partir d'une conclusion simple : l'actuel appareil, par ses missions, son organisation, sa composition, ne peut être l'instrument de politiques publiques de transformation sociale.

Changer la vie, premier objectif de la transformation sociale, suppose la redéfinition des missions de l'appareil d'État, au service véritablement de l'intérêt général et d'abord des plus mal lotis. Sera ainsi profondément remise en cause la fonction générale de l'actuel appareil d'État qui, malgré son autonomie, administre l'ordre établi. Cette redéfinition doit être menée fonction par fonction, secteur par secteur. Elle mettra en cause aussi l'organisation de l'appareil d'État, inadaptée à ces nouvelles missions. D'une administration essentiellement administrante, nous devons passer à une administration de projets. Ou, pour utiliser le vocabulaire technocratique, nous devons passer d'une administration de moyens à une administration d'objectifs.

Après ses moyens matériels considérables, la force de l'appareil d'État tient au secret de son fonctionnement. Cela le dépasse. On touche là à un ressort essentiel du « caractère séparé » de l'État, pouvoir politique compris, c'est-à-dire, essentiellement, exécutif compris. Ouvrir l'État, et son appareil, à la société est une orientation fondamentale de sa transformation. Je la traduis en propositions concernant la préparation et le suivi des décisions, l'intervention des usagers

Lilian Mathieu

Sociologue, CNRS.

La politique comme compétence :
Pierre Bourdieu et la démocratie

dans son fonctionnement quotidien, le devoir de réserve des fonctionnaires, etc. La force de l'appareil d'État, face à la société mais aussi face au pouvoir politique, tient aussi à son monopole de l'expertise. Il faut y mettre fin. D'abord en rompant l'unité de cet appareil, qui ne doit pas rester l'instrument exclusif de l'exécutif. La rupture de l'unité de l'appareil est un élément clé de la restauration du pouvoir du législateur. Mais au-delà, il est indispensable au débat démocratique. C'est pourquoi l'expertise administrative devra être éclatée à l'intérieur des pouvoirs publics et, plus largement, dans la société.

Réduire la force concentrée de l'appareil d'État central passe par la rupture d'unité évoquée ci-dessus et, plus largement, par la mise en œuvre du principe de subsidiarité. Subsidiarité géographique, verticale, que j'avais défendue dans le débat sur l'Europe. Mais aussi subsidiarité fonctionnelle, quand il n'est pas avéré que l'intervention administrative soit la plus efficace comparée à celle des associations et des formes plus développées d'auto-organisation partielles de secteurs de la société, auxquelles il faut alors donner les moyens de leur action. Réduire cette force concentrée se pose au premier chef pour les appareils de répression. On ne règle pas leur problème en affirmant qu'ils seront brisés par l'affrontement révolutionnaire. Car subsiste entière, comme pour le reste, la question de ce qu'il faudra mettre à leur place. Les mêmes raisons qui m'ont fait écarter les conseils comme forme pérenne de l'État me conduisent à ne pas voir dans « les milices populaires » la formule résolvant tous les problèmes. L'application des orientations générales développées précédemment pour l'appareil d'État (nouvelles missions, ouverture à la société, etc.) rendra son effet maximum dans les corps de répression. Cela ne suffit pas. Je fais quelques propositions supplémentaires, notamment sur la fin de l'armée professionnelle. Mais j'ai tout à fait conscience d'être loin du compte. La question des « nouveaux appareils » de répression nécessitera un travail spécifique.

Enfin, il faut changer la haute fonction publique. Cela passe par la modification des critères de sélection et la réduction du train de vie des sommets de l'État. Y compris une limitation des salaires que je chiffre aujourd'hui, à titre d'illustration, à 30 000 francs alors que le salaire minimum devrait passer à 10 000 francs. Le raisonnement est habituellement inverse : il faut relever le salaire des hauts fonctionnaires, sinon les « meilleurs » partiront dans le privé. Qu'ils partent, ceux dont la motivation première n'est pas le service public. C'est une façon finalement efficace d'assurer une première épuration qui ne soit pas politico-policière. C'est d'ailleurs, de tout le livre, la proposition qui a en premier retenu l'attention de mes collègues.

1 Yves Salesses, *Réformes et révolution : propositions pour une gauche de gauche*, Agone, Marseille, 2001.

2 Voir Y. Salesses, *Propositions pour une autre Europe : construire Babel*, Éd. du Félin, Paris, 1997.

Deux mouvements contraires, mais pour partie liés, affectent aujourd'hui la sociologie

de Pierre Bourdieu : celle-ci est diffusée bien au-delà du public habituel des sciences sociales, dans le même temps qu'elle est devenue l'objet d'une critique acérée au sein des cercles académiques – et cela, singulièrement, de la part de ceux qui en furent autrefois des disciples ou de fervents admirateurs¹. La dimension politique de l'œuvre est la cible privilégiée de ces critiques, de manière d'ailleurs parfois contradictoire : tel, rappelant « combien l'appel à l'engagement politique et social des chercheurs peut engendrer les pires catastrophes scientifiques² », blâme Bourdieu de dévoyer la sociologie par ses interventions répétées dans le débat public, tandis que tel autre, « loin de faire grief au sociologue critique de ses engagements », lui « reproche plutôt de ne pas les tenir jusqu'au bout » en ne rendant pas explicite « le principe de justice » qui fonde sa dénonciation des inégalités (scolaires, culturelles, économiques, etc.)³. Le propos, dans ce bref article, ne sera pas de prendre parti « pour » ou « contre » la sociologie bourdieusienne, ni « pour » ou « contre » les multiples engagements militants de Pierre Bourdieu, mais de mettre au jour cet aspect central, quoique rarement traité comme tel, de sa réflexion politique que sont les conditions sociales d'exercice de la démocratie.

Une compétence à la pratique démocratique

La sociologie de Bourdieu est tout entière fondée sur le rejet de l'intellectualisme, ce mode d'appréhension de l'action humaine qui se trouve « inscrit dans le fait d'introduire dans l'objet le rapport intellectuel à l'objet, de substituer au rapport pratique à la pratique le rapport à l'objet qui est celui de l'observateur⁴ ». En matière de politique, et plus spécialement de démocratie, l'intellectualisme se rencontre le plus souvent au sein d'une certaine science politique « standard » qui, reprenant le discours que les institutions politiques tiennent sur elles-mêmes, ne veut voir dans le comportement des citoyens que la pure et simple mise en acte des principes de la démocratie représentative. Rappelons pour mémoire certains des plus fondamentaux de ces principes : la souveraineté

populaire s'exprime par le suffrage universel, auquel sont régulièrement appelés les citoyens; toutes les voix pèsent d'un poids égal sur l'issue du scrutin; la compétition électorale est ouverte à tous les citoyens; éclairés et informés, ceux-ci désignent par leur vote ceux qui, en leur sein, auront la charge de défendre en leur nom les intérêts de la nation.

Contrairement à ce qui lui a été fréquemment reproché, Bourdieu n'a jamais contesté la légitimité des principes démocratiques. Son propos a plutôt été de substituer à un regard extérieur et de surplomb – celui du politologue spécialisé dans le commentaire électoral ou du professeur de droit constitutionnel – le rapport pratique que les citoyens ordinaires entretiennent à la politique. Plus précisément, la portée critique de ses analyses réside dans la mise au jour des *écarts* importants qui séparent la démocratie abstraite ou idéale (rêvée, si l'on veut), que dépeint le discours institutionnel, de la démocratie pratique, en acte, que les citoyens accomplissent au concret, et cela principalement (mais non exclusivement) par leur vote... lorsqu'ils votent.

Cet écart, Bourdieu l'a tout d'abord évoqué dans un article célèbre, publié une première fois en 1973 dans *Les Temps modernes*, au titre provocateur: « L'opinion publique n'existe pas⁵ ». L'un des éléments centraux de la critique des sondages à laquelle il s'y livrait était que ceux-ci présupposent que tous les sondés possèdent une opinion sur le thème objet de leur interrogation, ce qui, comme l'indiquent les taux souvent importants de non-réponses, est dans la réalité loin d'être le cas. Plus encore, en mettant les personnes qu'ils interrogent en demeure de répondre à des questions que souvent ils ne se posent pas (ou qu'ils ne se posent pas dans ces termes), les instituts de sondage agrègent en une « opinion publique » unifiée une multiplicité de réponses produites selon des principes disparates (politiques, mais aussi éthiques, affectifs, etc.)⁶. En d'autres termes, leur erreur réside dans leur postulat que tous les sondés sont également aptes à répondre politiquement aux questions politiques qui leur sont posées, que tous possèdent une égale *compétence politique*.

Ce concept de compétence politique est le concept clé de l'analyse bourdieusienne de la pratique démocratique; elle se définit « comme la possession des connaissances savantes et pratiques nécessaires pour produire des actions et des jugements proprement politiques et surtout peut-être par la maîtrise du langage proprement politique⁷ ». Elle se mesure notamment à la connaissance plus ou moins fine des différentes personnalités et organisations politiques (combien de sensibilités différentes à la gauche du PCF?), à la capacité à se situer sur l'axe droite/gauche, à l'aptitude à identifier comme telles les thématiques qui font l'actualité politique du moment (le quinquennat, le statut de la Corse au sein de la République, les « affaires », etc.), ou encore à la maîtrise des schèmes de classification et d'évaluation politiques (« c'est un libéral » ou « un

souverainiste »). C'est cette capacité à percevoir et à définir des questions ou des problèmes comme relevant de cette sphère d'activité et de sens particulière au sein du monde social qu'est la politique qui est sollicitée quand une personne est interrogée par un institut de sondage mais aussi, et surtout, lorsqu'elle est appelée à voter. Or, ce que va révéler au cours des années soixante-dix/quatre-vingt une série de recherches conduites par Bourdieu ou des chercheurs proches de lui, c'est que, loin d'être uniformément partagée, comme le postulent tant les enquêtes d'opinion que la théorie démocratique, cette compétence est très inégalement distribuée au sein de la population.

L'analyse comparée des résultats d'une série de sondages va ainsi permettre à Bourdieu de montrer que non seulement tous les citoyens n'éprouvent pas le même intérêt pour la politique et ne possèdent pas une même connaissance de ce qui se joue à l'intérieur des institutions et des partis, mais que dans ce domaine « l'indifférence n'est qu'une manifestation de l'impuissance⁸ ». Autrement dit, la probabilité d'être, et surtout de se considérer soi-même, comme statutairement compétent pour émettre une opinion politique varie en fonction de la position sociale; plus précisément, cette probabilité est « plus grande pour un homme que pour une femme, [...] d'autant plus forte que l'on est jeune, que l'on habite une ville plus peuplée (et surtout Paris), que l'on possède un capital scolaire (mesuré au diplôme) et un capital économique (mesuré aux revenus) plus importants et que l'on occupe une position sociale plus élevée⁹ ». Ces variables sont toutefois pondérées par la proximité du thème de la question avec l'expérience directe de la personne interrogée: des agriculteurs, par exemple, ordinairement peu enclins à opiner sur des thèmes qui ne les concernent pas directement, pourront offrir des taux de réponse supérieurs à des questions portant sur la politique agricole européenne.

Ce sentiment d'incompétence politique que mesurent les taux de non-réponses se traduit électoralement par l'abstention, qui en reproduit la distribution sociale. Alors qu'elle est en droit ouverte à tous les citoyens, la participation aux affaires de la cité n'est en réalité le fait que de ceux qui s'estiment statutairement fondés à s'y livrer, tandis qu'une importante minorité, présente prioritairement parmi les plus démunis culturellement et économiquement, se retranche dans le silence et l'inaction. Même l'expression publique d'une sympathie pour un parti ou le vote pour ses candidats ne peuvent être considérés comme des preuves d'un niveau élevé de compétence politique, en ce qu'ils ne font souvent que traduire la dépendance d'un électeur dépourvu des moyens de formuler une opinion personnelle à l'égard d'une organisation de professionnels à laquelle, en s'en remettant à elle pour assurer cette formulation, il reconnaît le monopole de la compétence en la matière: ainsi que le note Daniel Gaxie, « l'expression d'une préférence pour un parti ne s'accompagne de la

maîtrise de son idéologie que chez une minorité et illustre alors sa situation de dépendance à l'égard des professionnels de la politique pour acquérir une compétence proprement politique¹⁰ ».

On est donc fondé, pour reprendre les termes de Daniel Gaxie, à employer pour décrire le fonctionnement de notre démocratie l'expression de *cens caché* : « Alors même que le droit de suffrage est formellement reconnu à tous et socialement perçu comme universel, qu'il se présente dans son organisation actuelle comme le résultat d'une longue série de conquêtes démocratiques, qu'il dépend apparemment de la responsabilité de chacun d'en faire bon usage, [...] un nombre important d'agents faiblement politisés se trouvent *de facto* écartés des urnes à chaque consultation. Questions politiques posées à des agents inégalement préparés à répondre, les élections contribuent pour la part qui leur revient à la dépossession politique des groupes culturellement défavorisés¹¹. » La portée critique d'une telle analyse tient, on l'a dit, à la révélation de l'importance des écarts séparant le fonctionnement réel de notre démocratie de son fonctionnement idéal ou « officiel ». Ce n'est donc pas, et contrairement à ce qu'avance Luc Boltanski cité en introduction, en regard de son propre sens de la justice – en l'occurrence, de sa conception de ce que devrait être une démocratie véritable – que la sociologie bourdieusienne acquiert ici une dimension critique. C'est en rapportant son exercice réel aux principes sur lesquels elle prétend être fondée, et en mesurant la distance qui les sépare, que le sociologue peut constater une mystification dans le discours que la démocratie – ou, plus exactement, ceux qui lui doivent leur position de représentants du peuple – tient sur elle-même. Car, et c'est un autre élément central de l'analyse bourdieusienne, ce cens n'est pas seulement la conséquence malheureuse d'une inégalité de compétence politique entre citoyens¹². Elle est aussi une des conditions de la monopolisation de l'activité politique par les professionnels.

Une affaire de professionnels

Les démocraties modernes sont des démocraties représentatives, en ce sens que tous les citoyens ne participent pas eux-mêmes directement à la gestion des affaires de la cité, mais choisissent en leur sein des *représentants* auxquels ils délèguent le pouvoir d'assurer, en leur nom, cette gestion. C'est aux conditions et aux conséquences de ce processus de représentation politique que Bourdieu va s'intéresser, et cela pour en souligner l'ambiguïté fondamentale : indispensable à la constitution de groupes aptes à lutter pour la défense de leurs intérêts collectifs, la représentation porte en elle le germe de l'aliénation politique.

Partant d'une lecture critique de la théorie marxienne des classes, Bourdieu distingue les *classes probables* (ou « classes sur le papier ») – à l'existence purement théorique et qui sont des « ensembles d'agents occupant des posi-

tions semblables qui, placés dans des conditions semblables et soumis à des conditionnements semblables, ont toutes les chances d'avoir des dispositions et des intérêts semblables¹³ » – des *classes mobilisées* (ou « réelles »), organisées pour la défense de leurs intérêts collectifs. Il montre non seulement que le passage d'un état à l'autre n'est pas le produit nécessaire d'une « maturation des conditions objectives », mais qu'il s'agit d'un processus où la représentation¹⁴ joue un rôle central : un groupe ne peut exister politiquement qu'à partir du moment où il dispose d'une organisation et de porte-parole habilités à parler en son nom, à le représenter, c'est-à-dire aussi à le faire exister publiquement en le dotant d'une identité collective et en lui définissant des contours. Cela est tout particulièrement le cas des groupes dominés, pour qui « l'acte de symbolisation par lequel se constitue le porte-parole, la constitution du "mouvement", est contemporain de la constitution du groupe¹⁵ ». Le récent mouvement des chômeurs illustre parfaitement ce processus : ceux-ci sont passés d'une existence atomisée, sérielle et désorganisée, à une existence collective, capable de peser sur le champ politique, au moment où ils se sont donné des porte-parole habilités à parler en leur nom pour faire valoir leurs revendications. En se regroupant en organisations (AC!, APEIS, MNCP...), ils ont pu contester leur définition purement statistique ou administrative pour se doter d'une nouvelle identité – celle de « privés d'emploi » – plus favorable et plus conforme à leur expérience du chômage.

La nécessité d'en passer par la représentation est inhérente au faible niveau de compétence politique des dominés. Parce qu'ils sont dépourvus des moyens de défendre par eux-mêmes leurs intérêts, ils doivent s'en remettre à d'autres, davantage compétents (en d'autres termes, disposant d'un capital culturel supérieur) et disposés à défendre leur cause en leur nom. On sait ainsi que les organisations de privés d'emploi, pour garder cet exemple, ne sont pas composées que de chômeurs, mais comptent nombre de syndicalistes chevronnés parmi leurs responsables¹⁶. Ici, Bourdieu rejoint d'une certaine manière Lénine qui, dans des pages célèbres de *Que faire?*, avait souligné le rôle décisif, dans le processus révolutionnaire, d'une avant-garde composée d'intellectuels petits-bourgeois chargés d'apporter à un prolétariat trop aliéné pour y accéder par lui-même la véritable « conscience politique de classe ».

Mais Bourdieu se distancie de la théorie léniniste par l'accent qu'il porte sur les risques que fait courir aux dominés la logique de la délégation : la représentation politique, certes nécessaire¹⁷, n'en réalise pas moins une dépossession des mandants au profit des mandataires. En d'autres termes, « les agents isolés – et cela d'autant plus qu'ils sont plus démunis symboliquement – ne peuvent se constituer en tant que groupe, c'est-à-dire en tant que force capable de se faire entendre dans le champ politique, qu'en se dépossédant au profit d'un

appareil ; [...] il faut toujours risquer la dépossession politique pour échapper à la dépossession politique¹⁸ ». Le porte-parole (représentant, mandataire, délégué...) est en effet un être double, ambigu. Au moment où il semble s'annuler comme individu singulier pour se faire l'incarnation du groupe auquel il s'identifie et auquel il doit son statut, il s'approprie les moyens de doter ce groupe d'une identité ou de souhaits dont il est le seul maître, en bref d'usurper sa volonté : « l'usurpation est à l'état potentiel dans la délégation, [...] le fait de parler pour – c'est-à-dire en faveur et au nom de quelqu'un – implique la propension à parler à sa place¹⁹ ».

C'est à la lumière de ce risque d'usurpation, de cet *effet d'oracle*²⁰, que doit être envisagée l'analyse bourdieusienne du champ politique. Celui-ci est appréhendé comme « le lieu où s'engendrent, dans la concurrence entre les agents qui s'y trouvent engagés, des produits politiques, problèmes, programmes, analyses, commentaires, concepts, événements, entre lesquels les citoyens ordinaires, réduits au statut de "consommateurs", doivent choisir, avec des chances de malentendu d'autant plus grandes qu'ils sont éloignés du lieu de production²¹ ». En d'autres termes, le champ politique est un univers particulier au sein du monde social, à l'intérieur duquel les agents sont placés en concurrence pour l'obtention ou la conservation du capital spécifique à cet univers (fiefs électoraux, responsabilités partisans, etc.). Comme tout champ, il impose à celui qui en fait partie ou souhaite y pénétrer la maîtrise des règles du jeu social particulier qui s'y joue, un « sens du jeu » fondé sur une pleine compétence politique. Ce « corps de spécialistes » est aussi un corps de *professionnels*, c'est-à-dire d'hommes et de femmes vivant pour et de la politique et, à ce titre, animés par des motivations distinctes de celles des profanes.

Le fait que le champ politique constitue un univers relativement autonome, traversé par des logiques qui lui sont propres et proposant à ses membres des rétributions spécifiques²², expose tout particulièrement ces derniers au danger d'usurpation présent à l'état potentiel dans le processus de délégation. On sait en effet depuis Roberto Michels que le risque est grand de les voir, une fois élus, se laisser « prendre » par la logique du champ, et oublier la défense des intérêts de ceux qui les ont portés là où ils sont (et pour la défense des intérêts desquels ils ont été élus) pour ne plus se consacrer qu'aux jeux d'appareils et à la poursuite de leur carrière personnelle. Ce risque est d'autant plus prégnant que le recrutement des professionnels de la politique s'opère au sein de fractions bien identifiées, et relativement aisées, de la population. Si, à l'exemple du PCF²³, certains partis veillent à ce que leurs représentants soient véritablement représentatifs de la population (ou fraction de population) qu'ils prétendent représenter, force est de constater que le personnel politique est dans son écrasante majorité composé d'individus originaires des classes économi-

quement et culturellement favorisées et, de manière croissante, issus des écoles de pouvoir (Sciences-Po, ENA...) et de la « noblesse d'État²⁴ ».

Ici encore, c'est dans la mise au jour d'un écart entre les valeurs démocratiques et le fonctionnement réel de la vie politique que réside la portée critique de l'analyse. Formellement ouvert à tous, l'exercice de responsabilités politiques est, du fait même du fonctionnement du champ politique et de son autonomie à l'intérieur du monde social, fermé aux citoyens ordinaires au profit du seul groupe des professionnels²⁵. Cette autonomie n'est toutefois que relative, en ce que les professionnels dépendent du vote des profanes pour occuper leurs postes ; elle n'en marque pas moins une forte tendance, contradictoire avec les valeurs dont elle se réclame, de la vie politique à fonctionner en vase clos. C'est l'oubli de la spécificité du champ politique, comme univers d'activité prétendant (sans réellement y parvenir) à la représentation fidèle de l'ensemble de la nation, qui conduit Bernard Lahire à la confusion lorsqu'il dénonce comme une incohérence de la théorie bourdieusienne le fait que, louée dans le champ artistique, la tendance à l'autonomisation soit sévèrement jugée lorsqu'elle affecte le champ politique²⁶ : si elle est dans le premier cas la condition d'une production culturelle conforme aux principes de « l'art pour l'art », l'autonomie marque en revanche une incapacité du champ politique à fonctionner selon les principes que lui-même pose comme fondement de son existence et de sa légitimité.

L'opinion mobilisée

L'analyse sociologique du fonctionnement des institutions démocratiques contemporaines produit un indéniable effet de désenchantement. Celui-ci ne saurait pour autant se confondre avec le renoncement : la sociologie bourdieusienne est aussi une invitation à l'engagement – et, ces dernières années, Bourdieu s'est de ce point de vue lui-même posé en exemple, que ce soit par sa contribution aux états généraux du mouvement social ou à la création du collectif Raison d'agir –, et c'est sur les conditions et modalités de cet engagement que l'on souhaiterait conclure.

Il convient toutefois de signaler en préalable une des faiblesses majeures, et non sans conséquences sur son analyse de la participation politique, de la sociologie bourdieusienne : son légitimisme, voire son misérabilisme. Ce travers, identifié d'abord par Claude Grignon et Jean-Claude Passeron²⁷, le conduit à développer une vision écrasante de la domination, à laquelle non seulement les dominés seraient toujours et partout soumis, mais qu'ils méconnaîtraient comme telle. Cette conception, qui envisage les dominés non pas tant comme soumis que comme ignorants devant une domination perçue sur le mode de ce qui va de soi, expose à les considérer comme plus naïfs qu'ils ne sont dans la

réalité, et à mésestimer l'importance des micropratiques de résistance inorganisées, implicites et souvent individuelles (coulage, freinage, absentéisme, dérision...). Ces pratiques et attitudes, que Michel de Certeau désignait comme arts du braconnage ou manières de « faire avec », ne possèdent pas, y compris pour ceux qui les adoptent, une connotation directement « politique » au sens restreint (c'est-à-dire légitime ou institutionnel) du terme ; elles n'en constituent pas moins des « bons tours du "faible" dans l'ordre établi par le "fort" ²⁸ », des moyens de « sauver la face », comme dit Erving Goffman, et de maintenir une estime de soi en situation défavorable.

Ces postulats – partagés par bien d'autres que Bourdieu – de méconnaissance ou de résignation des dominés devant leur domination expliquent en partie la surprise que provoquent chez nombre d'observateurs l'apparition de mouvements contestataires d'ampleur tels que la mobilisation de novembre-décembre 1995 ou celle des chômeurs de l'hiver 1997. C'est à de tels mouvements que Bourdieu accorde sa confiance pour mettre en échec la fermeture du champ politique – une confiance qui, chez lui, ne tient pas seulement au contexte actuel de reprise de la contestation sociale. Il soulignait ainsi, dès 1973, qu'à l'encontre des sondages les opinions seules dotées de pertinence et de force étaient les opinions mobilisées ²⁹, c'est-à-dire celles disposant de la double légitimité du nombre et de la compétence que confère une proximité avec la question en jeu (une large manifestation d'enseignants contre une réforme des collèges, par exemple, aura de ce point de vue plus de pertinence qu'un sondage sollicitant l'« opinion des Français » sur la même réforme).

On comprend dès lors l'intérêt que Bourdieu porte à cette forme de protestation qu'est la manifestation. Celle-ci *manifeste* matériellement, dans l'espace, et relativement à l'ampleur du cortège, l'existence du groupe et la force réelle de l'opinion qu'il défend – dans le même temps qu'elle constitue un test de mesure de la légitimité du porte-parole qui a convoqué ses mandants au défilé : « Un porte-parole autorisé peut montrer la force dont il tient son autorité en appelant le groupe à se mobiliser et en le mobilisant effectivement, donc en l'amenant à se manifester [...]. La délégation autorisée est celle qui peut mobiliser le groupe qui l'autorise, donc mobiliser le groupe pour lui-même (contribuant ainsi à soutenir sa croyance, son moral) et pour les autres ³⁰ ». De ce caractère décisif du nombre réellement rassemblé découlent les polémiques récurrentes entre organisateurs et policiers sur le nombre réel des manifestants, mais aussi l'inquiétude quant à l'importance de leur cortège qui, juste avant de défiler, étreint des protestataires conscients que la crédibilité de leur protestation dépendra pour une large part leur nombre ³¹. Joue également cet autre aspect de la manifestation qu'est sa soumission à l'image qu'en donneront les médias : pour Patrick Champagne, elle est devenue « une action qui ne

peut produire les effets pour lesquels elle a été organisée que si elle parvient à susciter de larges recensions dans la presse écrite, parlée et télévisée qui est devenue aujourd'hui le point de passage obligé pour être perçu par le champ politique et exister comme problème politique ³² ». D'où le développement de ce qu'il appelle les « manifestations de papier », c'est-à-dire des défilés-événements comportant une dimension spectaculaire (folklorique, émouvante...), dont il est espéré qu'elle saura attirer l'attention et les commentaires des médias. À l'extrême, la manifestation s'efface au profit d'actions se limitant à leur dimension spectaculaire ou provocatrice, et explicitement destinées à être relayées par la presse ; une organisation comme Act Up s'est, en France, spécialisée avec succès dans ce type d'actions dont l'efficacité se mesure à l'écho médiatique. Cette tactique du happening protestataire permet certes à certains groupes de pallier leur difficulté à mobiliser de larges effectifs ; elle exige toutefois une créativité qui n'est le plus souvent accessible qu'aux groupes disposant d'un fort capital culturel – entérinant une nouvelle fois le silence politique des groupes qui en sont le plus démunis ³³.

Si la manifestation – et, plus globalement, l'action collective contestataire – est aux yeux de Bourdieu une pratique authentiquement démocratique en ce qu'elle ouvre une brèche dans la fermeture du champ politique en manifestant l'opinion réellement mobilisée, elle n'en pose pas moins, et tout particulièrement dans le contexte actuel, certains problèmes tenant aux relations entre mouvements sociaux et politique partisane. La sociologie bourdieusienne des champs peut sur cette question fournir des outils d'intelligibilité : mouvements sociaux et champ politique apparaissent ainsi comme relevant de deux sphères d'activité distinctes, traversées par des logiques propres et proposant à celles et ceux qui s'y engagent des enjeux spécifiques ³⁴. On peut même dire que l'autonomie de l'espace des mouvements sociaux à l'égard du champ politique est à l'heure actuelle particulièrement marquée, le premier apparaissant des plus jaloux de son indépendance, et rebelle à toute tentative de « récupération » ou d'« instrumentalisation » par le second. L'« Appel pour une autonomie du mouvement social ³⁵ » ou les relations complexes qu'entretient ATTAC avec ses comités présents au sein de partis politiques sont parmi les indices les plus révélateurs d'une méfiance à l'égard de la politique partisane qui s'explique tant par le souvenir encore douloureux des rapports de sujétion passés (avec le syndicat conçu comme « courroie de transmission » du parti) que par le discrédit frappant aujourd'hui la « classe politique ». La reconnaissance que le vote n'est pas le seul mode de participation politique et que les partis ne peuvent revendiquer une position de prééminence sur d'autres formes militantes (syndicats, associations) est assurément positive, mais le « mouvementisme » ne doit pas pour autant conduire, par un refus de « se salir » en s'engageant dans

un champ politique considéré comme intrinsèquement « impur », à cantonner la protestation sociale à un rôle facile, mais stérile, d'opposition incantatoire – retrait qui revient paradoxalement à abandonner le terrain électoral aux seules formations traditionnelles dont on prétend pourtant dénoncer le monopole. C'est dans ce contexte que la sociologie de Bourdieu peut contribuer à ouvrir à une appréhension de la lutte politique débarrassée de tout romantisme irénique : avancer qu'« il faut toujours risquer l'aliénation politique pour échapper à l'aliénation politique », c'est à la fois tracer la voie à suivre pour conduire une action politique démocratique, tout en offrant les outils intellectuels de réflexion permettant d'identifier, et de se protéger contre, ce qui peut la dévoyer.

- 1 Voir notamment Jeannine Verdès-Leroux, *Le Savant et la Politique*, Grasset, Paris, 1998, et Bernard Lahire (dir.), *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu*, La Découverte, Paris, 1999.
- 2 B. Lahire, « Des infortunes de la vertu scientifique », *Le Monde*, 28 août 1998.
- 3 Luc Boltanski, *L'Amour et la justice comme compétences*, Métailié, Paris, 1990, p. 51. Si le reproche ne s'adresse pas nommément à Bourdieu, celui-ci n'en est pas moins considéré comme le paradigme du « sociologue critique ».
- 4 Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 58.
- 5 P. Bourdieu, « L'opinion publique n'existe pas », repris dans *Questions de sociologie*, Éd. de Minuit, Paris, 1984.
- 6 Cette hétérogénéité des principes de production des réponses aux sondages, qui est aussi une des expressions de la diversité des ethos de classe, a été soulignée par Daniel Gaxie dans « Au-delà des apparences... Sur quelques problèmes de mesure des opinions », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81-82, 1990.
- 7 P. Bourdieu, *La Distinction*, Éd. de Minuit, Paris, 1979, p. 476.
- 8 *Ibid.*, p. 473.
- 9 *Ibid.*, p. 466.
- 10 D. Gaxie, *Le Cens caché*, Seuil, Paris, 1978, p. 90.
- 11 *Ibid.*, p. 222.
- 12 L'école joue ici un rôle central, à la fois en tant que lieu de reproduction des inégalités sociales (et politiques), mais également comme instance la mieux à même, dans d'autres conditions sociales, d'élever le niveau de compétence politique des individus issus des milieux les plus défavorisés.
- 13 P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, coll. « Points », Paris, 2001, p. 296.
- 14 Luc Boltanski souligne, dans son étude du processus de formation du groupe des « cadres », l'extraordinaire polysémie de ce terme : un groupe n'existe politiquement que s'il dispose de *représentants* habilités à parler en son nom, mais aussi à condition de se doter d'une *représentation*, cette fois au sens d'image mentale, de lui-même – travail qui implique à la fois une activité de stylisation de son identité (élaboration d'une image publique du groupe) et de délimitation (définition de ses frontières) : L. Boltanski, *Les Cadres*, Éd. de Minuit, Paris, 1982.
- 15 P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit.*, p. 263.
- 16 Pour une analyse des rapports complexes unissant dans une même action collective populations dépourvues de compétences protestataires et militants aguerris d'origine plus favorisée, voir Lilian Mathieu, *Mobilisations de prostituées*, Belin, Paris, 2001.
- 17 Il faut souligner, contre les lectures naïvement libertaires, que la délégation n'est chez Bourdieu pas totalement négative : il rappelle ainsi que c'est l'opposition « entre la production [d'opinion] en première personne et la production par procuration qu'invoquent toujours les défenseurs de l'ordre établi lorsque, en cas de grève par exemple, ils opposent la logique « démocratique » du vote et du sondage à la logique « centraliste » de l'expression par le syndicat, pour tenter ainsi de couper la relation organique de délégation et de réduire l'individu à ses seules forces propres, en le renvoyant à l'isoloir, à l'isolement », P. Bourdieu, *La Distinction*, *op. cit.*, p. 495.
- 18 P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit.*, p. 320.
- 19 *Ibid.*, p. 265.
- 20 L'effet d'oracle est « ce qui permet au porte-parole autorisé de s'autoriser du groupe qui l'autorise pour exercer une contrainte reconnue, une violence symbolique, sur chacun des membres isolés de ce groupe », *ibid.*, p. 269.
- 21 *Ibid.*, p. 213.
- 22 Voir D. Gaxie, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de sciences politiques*, vol. XXVII, n° 1, 1977.
- 23 Voir Bernard Pudal, *Prendre parti*, Presses de Sciences-Po, Paris, 1989.
- 24 Voir P. Bourdieu, *La Noblesse d'État*, Éd. de Minuit, Paris, 1989.
- 25 C'est cette fermeture que visait à dénoncer le soutien de Bourdieu à la candidature de Coluche aux élections présidentielles de 1981.
- 26 Oubliant que tous les champs ont leurs lois propres, et donc que l'autonomie n'a pas les mêmes conséquences, ni le même sens, pour chacun, Bernard Lahire avance que « l'on peut s'interroger sur les raisons de la variation du jugement (très positif ou très négatif) sur l'autonomie, selon que l'on a affaire à la culture [...] ou à la politique », « Champs, hors-champs, contrechamp », dans B. Lahire (dir.), *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu*, *op. cit.*, p. 52. Ajoutons que Bourdieu est sur cette question beaucoup plus nuancé que le dit Lahire, soulignant les risques démagogiques auxquels exposent les zones d'hétéronomie (sous la forme de la soumission au verdict des sondages, par exemple) du champ politique ; voir P. Bourdieu, « Champ politique, champ des sciences sociales, champ journalistique », *Cahiers du GRS*, n° 15, 1996, p. 29.
- 27 Claude Grignon, Jean-Claude Passeron, *Le Savant et le Populaire*, Gallimard-Seuil-EHESS, Paris, 1989.
- 28 Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, 1. *Arts de faire*, Folio, Paris, 1990, p. 65.
- 29 P. Bourdieu, « L'opinion publique n'existe pas », *op. cit.*, p. 232.
- 30 P. Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 2000, p. 84.
- 31 Sur la manifestation comme « arme à un seul coup », voir Michel Dobry, « Calcul, concurrence et gestion du sens », dans Pierre Favre (dir.), *La Manifestation*, Presses de Sciences-Po, Paris, 1990.
- 32 Patrick Champagne, *Faire l'opinion*, Éd. de Minuit, Paris, 1990, p. 232.
- 33 Voir à ce propos P. Bourdieu, « Quelques questions sur le mouvement gay et lesbien », *La Domination masculine*, Seuil, Paris, 1998.
- 34 Voir Christophe Aguiton, Philippe Corcuff, « Mouvements sociaux et politique : entre anciens modèles et enjeux nouveaux », *Mouvements*, n° 3, 1999, et L. Mathieu, « Rapport au politique, dimensions cognitives et perspectives pragmatiques dans l'analyse des mouvements sociaux », *Revue française de sciences politiques*, à paraître.
- 35 *Libération*, 3 août 1998.

Enzo Traverso

Université de Picardie. Dernier livre paru :

Le Totalitarisme, Seuil, coll. « Essais », Paris, 2001.

La mémoire d'Auschwitz et du communisme. Notes sur l'usage public de l'histoire¹

Le capitalisme libéral semble redevenu, de nos jours, l'horizon indépassable de l'humanité

et de l'histoire; il semble voué à un avenir radieux, ainsi qu'il avait été décrit par Adam Smith à l'époque de la révolution industrielle. Cependant, à bien regarder, cette vision du présent se fonde moins sur une foi inébranlable dans le futur que sur un bilan du passé: le système social et politique libéral est défendu et justifié comme la seule réponse possible aux horreurs du xx^e siècle dont Auschwitz et le goulag, le nazisme et le stalinisme, sont devenus les symboles.

Lors des moments les plus sombres de l'« âge des extrêmes », quand le Vieux Monde était secoué par une guerre destructrice qui le faisait ressembler aux représentations de l'enfer de Hieronymus Bosch et Hans Memling, quand se répandait le sentiment que l'humanité était au bord de l'abîme et que la civilisation risquait de connaître une éclipse définitive, le socialisme apparaissait, aux yeux de millions d'hommes et de femmes, comme une alternative pour laquelle il valait la peine de se battre. L'idée de socialisme avait certes sa part d'illusion, de mystification et d'aveuglement dont seule une minorité avait, de manière plus ou moins claire, pris conscience (et qu'elle avait, de manière plus ou moins courageuse, dénoncée). Elle était, cependant, fortement enracinée dans la société, dans la culture et dans les mentalités d'une large portion de l'humanité. Si les contradictions que cette idée recelait sont aujourd'hui bien visibles, et ses illusions détruites, il faut reconnaître *aussi* que son horizon d'espérance a disparu, non pas libéré mais emporté et englouti par la chute du communisme.

L'Holocauste, à son tour, est entré dans la conscience historique du monde occidental, depuis les années quatre-vingt, comme un événement central du xx^e siècle. Le souvenir des camps de la mort nazis s'est ainsi soudé, après la chute du mur de Berlin et l'effondrement de l'Empire soviétique, avec la mémoire du « socialisme réellement existant ». Les deux sont devenus indis-

sociables, comme les icônes d'une « ère des tyrans » (la formule appartient à l'historien allemand Klaus Hildebrand²) définitivement révolue. Le travail de deuil du passé fasciste et nazi, entamé depuis quelques décennies, sous des formes différentes et à différents degrés, dans plusieurs pays européens, a alors connu une mutation. La conscience historique désormais acquise du caractère meurtrier du fascisme et du nazisme a servi de paramètre pour mesurer la dimension criminelle du communisme, rejeté en bloc – régimes, mouvements, idéologies, hérésies et utopies comprises – comme l'un des visages d'un siècle de barbarie. La notion de totalitarisme, jadis rangée sur les étagères les moins fréquentées des bibliothèques de la Guerre froide, a connu un retour spectaculaire comme la clé de lecture la plus apte, sinon la seule capable de déchiffrer les énigmes d'un âge de guerres, de dictatures, de destruction, de massacre et d'anéantissement de la liberté³.

Une fois décapité le monstre totalitaire à la face de Janus – le nazisme d'un côté, le communisme de l'autre –, l'Occident a connu une nouvelle jeunesse, on dirait presque une nouvelle virginité. Si le fascisme et le communisme sont les incarnations jumelles d'une croisade séculière contre l'Occident, ce dernier cesse d'en constituer le berceau pour en devenir la victime, le libéralisme s'ériquant en son rédempteur. Cette thèse s'exprime sous différentes variantes, des plus vulgaires aux plus nobles. La version vulgaire est celle du philosophe du département d'État américain Francis Fukuyama, pour lequel la démocratie libérale désigne, au sens hégélien du terme, « la fin de l'histoire », en rendant ainsi impossible de concevoir un monde à la fois distinct et meilleur que le monde actuel⁴. La version noble a été défendue, sur la base d'une argumentation plus fine et avec des motivations plus dignes, par Jürgen Habermas. Dans son plaidoyer pour un « patriotisme constitutionnel » dressé contre le passé national-socialiste, il a souligné que ce n'est « qu'après – et à travers – Auschwitz » que l'Allemagne aurait intégré l'Occident⁵.

Il est frappant de constater que l'installation d'Auschwitz au cœur de la mémoire européenne coïncide avec un refoulement, aussi inquiétant que dangereux, des racines occidentales du national-socialisme. Le trait partagé par les nouvelles interprétations historiques élaborées au cours de ces quinze dernières années réside précisément dans leur tendance à expulser les crimes hitlériens de la trajectoire du monde occidental. Pour Ernst Nolte, le nazisme fut essentiellement un antibolchevisme; pour François Furet, il fut l'une des deux grandes réactions antilibérales du xx^e siècle, l'autre étant bien sûr le communisme.

Ernst Nolte a analysé le génocide des Juifs comme l'aboutissement extrême d'une « guerre civile européenne » dont il date la naissance non pas en 1914, lors de l'éclatement de l'ancien ordre continental fixé à Vienne un siècle plus tôt, mais en 1917, avec la Révolution russe⁶. C'est la thèse bien connue qui, en

1986, avait mis le feu aux poudres chez les historiens allemands : l'interprétation d'Auschwitz comme la « copie », certes radicale et outrancière mais néanmoins *dérivée*, d'une barbarie « asiatique » originellement introduite par le bolchevisme. Comment expliquer les crimes nazis, perpétrés par un régime issu d'une nation européenne, moderne et civilisée ? La réponse, selon Nolte, se trouve dans le traumatisme provoqué en Allemagne par la révolution d'Octobre. Le bolchevisme aurait agi sur l'imaginaire allemand à la fois comme « repoussoir » (*Schreckbild*) et comme « modèle » (*Vorbild*). L'antisémitisme nazi n'est, à ses yeux, qu'une variante de l'antibolchevisme et le génocide juif rien d'autre que l'image inversée de l'« extermination de classe » pratiquée par les bolcheviks. Donc, Auschwitz expliqué par le goulag, le « précédent logique et factuel » des crimes nazis⁷. Cette thèse est trop connue, et ses visées apologetiques si largement dénoncées qu'il n'est pas nécessaire d'y insister.

L'anticommunisme libéral de Furet est plus conforme au *Zeitgeist* dominant. Après avoir postulé, par une équation philosophiquement et historiquement discutable, l'identité du libéralisme et de la démocratie, l'historien français a essayé de réduire le fascisme et le communisme à une parenthèse sur le chemin inéluctable de la démocratie libérale. Les deux, écrit-il, « sont des épisodes courts, encadrés par ce qu'ils ont voulu détruire. Produits par la démocratie, ils ont été mis en terre par la démocratie⁸ ». Soulignant que « ni le fascisme ni le communisme n'ont été les signes inverses d'une destination providentielle de l'humanité⁹ », Furet laisse entendre qu'une telle destination providentielle existe bel et bien, représentée par leur ennemi commun : le libéralisme.

Cela dit, Nolte et Furet sont bien disposés à reconnaître une tare dans l'histoire occidentale : la révolution. Après avoir assimilé le mouvement et les appareils politiques, la révolution et le régime, ses utopies et son idéologie, les soviets et la Tcheka, les historiens de ce nouvel âge de la restauration ont procédé à la criminalisation en bloc du communisme comme une idéologie et une pratique intrinsèquement totalitaires. Débarrassée de toute dimension libératrice, la mémoire du communisme a été classée dans les archives du siècle des tyrans.

La mémoire du nazisme et celle du stalinisme sont ainsi utilisées afin de défendre le *statu quo*. Surgit donc une question : n'y a-t-il pas eu, dans le passé, d'autres usages de la mémoire de l'Holocauste et de celle du communisme ? Pour répondre, il faut essayer d'en retracer les parcours sans jamais oublier leur caractère *hétérogène* et leur *désynchronisation*. Des mémoires hétérogènes : la mémoire de l'Holocauste est à la fois allemande, juive et européenne, une mémoire des persécuteurs, des victimes et de la « zone grise » entre les deux ; la mémoire du communisme est à la fois celle de la révolution et du goulag, des régimes et des mouvements, de l'antifascisme et de l'oppression bureaucratique, de l'utopie et de l'aliénation. Des mémoires dé-

synchronisées : la mémoire du génocide juif s'est constituée au cours du demi-siècle qui a suivi la fin de la guerre, tandis que celle du communisme a accompagné, pendant de longues décennies, un régime au pouvoir. Dans ce contexte, son expression publique apparaissait comme une forme de combat – ainsi furent perçus les livres de Gustav Herling, d'Alexandre Soljenitsyne et de Vassili Grossman – contre un régime qu'on ne pouvait ni cataloguer dans le passé ni mettre à distance. La mémoire des camps nazis a connu une longue période de refoulement, entre le début de la Guerre froide et la fin des années soixante-dix, avant de s'imposer au centre de l'espace public pendant les années quatre-vingt-dix. La mémoire du communisme est aujourd'hui étouffée, dix ans après la chute de l'URSS, sous le poids de l'idéologie, aussi bien en Occident qu'en Europe de l'Est.

Beaucoup plus qu'à une élaboration de la mémoire du communisme, nous assistons maintenant à sa diabolisation. En URSS, le processus d'intégration du souvenir du stalinisme dans la conscience collective qui avait été amorcé au cours des années quatre-vingt, sous Gorbatchev, lorsque se multipliaient les associations des anciens déportés et les réhabilitations des victimes du stalinisme, a été brusquement arrêté sous Eltsine. Ce difficile travail de deuil et d'appropriation d'un passé interdit a laissé la place à une réhabilitation massive de la tradition nationale russe. La *honte* liée à la prise de conscience du stalinisme a été remplacée par la *fierté* du passé national russe (auquel appartiennent aussi bien les tsars que Staline)¹⁰.

Un phénomène analogue caractérise les pays de l'ex-Empire soviétique, où l'introduction de l'économie de marché et l'émergence de nouveaux nationalismes ont complètement marginalisé le souvenir des luttes pour un « socialisme à visage humain ». Dans les pays d'Europe occidentale, en revanche, l'identification du communisme au totalitarisme a souvent abouti, comme en Allemagne et en Italie, à une remise en cause radicale de l'antifascisme. La campagne anti-communiste a atteint une telle ampleur que de nombreux observateurs l'ont interprétée comme une tentative implicite de banaliser la mémoire du génocide juif et de lui enlever la place centrale qu'elle occupe aujourd'hui dans nos représentations de l'histoire du xx^e siècle.

La mémoire d'Auschwitz a connu un parcours différent. Restée souterraine et occultée pendant plusieurs décennies, elle s'est finalement imposée au centre de l'espace public. Au cours de la dernière décennie, ce travail de deuil a progressivement laissé la place à une sorte de *religion civile*, dépolitisée et « fétichisée¹¹ ». Ce processus a été étudié par l'historien américain Peter Novick, qui en a résumé ainsi les différentes étapes :

Pendant les années cinquante et la première moitié des années soixante, le judéocide a connu une éclipse presque totale dans l'espace public occidental. Le

souvenir de l'Holocauste et les exigences de la lutte contre le « totalitarisme » ne faisaient pas bon ménage. Au moment où la Guerre froide faisait de l'URSS l'ennemi totalitaire contre lequel devaient être déployées toutes les énergies du « monde libre », l'évocation du génocide juif et des crimes nazis risquait de désorienter l'opinion publique et de faire obstacle à la nouvelle alliance avec la RFA. Les Juifs américains étaient soupçonnés de sympathie, voire de complicité avec le communisme. Dans cette atmosphère étouffante de l'Amérique maccarthyste, Julius et Ethel Rosenberg furent parmi les rares à parler d'Auschwitz lors du procès qui les condamna à mort. Le temps était à la valorisation des héros et à l'exhibition de la force comme vertu nationale. Personne ne proposait alors la création de musées ou de sites mémoriels en souvenir des disparus dans les camps de la mort nazis¹². La transition devait s'amorcer au cours des années soixante. D'abord avec le procès Eichmann à Jérusalem qui constitua le premier moment d'apparition publique de la mémoire du génocide, incarnée par les rescapés des camps nazis intervenus comme témoins à charge, pendant des semaines, au cours de séances interminables. Puis lors de la guerre des Six-Jours, en 1967, qui fut perçue par une large partie de la diaspora juive comme la menace d'un deuxième anéantissement, sous la forme d'une possible défaite militaire d'Israël. C'est pendant cette phase que le terme « Holocauste », jusqu'alors peu ou pas employé pour définir le judéocide, entra dans l'usage courant comme traduction de l'hébreu *Shoah* (destruction). La dernière phase de ce cheminement de la mémoire s'ouvre avec la diffusion de la série télévisée *Holocaust* (1978), qui eut un impact énorme. Le génocide juif devint un prisme incontournable de lecture du passé, il devint un objet d'investigation scientifique et d'enseignement (les *Holocaust Studies*), de commémoration publique (par la création de monuments, mémoriaux, musées) et même de réification marchande par l'industrie culturelle (Hollywood).

Auschwitz a donc connu un processus d'intégration dans la conscience historique du monde occidental et, en même temps, de *sacralisation*, jusqu'à se transformer en une sorte de *religion civile* parée de ses dogmes (son caractère absolument unique et incomparable) et incarnée par ses « saints séculiers » (les rescapés érigés en icônes vivantes)¹³. Le prophète de cette religion civile est Elie Wiesel, figure de la souffrance empruntée à l'imaginaire chrétien, auquel on doit la codification des nouvelles tables de la loi : « L'Holocauste transcende l'histoire. » Événement par définition incomparable, indescriptible, incompréhensible, incommunicable, l'Holocauste acquiert ainsi le statut d'un « mystère sacré ».

L'essor d'une telle mémoire fétichisée tend à dépouiller progressivement le judéocide de son caractère historique pour lui conférer une dimension mythique. Cette sacralisation de l'Holocauste est, selon Novick, une mauvaise

politique de la mémoire, car elle favorise une « *évasion* de la responsabilité morale et politique¹⁴ ». Les États-Unis constituent à ses yeux une illustration exemplaire de ce phénomène. On assiste là au paradoxe de la création d'un Musée fédéral de l'Holocauste, à Washington, consacré à une tragédie consommée en Europe, alors qu'aucun musée n'existe pour rappeler deux aspects essentiels de l'histoire américaine comme le génocide des Indiens ou l'esclavage des Noirs. Cette remarque ne vise certes pas à contester la valeur, la légitimité et l'utilité d'un tel musée, parfaitement compréhensible dans un pays qui a accueilli un grand nombre de rescapés juifs de l'extermination nazie. Elle souligne cependant la disproportion frappante entre la place que les institutions des États-Unis accordent à cette mémoire par rapport à celle d'autres expériences et événements qui ont *directement* marqué son histoire, de façon bien plus massive et durable. Aux États-Unis, conclut Novick, la mémoire de l'Holocauste est « banale » et « inconséquente » – il hésite même à l'appeler une mémoire – précisément parce qu'elle est « consensuelle, déconnectée des divisions réelles de la société américaine, *apolitique* »¹⁵. C'est un peu comme si l'Argentine, pays dont les liens avec l'Europe sont très forts, procédait à une multiplication des musées et des monuments à la mémoire des victimes du nazisme allemand, du fascisme italien et du franquisme espagnol, tout en oubliant sa propre dictature militaire avec ses dizaines de milliers de disparus. À bien regarder, cependant, il y a aussi une *autre* mémoire de l'Holocauste. À l'époque où le génocide juif était absent du discours officiel, son souvenir alimentait une réflexion et un engagement qui n'avaient rien de conformiste. En France, la mémoire d'Auschwitz et de Buchenwald a été un levier puissant pour les mobilisations contre la guerre d'Algérie. La France coloniale opprimait et tuait en faisant de son mieux pour ressembler à l'Allemagne nazie contre laquelle la Résistance s'était battue quelques années plus tôt. Alain Resnais réalisait *Nuit et Brouillard*, en 1955, comme un rappel de l'histoire au moment où la France torturait en Algérie. En 1960, Pierre Vidal-Naquet témoignait au procès Jeanson, responsable d'avoir créé un réseau de soutien au FLN, en comparant les meurtres commis en Algérie par l'armée française aux chambres à gaz d'Auschwitz où étaient morts ses parents. La comparaison était exagérée et fautive, comme il devait le reconnaître plus tard : si la France coloniale a torturé et massacré, elle n'a jamais conçu un génocide des Arabes d'Algérie selon des méthodes industrielles. Ces prises de position, cependant, révèlent la présence d'un souvenir encore très récent, vif, chaud, qui agissait comme une incitation très puissante à se battre contre les injustices et les oppressions du présent¹⁶. Ce souvenir inspirait le choix de plusieurs signataires du « Manifeste des 121 » pour l'insoumission en Algérie et sera évoqué dans les procès de l'époque. La comparaison entre les crimes nazis et les violences

coloniales traversait alors les écrits de Frantz Fanon et même les déclarations du tribunal Russell sur le Vietnam.

La mémoire d'Auschwitz, souterraine mais agissante, est une clé indispensable pour expliquer l'antifascisme du mouvement étudiant, puis de la « nouvelle gauche » de l'après-68. Ce substrat de la mémoire collective, à l'époque occulté du discours officiel, pouvait par moments apparaître à la surface, comme ce fut le cas lors de l'expulsion de Daniel Cohn-Bendit par le général de Gaulle, qui fit descendre dans les rues des dizaines de milliers de jeunes criant « Nous sommes tous des Juifs allemands ». Ce slogan possédait alors une force libératrice et salutaire – il démolissait, en quelques mots, tout le passé réactionnaire, antisémite, anti-dreyfusard, nationaliste, vichyssois de la France bien-pensante – dont il est difficile de comprendre aujourd'hui toute la portée. Bref, la mémoire d'Auschwitz ne servait pas, à l'époque, à enterrer l'idée de socialisme mais à l'inspirer et à la justifier. Elle visait à faire du souvenir des vaincus de l'histoire le levier d'une théorie critique de la société et d'un combat contre l'oppression dans le présent.

Des considérations analogues pourraient être faites pour l'Allemagne. Nous savons, aujourd'hui, que la transformation de l'antifascisme en idéologie d'État, dans la RDA, eut, entre autres conséquences, celle d'empêcher l'intégration de la mémoire de l'Holocauste dans la conscience historique de la société est-allemande. Pour beaucoup de ceux et de celles qui, après la guerre, choisirent la RDA, ce pays incarnait cependant l'espérance d'une Allemagne nouvelle, d'une Allemagne radicalement autre que celle qui avait été la source du national-socialisme et des camps de la mort. C'est pourquoi tant d'intellectuels juifs, de Stefan Heym à Hans Mayer, d'Arnold Zweig à Ernst Bloch, décidèrent de s'y installer. Ce choix supposait de voir dans le socialisme une façon d'assumer et d'élaborer la mémoire d'Auschwitz, un espoir qui sera bientôt frustré par la politique officielle du régime¹⁷.

Dans la RFA, la mémoire d'Auschwitz devait réapparaître, dès les années soixante, comme un moteur de la protestation étudiante. Une nouvelle génération demandait des comptes à celles qui l'avaient précédée et remettait en cause le passé allemand. Il ne s'agit certes pas d'idéaliser cette révolte ou d'en cacher les limites et les ambiguïtés. Plusieurs critiques, de Jean Améry à Dan Diner, ont souligné les résidus d'un nationalisme aux traits antisémites qui pouvait sommeiller dans la virulence de l'antisionisme, de l'anti-impérialisme et de l'anti-américanisme de la gauche extraparlamentaire¹⁸. Mais ces limites et ces ambiguïtés bien réelles ne devraient pas empêcher de voir que cette révolte a été le point de départ de tous les débats des décennies suivantes autour du « passé qui ne veut pas passer » et de la formation d'une conscience historique dont la mémoire des crimes nazis constitue un élément central.

Cette remémoration *politique* de l'Holocauste a trouvé une illustration littéraire notable, en 1975, dans *W ou le Souvenir d'enfance* de Georges Perec. Ce roman s'articule autour de deux récits parallèles, celui de la mémoire et celui d'une fiction politique inspirée de l'actualité : d'une part, ses souvenirs d'orphelin, fils de Juifs polonais immigrés en France, déportés et exterminés à Auschwitz ; d'autre part, la chronique d'une société totalitaire, W, située en Amérique latine, organisée comme un système totalitaire singeant la compétition sportive et aboutissant finalement au massacre. Ce roman se termine par les mots suivants : « J'ai oublié les raisons qui, à douze ans, m'ont fait choisir la Terre de Feu pour y installer W : les fascistes de Pinochet se sont chargés de donner à mon fantasme une ultime résonance : plusieurs îlots de la Terre de Feu sont aujourd'hui des camps de déportation¹⁹. »

Pour comprendre le croisement de la mémoire d'Auschwitz et de celle du « socialisme réellement existant », il faudrait peut-être renverser la perspective aujourd'hui dominante, en considérant les fascismes et le communisme non comme deux jumeaux totalitaires, mais comme deux visages d'une même crise historique de l'Occident. Notre intelligence du xx^e siècle devrait partir alors de ce constat : le fascisme ne fut pas le produit d'une rechute de la civilisation dans une sauvagerie ancestrale. Ses violences révèlent plutôt l'émergence d'une barbarie moderne, alimentée par des idéologies se réclamant de la science et mises en œuvre grâce aux moyens techniques les plus avancés. Une barbarie tout simplement inconcevable en dehors des structures constitutives de la civilisation moderne : l'industrie, la technique, la division du travail, l'administration bureaucratique-rationnelle, le monopole étatique de la violence et des moyens de coercition, l'autocontrôle des pulsions. Bref, tous les traits qui définissaient, selon Max Weber et Norbert Elias, le processus de civilisation²⁰. Auschwitz, son icône, a changé à jamais notre image du monde et de la civilisation. L'humanité n'est pas sortie indemne de cette barbarie moderne, le socialisme non plus. L'alternative posée par Rosa Luxemburg à la veille de la Première Guerre mondiale – socialisme ou barbarie – apparaît aujourd'hui datée et problématique. D'une part, le xx^e siècle a prouvé que la barbarie n'est pas un danger menaçant l'avenir, mais le trait dominant de notre époque ; elle est non seulement possible, mais intrinsèquement liée à notre civilisation. D'autre part, le xx^e siècle a soulevé une interrogation majeure quant au diagnostic de Marx sur le rôle du prolétariat (au sens le plus large) en tant que sujet historique d'un processus de libération de l'humanité.

Le marxisme positiviste de la II^e et de la III^e Internationale, qui considérait le socialisme comme une bataille gagnée d'avance, inéluctablement inscrite dans la « marche de l'histoire » et « scientifiquement » assurée par la force de ses « lois », a reçu, au xx^e siècle, un démenti radical. Saluée et défendue

comme une réponse à cette crise de la civilisation, la révolution a enfanté un régime qui a finalement été englouti par cette même crise, dont il est devenu une des incarnations totalitaires. Tout ce contre quoi le socialisme s'était insurgé – la violence, l'oppression, la dégradation, l'humiliation et la destruction des hommes comme forme de domination – devint bientôt sa condition normale d'existence. La violence « accoucheuse » de l'histoire fut institutionnalisée par le stalinisme comme modalité courante de son fonctionnement. L'appareil conçu comme *moyen* devint sa propre *fin*, un fétiche exigeant son lot de victimes sacrificielles. Le mouvement qui avait promis l'émancipation du travail, finalement arraché à sa forme capitaliste, se transforma dans le plus étouffant des systèmes d'aliénation des relations sociales et humaines.

Le communisme, tel que nous l'avons connu sous ses formes historiques concrètes, après 1917, n'a pas survécu au siècle qui l'avait engendré. Après une époque de guerres et de génocides, de fascismes et de stalinisme, le socialisme est redevenu, comme à ses origines, une utopie. Mais cette utopie est désormais lourdement chargée du poids de l'histoire qui la transforme ainsi, selon les mots inspirés de Daniel Bensaïd, en un « pari mélancolique²¹ ». Elle se charge d'un sentiment aigu des défaites subies, des catastrophes toujours possibles, et ce sentiment devient le véritable fil rouge tissant la continuité de l'histoire comme histoire des opprimés. Une mélancolie ni impuissante ni résignée mais source d'un combat chargé de mémoire, conscient d'une responsabilité historique et d'une mission réparatrice à l'égard du passé.

C'est que l'héritage de ce siècle barbare, dont les lieux s'appellent Hiroshima et Auschwitz, Kolyma et Kigali, Srebrenica et Buenos Aires, est fait de millions de victimes restées souvent sans nom et sans visage, ayant trouvé leur tombe – selon les mots inspirés de Paul Celan – « au creux des nuages », comme les Juifs gazés à Auschwitz, ou dans l'océan, comme les *desaparecidos* de la dictature argentine : une « entente tacite », dirait encore Benjamin, nous lie à ce monde englouti. Ce souvenir est d'autant plus précieux que la fumée des crématoires comme l'eau de l'océan visaient précisément, dans le dessein des bourreaux, à effacer les traces du crime, à le faire disparaître, à en assassiner la mémoire : le crime parfait, un crime dont on ne pourrait même pas prouver l'existence.

Reconnaître la part de mémoire contenue dans ce « pari mélancolique » signifie aussi reconnaître des acquis à défendre. Cela revient à considérer la démocratie non pas comme une simple norme procédurale mais comme une *conquête historique*, ce qui veut dire que l'antifascisme est indispensable pour préserver, dans le siècle qui s'ouvre, un horizon émancipateur. Une démocratie « non antifasciste » – comme celle que défendait François Furet dans *Le Passé d'une illusion* – serait une démocratie *amnésique*, bien fragile, un luxe que

l'Europe qui a connu Hitler, Mussolini et Franco, et l'Amérique latine qui a connu Pinochet et Videla ne peuvent pas se permettre.

Et puis, par quoi remplacer l'antifascisme ? Aujourd'hui réhabilité par les apologistes de l'ordre existant comme l'horizon indépassable de notre époque, le libéralisme est loin d'être historiquement innocent. C'est la crise de l'ordre libéral traditionnel – fondé sur les massacres coloniaux et l'exclusion des masses travailleuses – qui, au lendemain de la Première Guerre mondiale, a engendré les fascismes ; les anciennes élites libérales se sont pliées à Mussolini en 1922, à Hitler en 1933, à Franco trois ans plus tard, par une politique de non-intervention qui deviendra une politique de capitulation, et à nouveau à Hitler, en 1938, à Munich. C'est l'ordre libéral de l'Occident qui se présentait, après 1945, comme l'incarnation du « monde libre » qui, au nom de la lutte contre le totalitarisme, soutenait les dictatures militaires les plus sanguinaires d'Amérique latine. Et c'est le néolibéralisme qui prépare maintenant les totalitarismes de marché et les régimes « globalitaires » de demain.

La démocratie reste un acquis fragile et provisoire qui se dégage du bilan catastrophique du xx^e siècle : d'une part les fascismes, le déploiement des potentialités destructrices de la civilisation occidentale ; d'autre part le stalinisme, la défaite historique de la révolution ; d'une part une crise globale de la civilisation qui a failli aboutir à son éclipse, d'autre part l'échec cuisant des tentatives de trouver une issue à cette même crise. C'est dans cette toile de fond mélancolique que s'inscrivent à la fois le libéralisme désenchanté d'un François Furet et le pessimisme résigné d'une large partie du marxisme occidental. Le trait caractéristique et unifiant de ce dernier réside précisément dans le fait d'être le produit d'une défaite historique, d'avoir élaboré ses armes critiques en l'absence d'une perspective de transformation de la société. Cette tradition a produit, au cœur de la Seconde Guerre mondiale, un monument de la pensée philosophique qui est aussi l'un des ouvrages les plus sombres du xx^e siècle, *Dialektik der Aufklärung*. Adorno et Horkheimer y présentaient Auschwitz comme l'aboutissement extrême, cohérent et au fond inéluctable, du parcours séculaire de la civilisation. Les camps de la mort parachevaient à leurs yeux la trajectoire du rationalisme occidental dont le résultat, au terminus de l'Histoire, n'était pas l'autoréalisation de l'Esprit absolu mais l'autodestruction de la Raison. « La Raison – écrivaient-ils – est totalitaire²². »

Cette vision de l'histoire semblait parfois prendre les traits d'une anthropologie négative, d'un verdict sans appel condamnant l'humanité à une éternelle domination. C'est dans ce scénario mélancolique que, après la guerre, fut découvert Walter Benjamin, le philosophe de la « remémoration ». Dans ses *Thèses sur le concept d'histoire*, écrites en 1940, il avait brossé un tableau apocalyptique. La plus célèbre, la neuvième, plaçait l'histoire sous le regard effrayé d'un Ange,

poussé vers le ciel par la tempête, et identifiait le Progrès à une chaîne ininterrompue de défaites des opprimés. Mais l'histoire ne se réduisait pas, pour Benjamin, à ce redoutable cortège des vainqueurs célébré par les chroniqueurs du temps linéaire, homogène et vide, du « progrès » ; elle portait aussi la mémoire des vaincus, le souvenir des défaites subies et la promesse d'une rédemption future. Cette promesse se situait dans l'avenir, où, selon la tradition juive, « chaque instant était la porte étroite par laquelle pouvait passer le Messie ». À l'approche historiciste du passé, il opposait une vision messianique de la révolution : l'avènement d'une ère nouvelle qui, brisant cet enchaînement de défaites, interrompait le cours de l'histoire. Au lieu de « faire avancer » l'histoire sur son chemin, la révolution devait l'« arrêter ». À la différence de Marx, qui définissait les révolutions comme les « locomotives de l'histoire », Benjamin les interprétait comme le « frein d'émergence » qui pouvait arrêter la course du train vers la catastrophe²³. Or, les chemins de fer, symbole de la société industrielle, image de la puissance et de la vitesse, avaient été l'illustration la plus populaire, tout au long du XIX^e siècle, du mythe du progrès. Une mythologie dont la métaphore de Marx restait, malgré tout, prisonnière. Or, après les convois de déportés dans des wagons à bestiaux et l'image des rails à l'entrée de Birkenau, les locomotives n'évoquent plus la révolution²⁴. La révolution semble ainsi engloutie, à son tour, par la mémoire.

Dans un essai remarquable consacré aux « fins de l'histoire », Perry Anderson décrit différents scénarios possibles pour l'avenir du socialisme : l'oubli, la mutation, l'accumulation et la rédemption²⁵. L'oubli reléguerait le socialisme dans le domaine de l'histoire, loin du présent, nous conduisant à le regarder comme une page définitivement tournée, classée et archivée, au même titre que l'expérience des communautés jésuites du Paraguay au XVII^e siècle. La mutation impliquerait un transfert des valeurs portées par les luttes du XX^e siècle vers d'autres mouvements et combats, comme ce fut le cas pour la Révolution anglaise de 1640, dont le projet de démocratie forgé par les Niveleurs survivra en dehors de l'enveloppe religieuse de la révolution puritaine. L'accumulation serait, en revanche, celle du modèle jacobin, fondateur d'une tradition dans laquelle s'inscrirait le communisme moderne. La rédemption ferait suivre au socialisme une parabole analogue à celle du libéralisme : effondré dans les convulsions de 1914, puis écrasé par les totalitarismes engendrés par sa crise, il a connu une renaissance fulgurante après la Seconde Guerre mondiale, au point d'apparaître aujourd'hui comme l'horizon indépassable de l'humanité. Rien n'empêche que le socialisme connaisse une telle renaissance dans l'avenir, après avoir traversé sa crise la plus profonde, puisque les exigences historiques qui avaient été à son origine n'ont pas disparu d'une planète soumise à la domination d'un capitalisme plus puissant

que jamais. Mais il serait peut-être faux de considérer ces scénarios d'avenir comme radicalement inconciliables. Il est exclu *a priori* qu'une telle renaissance puisse avoir lieu sans mutation, que le socialisme puisse réapparaître demain bardé des certitudes d'un marxisme autosuffisant, aussi amendé soit-il. Si cela exclut une accumulation linéaire, on pourra difficilement faire l'économie d'une accumulation dialectique, impliquant un bilan global, une assimilation des expériences, une leçon des défaites. À la différence de la renaissance libérale, qui s'est contentée de sortir Friedrich von Hayek de son long purgatoire, la renaissance du socialisme ne pourra pas se produire sans changement de paradigmes, sans mutation. Il ne suffira pas de « revenir à Marx ». Mais elle ne pourra pas avoir lieu non plus sans anamnèse, sans remémoration des vaincus, sans fin de l'oubli. Le souvenir des communautés jésuites du Paraguay est présent aujourd'hui dans les débats de la théologie de la libération. Et la mémoire des civilisations englouties par la Conquête espagnole est au cœur des mouvements révolutionnaires latino-américains du XX^e siècle. Ses traces sont nombreuses, du titre de la première revue marxiste du continent, *Amauta*, fondée à Lima par José Carlos Mariátegui, en 1929, aux *murales* de Diego Rivera au palais Cortés de Mexico (1930), jusqu'à l'appellation des mouvements indigènes actuels du Guatemala et du Mexique, qui reprennent souvent les noms des guerriers indiens tombés dans la lutte contre les conquistadores. La mémoire d'Auschwitz a donc toujours entretenu une relation extrêmement complexe avec le socialisme, tantôt en agissant comme une incitation, tantôt en apparaissant comme sa pierre tombale. À chaque époque, écrivait Walter Benjamin dans ses thèses de 1940, « il faut tenter d'arracher la tradition au conformisme qui veut s'emparer d'elle²⁶ ». Aujourd'hui, cela signifie deux choses : d'une part, affranchir la mémoire d'Auschwitz du culte du souvenir qui l'enferme, la neutralise et l'empêche d'agir comme un aiguillon pour la critique du présent ; d'autre part, sauver le noyau d'espérance dont le communisme a été porteur, le libérer des ruines sous lesquelles il a été enseveli pendant plusieurs décennies de « socialisme réellement existant ». Ce n'est pas une tâche simple, c'est la seule manière de faire un bon usage de la mémoire.

1 Inédit en français, ce texte a été présenté, en allemand, à Berlin, en avril 2001, dans le cadre d'une série de conférences placée sous le titre *Geschichte nach Auschwitz*, et en espagnol, à La Plata, Argentine, en août 2001, lors du Segundo encuentro internacional para la memoria colectiva.

2 Klaus Hildebrand, « Das Zeitalter der Tyrannen », *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der Nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Piper, Munich, 1987, p. 84-92.

- 3 Voir l'introduction à Enzo Traverso (éd.), *Le Totalitarisme. Le xx^e Siècle en débat*, Seuil, Paris, 2001.
- 4 Francis Fukuyama, « The End of History? », *The National Interest*, 1989, p. 3-18.
- 5 Jürgen Habermas, « Ein Art Schadensabwicklung », *Historikerstreit...*, op. cit., p. 75.
- 6 Ernst Nolte, *Der Europäische Bürgerkrieg, 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Ullstein, Propyläen, Francfort, Berlin, 1987.
- 7 E. Nolte, « Vergangenheit, die nicht vergehen will », *Historikerstreit...*, op. cit., p. 45.
- 8 François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xx^e siècle*, Laffont, Calmann-Lévy, Paris, 1995, p. 39.
- 9 *Ibid.*, p. 18.
- 10 Voir Maria Ferretti, *La memoria mutilata. La Russia ricorda*, Corbaccio, Milan, 1993.
- 11 Geoffrey Hartman, *The Longest Shadow. In the Aftermath of the Holocaust*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.
- 12 Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, Boston, 1999, p. 92-96.
- 13 *Ibid.*, p. 11.
- 14 *Ibid.*, p. 15.
- 15 *Ibid.*, p. 279.
- 16 Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires, 2. Les Troubles et la lumière, 1955-1998*, Seuil/La Découverte, Paris, 1998, p. 107.
- 17 Hans Mayer, *Der Turm von Babel*, Suhrkamp, Francfort, 1991, ch. I.
- 18 Dan Diner, *Verkehrte Welten*, Eichborn, Francfort, 1993.
- 19 Georges Perec, *W ou le Souvenir d'enfance*, Gallimard, Paris, 1975, p. 220.
- 20 Voir E. Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Cerf, Paris, 1997.
- 21 Daniel Bensaid, *Le Pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Fayard, Paris, 1997.
- 22 Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Francfort, 1988, p. 12.
- 23 Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*, Suhrkamp, Francfort, 1977.
- 24 D. Bensaid, *Résistances. Essai de topologie générale*, Fayard, Paris, 2001, p. 15.
- 25 Perry Anderson, « The Ends of History », *A Zone of Engagement*, Verso, Londres, 1992.
- 26 W. Benjamin, « Über den Begriff der Geschichte », *Einbahnstrasse*, op. cit., p. 253.

Philippe Caumières

Enseignant en philosophie.

La démocratie : un projet révolutionnaire ?

« L'objectif de la politique n'est pas le bonheur, c'est la liberté. »

Cornelius CASTORIADIS

Le titre de notre article passera aux yeux de certains pour pure provocation. Comment

admettre en effet l'idée, même sous forme d'interrogation, selon laquelle la démocratie pourrait avoir partie liée avec un projet révolutionnaire ? Ne s'est-elle pas imposée, sinon en fait du moins en droit, comme la seule organisation sociale souhaitable pour une société moderne qui a cessé d'admettre l'existence d'une hiérarchie naturelle pour reconnaître le principe de l'égalité des conditions ?

Elle semble ainsi devenue l'horizon indépassable de notre temps. En ce sens, Francis Fukuyama aurait raison de persister dans son diagnostic de la fin de l'histoire. Pourquoi alors ce malaise face à une analyse qui conduit à considérer la démocratie comme l'expression de l'idéologie dominante que l'on entend combattre au nom de la démocratie, justement ? Faut-il voir, comme certains, un relent de romantisme chez ceux qui refusent l'idée de la fin de l'histoire ? Ou bien y a-t-il tout simplement incompréhension sur les termes ? Si l'étymologie n'explique pas tout, du moins permet-elle des clarifications salutaires. Elle nous rappelle ainsi que la démocratie est le pouvoir du *dêmos*, c'est-à-dire de la collectivité, ce qui rend difficilement compte du fonctionnement réel des sociétés modernes qu'on serait mieux inspiré de nommer « oligarchies ». Il est vrai que ces sociétés se structurent sur des principes juridiques garantissant certaines libertés aux individus qui les composent. Est-ce que pour autant ces mêmes individus ont, comme on pourrait l'espérer, un contrôle effectif sur leur existence ? Dire que non, c'est admettre quelque bonne raison pour dire que la démocratie, entendue dans sa pleine acception de « pouvoir du peuple », est proprement révolutionnaire. Et ce, au double sens du mot. Elle représente « une transformation profonde des structures sociales¹ »,

une *rupture* donc, laquelle suppose bien que les hommes puisent dans leur tradition, fassent en quelque façon *retour* sur les mouvements de contestation menés par leurs aînés. Précisons que, parlant de révolution, nous ne pensons évidemment en aucune façon à la violence à laquelle on l'associe souvent ; la subversion de l'ordre institué ne signifiant nullement « fusillade et effusion de sang », comme le dit Castoriadis². C'est du reste en suivant les idées développées par ce dernier que nous voudrions montrer en quoi la démocratie peut être comprise comme l'incarnation de ce qu'il appelle « projet d'autonomie », autre nom du projet révolutionnaire, lequel nous paraît plus que jamais un projet politique pour notre temps.

La légitimité du projet d'autonomie

Indexer la démocratie au *projet* d'autonomie, c'est avant tout dénoncer le caractère démocratique que les sociétés libérales revendiquent, en mettant en cause leurs représentations de la liberté, de la politique et, finalement, de l'homme lui-même.

C'est en effet faire le *constat* de l'hétéronomie, de ce que les individus n'ont guère de prise sur leur vie réelle, et affirmer simultanément le désir que cela cesse. Mais c'est également postuler que seule une pratique collective est en mesure de satisfaire un tel désir puisque l'homme est un animal *politique* et qu'il serait vain de le penser hors d'une société conçue comme un agrégat d'éléments séparés. « L'individu n'est pour commencer et pour l'essentiel rien d'autre que la société. L'opposition individu/société, prise rigoureusement est une fallace totale », note Castoriadis³. Si l'on veut continuer à parler d'opposition, il faut donc, contre une certaine *doxa* libérale qui n'hésite pas à concevoir la société comme un agrégat d'interactions individuelles, réaffirmer les avancées de la psychanalyse et en revenir à une dimension préindividuelle : la psyché singulière, conçue comme monade et entité primordiale. Celle-ci, régie par le principe de clôture, étant fondamentalement inapte à la vie, requiert donc ce qu'elle refuse : la socialisation. On a ici un éclairage possible de la *réalité* de l'hétéronomie, de la soumission de la majorité et de la stabilité d'une organisation sociale profondément inégalitaire, dans la mesure où l'on ne voit guère comment des êtres structurés de part en part par un ordre social pourraient le remettre en cause.

Du même coup c'est le désir de *changer la vie*, afin de dominer autant que faire se peut son existence, soit le projet d'autonomie même, qui devient problématique, non parce qu'il refuserait le principe de réalité ou l'expression d'un fantasme fusionnel⁴, mais tout simplement parce qu'on ne comprend pas comment il pourrait ne serait-ce que se laisser penser. À la vérité, il n'y a problème que pour qui cherche un fondement rationnel à un tel projet, là où il

s'agit seulement de reconnaître la fidélité à un héritage attestant à lui seul les limites de la structuration des esprits par l'ordre social. « À la question : pourquoi l'autonomie ? [...] il n'y a pas de réponse fondatrice, note Castoriadis. Il y a une *condition* sociale-historique : le projet d'autonomie [...] appartient à notre tradition. Mais cette *condition* n'est pas *fondation*⁵. » Comprendre que si le désir d'autonomie ne se justifie pas au sens où Leibniz l'entendait, cela ne rend pas irrationnel pour autant, ni ne porte atteinte à sa validité. Ceux qui l'imaginent font tout simplement l'impasse sur le *fait* que « le problème d'une autre organisation de la société a été constamment posé, non par des réformateurs ou des idéologues, mais par des mouvements collectifs immenses qui ont changé la face du monde, même s'ils ont échoué par rapport à leurs intentions originaires⁶ ». Ce qui leur interdit de voir que « la *composante* démocratique » de nos institutions « n'a pas été engendrée par la nature humaine ni octroyée par le capitalisme ni entraînée nécessairement par le développement de celui-ci », mais qu'elle est là « comme résultat rémanent, sédimentation de luttes et d'une histoire qui ont duré plusieurs siècles »⁷. Ainsi le projet d'autonomie n'est-il pas « fulgurance dans un ciel clair », mais fruit d'une histoire sans cesse reprise et réinventée par *notre* tradition.

Ce pourquoi il nous paraît nécessaire de lutter contre l'oubli de ce que notre héritage a de plus précieux, par un retour aux sources grecques de la démocratie. L'intérêt de ce retour n'est pas tant historique que *politique*, dans la mesure où il rend compte d'institutions *éprouvées*. Il faut en effet, comme Hannah Arendt y invite, voir « ces quelques moments heureux de l'histoire », où liberté et politique allèrent de pair, comme des moments « décisifs », puisque « c'est seulement en eux que le sens de la politique [...] se manifeste pleinement ». Il y a donc comme un « privilège politique », pour reprendre une expression de Castoriadis, à pouvoir confronter notre société avec la société grecque ancienne ; le rappel de quelques traits caractéristiques de cette dernière suffit à le montrer⁸.

Le retour aux sources grecques

La Grèce qui nous importe ici est celle qui *institue* la démocratie, c'est-à-dire la Grèce de la période allant du VIII^e au V^e siècle avant notre ère⁹. Au cours de ce moment historique s'invente proprement *la* politique, qu'il faut distinguer de ce qu'on nomme *le* politique. Si celui-ci désigne « la dimension de pouvoir explicite toujours présente dans toute société », celle-là relève d'une « création sociale-historique rare et fragile » correspondant à « la mise en question explicite de l'institution établie de la société »¹⁰. *Le* politique est au fond tout ce qui concerne le pouvoir en tant qu'institué, quand *la* politique le met en question et interroge sa légitimité. Si toute société connaît *le* politique, puisqu'elle ne

peut être sans pouvoir, la politique ne concerne donc qu'une société *autonome*, c'est-à-dire une société se sachant créatrice des lois qui l'ordonnent.

Autant dire que l'autonomie ne prend sens que là où cesse le sacré entendu comme transcendance intangible, et perçu comme source ultime de la loi, des valeurs sociales et du sens de l'existence¹¹. Ce sont bien les Grecs qui les premiers ont reconnu la dimension instituée de leur société, qui les premiers se sont affirmés pleinement responsables de leur organisation collective et des décisions prises. Ceci est proprement inexplicable, assure Castoriadis. Tenter d'y trouver une raison déterminante serait postuler des lois de l'histoire et contrevenir du même coup à la possibilité de l'autonomie. D'où son refus de toute pensée dialectique de l'histoire. Refus sur lequel il est permis de s'interroger. Ce que Castoriadis conteste, c'est le caractère téléologique de la dialectique qui pousse à penser la succession au détriment de la création véritable, « de l'émergence de l'altérité radicale ou du nouveau absolu¹² ». Mais la relecture du corpus hégélien à partir de la *Science de la logique* permet de saisir la place centrale qu'il assigne à la notion de contingence, récusant les interprétations d'un Lukács ou d'un Bloch. Ainsi, en assurant que toute société est auto-instituée, même si dans l'immense majorité des cas la société recouvre sa propre dimension instituante, Castoriadis semble bien indiquer que *l'autonomie est la seule expression conforme à ce que la société est en vérité*. Ce qui, une fois admis que l'Esprit selon Hegel, c'est « nous-mêmes, ou bien les individus ou encore les peuples », semble bien s'accorder à l'idée selon laquelle « l'histoire de l'Esprit est son acte [...], [lequel] consiste à ce qu'il devienne lui-même »¹³. Castoriadis ne l'admettrait certes pas. Mais peut-être faut-il voir dans sa volonté de se démarquer de toute pensée dialectique une source de difficultés mettant son projet en péril. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Du reste, là n'est pas le problème qui nous occupe. Il s'agit plutôt de savoir comment l'autonomie des Grecs s'est concrétisée. À quoi on peut répondre : par la *création d'un espace public*. C'est là la forme propre de la démocratie grecque qui se traduit par le fait que le peuple, le *dêmos*, se proclame souverain et que, ce faisant, il crée des institutions permettant la réalisation effective de cette souveraineté.

C'est dire qu'en Grèce la démocratie n'était pas un vain mot. Les hommes libres se savaient libres et par là même égaux politiquement parlant. Ce qui ne veut pas simplement dire égaux au regard de la loi, mais aussi et surtout égaux quant à la participation effective aux affaires de la cité. On dira que n'était concerné que le dixième de la population puisque les femmes, les esclaves ou les étrangers étaient exclus d'une telle participation. Certes. Mais cela ne masque pas l'essentiel *pour nous*, à savoir l'organisation de cette démocratie faite réellement *par et pour* les citoyens.

On peut dire qu'il y a chez les Grecs un véritable désir de politique ; désir qui s'entretient lui-même par des règles formelles qu'il invente¹⁴, et qui s'exprime par la participation des hommes libres aux affaires de la cité. Cette participation se matérialise dans l'*ecclèsia*, « l'Assemblée qui est le corps souverain agissant », et dans les tribunaux. C'est l'*ecclèsia*, assistée du Conseil, qui légifère et gouverne¹⁵. De sorte que nous avons bien affaire à une *démocratie directe*, dont trois aspects, qui sont autant de refus, doivent retenir notre attention.

Tout d'abord, le refus de la représentation. C'est là une caractéristique *essentielle* de l'autonomie de la cité, qui « ne souffre guère la discussion ». Il est certes évident que le peuple comme tel ne peut être consulté chaque fois qu'une décision le concernant doit être prise ou même simplement débattue, et qu'on ne saurait se passer de délégués ou de représentants. Mais alors ils doivent être révocables *ad nutum*. En effet, dès qu'il y a permanence, même temporaire, de la représentation, « l'autorité, l'activité et l'initiative politiques sont enlevées au corps des citoyens ». Aussi Pierre Bourdieu a-t-il parfaitement raison de dire que « l'usurpation est à l'état potentiel dans la délégation¹⁶ ».

Ensuite, le refus de l'expertise politique. Il faut dire que « l'expertise, la *tekhnê* au sens strict, est liée à une activité "technique" spécifique, et est reconnue dans son domaine propre ». Aussi ne peut-il y avoir des experts *politiques*, « c'est-à-dire des spécialistes de l'universel et des techniciens de la totalité » ; une telle idée « tourne en dérision l'idée même de démocratie ». Il faut rapporter cette position à un principe central de la conception grecque de la démocratie, qui veut que le bon juge du spécialiste n'est pas un autre spécialiste mais l'utilisateur ; ainsi non le forgeron mais le guerrier pour l'épée. Pour ce qui est des affaires publiques, qui d'autre que le peuple lui-même peut en juger ? Enfin, le refus d'un État compris comme instance séparée de la société. Castoriadis fait justement remarquer que l'idée d'un tel État « eût été incompréhensible pour un Grec ». Ce n'est donc pas un hasard si le Grec ancien n'a pas de terme pour désigner une telle instance.

Ce qui ressort de ces rappels, c'est que, comme Rousseau n'a cessé de le dire, la démocratie bien comprise ne peut être que *directe*. Ce qui n'interdit nullement la centralisation, mais suppose simplement que la politique y soit réellement l'affaire de tous et que cesse le monopole de certains sur les décisions concernant la communauté dans son ensemble. C'est dire que l'espace public ne doit pas s'y résumer à des principes de pure forme accordant la liberté de parole ou l'égalité des voix aux citoyens par exemple, mais être le lieu d'une *réelle* participation de tous à la vie et au devenir de la société. Pour une démocratie authentique, l'idée même d'un champ politique au sens que Bourdieu donne à ce terme, à savoir un microcosme relativement indépendant à l'intérieur du macrocosme social, est proprement impensable¹⁷. La constitution d'un tel champ,

caractéristique des démocraties représentatives modernes, son autonomisation croissante, sont en fait un véritable frein au mouvement d'émancipation de tous. Plus même, ils semblent être la négation du projet d'autonomie!

La démocratie, le régime du risque

C'est un euphémisme de dire que cet avis n'est pas universellement partagé. C'est que beaucoup voient la constitution d'un tel champ comme une nécessaire prévention des risques d'une démocratie directe.

Ceux-là ne manquent tout d'abord pas de faire remarquer que la souveraineté populaire au sens plein ne peut que conduire à l'individualisme, c'est-à-dire à l'éclatement du corps social. C'est Platon qui a le mieux décrit ce phénomène en dénonçant l'apparente beauté de la démocratie, laquelle pareille à « un manteau multicolore » est « brodée d'une juxtaposition de toutes sortes de caractères ». Au-delà de l'impression colorée, c'est bien la « juxtaposition de caractères », soit l'absence de tout lien social, qui compte. Comment en effet des hommes tenaillés par des désirs propres pourraient-ils exprimer autre chose que des opinions reflétant ces désirs? Dans la mesure où « la cité devient pleine de liberté et de licence de tout dire », où « on y a la possibilité de faire tout ce qu'on veut », « il est visible que chacun voudra, pour sa propre vie, l'arrangement particulier qui lui plaira »¹⁸. *Quid* alors du bien public?

La pertinence d'une telle analyse ne peut manquer de nous troubler – d'autant qu'elle résonne d'une étrange actualité. Mais est-ce bien la démocratie telle que nous l'entendons que juge Platon? Selon lui, la démocratie est issue de l'*oligarchie*, c'est-à-dire d'un régime dont la richesse est devenue la valeur centrale, et qui, de ce fait, contribue de manière « rapide » et « efficace »¹⁹ à l'effacement des idéaux supérieurs. Ce que Platon dénonce là, ce n'est donc pas la démocratie, régime où le public devient totalement public et dans lequel chacun se sent porté vers la politique, mais plutôt ce qu'on peut nommer avec Michel-Pierre Edmond une « oklocratie », à savoir une société atomisée où chacun ne vise que son intérêt propre²⁰.

En fait l'« oklocratie » s'oppose à la démocratie, comme le libéralisme à la société autonome. On assiste à une privatisation croissante de l'individu et des institutions d'un côté, quand de l'autre on en appelle à rendre le public vraiment public.

Aussi, l'analyse de Platon *en tant que* mise en cause de la souveraineté populaire ne nous paraît guère pertinente. Pas plus du reste que ne l'est celle de Tocqueville qui parlait de « démocratie despotique » – expression dénuée de sens²¹.

Reste qu'au travers de ces critiques pointe une difficulté de principe : celle du risque de la non-limitation du pouvoir. On peut comprendre que, face à un tel

problème, et après les dérives totalitaires du siècle, un régime d'institution de soi par la société inquiète, et qu'on ait cherché à prévenir le danger par les armes du droit, c'est-à-dire en établissant une série de procédures visant le respect effectif de libertés jugées fondamentales. Il sera alors question de l'inscription de droits fondamentaux dans une Constitution comportant les modalités de sa propre révision, de l'institution de « cours suprêmes », etc. Nombreux sont ceux qui y voient un réel progrès. Mais qui ne voit pourtant qu'une telle réponse ne peut tenir ses promesses, et que, si progrès il y a, c'est plutôt du côté des esprits qu'il faut le chercher? Les lois positives ne tirant jamais leur force que de l'adhésion aux valeurs qui les sous-tendent, le jour où celle-ci fait défaut elles deviennent caduques. « La vérité, en l'occurrence, est très simple : face à un mouvement historique qui dispose de la *force* [...] les dispositions juridiques ne sont d'aucun effet. » Ce qui, du même coup, invalide la conception procédurale en la faisant apparaître pour ce qu'elle est, à savoir une simple rhétorique.

Il faut donc s'y résoudre : en démocratie, « il n'y a aucun moyen d'éliminer les risques d'une *hubris* collective. Personne ne peut protéger l'humanité contre la folie ou le suicide ». Quand bien même elle serait efficace, la « solution libérale » au risque démocratique n'est donc pas souhaitable. Prétendant poser *a priori* des règles afin d'éviter le risque d'une démesure collective, elle conduit en effet au recouvrement de l'abîme, du sans-fond, sur quoi *toute société autonome et réellement démocratique* se sait et *doit se savoir* exister.

Castoriadis nous oblige donc à reconnaître qu'à vouloir éliminer catégoriquement le risque démocratique, on renonce à la démocratie authentique. Celle-ci est par définition même « le régime qui renonce explicitement à toute «garantie» ultime » puisque, se sachant auto-instituée, elle sait « que c'est elle qui pose ses institutions et ses significations ». C'est du reste pour cela qu'elle sait aussi devoir s'autolimiter²². Mais qu'en est-il au juste d'un tel devoir si toute norme relève d'une création sociale-historique, et qu'il est alors impossible d'en appeler à une valeur absolue posée comme universel transcendant? Est-il vraiment suffisant de s'appuyer sur une exigence de justice héritée par notre tradition, si, dans le même temps, on refuse la position hégélienne qui inscrit le contenu moral dans la société en marche en tant qu'elle est incarnation de l'Esprit (*Geist*)?

La position de Castoriadis qui entend éviter aussi bien le formalisme de Kant que la métaphysique hégélienne paraît donc bien fragile. Elle semble n'avoir de solution qu'en supposant que le plus grand nombre adhère au projet d'autonomie pour discuter collectivement de ce qui est à faire et de ce qu'il faut refuser. Or il est permis de s'interroger sur l'existence d'une telle éventualité dans une société qui valorise toujours davantage la réussite personnelle. On

se retrouve ici confronté au problème décrit par Platon dans son allégorie de la caverne. Car il en va bien des hommes conditionnés par une société individualiste et marchande comme des prisonniers de l'histoire : ils sont à ce point illusionnés qu'on peut se demander, pour les uns comme pour les autres, si l'idée même d'une émancipation est envisageable²³.

On fera peut-être remarquer qu'une société individualiste est contradictoire, puisque dans le temps où elle valorise la réussite personnelle à n'importe quel prix, elle n'en fait pas moins appel à des valeurs plaçant l'intérêt général avant celui de l'individu. Mais il ne paraît plus possible de croire qu'une telle contradiction puisse se résoudre *nécessairement* avec le temps. La survie à long terme d'une telle société est certes posée, mais l'évolution du capitalisme, sa capacité réelle à se nourrir et à se renforcer des critiques qui lui sont faites depuis deux siècles nous invitent à la prudence.

Reste que cette contradiction souligne qu'il est encore des hommes et des femmes pour refuser les valeurs capitalistes et qui, consciemment ou non, aspirent à l'autonomie. Les valeurs de la tradition démocratique – celles qui sont portées par notre histoire, depuis les Grecs jusqu'aux luttes du mouvement ouvrier, et qui portent tout autant cette même histoire – ne sont pas mortes. Comment le seraient-elles, s'il est vrai que les formes d'organisation sociale sont toujours des prescriptions substantielles? Dès lors que l'on comprend cela, que Castoriadis ne cesse d'expliquer, il apparaît qu'un certain volontarisme réclamant partout et en tout lieu la mise en œuvre de principes démocratiques, les inventant au besoin, n'est aucunement vain.

C'est même à nos yeux la seule attitude politique véritablement cohérente, puisqu'elle conduit, sans violence, au renversement de toutes les dominations : politiques mais aussi économiques, puisque l'autonomie ne saurait valoir simplement pour les activités extérieures au travail salarié et dans le seul temps de loisir – comme si la liberté s'arrêtait à la porte de l'entreprise!

Conclusion

La démocratie au sens fort du mot n'est rien d'autre que l'incarnation du projet d'autonomie. C'est pourquoi elle ne veut et ne peut être limitée par rien d'autre que soi. C'est pourquoi également elle est le régime du risque. C'est pourquoi enfin elle va de pair avec le questionnement philosophique, seul capable d'affirmer notre finitude et d'affronter l'abîme.

Une société authentiquement démocratique, pleinement consciente de ses travers possibles, doit tout faire pour permettre l'accession à la citoyenneté en un sens non dévoyé. Promouvoir l'école comme lieu de l'éveil critique et de l'éducation du jugement, notamment, mais aussi encourager la participation *effective* de tous à la vie publique. Bref, elle doit et se doit de pousser les hommes

à la liberté. Ne pas le faire, quel qu'en soit le prétexte, conduit en effet au repli de chacun dans sa sphère privée, à l'éclatement du social, à la perte de l'universel et, au bout du compte, à la négation de la démocratie même.

Il semble que ce soit là l'orientation prise par les sociétés capitalistes occidentales contemporaines, ce qui nous fait dire que la démocratie est bien ce que vise un projet révolutionnaire conséquent.

- 1 Albert Soboul, « Qu'est-ce que la révolution ? », *La Pensée*, 1981, repris dans *La Révolution française*, Tel-Gallimard, Paris, 1988, p. 585.
- 2 Cornelius Castoriadis, « Héritage et révolution », *Figures du pensable. Les Carrefours du labyrinthe*, t. vi, Seuil, Paris, 1999. Désormais cité : *C.L.*, VI.
- 3 C. Castoriadis, *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe*, t. III, Seuil, Paris, 1990, p. 52 (désormais cité : *C.L.*, III). Sur ce point et ce qui suit, voir C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975 (désormais cité : *I.I.S.*), chap. IV, notamment p. 245-253, (cité), et « L'état du sujet aujourd'hui », dans *C.L.*, III, p. 189 sqq. L'individu est « social » du fait de la *sublimation* qui permet que la psyché abandonne son monde propre pour investir des objets « sociaux ». C'est ainsi que la société fournit le « sens » aux individus socialisés (voir *C.L.*, VI, p. 123-124). Ce que les Grecs savaient parfaitement comme l'atteste le célèbre passage de *La République* assurant qu'on peut lire en gros dans la cité ce qui est écrit en petit dans l'âme humaine (368 d-e). Comme le souligne L. Robin du reste, « la détermination de l'individuel par le social est [...] un thème fondamental chez Platon » (L. Robin, *Platon*, PUF, 202).
- 4 Sur ce point, voir les pages de *L'Institution imaginaire de la société* traitant des « racines subjectives du projet révolutionnaire », où Castoriadis dénonce « l'invocation d'une fausse psychanalyse » qui revient au fond à légitimer l'ordre existant. Quant au désir d'un rapport fusionnel, il faut bien reconnaître qu'il est entretenu par la société présente, laquelle « infantilise constamment tout le monde par la fusion dans l'imaginaire avec des entités irréelles ».
- 5 C. Castoriadis, *Fait et à faire. Les Carrefours du labyrinthe*, t. v, Seuil, Paris, 1997, p. 48-49. (désormais cité : *C.L.*, V).
- 6 *I.I.S.*, p. 135.
- 7 C. Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe*, t. II, Seuil, Paris, 1986, p. 108-109 (désormais cité *C.L.*, II). Comme le précise Castoriadis, le projet « démocratique, ou émancipateur, ou révolutionnaire, est une création historique qui surgit une première fois en Grèce ancienne, disparaît pendant longtemps, resurgit sous des formes et des contenus modifiés depuis la fin du haut Moyen Âge ».
- 8 H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. S. Courtine-Denamy, Seuil, coll. « Points-Essais », Paris, 1995, p. 79-80. Voir également C. Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe*, t. IV, Seuil, Paris, 1986, p. 162 (désormais cité *C.L.*, IV).
- 9 « La phase pendant laquelle la *polis* se crée, s'institue et, dans la moitié des cas environ, se transforme plus ou moins en *polis* démocratique [...] s'achève avec la fin du ^ve siècle », fait remarquer Castoriadis (*C.L.*, IV, p. 163).
- 10 Respectivement : *C.L.*, III, p. 126, et *C.L.*, IV, p. 221.
- 11 Il nous paraît important de souligner le lien *consubstantiel* entre l'idée d'autonomie et la notion d'immanence.

- 12 *I.I.S.*, p. 240.
- 13 Respectivement : Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 343, et *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, 10/18, Paris, 1979, p. 73. Sur cette question, voir Bernard Mabile, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, Aubier, Paris, 1999, section V notamment.
- 14 Castoriadis fait remarquer par exemple que, « d'après le droit athénien, un citoyen qui refusait de prendre parti dans les luttes civiles qui agitaient la cité devenait *atimos* – c'est-à-dire perdait ses droits politiques » (*C.L.*, II, p. 288). Dans la mesure où nous suivons ici le texte de Castoriadis intitulé : *La Polis grecque et la création de la démocratie*, nos citations qui ne font pas l'objet de notes renvoient toutes à celui-ci.
- 15 Il y avait à Athènes deux conseils en fait, mais, comme le précise M. I. Finley, traitant de la participation populaire, « l'Aréopage, survivance archaïque, composé d'anciens archontes, membres à vie, n'eut plus qu'une existence fantomatique après que, en 462, toutes ses fonctions importantes furent passées au Conseil des Cinq-Cents » (M. I. Finley, *L'Invention de la politique*, trad. J. Carlier, Flammarion, Paris, 1985, p. 113).
- 16 Pierre Bourdieu, *La Délégation et le fétichisme politique*, dans *Choses dites*, Éd. de Minuit, Paris, 1987, p. 190.
- 17 Voir P. Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 2000, en particulier p. 51-68. Répétons que le refus d'un champ politique n'interdit nullement la centralisation, il suppose simplement le contrôle *effectif* des mandats (ce qui passe par la possibilité de révocation à tout moment du mandataire).
- 18 Platon, *La République*, 557 c, trad. P. Pachet, Gallimard, Paris, 1993.
- 19 *Ibid.*, 553 d.
- 20 Michel-Pierre Edmond, *Le Philosophe-Roi*, Payot, Paris, 1991, p. 111.
- 21 Voir C. Castoriadis, *C.L.*, II, p. 320.
- 22 Ce qu'attestent les Grecs, qui avaient, pour ce faire, mis en place des dispositifs institutionnels comme l'ostracisme ou cet autre dispositif nommé *graphê paranômon*, par quoi on pouvait accuser quelqu'un d'avoir fait une proposition illégale, et qui, surtout, ont créé la tragédie, laquelle est une véritable présentification de l'Être comme Chaos – Chaos comme absence d'ordre *pour* l'homme, et Chaos *dans* l'homme. Voir M.I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. M. Alexandre, Payot, Paris, 1976, p. 76-77. Voir aussi l'article de Castoriadis, *La Polis grecque...*, *op. cit.*, (*C.L.*, II, p. 298).
- 23 Ce que confirme le rapprochement de certains questionnements de Marcuse avec l'analyse de l'allégorie de la caverne. « Il y a pour soutenir ce combat contre la libération, explique Marcuse, une arme efficace et durable, c'est la fixation des besoins matériels et intellectuels qui perpétuent des formes surannées de lutte pour l'existence [...]. Comment des gens qui ont subi une domination efficace et réussie peuvent-ils créer par eux-mêmes les conditions de la liberté? » (C. Castoriadis, *L'Homme unidimensionnel*, trad. M. Wittig et l'auteur, Éd. de Minuit, Paris, 1968, p. 30 sqq.). En ce qui concerne l'allégorie de la caverne, J. Annas note bien que le tableau brossé par Platon, « comme délivrance de soi par rapport au conformisme indifférencié », est un des plus saisissants de la pensée philosophique. Mais elle remarque qu'il s'accompagne « de la description la plus sombre et la plus pessimiste qu'ait tracée Platon de l'état de ceux qui ne sont pas éclairés par la philosophie. Impuissants et passifs ils sont manipulés par les autres. Bien pire, ils sont habitués à cet état et l'aiment, résistant à tout effort qui viserait à les en libérer. Leur satisfaction est une sorte de conscience aveugle de leur état ; ils ne peuvent pas même reconnaître la vérité de leur terrible condition, ou y réagir » (J. Annas, *Introduction à La République de Platon*, trad. B. Han, PUF, p. 318-319).

Lu d'ailleurs



Eqbal Ahmad

Auteur de *Confronting Empire*, livre d'entretiens avec David Barsamian, South End Press.

Des terrorismes

Décédé en 1999, Eqbal Ahmad, intellectuel pakistanais, était professeur émérite de relations internationales au Hampshire College (Massachusetts) et éditeur de la revue *Race and Class*. Son ami Edward Saïd écrit de lui : « Il fut peut-être l'analyste anti-impérialiste le plus original de l'après-guerre ; un homme d'un grand charisme, d'une éloquence éblouissante, d'une conviction incorruptible. L'humanisme et le sécularisme authentique n'ont pas de meilleur champion ». Cette intervention sur le terrorisme prononcée en octobre 1998 à l'université du Colorado nous est apparue d'une grinçante actualité.

Dans les années trente et quarante, le mouvement juif clandestin en Palestine fut qualifié de terroriste. Ensuite, les choses ont changé. En 1942, il y eut l'Holocauste. Une certaine sympathie envers le peuple juif s'est développée dans les milieux libéraux occidentaux. Alors, les terroristes de Palestine qu'étaient les sionistes sont devenus, vers 1944-1945, des « combattants de la liberté ». Deux anciens Premiers ministres israéliens au moins, dont Menahem Beghin, ont eu droit à l'affichage de leur portrait et à la mention « mis à prix ». La tête de Menahem Beghin a valu jusqu'à 100 000 livres anglaises. Puis, de 1969 à 1990, l'Organisation de libération de la Palestine eut la vedette en tant qu'organisation terroriste. Yasser Arafat fut alors dépeint à plusieurs reprises par le grand sage du journalisme américain, William Safire, comme le « terroriste en chef ». Aujourd'hui, en septembre 1998, il est divertissant de voir ce même Yasser Arafat photographié à la droite du président Clinton, à la gauche duquel se tient le Premier ministre israélien Benyamin Netanyahou.

En 1985, le président Reagan reçut un groupe de barbus. Avec leurs turbans, ils avaient l'air féroces et semblaient surgis de la profondeur des temps. Le président Reagan les a reçus à la Maison Blanche. Puis il s'est adressé à la presse. Les montrant du doigt, il a dit : « Ce sont les équivalents moraux des pères fondateurs de l'Amérique. » C'étaient des moudjahidin afghans. À l'époque, l'arme au poing, ils combattaient l'« empire du mal » et étaient donc considérés comme l'équivalent moral de nos pères fondateurs.

En août 1998, un autre président américain a décidé d'envoyer des missiles, à partir d'un navire américain stationné dans l'océan Indien, pour tuer Oussama ben Laden et ses hommes dans les camps d'Afghanistan. Je ne voudrais gêner personne en rappelant que M. Ben Laden, contre qui l'on a envoyé quinze missiles, était encore, il y a quelques années à peine, l'équivalent moral de George Washington et de Thomas Jefferson. Furieux d'avoir été déchu de son titre d'équivalent moral des pères fondateurs, il exprime sa colère à sa manière. Je reviendrai plus sérieusement sur la question dans un petit instant.

Vous comprenez pourquoi j'ai rappelé ces histoires : afin de souligner à quel point cette affaire de terrorisme est compliquée. Les terroristes changent. Le terroriste d'hier devient le héros d'aujourd'hui et le héros d'hier devient le terroriste d'aujourd'hui. C'est cette question très sérieuse du changement constant d'image du terrorisme que nous devons garder à l'esprit pour essayer de comprendre ce qu'est le terrorisme et ce qu'il n'est pas ; et, plus important encore, pour déterminer quelle en est la cause et comment y remédier.

L'inconsistance de la notion échappe à toute définition. J'ai examiné au moins une vingtaine de documents officiels sur le terrorisme. Tous l'évoquent sur un registre émotionnel ou polémique, plutôt que d'en appeler à notre intelligence. Je vais seulement en prendre un exemple représentatif. Le 25 octobre 1984, George Schultz, alors secrétaire d'État, prit la parole dans une synagogue de Park Avenue à New York. Ce fut un long discours sur le terrorisme. Sur sept pages simple interligne, on n'y trouve aucune définition précise du terrorisme, mais seulement les énoncés suivants. Définition n° 1 : « Le terrorisme est une barbarie moderne que nous appelons terrorisme. » La définition n° 2 est encore plus brillante : « Le terrorisme est une forme de violence politique. » Vous n'êtes pas étonnés ? C'est une forme de violence politique, nous révèle George Schultz, secrétaire d'État des États-Unis ! Définition n° 3 : « Le terrorisme est une menace pour la civilisation occidentale. » Définition n° 4 : « Le terrorisme est une menace pour les valeurs morales occidentales. » Avez-vous remarqué qu'il n'en appelle à rien d'autre qu'à nos émotions ?

Il n'y a pas de définition sérieuse parce que définir impliquerait une analyse, de la compréhension, une certaine consistance logique. Cette absence de définition n'empêche pas la rhétorique officielle de généraliser. Nous ne pouvons pas définir le terrorisme, mais c'est tout de même une menace contre les valeurs morales de la civilisation occidentale ! C'est aussi une menace contre l'humanité. C'est une atteinte au bon ordre. Par conséquent, vous devez le pourchasser dans le monde entier. Notre objectif doit être global. Dans le même discours, George Schultz annonce : « Il n'y a pas de doute sur notre capacité à utiliser la force où et quand il le faut pour combattre le terrorisme. »

Il n'y a pas de limites géographiques. Le même jour, nos missiles peuvent frapper le Soudan et l'Afghanistan. Ces deux pays sont à plus de 3 000 kilomètres l'un de l'autre, et ils ont pu être touchés par les missiles d'un pays qui se trouve à environ 12 000 kilomètres de là. L'objectif est global.

Autre caractéristique : la puissance n'est pas seulement globale, elle est omnisciente. Nous savons où ils sont, par conséquent nous savons où frapper. Nous avons les moyens de savoir. Nous possédons les instruments du savoir. Nous savons tout. Schultz encore : « Nous connaissons la différence entre des terroristes et des combattants de la liberté. Et lorsque nous regardons autour de nous, nous savons parfaitement distinguer les uns des autres. » Oussama ben Laden ne sait pas qu'il fut allié un jour, ennemi le lendemain. C'est très embarrassant pour Oussama ben Laden. Je reviendrai plus tard sur son histoire. Car elle en vaut la peine.

Poursuivons. La rhétorique officielle ignore la causalité. Vous n'avez pas à vous préoccuper des causes qui font que quelqu'un devient un terroriste. Des causes ? Quelles causes ? Le *New York Times* du 18 décembre 1985 rapportait que le ministre des Affaires étrangères de Yougoslavie (à l'époque, il existait encore une Yougoslavie) demandait au secrétaire d'État américain de réfléchir aux raisons du terrorisme palestinien. Le secrétaire d'État George Schultz – je cite le *New York Times* – « a légèrement rougi, il a frappé sur la table, et il a répondu à son visiteur de ministre : “Il n'y a aucun rapport avec aucune raison” ». Pourquoi donc chercher des causes et des raisons ?

Notons que l'indignation morale envers le terrorisme est sélective. Nous devons condamner la terreur de groupes qui sont officiellement condamnés et applaudir la terreur de ceux qui sont officiellement soutenus. Le président Reagan a dit un jour à propos de l'Amérique centrale qu'il était un « contra ». Il a vraiment dit ça. Nous savons pourtant, quelle que soit la définition retenue, que les contras étaient bel et bien des terroristes.

L'approche dominante exclut également de ses considérations – et c'est essentiel à mes yeux – la terreur pratiquée par les gouvernements amis. J'y reviendrai car cela a permis, entre autres, d'excuser la terreur de Pinochet, qui a tué l'un de mes meilleurs amis, Orlando Letelier, et d'excuser celle de Zia ul-Haq, qui a tué nombre de mes amis au Pakistan. Je veux seulement vous dire que, d'après mes modestes calculs, le nombre de victimes de la terreur d'État de Zia, de Pinochet, ou des dictateurs argentins, brésiliens, indonésiens, est, par rapport aux victimes des attentats palestiniens qualifiés de terroristes de 100 000 contre 1.

Malheureusement, l'histoire donne de la visibilité à la puissance et non à la faiblesse. La visibilité a donc été donnée aux groupes dominants. Notre époque, celle dont le Columbus Day célèbre l'avènement, est une époque

d'holocaustes sans précédents. Des civilisations entières ont été éliminées. Les Mayas, les Incas, les Aztèques, les Indiens américains, les Indiens canadiens ont été rayés de la carte. Leurs voix n'ont pas été écoutées. On commence à peine à les entendre. Mais on ne les entend que lorsque les pouvoirs dominants sont affectés, lorsque leur résistance a un coût ou un prix, lorsqu'un Custer est tué ou un Gordon assiégé. C'est alors seulement qu'on découvre qu'il y avait des Indiens et qu'ils se sont défendus. Ou bien qu'il y a des Arabes qui combattent et qui meurent.

Une dernière remarque sur ce point : pendant la période de Guerre froide, la politique américaine a parrainé nombre de régimes terroristes. Somoza, Batista et autres tyrans ont été des amis de l'Amérique. Vous savez cela. Vous et moi n'en sommes pas coupables. La contra au Nicaragua. Les moudjahidin en Afghanistan. Les escadrons au Salvador, etc. Maintenant, on a le revers de la médaille. N'allez pas imaginer que nous célébrons l'autre bord. Mais ayez en tête ces « deux poids, deux mesures ». Ayez en tête ce déséquilibre et demandez-vous d'abord : qu'est-ce que le terrorisme ? Notre premier devoir devrait être de définir ce fichu machin, de le nommer, de le décrire autrement que, tour à tour, comme « un équivalent moral des pères fondateurs » ou comme « une insulte morale aux valeurs occidentales ». Reportons-nous au dictionnaire Webster : « La terreur est une peur intense. » *Terroriser* et *terrorisme* sont ses dérivés : « L'usage de méthodes de terreur pour gouverner ou pour résister à un gouvernement. » Cette définition toute simple a le mérite de la loyauté. Elle est équitable. Elle met l'accent sur l'usage d'une violence coercitive, d'une violence utilisée illégalement, extraconstitutionnellement, pour contraindre. C'est une définition correcte, car elle traite la terreur pour ce qu'elle est, quels que soient le gouvernement ou les personnes privées qui l'exercent.

Avez-vous remarqué que les motivations n'entrent jamais en ligne de compte ? Il n'est pas question de savoir si une cause est juste ou pas. Nous parlons de consensus, d'approbation, de désapprobation, de légalité et d'illégalité, de constitutionnalité et de non-constitutionnalité. Mais pourquoi tenons-nous les motifs à l'écart ? Parce que les motifs diffèrent. Ils sont différents, mais cela ne fait aucune différence. J'ai repéré dans mon travail différents types de terrorisme : le terrorisme d'État, d'abord ; ensuite le terrorisme d'inspiration religieuse – des catholiques tuent des protestants, des sunnites tuent des chiites, des chiites des sunnites, vous pouvez appeler ça de la terreur sacrée si ça vous chante. L'État, l'Église, le Crime, la Mafia... Toutes sortes de crimes impliquent la terreur. Il y a aussi la terreur pathologique. Vous êtes malade. Vous voulez attirer l'attention du monde entier. Vous n'avez qu'à tuer un président. Vous y parviendrez. Ou bien, prenez un bus en otage... Il y a encore la terreur politique de groupes privés, qu'ils soient indiens, vietnamiens, algériens, palesti-

niens, Baader-Meinhof ou les Brigades rouges. Une terreur oppositionnelle. Gardez à l'esprit ces cinq formes de terreur. Et autre chose encore : parfois ces cinq variantes peuvent converger. Vous commencez par une terreur protestataire. Vous perdez la tête. Vous devenez cinglé. De même, la terreur d'État peut revêtir les formes de la terreur privée. Ainsi, nous connaissons tous le cas des escadrons de la mort en Amérique latine ou au Pakistan. Les gouvernements ont employé des agents privés pour éliminer des opposants. Ce n'est pas officiel. C'est privatisé. De même, le terrorisme criminel peut rejoindre le politique. C'est le cas lorsque la CIA utilise les trafiquants de drogue pour ses opérations secrètes en Afghanistan ou en Amérique centrale. La drogue et les flingues vont souvent ensemble, comme les trafics en tous genres.

Des cinq types de terreur recensés, toute l'attention se concentre sur un seul, le moins important au demeurant du point de vue des pertes en vies humaines. Le plus coûteux est la terreur d'État. Vient en second la terreur religieuse, bien qu'elle ait relativement reculé au xx^e siècle. Mais historiquement, elle a coûté très cher. La troisième au palmarès est la terreur criminelle. Puis vient la terreur pathologique. Une étude de Brian Jenkins pour la Rand Corporation a montré sur une période de dix ans que 50 % des actes terroristes n'ont aucun motif politique. Terreur purement criminelle ou pathologique. On ne retient pourtant qu'une de ces formes : le terrorisme politique, l'OLP, Ben Laden, ou qui il vous plaira.

Pourquoi agissent-ils ? Qu'est-ce qui fait courir le terroriste ? D'abord le besoin de se faire entendre. Imaginez que nous ayons affaire à un groupe minoritaire de terroristes politiques privés. Il cherche d'abord à se faire connaître. Normalement – il peut y avoir des exceptions – il cherche à ce que ses griefs soient entendus par les gens. On ne l'écoute pas. La minorité agit. La majorité applaudit. Les Palestiniens par exemple, les « superterroristes » de notre temps, ont été spoliés en 1948. De 1948 à 1968, ils ont fait des démarches auprès de toutes les institutions dans le monde. Ils ont frappé à toutes les portes. On leur a répondu qu'ils avaient été dépouillés parce qu'on leur avait dit à la radio – une radio arabe, une radio alliée – qu'ils devaient partir. Personne ne voulait les écouter. Finalement, ils ont inventé une nouvelle forme de terreur de leur cru : le détournement d'avion. De 1968 à 1975, ils ont ainsi tiré les oreilles du monde. Ils nous ont alertés : écoutez, écoutez ! Nous avons fini par les entendre. Nous ne leur avons toujours pas rendu justice, mais du moins nous savons, et les Israéliens les reconnaissent. Souvenez-vous que Golda Meir, Premier ministre d'Israël, disait encore en 1970 qu'il n'y avait pas de Palestiniens, qu'ils n'existaient pas. Maintenant, ils existent bel et bien. Nous discutons avec eux à Oslo. Ils sont au moins devenus des gens avec qui l'on discute. Nous ne pouvons plus seulement les chasser. Le besoin de se faire entendre est essentiel. C'est une motivation.

Un mélange de colère et de désespoir produit le besoin de frapper. Vous êtes en colère. Vous vous sentez abandonné. Vous réclamez réparation. Vous en appelez à la justice distributive. L'expérience de la violence subie de la part d'un parti plus fort a transformé historiquement les victimes en terroristes. Les enfants battus sont connus pour devenir des parents abusifs et des adultes violents. Vous le savez. C'est en quelque sorte ce qui arrive aux peuples et aux nations. Lorsqu'ils sont battus, ils se vengent. La terreur d'État appelle souvent la terreur collective. Vous rappelez-vous du fait que les Juifs n'avaient jamais été terroristes ? En général, on n'a pas connaissance que des Juifs aient commis des actes de terreur, excepté pendant et après l'Holocauste. Nombre d'études montrent que la majorité des membres des pires groupes terroristes en Israël ou en Palestine, le groupe Stern et l'Irgoun, étaient des immigrants venus des contrées les plus antisémites d'Europe orientale et d'Allemagne. De même, les jeunes chiites du Liban ou les Palestiniens des camps de réfugiés sont des gens battus. Ils deviennent très violents. Les ghettos sont violents en leur sein. Ils deviennent violents vers l'extérieur lorsque apparaît une cible claire, un ennemi identifiable dont on peut dire : c'est celui-là qui me l'a fait. Alors, ils se rebiffent.

L'exemple est une mauvaise chose. L'exemple se répand. Le détournement d'un avion de la TWA à Beyrouth eut un grand retentissement médiatique. Après ce détournement, il y eut neuf tentatives de détournement dans différents aéroports américains. Des groupes pathologiques ou des individus ont pris exemple sur les autres. Des exemples encore plus graves sont donnés par des gouvernements. Lorsque des gouvernements s'engagent dans la terreur, ils montrent l'exemple à grande échelle.

L'absence d'idéologie révolutionnaire est cruciale pour le terrorisme victimaire. Des révolutionnaires ne pratiquent pas la terreur aveugle. Ceux d'entre vous qui sont familiers de la théorie révolutionnaire connaissent les débats, les controverses, les polémiques, les combats même au sein des groupes révolutionnaires en Europe, entre marxistes et anarchistes nihilistes, par exemple. Mais les marxistes ont toujours soutenu que la terreur révolutionnaire, si elle s'avérait nécessaire, devait être socialement et psychologiquement sélective. Pas de piraterie aérienne. Pas d'otages. Pas d'enfants tués au nom de Dieu. Vous rappelez-vous aussi que les grandes révolutions en Chine, au Vietnam, en Algérie, à Cuba, ne se sont jamais livrées à un terrorisme de type détournements aériens ? Elle ont pratiqué une forme de terrorisme sélectif, très sociologique, certes encore déplorable, mais organisé et limité. L'absence d'idéologie révolutionnaire, à partir de la Seconde Guerre mondiale approximativement, a donc été un élément clé pour le développement du phénomène terroriste.

Ma dernière question porte sur le fait que ces conditions existent depuis un certain temps. Pourquoi, alors, cette déferlante de terrorisme politique privé ? Pourquoi autant maintenant, et sous des formes aussi spectaculaires ? La réponse est dans la technologie moderne. Vous défendez une cause. Vous pouvez la populariser par la radio et la télé. Tous les médias vont se précipiter si vous avez pris un avion et si vous détenez 150 otages américains. Ils vont répercuter vos demandes. Vous disposez d'une arme moderne avec laquelle vous pouvez frapper à des kilomètres de distance. Et vous avez des moyens modernes de communication. Quand vous conjuguez la cause, l'instrument de coercition et l'instrument de communication, le tour est joué. Un genre nouveau de politique devient possible.

Les dirigeants de divers pays ont répondu à ce défi par des moyens traditionnels. La méthode classique consiste à frapper, que ce soit avec des missiles ou autrement. Les Israéliens en sont très fiers. Les Américains en sont très fiers. Les Français en sont devenus très fiers. Les Pakistanais prétendent que leurs commandos sont les meilleurs. Franchement, ça ne marchera pas. Les esprits politiques prisonniers du passé et les nouvelles réalités des temps modernes ne s'accordent pas.

Quel est par conséquent mon conseil pour l'Amérique ? D'abord d'éviter le « deux poids, deux mesures ». Si vous jouez sur deux tableaux, vous finirez par payer deux fois. Ne jouez pas avec ça. Ne justifiez pas la terreur israélienne, la terreur pakistanaise, la terreur contre le Nicaragua, la terreur au Salvador d'un côté, pour vous plaindre après de la terreur afghane ou de la terreur palestinienne. Ça ne marche pas. Une superpuissance ne peut pas promouvoir la terreur d'une main et espérer arrêter le terrorisme de l'autre. Ça ne peut pas marcher dans ce monde qui rétrécit à mesure qu'il se mondialise.

Ne justifiez pas la terreur de vos alliés. Condamnez-la. Combattez-la. Punissez-la. S'il vous plaît, évitez les opérations secrètes et la guerre dite de « basse intensité ». Elles sèment la terreur et la drogue. La violence et la drogue s'y alimentent. La structure des opérations secrètes – j'ai réalisé un film sur le sujet intitulé *Traiter avec le diable* – montre que ces opérations ont partout partie liée avec la question de la drogue et avec son trafic. La structure même de ces opérations irrégulières est très propice au commerce de la drogue, que ce soit en Afghanistan, au Vietnam, au Nicaragua, en Amérique centrale. Évitez-les. Renoncez-y.

S'il vous plaît, interrogez-vous sur les causes et attaquez-vous aux causes. Tâchez de trouver les causes pour résoudre les problèmes. Ne pensez pas seulement aux solutions militaires. Le terrorisme pose un problème politique. Cherchez des solutions politiques. La diplomatie existe. Prenez l'exemple de la dernière attaque contre Ben Laden. Vous ne savez même pas ce que vous

visiez. Vous prétendez savoir, mais vous ne savez pas. Vous avez essayé de tuer Kadhafi. Vous avez tué sa fille de quatre ans. Elle ne vous avait rien fait. Et Kadhafi est toujours là. Vous avez essayé de supprimer Saddam Hussein. Vous avez tué Leila ben Attar, une artiste éminente et une femme innocente. Vous avez tenté de liquider Ben Laden et ses hommes. Aucun d'eux n'a été tué, mais vingt-cinq autres personnes sont mortes. Vous avez voulu détruire une usine chimique au Soudan. Maintenant, vous admettez avoir anéanti une usine innocente qui représentait la moitié de la production du Soudan en médicaments, et non pas une usine chimique. Vous ne savez pas. Vous croyez savoir.

Quatre de vos missiles sont tombés au Pakistan. L'un d'eux a été légèrement endommagé. Deux ont été totalement détruits. Le dernier est intact. Pendant dix ans, le gouvernement américain a tenu le Pakistan sous embargo parce qu'il cherchait stupidement à se doter d'armes nucléaires et de missiles. Il y a donc un embargo technologique contre mon pays. Mais l'un des missiles perdus est intact. Savez-vous ce que les dirigeants pakistanais ont déclaré au *Washington Post*? Maintenant, nous avons la technologie et nos chercheurs étudient minutieusement le missile! Il est tombé en de mauvaises mains. Alors, ne faites pas ça. Cherchez du côté des solutions politiques et non du côté des solutions militaires. Elles posent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent. S'il vous plaît, essayez plutôt de renforcer le cadre du droit international. Il y avait une Cour criminelle à Rome. Si vous avez des preuves, pourquoi n'avoir pas commencé par aller devant cette Cour demander un mandat international contre Ben Laden? Obtenez ce mandat et allez le chercher. Renforcez l'autorité de l'ONU. Soutenez la Cour internationale de justice.

J'en viens maintenant, comme je l'ai promis, à la question de Ben Laden et des Saoudiens en Afghanistan. L'affaire Ben Laden est *grosso modo* du même type que celle de Sheikh Abdul Rahman, accusé et condamné comme instigateur de la bombe du World Trade Center de New York en 1993. Le *New Yorker* a publié une longue histoire sur son compte. C'est la même que celle d'Aimal Kansi, le Baloutche pakistanais également accusé de meurtre sur deux agents de la CIA. J'essaierai d'être bref. Le « jihad », qui a été traduit des milliers de fois par « guerre sainte », ne se résume pas à ça. Ce peut être une lutte par des moyens violents ou non. Il y a deux formes : le petit et le grand jihad. Le petit jihad implique la violence. Le grand jihad est une lutte avec soi-même. Voilà les concepts. La raison pour laquelle je le rappelle, c'est que, dans l'histoire islamique, le jihad en tant que phénomène international violent a pratiquement disparu pendant les quatre derniers siècles. Il a soudain ressuscité, avec l'aide des Américains, dans les années quatre-vingt. Lorsque l'Union soviétique est intervenue en Afghanistan, Zia ul-Haq, le dictateur militaire du Pakistan, a saisi l'occasion pour lancer un jihad contre le communisme mécréant. Les

États-Unis y ont vu une divine opportunité pour mobiliser un milliard de musulmans contre ce que Reagan appelait l'« empire du mal ». L'argent a afflué. Les agents de la CIA ont commencé à sillonner le monde musulman pour enrôler des gens pour le jihad.

Ben Laden fut l'une de leurs recrues de choix. Il n'était pas seulement arabe. Il était saoudien. Il n'était pas seulement saoudien. Il était aussi multimillionnaire, prêt à mettre son propre argent dans l'affaire. Ben Laden a circulé pour recruter des gens pour la guerre contre le communisme. Je l'ai rencontré pour la première fois en 1986. Il m'était recommandé par un responsable américain dont je ne sais toujours pas s'il s'agissait ou non d'un agent. Je lui ai demandé quels étaient les Arabes qu'il serait intéressant de rencontrer en Afghanistan et au Pakistan. Il m'a répondu : « Vous devez voir Oussama. » J'ai été voir Oussama. Il était là, riche, avec ses recrues venues d'Algérie, du Soudan, d'Égypte, très exactement comme Sheikh Abdul Rahman. Ce type était un allié. Il restait un allié.

Il a changé à un moment précis. En 1990, les Américains ont installé leurs forces en Arabie saoudite. L'Arabie est un lieu sacré pour les musulmans : La Mecque, Médine... Il n'y avait jamais eu de troupes étrangères là. En 1990, lors de la guerre du Golfe, sous prétexte d'aider l'Arabie saoudite à défaire Saddam Hussein, elles sont venues. Oussama ben Laden s'est tenu tranquille. Saddam a été vaincu. Mais les troupes américaines, des troupes étrangères, sont restées sur la terre de Kaba (le lieu saint de l'Islam à La Mecque). Oussama a écrit lettre après lettre, demandant : pourquoi êtes-vous encore là? Partez! Vous étiez venus pour aider, mais vous restez. Finalement, il a entrepris un nouveau jihad contre les occupants. Sa mission est de chasser les troupes américaines d'Arabie saoudite comme sa mission avait été de chasser les troupes russes d'Afghanistan. Vous voyez ce à quoi je faisais référence tout à l'heure en évoquant les manœuvres secrètes.

La seconde chose à propos de Ben Laden, c'est qu'il s'agit de gens tribaux, de gens réellement tribaux. Le fait d'être milliardaire ne change rien à l'affaire. Leur code éthique reste tribal. Et ce code peut se résumer en deux mots : loyauté et vengeance. Vous êtes mon ami. Vous tenez parole. Je suis loyal envers vous. Si vous trahissez votre parole, je réclame vengeance. Pour lui, l'Amérique n'a pas tenu parole. L'ami loyal a trahi. La confiance a été trahie. Et voilà l'effet boomerang de la guerre d'Afghanistan. C'est pourquoi j'ai dit qu'il fallait en finir avec ces guerres de l'ombre. Elles ont un prix que le peuple américain ne peut pas imaginer, et que des gens du type Kissinger ignorent.

Traduit de l'anglais par Samuel Liberman

Michaël Löwy

Directeur de recherches au CNRS. Dernier livre publié :
Walter Benjamin, Avertissement d'incendie, PUF, Paris, 2001.

Dialectique et Spontanéité (1925) de György Lukács Un marxisme de la subjectivité révolutionnaire.

Pendant beaucoup d'années, les chercheurs et les lecteurs se sont étonnés que György

Lukács n'ait jamais répondu à l'intense feu critique dirigé contre *Histoire et conscience de classe* (HCC) peu après sa publication en 1923, notamment de la part d'auteurs communistes. La récente découverte de *Dialektik und Chvostismus* dans les anciennes archives de l'institut Lénine de Moscou montre que ce « chaînon manquant » existait : Lukács avait bel et bien répondu, de la forme la plus explicite et la plus vigoureuse, à ces attaques, défendant les principales idées de son chef-d'œuvre hégélo-marxiste de 1923. On peut considérer cette réponse comme le dernier écrit inspiré par cette démarche dialectique/révolutionnaire, avant un tournant majeur dans sa réflexion théorique et politique. Grâce aux Éditions de la Passion, ce document est maintenant (2001) disponible en français, sous le titre *Dialectique et Spontanéité. En défense de « Histoire et conscience de classe »* (ici abrégé en *DeS*).

László Illés, l'éditeur hongrois qui l'a publié en 1996 dans sa langue originale (l'allemand), le présentait dans sa préface comme ayant été écrit entre 1925 et 1926, « à la même époque que les importants comptes rendus de l'Édition de Lassalle et des écrits de Moses Hess ». Pour des raisons sur lesquelles je reviendrai plus loin, j'ai toujours pensé que cet essai ne pouvait pas être contemporain de celui sur Moses Hess (1926). Des documents récents découverts par le même Illés, mentionnés par Nicolas Tertulian dans son excellente préface à l'édition française, montrent que *Chvostismus und Dialektik* avait été écrit en 1925 et envoyé aux revues soviétiques *Westnik* et *Pod Znamenem Marxisma*, qui avaient refusé de le publier.

Le traducteur français, Pierre Rusch, traduit le terme russe utilisé par Lukács, *chvostismus*, par « spontanéité ». Il s'agit, comme il l'explique dans une note,

d'un mot forgé – à partir de *chvost*, « la queue » – par Lénine dans le *Que faire ?*, pour dénoncer ceux qui réduisent le rôle de la social-démocratie à « se traîner à la queue du mouvement » ouvrier et syndical. Il me semble que « suivisme », malgré ses ambiguïtés, est plus proche du « queuisme » russe que « spontanéité », qui évoque la dynamique autonome du mouvement social, plutôt que l'attitude de ceux qui se limitent à la suivre.

Maintenant que nous savons que Lukács a cru nécessaire de défendre HCC contre ses critiques communistes « orthodoxes » – il ne s'est jamais donné la peine de répondre aux sociaux-démocrates –, la question évidente est : pourquoi n'a-t-il pas essayé de la publier ailleurs, après le refus des revues soviétiques ? La revue *Pod Znamenem Marxisma* (*Sous le drapeau du marxisme*), qui avait publié la critique de Deborin contre Lukács en 1924, et qui n'avait pas voulu de sa réponse, était certes influente, mais il est difficile d'imaginer que Lukács n'aurait pas pu trouver une autre publication, par exemple de langue allemande, disposée à faire paraître son texte. Une hypothèse possible, c'est qu'après quelque temps – des mois, une année – il avait changé d'avis et n'était plus tout à fait d'accord avec l'orientation politico-philosophique du document. En effet, son essai de 1926 sur Moses Hess, dont nous parlerons plus loin, représente un changement de position assez radical, préfigurant les futures autocritiques, après 1930, d'*Histoire et conscience de classe*.

Dialektik und Chvostismus est, comme son titre le suggère, un essai en défense de la dialectique révolutionnaire, contre des gens comme László Rudas – un jeune intellectuel communiste hongrois – et Abram Deborin – philosophe communiste « officiel », ancien menchevik, et disciple de Plekhanov – qui représentaient dans le mouvement communiste un point de vue semi-positiviste et pré-dialectique assez influent¹. Malgré sa valeur exceptionnelle, en tant que sorte de post-scriptum anticritique d'HCC, le document ne comporte pas moins de sérieuses limitations.

La plus évidente, c'est qu'il s'agit d'une polémique contre des auteurs de deuxième rang. En soi, cela n'est pas très important : Marx n'a-t-il pas longuement discuté les élucubrations de Bruno et Edgar Bauer ? Cependant, Lukács a, jusqu'à un certain point, adopté l'ordre du jour de ses adversaires, et limité sa réponse aux questions qu'ils posaient : la conscience de classe et la dialectique de la nature. Alors que la première est une problématique essentielle pour la dialectique révolutionnaire, il n'en va pas de même pour la seconde. On se demande alors quelle est l'importance philosophico-politique des pages de *DeS* consacrées à l'épistémologie des sciences naturelles ou à la question de savoir si l'expérimentation et l'industrie sont en elles-mêmes – comme Engels semblait le croire – une réponse philosophique suffisante au défi posé par la « chose en soi » kantienne. Une autre conséquence de cet

ordre du jour limité, c'est que la théorie de la réification, un des thèmes centraux de *HCC* qui fournit la contribution la plus importante de Lukács à une critique radicale de la civilisation capitaliste – une théorie qui a exercé une puissante influence sur le marxisme occidental tout au long du xx^e siècle, de l'école de Francfort et Walter Benjamin à Lucien Goldmann, Henri Lefebvre ou Guy Debord –, est entièrement absente de *Dialectique et Spontanéité*, comme elle l'était des laborieux exercices polémiques de Rudas et Deborin.

En ce qui concerne la conscience de classe et la théorie léniniste du parti – certainement la partie la plus intéressante de l'essai –, le problème est d'une autre nature. Si l'on compare la discussion sur ces questions dans *HCC* et dans *DeS*, on ne peut éviter l'impression que son interprétation du léninisme dans le deuxième texte a pris une tournure plus autoritaire. Tandis que dans l'*opus* de 1923 on trouve une tentative originale d'intégrer certaines intuitions de Rosa Luxemburg dans une sorte de synthèse avec le léninisme², dans l'essai de 1925 la révolutionnaire juive polonaise apparaît seulement d'une façon assez simpliste comme une référence négative et comme l'incarnation du pur spontanéisme. Tandis que dans *HCC* le rapport entre la « conscience imputée » et la conscience empirique est perçu comme un processus dialectique dans lequel la classe, aidée de son avant-garde politique, s'élève au « maximum de conscience possible » – traduction par Lucien Goldmann du concept de *zuge-rechnetes Bewusstsein* – par son expérience de lutte, dans *DeS* la doctrine kautskienne parfaitement non dialectique selon laquelle le socialisme est « introduit du dehors » dans la classe par les intellectuels – conception mécaniste reprise par Lénine dans *Que faire ?* (1902), mais abandonnée après 1905 – est présentée comme la quintessence du « léninisme ». Tandis que dans *HCC* Lukács insistait sur le fait que « le conseil ouvrier est le dépassement économique et politique de la réification capitaliste³ », *DeS* ignore les soviets et se réfère uniquement au Parti, allant jusqu'à identifier la dictature du prolétariat avec « la dictature d'un vrai Parti communiste ».

Malgré ces problèmes, *Dialectique et Spontanéité* n'a pas grand-chose à voir avec le stalinisme. L'essai peut être considéré comme une remarquable polémique dialectique/révolutionnaire contre le prétendu « marxisme-léninisme » cryptopositiviste qui allait devenir l'idéologie officielle de la bureaucratie soviétique. L'élément clé de cette bataille, inséparablement philosophique et politique, de Lukács, c'est l'accent mis sur l'importance révolutionnaire décisive du moment subjectif dans la dialectique historique entre le sujet et l'objet. Si l'on devait résumer la portée de *Dialektik und Chvostismus*, je dirais qu'il s'agit d'une remarquable *apologie hégélo-marxiste de la subjectivité révolutionnaire*.⁴ Cette idée-force traverse comme un fil rouge l'ensemble du texte, particulièrement sa première partie, mais aussi, dans une certaine

mesure, la deuxième. Essayons de cerner de plus près les principaux moments de cet argument.

On pourrait commencer par le mystérieux terme de *chvostismus* dans le titre du livre : Lukács ne s'est jamais donné la peine de l'expliquer, supposant que ses lecteurs – russes ? – en étaient familiers. Comme nous l'avons vu, ce terme avait été utilisé par Lénine pour polémiquer contre les « économicistes » qui se mettaient à la traîne du mouvement ouvrier spontané. Lukács l'utilise dans un sens bien plus large : *chvostismus* désigne pour lui le suivisme passif sous toutes ses formes, y compris la philosophie contemplative de ceux qui se mettent « à la queue » du cours des événements, ignorant les moments subjectifs/révolutionnaires du processus historique.

Il dénonce la tentative de Rudas et Deborin de transformer le marxisme en « science » au sens positiviste, bourgeois, du terme. Deborin tente, suivant une démarche régressive, de ramener le matérialisme historique à Auguste Comte et à Herbert Spencer (*auf Comte oder Herbert Spencer zurückrevidiert*), soit à une sorte de sociologie bourgeoise étudiant des lois transhistoriques qui excluent toute activité humaine volontaire. Quant à Rudas, il se situe comme un observateur « scientifique » du cours objectif de l'histoire, ce qui lui permet d'« anticiper » les développements révolutionnaires. Tous deux ne considèrent digne de recherche scientifique que ce qui est libre de toute participation du sujet historique, et tous deux rejettent, au nom de cette science « marxiste » (en fait positiviste), toute tentative d'attribuer « un rôle actif et positif au moment subjectif dans l'histoire⁵ ».

La guerre contre le subjectivisme, observe Lukács, est le drapeau sous lequel l'opportunisme a toujours mené son combat contre la dialectique révolutionnaire : il fut utilisé par Bernstein contre Marx et par Kautsky contre Lénine. Au nom de l'antisubjectivisme, Rudas développe à son tour une conception fataliste de l'histoire, prenant uniquement en considération « les conditions objectives », sans laisser aucun espace à la décision des acteurs historiques. Dans un article d'*Inprekor* contre Trotski⁶ – critiqué par Lukács dans *DeS* –, Rudas prétend que la défaite de la Révolution hongroise de 1919 était due uniquement aux « conditions objectives » et non à des erreurs de la direction communiste ; il cite aussi bien Trotski que Lukács comme exemples d'une conception unilatérale de la politique qui surestime l'importance de la conscience de classe prolétarienne.

Tout en rejetant l'accusation d'« idéalisme subjectif », Lukács campe sur sa position : dans les moments décisifs de la lutte, tout dépend de la conscience de classe du prolétariat – la composante subjective. Certes, il existe une interaction dialectique entre le sujet et l'objet dans le processus historique, mais dans le moment (*Augenblick*) de la crise, c'est cette composante – sous forme

de conscience et de praxis révolutionnaires – qui détermine le cours des événements. L'attitude fataliste de Rudas ignore la praxis et développe une théorie du suivisme – « chvostisme » – passif, considérant l'histoire comme un processus indépendant de la conscience humaine.

Qu'est-ce que le léninisme, souligne Lukács, sinon l'insistance permanente sur le rôle actif et conscient du moment subjectif? Comment pourrait-on imaginer, sans cette fonction du moment subjectif, la conception de Lénine sur l'insurrection comme un art? L'insurrection est précisément l'*Augenblick*, l'instant du processus révolutionnaire « où l'élément subjectif prend une prépondérance décisive⁷ ». À cet instant, le destin d'une révolution dépend du moment subjectif. Cela ne veut pas dire que les révolutionnaires doivent « attendre » l'arrivée de cet *Augenblick*: il n'y a pas de moment, dans le processus historique, d'où la possibilité d'un rôle actif des forces subjectives soit entièrement absente.

Dans ce contexte, Lukács tourne ses armes critiques contre une des principales manifestations de cette conception positiviste, « sociologique », contemplative, fataliste – « chvostiste » dans la terminologie de *DeS* – et objectiviste de l'histoire: l'idéologie du progrès. Rudas et Deborin pensent le processus historique comme une évolution conduisant mécaniquement et fatalement à la prochaine étape. L'histoire est conçue, selon les dogmes évolutionniste, comme une avancée continue, un progrès infini: l'étape la plus récente dans le temps est nécessairement supérieure à tous points de vue. Dans une perspective dialectique, par contre, le processus historique n'est ni évolutionnaire ni organique, mais contradictoire, accidenté, scandé d'avancées et de reculs. Malheureusement, Lukács ne développe pas ces intuitions qui vont dans la direction d'une rupture radicale avec l'idéologie du progrès inévitable, commune au marxisme officiel de la II^e et – après 1924 – de la III^e Internationale.

Un autre aspect important de cette bataille contre la dégradation positiviste du marxisme est la critique de Lukács, dans la deuxième partie de l'essai, des thèses de Rudas sur la technologie et l'industrie comme un système « objectif » et neutre d'« échange entre les humains et la nature ». Cela voudrait dire, objecte Lukács, qu'il y a une identité essentielle entre les sociétés capitaliste et socialiste! À son avis, la révolution doit non seulement transformer les relations de production, mais aussi révolutionner dans une large mesure les formes concrètes de la technologie et de l'industrie existantes dans le capitalisme, parce qu'elles sont intimement liées à la division capitaliste du travail. Sur ce terrain aussi Lukács était bien en avance sur son temps, mais la suggestion n'est pas vraiment développée dans l'essai.

Soit dit en passant, il existe une analogie frappante entre certaines formulations de Lukács dans *Dialectique et Spontanéité* – l'importance du *Augenblick*

révolutionnaire, la critique de l'idéologie du progrès, l'appel à une radicale transformation de l'appareil technique – et celles de Walter Benjamin dans ses derniers écrits.

Un an au plus après avoir écrit *Dialektik und Chvostismus* Lukács a rédigé son essai intitulé *Moses Hess et les problèmes de la dialectique idéaliste* (1926) qui propose une perspective politico-philosophique radicalement différente. Dans ce brillant article, Lukács célèbre la « réconciliation avec la réalité » promue par la philosophie de Hegel comme l'expression suprême de son « grandiose réalisme » et de son « rejet de toutes les utopies ». Alors que ce réalisme permettait à Hegel de comprendre « la dialectique objective du processus historique », l'utopisme moraliste et subjectiviste de Moses Hess et des hégéliens de gauche conduisait, selon Lukács, à une impasse.

Comme j'ai essayé de le montrer, cet essai a fourni à Lukács la justification philosophique de sa propre « réconciliation avec la réalité », à savoir avec l'URSS stalinienne, implicitement considérée comme manifestation de la « dialectique objective du processus historique »⁸. Peu après, en 1927, Lukács, qui citait encore favorablement Trotski dans un article de juin 1926, publie son premier texte « antitrotskiste » dans *Die Internationale*, la revue théorique du Parti communiste allemand⁹.

Comment expliquer ce tournant soudain, entre 1925 et 1926-1927, qui conduit Lukács du subjectivisme révolutionnaire à la « réconciliation avec la réalité objective »? Probablement par le sentiment que la vague révolutionnaire de 1917-1923 avait été battue et que tout ce qu'il en restait était le « socialisme dans un seul pays ». Lukács était loin d'être le seul à tirer cette conclusion: beaucoup d'autres intellectuels communistes vont suivre ce raisonnement « réaliste ». Une minorité seulement – dont bien sûr Léon Trotski et ses partisans – est restée fidèle à l'espoir internationaliste révolutionnaire d'Octobre. Mais cela est une autre histoire...

Pour conclure: malgré ses limites et ses faiblesses, *Dialectique et Spontanéité. En défense de « Histoire et conscience de classe »* de György Lukács est un document fascinant, non seulement du point de vue de la biographie intellectuelle de son auteur, mais par son actualité théorique et politique aujourd'hui, en tant que puissant antidote aux tentatives de réduire le marxisme ou la pensée critique à une simple observation « scientifique » du cours des événements, à une description « positive » des hauts et des bas de la conjoncture économique. Par l'accent mis sur la conscience et la subjectivité, par sa critique des illusions du progrès linéaire et par son appel à la transformation radicale de l'appareil technique et industriel, il apparaît étonnamment en phase avec les questions débattues actuellement par le mouvement international contre la globalisation capitaliste.

- 1 Dans mon livre sur Lukács de 1976, évidemment sans connaître le manuscrit de 1925, j'écrivais au sujet des critiques contre HCC : « Sans entrer dans le détail de ces critiques, il suffit de souligner que les deux plus connues, celles de Rudas et Deborin, se situent tout à fait dans le terrain du matérialisme pré dialectique. Deborin cite abondamment Plekhanov pour démontrer que le marxisme découle du "matérialisme naturaliste" critiqué par Lukács, tandis que Rudas compare les lois marxistes de la société avec la loi de l'évolution de Darwin, pour arriver à la conclusion surprenante que le marxisme est une "pure science de la nature" » (Michaël Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'Évolution politique de Lukács, 1909-1929*, PUF, Paris, 1976, p. 198).
- 2 Par exemple : « Rosa Luxemburg a très justement reconnu que "l'organisation doit se former comme produit de la lutte". Elle a seulement surestimé le caractère organique de ce processus [...] ». (György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Éd. de Minuit, Paris, 1960, p. 357).
- 3 *Ibid.*, p. 106.
- 4 Nicolas Tertulian a parfaitement saisi cet aspect dans sa préface : « C'est autour de la genèse et de la nature de la subjectivité révolutionnaire que tourne l'essentiel de la polémique ». Lukács « entend accorder une place importante à la créativité et à la puissance d'invention du sujet dans le devenir historique ». Je ne partage pas, par contre, ses critiques du « praxéocentrisme » du jeune Lukács (N. Tertulian, préface à G. Lukács, *Dialectique et Spontanéité*, p. 9, 19).
- 5 G. Lukács, *Dialektik und Chvostismus*, Aron Verlag, Budapest, 1996, p. 9.
- 6 László Rudas, « Genosse Trotzky über die Ungarische Proletarierrevolution », *Inprekor*, IV, 1923.
- 7 G. Lukács, *Dialectique et Spontanéité*, *op. cit.*, p. 38. Cet argument est surtout développé dans la première partie de l'essai, intitulée « Subjectivisme », mais il n'est pas absent du reste du document.
- 8 M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires...*, *op. cit.*, p. 229-232.
- 9 L'article de 1926 est « L'Art pour l'Art und die Proletarische Dichtung », *Die Tat*, juin 1926, qui cite approuvativement la critique du *Proletkult* par Trotski. La pièce de 1927 est « Eine Marxkritik im Dienste des Trotzismus. Rez. von Mx Eastman : Marx, Lenin and the Science of Revolution », *Die Internationale*, 6 octobre 1927.

Lu d'ailleurs

Emmanuel Valat

Agrégé de philosophie.

La Non-Philosophie de Hannah Arendt de Anne Amiel Penser le politique

S'il y a bien sûr une provocation dans le titre qu'Anne Amiel a donné à son livre – *La Non-Philosophie de Hannah Arendt* –, celui-ci présente avant tout une défense réussie de la posture intellectuelle qui fut celle de Hannah Arendt. Une telle posture, Arendt refusa elle-même de l'identifier à celle du philosophe. Elle préféra l'inscrire sous l'appellation de penseur politique. Allant au-delà d'un simple problème terminologique, Amiel montre les enjeux d'une telle distinction. Il en va du rapport que le penseur peut avoir avec l'événement, et, corrélativement, de son rapport à la tradition. Deux formules d'Arendt résumant cet enjeu : « la pensée doit demeurer liée à l'événement comme le cercle à son centre » et « le fil de la tradition est rompu »¹. Les deux formules vont de pair. Elles impliquent pour Arendt qu'il n'est plus possible de faire de la philosophie politique. Pourquoi ? Parce que si l'événement est rupture par rapport au passé, s'il vient briser la continuité historique, il n'est plus possible de rabattre la compréhension de celui-ci sur ce que la tradition philosophique nous lègue comme système d'analyse. Penser l'événement, c'est faire face à ce qui ne se laisse en aucune manière réduire au passé, au « déjà connu », au « déjà analysé », et c'est ce qui oblige à s'essayer à penser librement ce qui rompt de manière libre la continuité historique. La non-philosophie d'Arendt, c'est cette volonté de penser le présent à l'encontre d'une posture qui se contenterait de réciter une philosophie ayant « fait ses preuves », mais qui, à l'épreuve des faits, serait incapable de les saisir dans leur singularité.

Cette rupture avec la tradition que fait éclater l'événement peut être désignée concrètement : de manière exemplaire, c'est l'événement révolutionnaire qui, en France comme aux États-Unis, ouvre une situation inédite. Mais c'est aussi l'événement totalitaire (1933) dont Hannah Arendt est contemporaine. Qu'il soit nécessaire de penser après de telles ruptures, alors que « le passé n'éclaire plus l'avenir² », oblige donc à « penser sans béquilles ». Amiel souligne

ce caractère expérimental de la pensée qui cherche désormais à « soutenir le choc de l'événement en sa singularité³ ».

La difficulté à penser l'événement tient essentiellement à deux raisons : d'une part, l'événement se laisse rattraper par la routine qu'il n'arrive à déborder qu'un moment ; d'autre part, nos vieilles représentations ont suffisamment d'emprise sur nous pour être ce par quoi nous nous représentons ce qui pourtant leur échappe. En un mot, le mouvement est celui d'un débordement ensuite recouvert.

1. C'est parce qu'il y a ce retour d'une certaine routine qu'Arendt, dans *l'Essai sur la révolution* (1963), double sans cesse son admiration pour les « pères fondateurs » de la Constitution américaine d'une critique radicale à l'égard de la politique américaine contemporaine. Il y a, dans l'événement inaugural et fondateur des États-Unis, une grandeur qui disparaît par la suite ; et cette grandeur-là est relative au moment révolutionnaire en lequel gît ce qu'Arendt nomme « le trésor perdu des révolutions ». Le paradoxe de ce trésor perdu est qu'il se perd en fondant une nouvelle communauté : ce qui fait suite à la révolution est ce que la révolution fonde en expirant. Entre ce qui fonde et ce qui est fondé, s'inscrit ainsi une tension radicale : d'un côté, le moment libre et inaugural ; de l'autre, le maintien et la pérennité de ce qui a été mis en place. L'alternative à une telle représentation serait de penser de manière positive la possibilité d'une « révolution permanente ». En un sens, Arendt s'inscrit de manière singulière dans un tel dessein.

Qu'est-ce que le trésor perdu des révolutions ? C'est l'accès de chacun à la liberté et à la dignité du politique, autrement dit, c'est l'entrée du peuple sur la scène publique. Cette entrée du peuple sur la scène publique prend ici et là des formes similaires : dans la Révolution américaine, ce sont les *wards* ; dans la Révolution française, les sociétés, les clubs ; dans la Révolution russe, les soviets⁴. À chaque fois, ces lieux sont ce à partir de quoi l'agir politique trouve à se manifester à travers une pluralité élargie et dans une horizontalité des rapports de pouvoir. Amiel écrit : « "la forme conseil" est la promesse d'une nouvelle forme de gouvernement⁵ » ; mais la promesse ne sera pas tenue, parce que en concurrence à ces formes d'auto-organisation du peuple, d'autres organisations sont mises en place qui prennent finalement le dessus. Le fédéralisme américain illustre un certain maintien de cette pluralité d'acteurs, qui dans le moment révolutionnaire connaît un cadre plus élargi encore. La Révolution française montre bien la concurrence entre un pouvoir jacobin, centralisateur, unificateur jusqu'à la coercition, et la diversité des clubs qui cherchent au contraire à multiplier les lieux de pouvoir. La Révolution russe est elle aussi en proie à cette lutte entre les soviets et le parti bolchevik⁶. Ainsi le trésor perdu des révolutions est-il cet accès concret et élargi à l'ordre de l'agir

politique : les révolutions connaissent ce moment fugace où un véritable agir politique est possible au sein de la pluralité humaine. La difficulté de penser l'événement révolutionnaire tient ainsi à la difficulté de penser un moment aussi fragile, et si vite dépassé.

2. L'autre difficulté tient à la vieillesse de nos représentations qui s'accorde mal avec le caractère inédit de l'événement. Ce décalage entre un type d'action réellement inaugural et la représentation que nous en avons n'est pas propre aux seuls spectateurs d'événements, puisque leurs acteurs vivent en ce même décalage. Les actes ont beau être d'une absolue jeunesse, on les recouvre sans cesse, presque spontanément, de vieilles représentations. C'est dire que nos idées ont du mal à suivre la jeunesse d'actes inédits qui rompent avec le passé, mais seulement de manière partielle puisque celui-ci maintient son emprise au niveau intellectuel : les révolutionnaires de 1789 se sont rêvés romains, les communards se sont rêvés prenant à nouveau la Bastille, et les soixante-huitards se sont vus comme de vrais communards, alors que nous espérons à notre tour refaire 68. On n'en finit pas d'être en retard d'un train. Une conception politique à propos serait une conception qui créditerait de manière libre ce qu'il en est de la pluralité d'hommes s'essayant à agir librement. C'est cette position que veut tenir Arendt. Les philosophes par contre sont aux prises avec deux risques : celui de laisser la tradition donner sens à un événement qui la dépasse ; ou bien mettre en place une philosophie de l'histoire qui rendrait compte de l'événement en l'inscrivant dans un ordre nécessaire. Amiel souligne avec pertinence l'ambiguïté de ce que signifie la prise de la Bastille⁷ : c'est d'une part l'accès du peuple au politique (et c'est ce sens que veut lui donner Arendt) ; mais cet événement peut être pensé aussi comme l'accès de la nécessité dans le champ politique. L'ordre de la nécessité qui commande le domaine du besoin, du cycle vital, du travail, du social, prendrait alors pied dans la politique et lui imposerait ses lois. Une telle emprise de la nécessité dans l'ordre du politique donnerait à celui-ci un caractère scientifique, mais lui ferait perdre du même coup la possibilité d'action libre et événementielle. Cette ambiguïté, pour Arendt, caractérise l'ambivalence de Marx. Ce dernier est en effet attentif à saluer les événements révolutionnaires du XIX^e siècle et à y prendre part ; en même temps que l'héritage hégélien l'amène aussi à penser l'ordre politique comme entièrement inscrit dans une nécessité absolue. Dans les termes d'Arendt, on pourrait dire que Marx aurait pu être un bon penseur politique s'il n'avait voulu aussi être philosophe ! En effet, à la suite de Hegel, Marx inscrirait le processus dialectique dans l'action et ferait descendre ainsi la nécessité du ciel des idées à l'ordre terrestre. Dans la confrontation entre Marx et Arendt, Anne Amiel ne cherche ni à prendre la défense inconditionnelle d'Arendt, ni à bêtement compter les points que l'on

pourrait accorder à l'un ou à l'autre⁸. Elle prend soin au contraire de montrer les ordres en lesquels ils ont chacun leur pertinence, de sorte que Marx et Arendt finissent par apparaître dans une quasi-complémentarité : chez l'un, la perspicacité d'une analyse économique et la lucidité de l'exploitation propre au système capitaliste ; chez l'autre, la défense d'une sphère propre à l'agir politique et irréductible à l'ordre économique. Cependant, ce qu'Arendt critique avec fermeté chez Marx, c'est l'expansion que prend chez lui la figure de l'animal *laborans*. Si l'homme comme travailleur devient l'ultime modèle du projet d'émancipation politique, le danger est alors qu'on finisse par ne plus rien savoir « des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté⁹ ». Autrement dit, on finirait par perdre ce pour quoi il y a d'abord lutte, tant cette lutte serait comme engluée dans la sphère du travail, du social, de la nécessité vitale dont on voulait pourtant s'extraire. Comme exemple d'émancipation ambiguë à l'égard du travail – ambiguë en ce qu'elle nous maintiendrait dans son orbite –, on peut évoquer le paradigme d'une société de consommateurs : le temps libre conquis se réinscrirait entièrement dans l'ordre de la nécessité. Ce qui effraye alors Arendt c'est précisément ce « spectre d'une vraie société de consommateurs¹⁰ » qui pourrait être érigée en sorte d'idéal. Aux yeux d'Arendt, Marx aurait trop facilement tendance à investir dans la sphère du travail l'ensemble des caractérisations propres au politique, à l'art ou à la théorie. Inversement la tripartition d'Arendt – travail, œuvre, action¹¹ – sépare sans doute trop chacun de ces ordres, alors qu'il serait nécessaire d'en montrer aussi les interférences. Amiel souligne le passage chez Arendt d'une figure de l'irréductibilité du politique, à celle de son autonomie ou de son splendide isolement¹². Ce qui demeure cependant très pertinent dans son analyse du politique, c'est le refus de réduire le politique à une simple administration des choses. En ce sens, Arendt estime pouvoir s'approprier avec pertinence et ironie le mot d'ordre léniniste : « l'électrification plus les soviets ». C'est le petit « plus » qui a pour Arendt le « plus » d'importance. Il souligne bien qu'il faut à côté de (et non réduit à) la résolution du problème économique (que l'électricité produirait), une solution proprement politique que représentent précisément les soviets¹³.

En bref, Arendt refuse que l'on réduise la politique à une science. C'est en ce sens qu'elle prend pour appui la notion kantienne de jugement réfléchissant. Parce que la politique requiert la production libre de jugement réfléchissant, c'est-à-dire d'un jugement qui, pour prendre forme, doit produire de manière inventive son propre concept¹⁴. Ce caractère inventif du jugement réfléchissant lui permet alors de devenir le modèle de toute pensée politique qui se veut attentive à la singularité de ce qui se présente à nous. Comment penser par exemple la guerre menée par les États-Unis contre l'Afghanistan, si ce

n'est en se plaçant dans la position à laquelle nous invite Arendt ? Si la tradition ne nous permet pas (ou plus) de penser avec pertinence ce qui arrive au présent, la défense d'Arendt consiste à soutenir une attitude ouverte et non prédéterminée, à s'efforcer ainsi de penser la nouveauté en tant que telle. Pour qu'un type d'action non nécessaire, mais libre et émancipatrice, puisse encore être possible.

- 1 Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*, PUF, coll. « Pratiques théoriques », Paris, 2001, p. 261.
- 2 Selon la formule de Tocqueville reprise maintes fois par Arendt, notamment dans la préface de *La Crise de la culture*.
- 3 A. Amiel, *op. cit.*, p. 9.
- 4 *Ibid.*, voir le chapitre « Commune, wards et soviets », p. 84-102.
- 5 *Ibid.*, p. 95.
- 6 Hannah Arendt partage là-dessus les analyses de Rosa Luxemburg ; voir A. Amiel, *op. cit.*, p. 196.
- 7 *Ibid.*, p. 27.
- 8 La deuxième partie du livre d'Amiel est intitulée : « Arendt lectrice de Marx ».
- 9 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Pocket Agora, Paris, p. 37 ; cité par A. Amiel, *op. cit.*, p. 147.
- 10 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 183 ; cité par A. Amiel, *op. cit.*, p. 174.
- 11 C'est la tripartition de la *Condition de l'homme moderne*, qui dans ce livre forme le plan de l'ouvrage.
- 12 A. Amiel, *op. cit.*, p. 203.

- 13 *Ibid.*, p. 202-205 ; ce mot d'ordre témoigne en outre que Lénine a lui aussi un moment résisté « à la reddition de la liberté à la nécessité », (p. 202).
- 14 Kant distingue dans l'introduction (§ IV) à la *Critique de la faculté de juger* le jugement réfléchissant du jugement déterminant. Le jugement déterminant est un jugement pour lequel il existe déjà le concept sous lequel on subsume ce qu'on cherche à juger : A est B, c'est-à-dire je dis de A qu'il est B, je juge A en le désignant par B, et j'ai déjà B dans ma poche. Le jugement réfléchissant est un jugement pour lequel le concept sous lequel on subsume ce qui est à juger n'existe pas encore, mais est à produire : A est jugé comme X, mais X est un concept que je dois inventer pour qu'un tel jugement soit possible.

Répliques et controverses



Alex Callinicos

Professeur de politique à l'université d'York. Derniers livres parus : *Equality*, Polity Press, Cambridge, 2000, et *Against the Third Way*, Polity Press, Cambridge, 2001.

Du *Pouvoir constituant* à *Empire* : Toni Negri en perspective

(Cet article est la traduction de la seconde partie d'un article plus long d'Alex Callinicos paru dans la revue International Socialism, n° 92, été 2001. Il constitue une sorte de réplique à l'article de Michaël Hardt et Toni Negri publié dans le n° 2 de ContreTemps. La première partie revenait sur la formation et l'évolution de la pensée de Toni Negri au fil des épreuves de la gauche italienne dans les années soixante-dix, jusqu'à son exil en France et à la publication de Marx au-delà de Marx dont Callinicos fait une critique serrée. La seconde partie de l'article, reprise ici, traite des deux derniers livres importants de Negri en rapport avec l'essor du mouvement antimondialisation et avec les manifestations de Gênes.)

Marx au-delà de Marx constituait une impasse pour la pensée de Negri. Il s'y efforçait d'articuler les principes d'un mouvement politique qui venait d'essuyer à la fin des années soixante-dix une défaite écrasante. Dans ses écrits des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, dont *Empire* est l'aboutissement, Negri a donc tenté de remanier et développer la thématique de *Marx au-delà de Marx*. Ces textes, qui concernent l'histoire de la pensée politique moderne, présentent un intérêt intrinsèque mais ils servent aussi à reconstruire la problématique de Negri. Dans *Marx au-delà de Marx*, il soulignait déjà ce qu'il appelle « le principe de constitution ». Il entend par là la capacité créatrice de la lutte à produire de nouvelles structures qualitativement différentes, qui deviennent à leur tour l'objet de nouveaux combats menant à de nouvelles transformations¹. Dans ses récents articles, Negri développe cette idée. Il retrace le développement de la notion de « pouvoir constituant » comme capacité collective à faire et à refaire les structures sociopolitiques qui sous-tendent des formes constitutionnelles spécifiques : ce pouvoir trouve son origine dans l'humanisme de la Renaissance et se développe jusqu'à Marx, en passant par la pensée politique moderne (notamment chez Machiavel et Spinoza) et par une élaboration de plus en plus claire à l'ère des révolutions. Il s'agit ici du conflit entre deux types de pouvoir, plus précisément de l'opposition entre la « puissance » et le

« pouvoir », autrement dit, entre la puissance créatrice des masses (que Negri nomme de plus en plus « multitude ») et la domination du capital.

Negri propose une conception très abstraite du pouvoir constituant. C'est un pouvoir créatif ou une « puissance d'être », ou, en d'autres termes, une puissance d'engendrer des configurations, des valeurs, des institutions et des ordonnancements du réel. Le pouvoir constituant constitue la société en unissant le social et le politique par un lien ontologique. Selon Negri, Marx aurait vu ce pouvoir constituant à l'œuvre dans la manière dont le capital engendre violemment une nouvelle forme de société à l'époque de l'accumulation primitive, en s'appropriant les capacités de coopération propres à la multitude : « La coopération est en effet la pulsion vivante et productive de la multitude [...] La coopération est innovation et richesse. Elle constitue la base du surplus créatif qui définit l'expression de la multitude. C'est sur l'abstraction, l'aliénation et l'expropriation de la multitude que s'édifie le rapport de domination². » Chez Marx, le travail coopératif que s'approprie et qu'exploite le capital est bien sûr celui de la classe ouvrière. En reformulant la thématique de Marx dans un vocabulaire philosophique plus abstrait, Negri tire parti de ses résonances (par exemple de l'idée que le capital parasite les pouvoirs créateurs d'autrui) tout en s'éloignant d'une position de classe. Mais la tendance à absolutiser la subjectivité des masses, déjà présente dans les écrits des années soixante-dix, est toujours là : « Toute pratique du pouvoir constituant, du début à la fin, de ses origines à sa crise, révèle la tension de la multitude qui tend à s'ériger en sujet absolu du processus de sa propre puissance³. » Negri va cependant au-delà du subjectivisme de ses écrits antérieurs lorsqu'il pose la question de savoir comment « un sujet adéquat à la procédure absolue » du pouvoir constituant peut être reconnu. La réponse est à chercher, dit-il, dans les œuvres du second Foucault, et en particulier dans *Histoire de la sexualité* : « L'homme tel que le décrit Foucault apparaît comme une totalité de résistances qui libère une capacité de libération absolue, au-delà de toute finalité qui ne soit l'expression de la vie elle-même et de sa reproduction. C'est la vie qui se libère elle-même en l'homme et qui s'oppose à tout ce qui tend à la limiter et à la contraindre »⁴.

Lorsqu'elle parvient à se constituer en sujet absolu de l'histoire, la multitude est donc une expression de la vie. Negri cherche ainsi à fonder son subjectivisme sur une espèce de vitalisme – autrement dit, sur une théorie métaphysique qui voit l'entièreté du monde physique et social comme l'expression d'une force vitale sous-jacente. Sur ce point, Negri doit moins en vérité à Foucault, qui reste évasif si ce n'est confus quant aux implications philosophiques de sa théorie du pouvoir, qu'à une autre grande figure du poststructuralisme français, Gilles Deleuze. Et particulièrement à *Mille Plateaux*, le second

volume de sa collaboration avec Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie*. Deleuze conçoit le désir comme une manifestation de la vie qui, bien que constamment cristallisée dans des constellations de pouvoir historiquement spécifiques, tend tout aussi constamment à les surmonter et à les subvertir. Deleuze reconnaît explicitement sa dette envers le philosophe vitaliste du début du xx^e siècle que fut Henri Bergson. Il est cependant lui un « vitaliste matérialiste », dans la mesure où il reconnaît une vie propre de la matière, dans laquelle elle se fluidifie et s'écoule. La matière a, par conséquent, la même structure que le désir qui déborde en permanence les limites des hiérarchies de pouvoir établies. En conséquence, Deleuze considère le nomade comme le modèle de toute résistance au pouvoir. La logique de l'État est celle de la « territorialisation » qui tend à enfermer le désir dans une constellation de pouvoir et à l'enraciner dans un territoire particulier. La logique du nomade est au contraire celle de la « déterritorialisation », de la transgression des frontières, et du refus de toute cristallisation. La première détermination du nomade est en fait qu'il occupe « un espace lisse ». L'économie du monde capitaliste moderne se caractérise par la même tendance à la déterritorialisation : « Le monde redevient un espace lisse (mer, air, atmosphère) »⁵.

Cet espace lisse est celui de l'« Empire ». Hardt et Negri reconnaissent explicitement leur dette envers *Mille Plateaux*. Plus généralement, Negri utilise le vitalisme deleuzien pour fournir à sa propre version du marxisme la référence philosophique qui lui faisait défaut. Mais le prix est élevé, dans la mesure où ce que propose Deleuze est une sorte de métaphysique hautement spéculative. Les derniers textes de Negri révèlent ainsi ce que Daniel Bensaïd appelle « un étrange mysticisme sans transcendance ». Ce n'est jamais aussi vrai que dans *Empire*. C'est un beau livre dans son genre, joliment écrit, plein de passages lyriques et de points de vue stimulants. Mais il n'en constitue pas moins au bout du compte une œuvre assez bancale.

L'ambition et la complexité d'*Empire* font que je ne peux aborder ici que quelques thèmes, trois plus précisément. Tout d'abord, Hardt et Negri acceptent ce que l'on définit parfois comme la thèse de « l'hyperglobalisation », selon laquelle la mondialisation de l'économie aurait réduit l'État-nation au rôle de simple instrument du capital mondial. Ils écrivent ainsi à propos des firmes multinationales : « Elles structurent directement les territoires et les populations. Elles tendent à faire des États-nations de simples instruments à enregistrer les flux de marchandises, d'argent et de populations qu'elles mettent en mouvement. Les firmes multinationales distribuent directement la force de travail sur les différents marchés ; elles allouent les ressources et organisent hiérarchiquement les différentes branches de la production mondiale. L'appareil complexe qui sélectionne les investissements et dirige les manœuvres

financières détermine la géographie nouvelle du marché mondial ou plutôt la nouvelle structure biopolitique du monde⁶. »

Le déclin de l'État-nation ne signifie cependant pas la disparition du pouvoir politique. Une nouvelle forme de souveraineté émerge, que Hardt et Negri appellent l'Empire : « À la différence de l'impérialisme, l'Empire n'établit pas un centre de pouvoir territorial et n'a pas de frontières établies. C'est un appareil de domination acentrique et déterritorialisé qui englutit l'entièreté de l'espace dans le réseau de ses pouvoirs ouverts et en expansion. L'Empire gère des identités hybrides, des hiérarchies flexibles et des échanges multiples grâce à des réseaux de commande modulables. Les différentes couleurs nationales de la carte impérialiste du monde sont fondues et mêlées dans un arc-en-ciel impérial global⁷. »

Le langage qu'utilisent ici Hardt et Negri – celui de l'« hybridité », de la « pluralité », de la « flexibilité » – est très proche de celui des postmodernistes dont la terminologie vise à véhiculer l'idée selon laquelle nous aurions basculé au-delà du capitalisme et de la polarisation caractéristique entre exploités et exploités. La métaphore du réseau est largement utilisée dans leurs textes plus ou moins apologétiques sur le capitalisme contemporain, où elle sert à évoquer une absence de hiérarchie et de concentration des pouvoirs⁸. La torsion effectuée par Hardt et Negri leur permet de s'approprier de façon critique ce langage et de soutenir qu'il exprime une nouvelle phase de domination capitaliste, opérant non malgré, mais à travers l'hybridité et le multiculturalisme si souvent célébrés comme des traits caractéristiques des sociétés libérales contemporaines : « La fin de la dialectique de la modernité ne signifie pas la fin de la dialectique de l'exploitation. Aujourd'hui, toute l'humanité est pratiquement intégrée ou subordonnée, à un degré ou à un autre, dans les rets de l'exploitation capitaliste⁹. »

Hardt et Negri empruntent à Foucault le terme de « biopolitique » pour désigner les formes de domination qui agissent et façonnent les individus de l'intérieur, en tant que sujets dotés de mobiles spécifiques : « Le pouvoir s'exerce désormais à travers des machines qui organisent directement les cerveaux (par des systèmes de communication et des réseaux d'information) et les corps (par des systèmes de confort, des activités encadrées, etc.), au détriment du sens de la vie et du désir de créativité¹⁰. » Dans cette perspective, le Big Brother de Channel 4 est plus dangereux que celui d'Orwell, dans la mesure où il nous permet de croire que des comportements hautement stéréotypés et manipulés sont des activités gratifiantes que nous pratiquons par libre choix.

Mais des concepts et des modèles plus anciens sont nécessaires pour saisir la nature du capitalisme contemporain. Le recours croissant à la force pour anéantir les souverainetés nationales au nom de valeurs universelles telles que les

droits de l'homme est symptomatique de l'émergence d'une souveraineté impériale – ou, plus exactement, de sa réapparition. Comme les Grecs et les Romains l'avaient bien compris, l'Empire ne connaît pas de frontières. Il n'appartient pas à un État particulier, même pas aux États-Unis. Dans la guerre du Golfe, ces derniers sont intervenus « non en fonction de leurs propres intérêts, mais au nom du droit international ». Le nouveau trépied des rapports de pouvoir internationaux correspondrait à l'image de l'Empire romain, combinant les traits monarchiques, aristocratiques, démocratiques dépeints par l'historien grec Polybe. Au sommet se trouvent les corps « monarchiques » – les États-Unis, le G7 et autres institutions telles que l'OTAN, le FMI, la Banque mondiale ; vient ensuite une élite d'acteurs « aristocratiques » – tels que les firmes multinationales et les États-nations ; il y a enfin les organes « démocratiques » supposés représenter le peuple : l'assemblée générale de l'ONU, les ONG, etc.¹¹.

Deuxièmement, comment Hardt et Negri situent-ils historiquement cette structure ? Ils « insistent sur le fait que l'Empire représente un pas en avant dans le renoncement à toute nostalgie envers les structures de pouvoir antérieures, et dans le refus de toute stratégie visant à rétablir ces arrangements ou à ressusciter l'État-nation pour se protéger du capital global. » Bien qu'ils comparent cette position à celle de Marx insistant sur la nature historiquement progressive du capitalisme, il y a ici quelque chose de plus : « La multitude a fait naître l'Empire. » À la suite de Foucault, Hardt et Negri appellent « société disciplinaire » issue du New Deal la société dans laquelle l'État et le capital régissent la société dans son ensemble. C'est elle qui est entrée en crise à la fin des années soixante sous l'effet des attaques anticapitalistes ou prolétariennes contre le système capitaliste international¹².

Ces affirmations sur les origines de l'Empire donnent une version accentuée de la théorie volontariste de la crise qui fut celle de Negri dans les années soixante-dix : « Le pouvoir du prolétariat impose des limites au capital, mais dicterait aussi les termes et la nature de sa transformation. Le prolétariat invente réellement les formes sociales et productives que le capital sera obligé d'adopter à l'avenir. » Dans le cas de l'Empire, la classe ouvrière américaine aurait joué un rôle d'avant-garde : « Maintenant, en termes de changement de paradigme dans l'organisation capitaliste internationale, le prolétariat américain apparaît comme la figure subjective qui exprime le mieux les désirs et les besoins du travailleur international ou multinational¹³. »

Cette thèse générale s'inscrit dans le prolongement de ce que fut l'« opéraïsme », une trentaine d'années avant l'apparition d'Empire. Mario Tronti soutenait alors que le capital développe une compréhension de ses propres intérêts grâce à l'initiative du travail, et que « les travailleurs européens trouvent sur leur chemin, en tant que modèle de comportement le plus avancé, la

manière de vaincre l'adversaire adoptée par les travailleurs américains des années trente »¹⁴. Mais le capitalisme keynésien issu des années trente, que Tronti voyait comme le produit d'un pouvoir prolétarien à l'époque du New Deal, c'est celui-là même que, selon Hardt et Negri, la révolte ouvrière des années soixante et soixante-dix aurait balayé pour ouvrir la voie à l'Empire. Troisièmement, quelle est la condition de la classe travailleuse dans cette nouvelle phase de développement capitaliste ? Hardt et Negri rejettent l'idée selon laquelle elle signifierait la fin de l'exploitation et de l'oppression. La société disciplinaire aurait été remplacée par une « société de contrôle ». Au lieu d'être façonnés par des institutions comme l'école et l'usine, les individus se trouvent désormais soumis à une pression multiforme qui les pousse à se dresser eux-mêmes. En même temps, les nouvelles technologies de l'information ont rendu le travail « immatériel ». La classe ouvrière doit être conçue désormais dans les termes très vagues déjà utilisés par Negri dans les années soixante-dix : « Nous comprenons le prolétariat comme une catégorie large incluant tous ceux dont le travail est directement ou indirectement exploité et assujéti par les rapports capitalistes de production et de reproduction¹⁵. »

Empire maintient ainsi les catégories de l'interprétation du marxisme selon Negri, même si leur contenu est modifié. Le travailleur social par exemple, que Negri concevait dans les années soixante-dix comme un produit de la « société disciplinaire » et de la régulation caractéristique de l'État keynésien, est devenu le produit du nouveau « capitalisme informationnel » : « Aujourd'hui, dans une phase de militantisme ouvrier correspondant aux régimes de production informationnels et postfordistes, émerge la figure du travailleur social. » Mais Hardt et Negri préfèrent utiliser le concept spinozien de multitude pour chercher à analyser les contradictions spécifiques de l'Empire. Là où le capital est devenu effectivement global, il trouve (ainsi que Rosa Luxemburg l'avait annoncé) sa propre limite. Sous l'Empire, « les pouvoirs du travail sont animés par les pouvoirs de la science, de la communication et du langage » et « la vie est ce qui anime et domine toute production ». L'activité sociale comme telle devient à présent une source du surplus économique : « L'exploitation est l'expropriation de la coopération et l'anéantissement du sens de la production langagière. » L'Empire est une formation sociale parasitaire, une forme de corruption dépourvue de toute positivité par opposition à « la productivité fondamentale de l'être » qui s'exprime dans la multitude.

Une fois de plus, nous voyons Negri interpréter les concepts de Marx dans un sens plus lâche, plus métaphorique, compatible avec la métaphysique de Deleuze. Hardt et Negri cherchent ainsi à éliminer le caractère négatif et parasitaire de l'Empire de la façon suivante : « Quand l'action de l'Empire est effective, ce n'est pas du fait de sa propre force, mais parce qu'il y est contraint par

la résistance de la multitude au pouvoir impérial. En ce sens, on peut dire que la résistance prime le pouvoir. » Comme ils le reconnaissent, cette thèse du primat de la résistance par rapport au pouvoir vient directement de Deleuze, pour qui c'est la conséquence de la « productivité fondamentale de la vie ». Autant qu'un essai d'analyse historique concrète, *Empire* est donc une œuvre de philosophie poststructuraliste appliquée.

Il y aurait naturellement beaucoup à dire sur un livre aussi foisonnant et stimulant qu'*Empire*. Je m'en tiendrai à ce qui m'apparaît comme ses faiblesses centrales. Son analyse du capitalisme contemporain reste à la fois très vague, et à certains égards erronée. Hardt et Negri s'inscrivent dans la tradition marxiste des essais sur l'impérialisme, reprenant de Rosa Luxemburg l'argument selon lequel le capitalisme a besoin d'un « extérieur » non capitaliste pour écouler les marchandises que les travailleurs ne peuvent consommer. Mais, à part décréter que l'Empire abolit ce « dehors » en soumettant le monde entier à la domination du capital, ils ne disent guère plus que les généralités philosophiques évoquées sur les crises spécifiques à cette phase de développement. Negri considérerait sans aucun doute « objectiviste » le grand débat suscité parmi les économistes marxistes par l'interprétation de Robert Brenner sur l'histoire du capitalisme d'après-guerre. Mais *Empire* offre bien peu d'orientations à quiconque s'intéresse à savoir sous quelle forme les mécanismes de la crise opèrent aujourd'hui¹⁶.

Le livre est carrément à côté de la plaque sur l'un de ses points cruciaux. Hardt et Negri nient en effet que le conflit interimpérialiste ait encore la moindre pertinence pour le capitalisme contemporain : « Ce qui fut une concurrence conflictuelle entre plusieurs pouvoirs impérialistes a été remplacé dans une large mesure par l'idée qu'un pouvoir unique les surdétermine tous, les unifie, et les ramène à une notion commune du droit qui est résolument postcoloniale et postimpérialiste. » À la place de l'impérialisme, avec ses différents centres de pouvoir rivaux, nous aurions désormais un réseau de pouvoir impersonnel et acentrique, un espace lisse deleuzien : « Dans cet espace lisse de l'Empire, il n'y a plus de lieu du pouvoir ; il est partout et nulle part. »

On trouve là ce que Wittgenstein aurait considéré comme une petite parcelle de vérité enveloppée d'un vaste nuage métaphysique. Hardt et Negri tendent à définir l'Empire comme une forme de souveraineté. L'enjeu de la souveraineté, c'est la légitimation de l'exercice du pouvoir en termes moraux et légaux. Elle est donc un phénomène idéologique bien qu'elle ait évidemment, comme toute instance idéologique, des effets réels. Il s'est sans aucun doute produit un déplacement dans le champ idéologique. L'idée d'intervention humanitaire prétend ainsi qu'il est permis de violer les droits d'autres États, non sur la base d'intérêts nationaux, mais au nom des droits de l'homme et des besoins huma-

nitaires. Plus largement, le développement de ce qu'on appelle les formes de « gouvernance globale », comme le G7, l'OTAN, l'OMC, suggère que la notion de souveraineté serait devenue hybride, de sorte que les interventions étatiques sont souvent justifiées non sur la base de leurs procédures constitutionnelles nationales, mais plutôt par l'autorité d'une institution internationale.

Cette évolution idéologique ne détermine cependant pas la distribution effective du pouvoir géopolitique. Non seulement les institutions internationales existantes reflètent l'ordre hiérarchique du pouvoir réel, en ce sens qu'elles sont dominées par les puissances capitalistes occidentales, mais elles sont aussi modelées par les conflits entre ces puissances, notamment entre États-Unis, Japon et Europe, cette dernière elle-même étant bien loin d'être homogène. Mêlée à ces premières formes économiques et politiques de compétition intervient la structure géopolitique conflictuelle entre les États-Unis, la Russie et la Chine. Ignorer la profondeur de ces antagonismes entre centres rivaux du pouvoir, c'est se tromper lourdement sur la nature du monde contemporain. C'est aussi flirter dangereusement avec une vision apologétique de ce monde. Cette tendance constitue au demeurant la deuxième grande faiblesse d'*Empire*. La conception de l'Empire comme un « espace lisse », ou un réseau acentrique dans lequel le pouvoir serait partout et nulle part, n'est pas très loin de l'idée diffusée par les théoriciens de la « troisième voie » comme Anthony Giddens, pour qui la « globalisation politique » accompagnerait la globalisation économique et soumettrait le marché mondial aux formes démocratiques de la « gouvernance globale ». Hardt et Negri critiquent cette idée, mais certaines de leurs formulations la reprennent pourtant dans une intention fort différente. Ainsi Mark Leonard, idéologue blairiste particulièrement stupide, a-t-il publié un entretien enthousiaste avec Negri, où il salue l'affirmation selon laquelle la globalisation constituerait une chance « pour une politique de gauche soucieuse de liberté et de qualité de vie plutôt que d'une quête réductrice d'égalité entre groupes » (ce qui ressemble plus à du Tony Blair qu'à du Toni Negri).

Negri ne saurait certes être responsable des distorsions infligées à ses propres propos, mais il peut être critiqué pour ce qu'il a lui-même déclaré à Leonard : « Le grand changement, c'est l'impossibilité de la guerre entre nations civilisées. Mais ce n'est pas quelque chose dont le mérite revient aux industriels. Cela vient de l'émancipation des classes travailleuses qui ne voulaient plus faire la guerre¹⁷. » La guerre est certainement devenue improbable au sein du bloc capitaliste occidental pour des raisons trop complexes pour être reprises ici. Mais la crise de l'avion espion en mer de Chine en avril 2001 est symptomatique de tensions géopolitiques en Asie orientale qui peuvent très bien aboutir à des confrontations armées. Deux spécialistes américains des ques-

tions de sécurité ont écrit récemment à propos des tensions entre les États-Unis et la Chine au sujet de Taiwan : « Nulle part ailleurs sur le globe la situation n'est peut-être aussi explosive et la perspective d'un engagement américain aussi réelle. » Negri admettrait probablement que ce type de guerre opposerait des « nations civilisées » entre elles (en supposant que ces termes soient employés ici ironiquement). Hors des pays capitalistes avancés, il n'y a pas le moindre indice que les guerres soient en voie de disparition. Celle qui a ravagé la République démocratique du Congo aurait coûté à elle seule 2,5 millions de vies humaines depuis 1998.

Hardt et Negri sont parfaitement conscients de ces souffrances insupportables. Mais ils soutiennent que les progrès réalisés constituent une victoire de la multitude. Même cette assertion revêt une tonalité apologétique en regard de la propre histoire de Negri. Personne ne peut nier que le capitalisme ait connu une restructuration majeure au cours des années soixante-dix et quatre-vingt, dont une plus grande intégration du capital global constitue l'un des aspects principaux. Mais est-il juste de considérer si peu que ce soit ces changements comme une conquête de la multitude ? Les percevoir ainsi revient à effacer de l'histoire les défaites réelles qui ont rendu possible cette réorganisation capitaliste, comme les catastrophes de Fiat en 1979-1980, la grande grève des mineurs britanniques de 1984-1985, et tous les combats dans lesquels le capital est parvenu à briser les formes d'organisation ouvrière en réprimant les militants et en rétablissant sa domination là où elle était contestée.

Rappeler cette histoire ne revient nullement à nier, comme le disent Hardt et Negri, que la globalisation, « dans la mesure où elle implique une réelle déterritorialisation des structures d'exploitation et de contrôle, constitue réellement une condition de libération de la multitude¹⁸ ». En un sens, il s'agit là d'une simple reprise de l'abc marxiste : les formes ordinaires du capitalisme constituent le contexte dans lequel se développe la lutte des classes. Mais cela ne signifie pas qu'il faille oublier que le procès par lequel le capitalisme se réforme implique aussi de sérieuses défaites pour la classe travailleuse. Le fait d'éluder ces défaites historiques peut convenir à Negri dans la mesure où cela lui évite d'avoir à expliquer à quel point sa propre théorie politique fut démentie par les épreuves décisives de la fin des années soixante-dix. Un marxisme conséquent ne peut admettre une vision aussi sélective de l'histoire.

La raison la plus importante d'étudier l'histoire des luttes passées, c'est qu'elle contribue à clarifier les questions stratégiques présentes. Mais la troisième grande faiblesse d'*Empire*, c'est de ne proposer à ses lecteurs aucune hypothèse stratégique. Le livre se conclut sur trois revendications pour « un programme politique de la multitude globale » : une « citoyenneté globale »,

« un salaire social et un revenu garanti pour tous », et « le droit de réappropriation »¹⁹. On peut discuter de la portée de ces revendications. Telles qu'elles sont formulées, la première et la troisième demeurent vagues. La deuxième est un lieu commun du « libéralisme de gauche ». Plus sérieuse cependant est l'absence de la moindre discussion sur la manière de développer un mouvement susceptible de porter un tel programme.

Le vide stratégique d'*Empire* n'est pas un détail. Il révèle certains des présupposés les plus profonds de Hardt et Negri. Dans un passage assez étrange, ils affirment que « les luttes les plus radicales et les plus marquantes de la fin du xx^e siècle », comme la place Tien-An-Men, la première Intifada, le soulèvement du Chiapas, ou les grandes grèves de 1995 en France et de 1996-1997 en Corée, ne se reconnurent pas un ennemi commun et « n'avaient pas un langage commun de combat ». Pourtant, et quoi qu'il en soit des autres luttes, la rébellion zapatiste et les grèves de 1995 en France eurent au moins un élément de langage politique commun, en identifiant le néolibéralisme comme leur ennemi. Ils ont ainsi contribué à former le renouveau de conscience anticapitaliste devenu visible à Seattle.

Hardt et Negri se rassurent avec la remarque suivante : « Peut-être l'incommunicabilité des luttes entre elles, leur défaut de structuration, les tunnels dans la communication, constituent-ils des points forts plutôt que des faiblesses, dans la mesure où tous ces mouvements sont immédiatement subversifs en eux-mêmes et n'attendent aucune aide extérieure ni extension pour garantir leur efficacité [...]. La constitution de l'Empire et la globalisation des rapports économiques et culturels, tout cela signifie que le centre virtuel de l'Empire peut être attaqué en n'importe quel point. Les préoccupations tactiques de la vieille école révolutionnaire deviennent ainsi totalement caduques. La seule stratégie de lutte concevable est celle d'un contre-pouvoir constituant émergeant du sein même de l'Empire »²⁰. »

Ailleurs, Negri a retourné le vieil adage léniniste en affirmant que « le maillon faible du capitalisme est son maillon fort »²¹. Si c'était réellement le cas, si le capitalisme contemporain était réellement un espace lisse homogène dans lequel le pouvoir est uniformément distribué, alors toute perspective stratégique perdrait une quelconque pertinence. Mais c'est précisément faux. Les différentes parties du globe n'ont pas la même importance pour le capital. Aussi longtemps que la richesse naturelle de l'Afrique subsaharienne peut être exploitée par des moyens infects, de larges portions du continent peuvent être abandonnées aux quatre cavaliers de l'Apocalypse. Une toute petite part de la terre représente la concentration maximale de la richesse productive capitaliste – principalement l'Amérique du Nord, l'Europe, le Japon. Le processus décrit par Trotski comme un « développement inégal et combiné » conti-

nue à opérer dans le capitalisme contemporain, créant d'énormes concentrations de puissance et de richesse en certains points du système. Cette inégalité requiert une analyse stratégique pour identifier les points de vulnérabilité de l'adversaire et ses principales forces.

Une pensée stratégique est aussi nécessaire pour répondre à ce que Lénine appelait les « tournants brusques de l'histoire », les crises soudaines qui constituent des opportunités inattendues pour le mouvement révolutionnaire. Mais la vision de l'histoire chez Negri demeure étrangement abstraite. La multitude affronte éternellement le capital indépendamment des conditions spécifiques, des contradictions accumulées, des changements de rapports de force que les grands textes de la tradition marxiste s'appliquent au contraire à déchiffrer. Ce qui manque, c'est ce que Daniel Bensaïd appelle « la raison stratégique » : « L'art de la décision, du moment propice, de la bifurcation ouverte à l'espérance, est un art stratégique du possible. Non le rêve d'une possibilité abstraite, où tout ce qui n'est pas impossible serait possible, mais l'art d'une possibilité déterminée par la situation concrète : chaque situation étant singulière, l'instant de la décision est toujours relatif à cette situation, ajusté au but à atteindre »²². »

Ce type d'analyse stratégique est indissociable de l'effort pour identifier les acteurs du changement. Ici, Hardt et Negri ne nous disent pas grand-chose. C'est peut-être à leurs yeux l'un des avantages du concept de multitude : il permet de confondre les opprimés et les exploités avec une masse anonyme et amorphe sans localisation sociale déterminée. Ils célèbrent ainsi les immigrants et les réfugiés en faisant « de la désertion, de l'exode et du nomadisme » une force démocratique : « Un spectre hante le monde, c'est le spectre de la migration ». En transgressant les frontières nationales et en mélangeant les identités figées, la multitude formerait une nouvelle « cité terrestre » opposée à la corruption de la cité impériale »²³.

Derrière cette incapacité à traiter sérieusement le problème de stratégie, Negri montre des signes inquiétants de rechute dans de vieilles erreurs. Il écrit ainsi : « Attribuer aux mouvements de la classe travailleuse et du prolétariat le rôle de transformer le paradigme du pouvoir capitaliste, c'est affirmer qu'ils s'approchent de leur libération à partir du mode capitaliste de production. Il faut se tenir à distance de ceux qui versent des larmes de crocodile sur la fin des accords corporatistes du socialisme national et du syndicalisme, tout comme de ceux qui pleurent sur la beauté perdue du temps jadis, et de toute nostalgie envers un réformisme social empreint du ressentiment des exploités et de la jalousie qui si souvent se cache derrière l'utopie »²⁴. » Interpellé sur ce passage, Negri est allé jusqu'à décrire les syndicalistes comme de nouveaux koulaks et à exprimer sa propre nostalgie des années soixante-dix, quand une

jeunesse sans emploi s'attaquait aux travailleurs d'usine. L'hostilité envers la classe ouvrière organisée apparaît ainsi comme une constante de la pensée de Negri par-delà ses évolutions des deux dernières décennies. Il écrivait en 1981 : « La mémoire ouvrière est seulement le souvenir de l'aliénation passée... La transition communiste est au contraire une absence de mémoire²⁵. » On comprend pourquoi il pouvait l'affirmer en dépit de ses dons incontestables d'historien de la pensée politique : toute tentative de confrontation critique avec son propre passé mettrait en évidence la faillite de l'autonomisme italien des années soixante-dix. Ce refus de revenir sur le passé n'est pas tant le signe d'un échec personnel que celui des limites inhérentes à son interprétation du marxisme.

L'autonomisme est une force politique vivante. Il n'existe pas, fort heureusement, d'équivalent contemporain des Brigades rouges. Mais l'idée d'une action exemplaire au nom des masses garde une certaine influence, que ce soit dans le culte du Black Block pour la violence urbaine ou dans les tactiques plus pacifiques des Tute Bianche. Dans des analyses comme celles de Hardt et de Negri, la classe travailleuse, qui demeure une force réelle en dépit des transformations de ces dernières années, soit se dissout dans la multitude amorphe, soit est dénoncée comme une aristocratie privilégiée du travail. Les activistes agissent au nom de la première en essayant de déborder ou d'affronter la seconde. Les manifestations de Gênes ont clairement montré les limites de l'autonomisme politique. Le vendredi 20 juillet, les Tute Bianche ont été attaqués par de forts contingents policiers et empêchés d'atteindre la zone rouge (le secteur fortifié de la vieille ville où siégeait le G8). Leur dirigeant Luca Casarini raconte : « Nous avons été agressés de sang-froid alors que notre manifestation était totalement pacifique. Nous avons été chargés d'abord avec des gaz lacrymogènes et des véhicules blindés bloquant toutes les issues possibles. Le vendredi après-midi l'enfer s'est déchaîné et des gens ont cru mourir lorsque les charges blindées ont commencé, lorsque nous avons entendu les premiers coups de feu, et nous avons réagi en nous réfugiant derrière des poubelles et en jetant des pierres²⁶. »

Tout l'entraînement spécial et le harnachement des Tute Bianche ne pouvaient résister au pouvoir armé de l'État italien. Des milliers de manifestants, y compris certaines sections de la gauche révolutionnaire qui s'étaient jointes aux Tute Bianche, se sont trouvés réduits au rôle de spectateurs du champ de bataille. Avant Gênes, les Tute Bianche avaient proclamé la désuétude de la gauche traditionnelle : « Les zapatistes en ont fini avec le xx^e siècle et avec l'image de la gauche européenne. Ils ont dépassé les antinomies classiques de la tradition politique du siècle écoulé : réforme contre révolution, avant-garde contre mouvement, intellectuels contre ouvriers, prise du pouvoir contre exode, violence contre non-violence. »

Après Gênes, Casarini, revenu à plus d'humilité, mettait en garde contre un retour au terrorisme du style des années soixante-dix : « Je le crains vraiment énormément. Il y a des individus et des petits groupes qui peuvent être tentés de s'ériger en avant-gardes armées [...] C'est l'abîme que nous pouvons découvrir dans les mois à venir, si nous ne changeons pas de direction »²⁷. Casarini admettait alors que l'expérience des Tute Bianche semblait inadéquate pour affronter « la logique impériale » à laquelle nous sommes désormais confrontés. Il plaidait pour un déplacement de « la désobéissance civile » vers la désobéissance sociale. Si cela devait signifier un tournant vers le mouvement ouvrier, ce serait un pas en avant. Gênes a confirmé une vérité du marxisme classique que les Tute Bianche avaient voulu ignorer : seule la mobilisation de masse de la classe travailleuse organisée peut défier le pouvoir concentré de l'État capitaliste. Toni Negri est le principal théoricien de l'autonomisme. Nous sommes totalement solidaires de lui en tant que victime de l'État italien. Nous respectons sa constance en tant qu'intellectuel révolutionnaire. Il n'en demeure pas moins que l'influence de ses idées constitue un obstacle au développement d'un mouvement victorieux contre le capitalisme global dont il tente pourtant d'explorer les structures dans *Empire*.

Traduit de l'anglais par Samuel Liberman

1 Antoni Negri, *Marx Beyond Marx*, 1984, p. 56-57.

2 A. Negri, *Le Pouvoir constituant*, PUF, Paris, 1997, p. 429, 435.

3 *Ibid.*, p. 401.

4 *Ibid.*, p. 37, 40.

5 Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Éd. de Minuit, Paris, 1980, p. 512, 583.

6 Michael Hardt et Toni Negri, *Empire*, Cambridge, 2000, p. 31-32.

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*, p. 43.

9 *Ibid.*, p. 23.

10 *Ibid.*, p. 43.

11 *Ibid.*, p. 180.

12 *Ibid.*, p. 259.

13 *Ibid.*, p. 268.

14 Mario Tronti, *The Labour Process and Class Strategies*, Londres, 1976, p. 104.

15 Hardt et Negri, *op. cit.*, p. 52.

16 Voir le symposium sur Robert Brenner dans la revue *Historical Materialism*, n° 4-5.

17 Mark Leonard, « The Left Should Love Globalization », *New Statesman*, 28 mai 2001.

18 Hardt et Negri, *op. cit.*, p. 52.

19 *Ibid.*, p. 400, 406.

20 *Ibid.*, p. 58, 59.

21 Titre de la communication faite par Negri *in absentia* lors du colloque « Vers une politique de la vérité. La renaissance de Lénine », Kulturwissenschaft Institut d'Essen, 3 février 2001.

22 Daniel Bensaïd, *Les Irréductibles*, Textuel, Paris, 2001, p. 20.

23 A. Negri, « L'Empire, stade suprême de l'impérialisme », *Le Monde diplomatique*, janvier 2001.

24 Cité par S. Whright, « Negri's Class Analysis », *Reconstruction* n° 8, 1996.

25 *Ibid.*

26 Interview à *La Repubblica*, 3 août 2001.

27 *Ibid.*

Philippe Corcuff

Politiste, Institut d'études politiques de Lyon.

Baudrillard et le 11 septembre : delirium très Minc

« Dans le domaine de la pensée, certains progrès importants sont comparables au déplacement des volumes d'une rangée que l'on reclasse dans d'autres rayons, sans que rien encore ne permette de penser que cette nouvelle position demeurera définitive. Le profane, ignorant des difficultés de la tâche, se persuadera aisément que ces déplacements ne présentent aucun intérêt. La chose la plus difficile pour le philosophe est de ne pas dire plus qu'il ne sait réellement; et il lui arrive trop aisément de croire, pour avoir correctement classé deux volumes l'un par rapport à l'autre, qu'il a découvert leur emplacement définitif. »

Ludwig WITTGENSTEIN, *Le Cahier bleu*, 1933-1934

« **Radical** » renvoie étymologiquement à « racine ». Dans cette perspective, Marx a écrit qu'« être radical, c'est saisir les choses à la racine¹ ». Mais tenter de « saisir les choses à la racine » n'est pas aisé. D'autant plus dans une période comme la nôtre plus sensible à la complexité des processus sociohistoriques, et à la pluralité des facteurs, et qui cherche alors à s'émanciper des visions binaires traditionnelles, trop simplificatrices et rassurantes, telles que les couples essence/apparence ou infrastructure/superstructure. Dans un événement historique singulier, il y aurait donc une diversité de racines emmêlées à identifier. La radicalité, dans le cadre d'une pensée de la complexité, réclamerait donc tout particulièrement rigueur intellectuelle et humilité.

Au radical-chic

Dans une société à dominante marchande, la logique du marché tend à s'emparer de toute activité humaine et à la dégrader. Il y a donc aussi quelque chose comme « un marché de la radicalité », où du *radical-chic* pétille comme des

bulles de mousseux et se vend bien. Jean Baudrillard qui fut, à la fin des années soixante et aux débuts des années soixante-dix, un intellectuel exigeant et original², est peu à peu devenu un des papes du *radical-chic*. Son intervention sur les attentats du 11 septembre aux États-Unis, sous le titre « L'esprit du terrorisme » (*Le Monde*, 03 novembre 2001), constitue un concentré particulièrement significatif de ce *radical-chic* : clinquant de surface et profondeur fuyante, assemblage de lieux communs ou de simples contre-pieds de lieux communs, approximations, demi-vérités vagues, généralisations hâtives, prophéties un peu mégalos, etc. Une série de traits, donc, qui accroissent le brouillard plutôt que l'intelligibilité d'une situation. Ce faisant, il s'agit d'un produit typique de ce qu'on appelle « la culture postmoderne³ », c'est-à-dire d'une culture du relativisme, du nihilisme et de l'affirmation de soi contre les patiences de la raison et de l'argumentation propres à l'héritage de la philosophie des Lumières. La voie que nous propose implicitement Baudrillard est d'éteindre les Lumières plutôt que de chercher à les reformuler de manière critique, comme l'ont initié Max Horkheimer et Theodor Adorno⁴. Son article sur le 11 septembre illustre à merveille comment la pensée peut se détacher du travail et de la rigueur pour se gonfler de sa propre importance, s'illusionner elle-même sur ses pouvoirs, à la manière d'un acte d'autoprestidigitation, pour retomber comme un soufflé raté. Les culturistes connaissent bien cela avec la *gonflette*.

Malheureusement, l'illusion a parfois la vie dure, notamment quand ses adversaires contribuent à lui donner quelque crédibilité. Cela a été le cas ici avec la polémique engagée par Alain Minc dans une réponse intitulée « Le terrorisme de l'esprit » (*Le Monde*, 07 novembre 2001). La charge d'un des thuriféraires les plus conformistes du néolibéralisme ne pouvait que renforcer l'image « radicale » de Baudrillard. La critique de Minc fait en quelque sorte écran à la critique de Baudrillard, confère à celui-ci une aura « sulfureuse » qui désarme, dans un premier temps, la critique. En faisant de Baudrillard le porte-parole des « réflexes tiers-mondistes » et des « réactions gauchisantes qui parcourent l'opinion française », Minc adoube ainsi son adversaire. C'est pourquoi il faut d'abord dire en quoi notre critique n'a rien à voir avec celle de Minc. Car aux simplifications de Baudrillard, Minc répond par des simplifications, à ses généralisations hâtives par des généralisations hâtives. Et tous deux convergent vers le fatalisme de « la réalité unique » : fatalisme de l'apologue de « la démocratie de marché » érigée en « fin de l'histoire » par Minc (ce qu'il appelle dans son article le « couple indissociable démocratie et marché »), fatalisme du spectateur « postmoderne » qui se contente de regarder le spectacle d'un « système » supposé omniprésent chez Baudrillard. Dans les deux cas, par des procédés différents, ledit « système » est réifié et mis hors de portée de l'action transformatrice. Le champion du conformisme mou (Minc) et le champion du

conformisme de l'anticonformisme chic (Baudrillard) communient finalement dans la dissolution de la politique au sein du « système ». Minc, avec la joie arrogante des vainqueurs et autres *managers*, Baudrillard avec la lassitude prophétique des anciens utopistes fatigués et désenchantés. Une différence toutefois entre les deux : Baudrillard a jadis été un penseur – et il lui en reste des éclats – alors que pour Minc les choses intellectuelles ont le plus souvent été un *pense-bête* entre deux affaires malmenées. Baudrillard s'est rallié sur le tard, par un vague ennui, aux *fast-foods* de la pensée, Minc y a des actions depuis le départ.

Une autre critique de Baudrillard certes, mais pour quoi faire ? Parce qu'une mise en évidence systématisée du négatif peut aussi nous informer sur l'exploration du positif, et donc, *en creux*, les dérives pointées chez Baudrillard sont susceptibles de nourrir la reconstitution d'une démarche intellectuelle plus rigoureuse et plus humble au service d'une nouvelle gauche radicale, justement plus radicalement critique. Il nous faut alors revenir en détail sur les dérives, les facilités et les impasses de la pensée baudrillardesque affrontée à un événement comme le 11 septembre. Car son texte apparaît comme un prototype à destination des étudiants : dans sa cristallisation des erreurs de base du travail sociologique – Baudrillard est rattaché statutairement à la sociologie –, il est paradoxalement susceptible de faciliter l'apprentissage de la démarche sociologique et, plus largement, d'une activité intellectuelle qui prétend rendre compte du monde tel qu'il va.

Les pièges des mots

Ludwig Wittgenstein a mis en évidence les risques du substantialisme – défini comme « notre recherche d'une substance qui réponde au substantif » –, associé par lui à « notre constant désir de généralisation » et au « mépris des cas particuliers »⁵. Ce substantialisme pousse alors à confondre analogie et identité entre les phénomènes. Prenons quelques exemples dans le texte de Baudrillard :

1. *Le terrorisme* : il y aurait un « terrorisme », une essence du terrorisme, un « esprit du terrorisme » (par exemple : « Le terrorisme est l'acte qui restitue une singularité irréductible au cœur d'un système d'échange généralisé »).
2. *L'événement* : il est figé dans un « absolu » et dans la « pureté » (« Nous avons même affaire, avec les attentats de New York et du World Trade Center, à l'événement absolu, la "mère" des événements, à l'événement pur qui concentre en lui tous les événements qui n'ont jamais eu lieu »). Sur ce point, on voit que Baudrillard est en pleine contradiction : d'une part, en parlant d'« événement », d'« absolu » et de « pur », il semble vouloir donner une singularité à cet événement par rapport à d'autres, mettre l'accent sur sa part d'irréducti-

bilité, qui le ferait justement échapper à un événement générique, à la « substance » événement ; et, d'autre part, il clôt immédiatement cette singularité en l'absolutisant et en la transformant en catégorie substantielle, catégorie générique, allant jusqu'à « concentrer en lui tous les événements qui n'ont jamais eu lieu ». En quelque sorte, il exhibe la singularité de l'événement en la dissolvant immédiatement dans le générique.

3. *Le système* : c'est un tout omniscient, omniprésent, ultrafonctionnel (avec nombre de métaphores biologiques à la clé), auquel rien n'échappe – même « le terrorisme » est le produit du « système » (le « terrorisme, qui est l'ombre portée de tout système de domination » ou « comme si tout appareil de domination sécrétait son antidispositif »). « Partout, toujours, le système est trop fort : hégémonique », affirmait-il déjà dans *Simulacres et Simulation*⁶. Le mot « système », pris dans une acception si totalisatrice et tentaculaire, empêche de penser « la pluralité humaine » dont parlait Hannah Arendt, et que l'entreprise totalitaire la plus systématique n'arrive jamais complètement à réduire ; il empêche de penser la pluralité des formes de domination, leurs contradictions, voire leurs oppositions ; il empêche de penser la variété des dispositifs et des comportements qui échappent à ces diverses logiques de domination ; il empêche de penser les discordances et les hétérogénéités temporelles ; il empêche de penser la pluralité interne aux humains ; il empêche donc de penser les résistances comme les potentialités émancipatrices déjà là, etc. C'est même une façon de penser le global qui fait peu d'efforts de pensée, puisque le global est déjà donné à l'avance dans le fameux « système ». Le substantialisme récurrent de Baudrillard le conduit fréquemment, justement à travers les mots unificateurs comme « terrorisme » ou « système », à confondre des analogies entre des phénomènes différents – qui, dans certaines dimensions, peuvent avoir des parentés – avec une identité entre ces phénomènes (l'idée qu'il s'agirait, chaque fois, de la répétition de « la même chose »). À partir de ce substantialisme de base démultiplié, Baudrillard va enchaîner des généralisations hâtives, jamais argumentées, jamais prouvées par une confrontation avec des épreuves empiriques (ainsi que le préconise la démarche théorique-empirique au cœur des sciences sociales), mais simplement posées sur le mode de l'évidence, comme « la lutte dans la sphère symbolique, où la règle est celle du défi, de la réversion, de la surenchère » (pourquoi « la sphère symbolique », c'est-à-dire l'univers du sens, ne serait-elle gouvernée que par cette règle ?), ou « la tactique du modèle terroriste est de provoquer un excès de réalité et de faire s'effondrer le système sous cet excès de réalité » (« la tactique », le « modèle terroriste » – entre-temps, c'est devenu un « modèle », mais on ne sait pas comment... –, la « réalité » et « le système », on ne sait pas vraiment de quoi on parle, mais c'est du « gros », et quand quelqu'un parle de

si grosses entités, surtout quand elles sont un peu floues, un peu mystérieuses, c'est sûrement quelqu'un d'important...). Face à ce fatras de mots et de prétentions qui se présente comme une analyse, on peut rappeler deux conseils de vigilance lancés par Wittgenstein : a) « Il faut parfois retirer de la langue une expression et la donner à nettoyer – pour pouvoir ensuite la remettre en circulation » – Baudrillard aurait intérêt à passer à la laverie, au moins pour « système », « réalité » et « symbolique » ; b) « On devrait donc poser à toutes les prétentions hyperboliques, dogmatiques, la question suivante : Qu'y a-t-il donc là d'effectivement vrai ? Ou encore : Dans quels cas cela est-il donc effectivement valable ? »⁷ – dans le cas de Baudrillard il faudrait presque poser ces questions à chaque phrase. La philosophie et surtout les sciences sociales ont, dans des secteurs significatifs, avancé vers davantage de rigueur, constitutive d'une éthique du travail intellectuel, activant une réflexivité amenant le chercheur à mieux localiser son point de vue, à mieux prendre la mesure des limites des savoirs qu'il produit, pour freiner justement les généralisations hâtives. Il est clair que Baudrillard n'a rien à voir avec cette éthique du travail intellectuel.

Variante de l'ethnocentrisme

On peut définir l'ethnocentrisme au sens large comme l'évaluation des comportements des autres en fonction de ses propres critères, de sa propre expérience, donc comme une universalisation de sa propre expérience, de l'expérience de ses groupes sociaux d'appartenance, de sa civilisation, etc. ; l'intellectualisme étant la forme d'ethnocentrisme propre aux milieux intellectuels. Baudrillard appuie souvent ses généralisations hâtives sur un « nous », mais d'où vient ce « nous » et n'est-ce pas la simple projection du « je » de Baudrillard ? Ainsi, une de ses thèses principales est que « nous » (incluant, au départ semble-t-il, tous les Occidentaux, tous ceux qui sont au centre du « système ») désirons en quelque sorte « le terrorisme » sans vouloir le reconnaître : « cette imagination terroriste (sans le savoir) qui nous habite tous », « Que nous ayons rêvé de cet événement, que *tout le monde sans exception* en ait rêvé, parce que *nul* ne peut pas ne pas rêver de la destruction de n'importe quelle puissance devenue à ce point hégémonique » (on voit ici que le « nous » s'élargit à l'universel, au total, à « tout le monde », et bien sûr « sans exception ») : « c'est qu'il est là, *partout*, tel un obscur objet du désir » (le « partout » élargit un peu plus l'opération de totalisation), « cette complicité profonde », « cette complicité invouable », « Ce malin désir est *au cœur même* de ceux qui en partagent les bénéfiques », « L'allergie à tout ordre définitif, à toute puissance définitive est heureusement *universelle* » (ça y est, le mot « universel » a été lâché!), etc. Je ferai l'hypothèse que ce « nous » est la

projection certes du « je » de Baudrillard, mais renvoie en même temps à quelque chose de plus large que ce « je ». Cela renverrait à une dimension de la sensibilité « postmoderne » dans le monde occidental, et ce dans certaines couches sociales de ce monde. Simplement, cette dimension localisée (n'englobant donc pas *toute* la sensibilité, davantage plurielle, y compris chez les groupes sociaux visés) est gonflée par Baudrillard, constituée en cœur de l'expérience contemporaine en général, décrétée « universelle ». Cette expérience serait celle du *spectateur* qui regarde le monde devant sa télévision, pour lequel le monde constitue un spectacle qui se déploie devant ses yeux. Ce spectacle, je peux l'englober de mon regard, je peux en faire le tour. Le tout du monde, c'est ce poste de télévision posé devant moi. On saisit dans le texte de Baudrillard une série de notations qui vont dans ce sens : « tout en gardant intacte la fulgurance inoubliable des images », « les innombrables films-catastrophes témoignent de ce fantasme », « De toutes ces péripéties nous gardons par-dessus tout la vision des images. Et nous devons garder cette prégnance des images, et leur fascination, car elles sont, qu'on le veuille ou non, notre scène primitive », notamment. « Tout cela vient s'anéantir sur l'écran de télévision », écrivait Baudrillard dans *Simulacres et Simulation*⁸. Le monde vu comme un spectacle devant sa télévision ou au cinéma, que je peux alors avoir l'impression de saisir comme un tout, qui peut se refléter dans mon esprit, que je peux maîtriser intellectuellement à défaut de le maîtriser pratiquement. Si l'on suit cette hypothèse, on comprend mieux deux dimensions emboîtées, qui me semblent structurantes dans le raisonnement de Baudrillard :

1. *La déréalisation opérée par Baudrillard* : pour lui le réel n'existe plus, tandis que la fiction, les images, le spectacle sont le nouveau (non-)sens du monde, son (non-)sens unique – cette déréalisation est une composante plus large de ce qu'on appelle « la culture postmoderne », qui inclut notamment la dilution et la dévalorisation des notions de réalité et de vérité. Écoutons-le : « L'image consomme l'événement, au sens où elle l'absorbe et le donne à consommer », ou « Car la réalité est un principe, et c'est ce principe qui est perdu ». Pour l'expérience du *spectateur* l'image et le réel apparaissent donc dans un rapport inversé, le réel est dominé par l'image, est dissous dans l'image. On a là une sorte d'inversion du platonisme, une forme de platonisme inversé, où la simple inversion réinstalle les limites des catégories binaires de Platon. Je pense au couple apparence/essence (être) chez Platon : l'essence (l'être), c'est le fondamental, et l'apparence, c'est le superficiel qui masque le fondamental. Chez Baudrillard, inversement, l'apparence (l'image, le spectacle, la fiction), c'est le plus fondamental, et l'essence (le réel) est devenue le superficiel, l'accessoire, voire le leurre. Dans les deux cas, Platon et Baudrillard, le caractère binaire de

l'appareil théorique empêche de voir le caractère pluridimensionnel des états du monde, du réel, et par exemple aujourd'hui la diversité des liens entre images, spectacles, fictions et réalités. En ce sens, quand Baudrillard lançait dans *Simulacres et Simulation* que « C'est toute la métaphysique qui s'en va. Plus de miroir de l'être et des apparences, du réel et de son concept [...] l'ère de la simulation s'ouvre donc par une liquidation de tous les référentiels⁹ », il se trompait sur sa posture. Car elle reconduit plutôt, mais la tête en bas, la métaphysique platonicienne, en dissolvant l'être dans les apparences. Il reste hanté par le couple essence/apparence, mais en n'ayant plus en main (ou plutôt dans son regard de spectateur) que les apparences toutes-puissantes.

2. *Le paradoxe de la nostalgie de la totalité située au cœur d'un discours « post-moderne » de l'émiettement du sens* : Jean-François Lyotard¹⁰ a caractérisé « la postmodernité » (c'est-à-dire ce qui succéderait à la modernité, telle qu'elle était marquée notamment par la philosophie des Lumières) par « la fin des grands récits » (dans le sillage des « grands récits religieux » : les « grands récits » du Progrès, de la Raison, du Communisme, etc.) et l'émiettement corrélatif du sens dans nos sociétés. Baudrillard se situe bien dans ce sillage « postmoderne » de l'annonce par Nietzsche de « la mort de Dieu », et donc de l'éclatement des significations, de la dissolution des totalités et même de la perte du global. Dans *Simulacres et Simulation*, il proclamait : « Je constate, j'accepte, j'assume, j'analyse la deuxième révolution, celle du xx^e siècle, celle de la postmodernité, qui est immense processus de destruction du sens¹¹ ». Et sur le 11 septembre, il écrit : « On cherche après coup à lui imposer n'importe quel sens, à lui trouver n'importe quelle interprétation. Mais il n'y en a pas, et c'est la radicalité du spectacle, la brutalité du spectacle qui seule est originale et irréductible. » Fini alors « le sens » ? Oui et non. Car déjà dans cette phrase, il dit : « c'est la radicalité du spectacle [...] qui seule... ». Certes, le réel s'éteindrait, le sens de l'événement fuirait devant ses interprètes, mais en même temps « la fiction », « l'image » et « le spectacle » deviennent les « dernières instances » du « système ». On a une sorte de « marxisme » inversé, pour lequel la totalité du « système » est toujours bien là, mais simplement « la dernière instance » a été remplacée : du réel-économique chez les « marxistes » elle est passée au « spectacle » chez Baudrillard. Ainsi, d'une part, les totalités sont sorties par la fenêtre « postmoderne », d'autre part, elles reviennent en douce par la fenêtre de la nostalgie de la totalité, recomposée autour du fictionnel (et non plus du réel). On voit bien l'incohérence conceptuelle de Baudrillard : il n'y a plus de sens et il n'y en a qu'un (le spectacle) ; il n'y a que du « singulier » (de « l'irréductible ») et il n'y a que du général englobé dans la catégorie « spectacle » (donc du répétitif, du banal). Ces incohérences deviennent davantage compréhensibles si on les resitue par rapport à la figure du *spectateur* de télévision : tout à la fois il est soumis

à la profusion d'images, à la multiplicité des sons et des sens et il peut avoir l'impression de tenir intellectuellement l'ensemble, le tout, dans son regard, comme il tient au bout de son regard le poste de télévision. On peut penser, à l'inverse de la démarche de Baudrillard, qu'un des défis intellectuels les plus importants aujourd'hui pour nous consiste dans la recherche d'une reconstruction d'une vision globale, qui évite les deux pièges antagoniques qui se juxtaposent chez Baudrillard : la dispersion du sens et la nostalgie des totalités. C'est dans cette perspective que j'inscris mon propre cheminement intellectuel, et que j'appelle parfois *Lumières tamisées*¹².

Mais la figure du *spectateur* dont je fais l'hypothèse qu'elle constitue le point d'appui implicite du raisonnement de Baudrillard n'est bien sûr pas la figure d'un spectateur universel, ni même du spectateur occidental en général. Les études de réception de la télévision menées par les sciences sociales ces dernières années¹³ montrent abondamment que le spectateur universel n'existe pas, et qu'il y a une variété d'appropriations et d'usages, en fonction des sociétés, des cultures, des groupes sociaux, des situations, etc., d'un même produit télévisuel. La supposée homogénéité du spectateur est encore un fantasme ethnocentrique. La figure du spectateur incarnée par Baudrillard n'est pas celui qui vaque à ses occupations en jetant un œil de temps en temps, et qui développe donc une « attention oblique » (dont parlait Richard Hoggart dans *La Culture du pauvre* en 1957¹⁴ à propos d'usages populaires de la presse et de la publicité en Angleterre) ; ce n'est pas, non plus celui qui, face au flux d'informations se sent perdu ; ce n'est pas non plus celui qui retrouve dans les informations filtrées une simple confirmation du bien-fondé de ses convictions ; ce n'est pas non plus celui qui ressent de l'empathie vis-à-vis des souffrances et des difficultés de ceux qui apparaissent à l'écran ; et bien sûr on pourrait ajouter toute une série d'autres figures possibles de spectateurs. La figure du spectateur baudrillardesque est celle d'un spectateur tout à la fois fasciné par les images et à distance d'elles, en cultivant une sorte d'extériorité par rapport au spectacle ; le spectacle stimulant une réflexion qui va alors puiser des ressources de distanciation dans son capital culturel, tandis que la fascination pour les images amène à les constituer en principe premier. Et, au bout du compte, cette expérience de spectateur croit toucher la maîtrise intellectuelle du monde. On retrouve le fantasme de maîtrise intellectuelle du monde propre au philosophe platonicien. Cet ethnocentrisme apparaît bien comme un intellectualisme¹⁵. Je ferai plus précisément l'hypothèse que cela renvoie à une partie de l'expérience des groupes sociaux les plus intellectualisés, à fort capital culturel, des sociétés occidentales, et générationnellement à des individus suffisamment imbibés de culture cinématographique, télévisuelle et publicitaire. Ainsi peut-

on dire que Baudrillard nous parle bien du monde, et même – ne lui en déplaise – de la réalité, *mais* d'un petit bout seulement du monde, d'un petit bout de la réalité, d'une composante localisée de la sensibilité contemporaine, composante que l'on peut appeler « postmoderne » et qui caractérise *une part des* expériences des couches moyennes et supérieures intellectualisées. Cette part locale est alors hypostasiée en Monde en général et de la réalité en général. Nostalgie de la position de surplomb du philosophe platonicien, la nostalgie de la totalité et de la totalisation qui me semble inspirer Baudrillard pourrait également être interprétée comme le rêve d'occuper la position laissée vacante par « la mort de Dieu ». Le point de vue de Dieu n'a-t-il pas été classiquement défini (notamment par Leibniz) comme le point de vue des points de vue, celui qui englobe l'ensemble des points de vue, qui en quelque sorte voit clair dans le jeu de tous les acteurs ? Il y aurait donc aussi de la mystique implicite dans la démarche de Baudrillard, mais sous une forme nostalgique et désenchantée. « Nous sommes fascinés par toutes les formes de disparition, de notre disparition. Mélancoliques et fascinés... », énonçait-il dans *Simulacres et Simulation*¹⁶.

Baudrillard, la morale et l'action

Restituer le discours de Baudrillard par rapport à une certaine figure sociale du spectateur nous permet de mieux comprendre aussi ses rapports tant avec la morale qu'avec l'action :

1. *Le rapport à la morale* : le propos de Baudrillard se présente clairement comme amoral (« Soyons nous-même immoral et, si on veut y comprendre quelque chose, allons voir un peu au-delà du Bien et du Mal »). Certains aspects de son opération de déréalisation peuvent d'ailleurs choquer la morale commune : écrire en 1991 que « la guerre du Golfe n'a pas eu lieu » ou parler aujourd'hui d'une prééminence de la fiction sur le réel, cela peut être considéré comme abject du point de vue des civils irakiens, hier, et des civils afghans, aujourd'hui, qui sont morts sous les bombes. Contre la rigidification d'un principe de « neutralité axiologique » inspiré de Weber, je suis de ceux qui pensent que, si les sciences sociales peuvent mettre entre parenthèses, par décision de méthode et provisoirement, les jugements de valeur, elles gardent malgré tout un résidu normatif en elles, une relation avec une échelle de valeurs qui leur permet justement de prendre des mesures sur la réalité, donc quelque chose comme une part normative inéliminable¹⁷. Chez Baudrillard aussi il y a une échelle de valeurs, il y a du normatif, malgré ses déclarations. Il me semble que son éthique implicite de référence mêle ici deux aspects : une esthétique du spectacle (dans son article du *Monde*, on le sent à plusieurs reprises proche d'applaudir ou de siffler « les joueurs »), et la valeur d'impartialité du spectateur qui *a priori* ne

veut appartenir à aucun « camp » en présence, ce qui le rend davantage disponible pour apprécier la beauté du « jeu » et l'inventivité des « coups » de part et d'autre. Avec cette éthique hypothétique du spectateur baudrillardesque, on a bien une échelle de valeurs, donc des jugements de valeur, du normatif, bref de la morale. Cela contredit l'illusion, alimentée par une sorte de vulgate post-nietzschéenne¹⁸ présente dans la culture « postmoderne », d'un point de vue au-delà de toute morale. Même un point de vue qui mettrait toutes les valeurs sur le même plan ou qui les constituerait en spectacle serait nourri par un système de valeur, donc une morale. Le relativisme ou l'esthétisme peuvent souvent donner l'impression qu'on s'élève au-dessus des jugements de valeurs et des systèmes de valeurs : c'est parce qu'on ne voit plus les échafaudages éthiques qui ont supporté la montée vers ces positions de surplomb.

2. *Le rapport à l'action* : le spectateur baudrillardesque regarde la télévision et voit se déployer devant lui un spectacle, à distance. Il n'est donc pas un acteur. De cette situation de spectateur, il en conclut que c'est la fin de l'action, que c'est la fin de la politique, etc. « On est désormais loin au-delà de l'idéologie et du politique », écrit-il. Là aussi, c'est une universalisation abusive d'un petit bout d'expérience socialement plus localisée. Chez Baudrillard lui-même, c'est également associé à un désenchantement par rapport à la politique gauchiste des années 1968-1970. C'est pourquoi on sent encore, en creux du texte, quelque chose comme une nostalgie de la politique, dont il a par ailleurs décrété la fin. Chez ses *aficionados* d'aujourd'hui, l'apolitisme auquel conduit la position du spectateur risque d'être encore plus accentué, sans la nostalgie du maître, car eux n'auront pas connu le double mouvement enchantement politique/désenchantement politique. La politique comme possibilité de sortie du seul spectacle pourrait avoir encore moins de sens. Le parcours politico-intellectuel de Baudrillard sur la voie de la désillusion, qui finit par transformer l'illusion (qui a perdu, en cours de route, son double : la réalité) en clé principale d'interprétation du monde, se perçoit bien dans la série de textes qu'il a publiés de 1967 à 1978 dans la revue *Utopie* et qui viennent d'être réédités¹⁹. Dans les premiers textes, la radicalité et l'utopie, à travers le prisme quasi mythique du « mois de mai », constituent encore des notions qui ont un sens conjoint pour Baudrillard ; sens conjoint qui invite conjointement à l'analyse et à l'action subversive. L'utopie y apparaît alors comme une exigence intellectuelle et pratique qui subvertit toute politique : « L'utopie, c'est le non-lieu, la déconstruction radicale de tous les lieux du politique. Elle ne fait aucun privilège pour la politique révolutionnaire », ou encore « L'utopie est [...] toujours refoulée dans l'identité des ordres, politique, historique, logique, dialectique. [...] Elle ne s'écrit pas au futur. Elle est toujours, dès maintenant, ce qui leur manque »²⁰. Et puis le souffle intellectuel et pratique s'épuise progressive-

ment, de retombée de l'effervescence en désenchantement, et à force peut-être de trop regarder la télévision comme substitut aux rêves et aux actions d'un passé si proche et si lointain. C'est alors « l'impossibilité du retour de flamme de 68 » qui est diagnostiquée, tandis que « tout l'univers logique du politique se dissout du même coup, laissant place à un univers transfini de la simulation »²¹. Et en 1981, dans *Simulacres et Simulation*, il peut conclure son trajet : « Si c'est être nihiliste que d'être obsédé par le mode de disparition, et non plus par le mode de production, alors je suis nihiliste », car « Il n'y a plus d'espoir pour le sens »²². Dorénavant, il est bien calé devant son téléviseur. À nous d'éteindre le poste.

Une autre gauche radicale

On peut dégager, à partir de la critique de l'article de Baudrillard sur le 11 septembre, une autre posture intellectuelle et politique pour une gauche radicale à réinventer. On peut en esquisser quelques traits :

1. *Sur l'éthique du travail intellectuel* : une investigation rationnelle sur « les racines » d'un événement complexe comme celui du 11 septembre et sur ses suites est possible, mais en portant une attention particulière aux limites des points de vue que nous engageons, nous rendant prudents quant à la portée que nous donnons à nos énoncés. Être conscient des lacunes de sa propre problématique, tenter de mieux circonscrire le domaine de validité de ses énoncés n'est pas aussi *sexy* d'un point de vue esthétisant que les généralisations hâtives. Et sont visés ici tant les généralisations hâtives de Baudrillard que les nouveaux commandements divins du Marché que lui oppose Minc – ce qu'il appelle « quelques vérités d'évidence » et qui feront sourire tout rationaliste critique un peu soucieux de confronter les hypothèses et les faits : a) « il existe une supériorité absolue de la démocratie » (mais quelle démocratie ? et la démocratie comme projet émancipateur ne met-elle pas justement en garde contre les dogmes aux prétentions absolues ?) ; b) « Amérique rime avec démocratie » (dans n'importe quelle circonstance ? et sur le mode du « tout ou rien » ? sans face obscure impérialiste ?) ; c) il y a un « couple indissociable démocratie et marché » (pour prendre des exemples contemporains : la Suède sociale-démocrate des années soixante-dix ne bridait-elle pas publiquement le marché tout en déployant des espaces démocratiques ? et le Chili de Pinochet n'étendait-il pas conjointement la liberté du marché et la dictature politique ?). Si le travail intellectuel se débarrasse des facilités de Baudrillard et de Minc, donc s'il *travaille*, il peut se révéler rugueux. « Il me semble parfois que je philosophe déjà avec une bouche édentée et que parler avec une bouche édentée me paraît la façon authentique, la meilleure façon de parler », notait Wittgenstein²³. Plutôt que de chercher à parler *sexy*, comme Baudrillard, ou de faire dans le surplomb arro-

gant, comme Minc, il faut accepter parfois, pour des contraintes de rigueur, de parler « avec une bouche édentée ».

2. *Sur le contenu de l'analyse d'un événement comme le 11 septembre* : je pense qu'il faut substituer aux nostalgies des totalités l'exigence de reconstruire autrement du global. Et donc reconnaître la pluralité des logiques à l'œuvre, la discordance des temporalités ou les dimensions aléatoires des processus analysés, tout en pensant des liens entre eux ; liens qui ne sont pas nécessairement fonctionnels. De ce point de vue, les analyses classiques de Graham T. Allison sur la crise des missiles de Cuba²⁴ apparaissent fort suggestives et pourraient être transférées (à titre de méthode d'analyse et d'hypothèses) sur certains aspects de la crise actuelle, en particulier les réactions américaines. Je rappelle schématiquement qu'Allison met en évidence les limites du modèle dominant d'analyse des problèmes internationaux : le modèle I (dit de « politique rationnelle ») qui appréhende un État, sur le mode de l'*Homo oeconomicus*, comme une personne calculatrice (« L'URSS a voulu... » ou « Les États-Unis ont répondu... »). C'est un modèle particulièrement adapté aux libéraux, mais dont les facilités contaminent aussi certains arguments antilibéraux (type « L'impérialisme américain a décidé que... »), parmi les marxistes ou dans les analyses internationales proposées par Noam Chomsky²⁵. Selon Allison, deux autres modèles sont nécessaires pour affiner les hypothèses et ouvrir « la boîte noire » du supposé acteur national unifié. Le modèle II (dit de « processus organisationnel ») s'intéresse à un agglomérat d'institutions bureaucratiques (Maison Blanche, département d'État, Pentagone, CIA, etc.) plus ou moins éclatées, avec leurs logiques propres et leurs inerties. Le modèle III (dit de « politique gouvernementale ») envisage les décisions comme résultant d'un espace dynamique de conflits et de compromis entre des acteurs politiques pourvus de ressources différentes : président, conseillers, ministres, représentants de l'armée, etc. ; chacun de ces acteurs ayant des formations, des visions du monde et des intérêts spécifiques. Ces pistes, elles-mêmes partielles, nous invitent à déshomogénéiser nos catégories les plus courantes quand, en tant qu'experts ou citoyens ordinaires, nous jouons avec un air fort sérieux et absorbé à « la géopolitique ». Dans le cas plus précis des attentats eux-mêmes, l'attention devrait essayer de se porter sur les fils principaux qui se nouent dans l'événement : certes, le fil des rapports structurels entre le Nord et le Sud (et, donc, la question de l'impérialisme) a sa place dans l'analyse, certes la politique antérieure des États-Unis et ses jeux troubles avec l'islamisme sont à prendre en compte, certes le conflit israélo-palestinien pèse au moins symboliquement, etc., mais il ne faudrait pas que la gauche radicale, dans la simple répétition de ses cadres d'analyse antérieurs, oublie un autre fil qui contribue à l'irréductibilité de l'événement :

la spécificité de cet assassinat de masse par de nouveaux réseaux de terreur puisant dans des références religieuses ; donc il n'est pas inconcevable de penser qu'il aurait pu survenir dans un autre état des rapports Nord/Sud ou dans une autre configuration au Proche-Orient, même s'il revêt dans ce contexte des caractéristiques particulières et en tire des effets spécifiques.

3. *Sur le rapport à l'action* : si on n'est pas condamné à rester un spectateur, on peut donc passer à l'action, même face à un événement complexe. On peut même dire que l'inaction du spectateur est une forme d'action, qui aura elle aussi des effets sur le monde. Laisser faire les puissants, même en déclarant ne pas vouloir s'en mêler, c'est bien déjà agir dans une certaine direction. Mais les analyses partielles et provisoires dont on peut se nourrir ne mettent en évidence que des probabilités (qu'il se passe telle chose, que telle action appelle telle conséquence, que cela évolue plutôt dans telle direction que dans telle autre, etc.). Et l'action est toujours un pari, qui comporte des risques, car il n'y a jamais de certitude absolue dans l'agir humain. Mais, raisonnablement, on peut évaluer les choses. Par exemple, j'ai personnellement participé aux mobilisations contre la guerre américaine en Afghanistan – alors que j'étais resté indécis lors de la guerre du Kosovo²⁶ –, car l'analyse pouvait révéler un désajustement flagrant entre la réaction compréhensible au carnage du 11 septembre – et la légitimité de traduire devant la justice internationale les auteurs et les commanditaires des attentats comme, plus largement, d'éviter que de nouveaux attentats ne se reproduisent – et les moyens utilisés (les bombardements massifs de l'Afghanistan et les risques majeurs qu'ils ont fait peser sur une population étrangère à ce carnage et déjà fortement ravagée par des décennies de guerre) ; ces moyens redoutables ayant d'ailleurs des conséquences fort hypothétiques sur les nouveaux réseaux de la terreur. Mais, même une action comme la guerre américaine en Afghanistan, dont on peut penser que la logique est globalement pernicieuse, est susceptible d'avoir des effets induits positifs : c'est le cas de la chute du régime dictatorial des talibans. On retombe sur la composante d'incertitude de toute action humaine et sur ses effets pour une part indéterminés. Or, aucune action ou inaction, aucun confort intellectuel ne semblent capables de nous délivrer de ce que Maurice Merleau-Ponty appelait le « maléfice de la vie à plusieurs » : « Une dialectique dont le cours n'est pas entièrement prévisible peut transformer les intentions de l'homme en leur contraire, et cependant, il faut prendre parti tout de suite »²⁷.

Baudrillard/Minc : frères ennemis ?

Minc et Baudrillard constituent deux avenir possibles de la gauche que la nouvelle gauche radicale a à combattre : la sociale-libéralisation de la gauche, pour le premier, et la postmodernisation de la gauche, pour le second. Tous

deux se nourrissent de la dégradation de l'éthique du travail intellectuel héritée des Lumières comme de sa connexion à l'action émancipatrice. Le slogan de Baudrillard pourrait être : éteignez les Lumières, mais laissez la télé allumée ; et celui de Minc : privatisez les Lumières, le Marché peut se substituer à l'éclairage public de la Raison. Intellectuellement, on a alors affaire à deux façons de pondre ses propres œufs dans le nid du 11 septembre, sans se laisser interroger par les spécificités de l'événement. Baudrillard et Minc se contentent ainsi de ranger l'événement dans des cases préétablies. Chez eux, l'événement ne fait que confirmer une mécanique intellectuelle préalable. Pour Minc, c'est l'horizon indépassable de « la démocratie de marché ». Pour Baudrillard, c'est la logique toute-puissante d'un « système » structuré par le spectacle. Merleau-Ponty invitait la pensée à une attitude inverse : « L'époque, c'est notre temps traité sans respect, dans sa vérité insupportable, encore collé à nous, encore sensible au jugement humain qui le comprend et qui le change, interrogé, critiqué, interpellé, confus comme un visage que nous ne savons pas encore déchiffrer, mais comme un visage aussi, gonflé de possibles. [...] Quand on évite toute rencontre avec l'exubérance et le foisonnement du présent, on sauve plus facilement les schémas et les dogmes²⁸ ». Par deux voies différentes, nos deux frères ennemis conduisent alors à un fatalisme décourageant l'action émancipatrice : Baudrillard, parce que (malheureusement) il n'y aurait plus rien (à faire), et Minc, parce que tout serait déjà là (« la démocratie de marché »). La connerie sonne toujours deux fois !

- 1 Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel – Introduction* (1844), repris dans K. Marx, *Œuvres III – Philosophie*, éd. établie par M. Rubel, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1982, p. 390.
- 2 Avec des livres marquants comme *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Gallimard, Paris, 1972), où il interroge méthodiquement les présupposés économistes qui travaillent les marxismes, même les moins dogmatiques, en mettant en évidence les spécificités des logiques symboliques.
- 3 Sur la diversité des usages de la notion polysémique de « postmodernité », voir l'esquisse de tableau raisonné et critique, fort utile, proposée par Jacques Hoarau : « La postmodernité : un essai

de clarification », dans D. Dauvois, C. Simon et J. Hoarau, *Entre les Grâces et les Muses*, Ellipses, Paris, 1994.

- 4 Notamment dans *La Dialectique de la raison* (1947), trad. franç., Gallimard, Paris, 1974.
- 5 Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun* (1933-1935), trad. franç., Gallimard, coll. « TEL », Paris, 1965, p. 51, 68, 70.
- 6 Jean Baudrillard, *Simulacres et Simulation*, Galilée, Paris, 1981, p. 233.
- 7 L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. franç., Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1990, respectivement p. 55. (1940) et p. 27 (1931).
- 8 Jean Baudrillard, *Simulacres et Simulation*, op. cit., p. 234.

- 9 *Ibid.*, p. 11.
- 10 Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Éd. de Minuit, Paris, 1979.
- 11 Jean Baudrillard, *Simulacres et Simulation*, *op. cit.*, p. 229.
- 12 Voir notamment mon article « Les Lumières tamisées des constructivismes – L’humanité, la raison et le progrès comme transcendances relatives », *Revue du MAUSS*, n° 17, 1^{er} semestre 2001.
- 13 Voir notamment le n° 11-12 de la revue *Hermès* intitulé, *À la recherche du public – Réception, télévision, médias*, 1993.
- 14 Richard Hoggart, *La Culture du pauvre*, trad. franç., Éd. de Minuit, Paris, 1970, p. 296.
- 15 Mes hypothèses doivent beaucoup à la critique de l’intellectualisme proposée par Pierre Bourdieu dans *Le Sens pratique*, Éd. de Minuit, Paris, 1980.
- 16 Jean Baudrillard, *Simulacres et Simulation*, *op. cit.*, p. 229.
- 17 Pour un développement des arguments sur ce point, voir « Sociologie et engagement : nouvelles pistes épistémologiques dans l’après-1995 », dans Bernard Lahire, (éd.) *À quoi sert la sociologie ?*, La Découverte, Paris, à paraître en 2002.
- 18 Je dis « vulgate postnietzschéenne », car Nietzsche au contraire a souvent été attentif à la question des valeurs et de l’évaluation.
- 19 J. Baudrillard, *Le Ludique et le policier et autres textes parus dans Utopie (1967-1978)*, Sens & Tonka, Paris, 2001.
- 20 *Ibid.*, « L’utopie a été renvoyée... » (octobre 1971), p. 39, 40.
- 21 *Ibid.*, « Le cadavre en spirale » (mai-juin 1976), p. 367, 373.
- 22 Jean Baudrillard, *Simulacres et Simulation*, *op. cit.*, p. 231, 234.
- 23 L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, *op. cit.*, p. 37, 1932-1934.
- 24 Graham T. Allison, *Essence of Decision – Explaining the Cuban Missile Crisis*, Little, Brown and Company, Boston, 1971 ; l’ouvrage a connu une deuxième édition remaniée, en collaboration avec Philipp Zelikow, en 1999, Longman, New York.
- 25 Je pense tout particulièrement à son livre sur la guerre du Kosovo, *Le Nouvel Humanisme militaire – Leçons du Kosovo* (1999), trad. franç., Page Deux, Lausanne, 2000.
- 26 Voir mon article « La dévalorisation politique de l’humanitaire – Bensaïd, Chomsky, Debray et le Kosovo », *Mouvements*, n° 12, novembre-décembre 2000.
- 27 Dans *Humanisme et Terreur* (1947), Gallimard, coll. « Idées », Paris, 1980, p. 68, 158.
- 28 M. Merleau-Ponty, « Complicité objective » (juillet 1948), repris dans *Parcours (1935-1951)*, Verdier, Paris, 1997, p. 113.

Répliques et controverses

Géraud de la Pradelle

Professeur de droit privé, université de Paris-X.

La mondialisation marchande et ses incidences juridiques sur la société civile

Il est couramment admis que la mondialisation marchande affaiblit la puissance des États et, par conséquent, l’autorité des lois qu’ils édictent, dont on annonce logiquement le déclin.

Il s’agit, ici, d’explorer sommairement les conséquences de cette réaction en chaîne, sur la condition juridique des membres de la société civile. À cette fin, nous devons revenir, pour les nuancer quelque peu, sur les données premières. D’abord, la mondialisation « marchande » – dont les prémisses ne datent pas d’hier¹ – ne fait pas que limiter la puissance des États. Elle en transforme aussi les manifestations. Elle détermine, enfin, des déplacements de pouvoir. Par exemple, certaines compétences naguère unilatéralement exercées par les seules instances nationales, relèvent aujourd’hui d’organisations interétatiques – par exemple, l’ONU ou l’OMC – et même, parfois, supranationales – par exemple, l’Union européenne. Ce transfert affaiblit dans une certaine mesure les gouvernements nationaux. Il n’entraîne pas mécaniquement un affaiblissement des pouvoirs transférés.

Ensuite, la société civile n’est pas homogène. Elle ne l’a jamais été. D’ailleurs, ses diverses composantes ne sont pas et n’ont jamais été, également, « séparées » de l’État. L’éventuel affaiblissement de ce dernier ne les concerne donc pas de la même façon, non plus qu’au même degré. Par exemple, on sait bien que toutes les lois étatiques n’ont jamais été indifféremment applicables à la totalité d’une population. Dans ces conditions, l’évanouissement d’une parcelle de pouvoir législatif ou réglementaire, son transfert de l’échelon national à un autre échelon, comme, d’ailleurs, l’éventuelle inefficacité de telle ou telle règle, n’affectent pas de manière identique tous les secteurs de la société civile.

On ne peut donc repérer les incidences juridiques de la mondialisation marchande sur cette société, sans distinguer entre ses diverses composantes.

Mais cette indispensable précaution ne suffit pas. On doit aussi dissiper l'équivoque fondamentale qui entache la notion même de « loi ». Il faut même commencer par là – surtout si l'on pense que les « lois » déterminent pour une part importante la condition juridique des membres de la société civile et que la mondialisation engendre indirectement le déclin de la « loi » nationale.

L'opinion publique perçoit « la loi » comme l'ensemble des règles qu'un État impose valablement. Le *Petit Robert* en témoigne (voir « loi: I. [...] 1° [...] ensemble de règles obligatoires établies par l'autorité souveraine d'une société et sanctionnées par la force publique. *Lois humaines; positives, civiles. L'Esprit des lois*, de Montesquieu. *Les lois d'un État, d'un pays, d'une nation*. V. Législation; droit. *Recueil de lois*. V. Codes »).

Cette perception est trop sommaire. Elle mêle dans un « ensemble » confus des règles qui sont, en réalité, profondément diverses. D'abord, il existe d'autres « lois » que les dispositions d'origine étatique. Ensuite, on trouve dans un même pays toutes sortes de « lois étatiques » – ne serait-ce qu'en raison de la diversité des organes qui les produisent afin d'accomplir, par ce moyen, les tâches qui leur incombent respectivement. Ces tâches diffèrent les unes des autres et l'effet produit sur la société par les règles créées dans le but de les remplir diffère en conséquence. Aussi, pour mesurer l'impact de « la loi » étatique, identifier les signes de son éventuel déclin, et voir ce qu'il implique en matière de condition juridique, nous allons tenter de distinguer suivant les fins poursuivies par ce moyen.

Nous dirons donc, schématiquement, que « la loi » est l'une des armes dont se servent les gouvernements – en d'autres termes, le législateur et les administrations publiques – pour diriger la société civile. Elle se présente, entre leurs mains, comme un ensemble plus ou moins cohérent de règles de conduite et d'organisation, globalement obligatoires.

Nous dirons tout aussi schématiquement que les tribunaux se servent de la même « loi » pour juger les procès. Mais ils en usent autrement, car ils n'ont pas, en principe, la charge de diriger la société civile. En effet, ils doivent s'en servir seulement pour justifier leurs décisions.

Partant de là, nous examinerons successivement l'incidence de la mondialisation marchande au regard de « la loi » prise en tant qu'instrument de direction de la société civile (I), puis en tant que justification des décisions prononcées par les juges (II).

I. La direction de la société civile

Maniée par les organes du gouvernement, donc dans la première de ses deux grandes fonctions, « la loi » fournit à la société civile des modèles d'organisation tels que celui de la famille; les types de biens susceptibles d'appropriation

et de circulation; ou, encore, les diverses formes revêtues par les entreprises... Elle fournit par là même des modèles de comportement: les droits et devoirs des sujets de l'État entre eux – comme envers lui; par exemple, ceux, réciproques, des époux; ceux du bailleur d'immeuble; de l'actionnaire d'une société anonyme ou du contribuable...

Ces modèles sont, par définition, généraux – abstraits –, donc destinés à régir un nombre indéterminé de cas concrets; à être, ainsi, tantôt reproduits – comme les devoirs des époux –, tantôt évités – comme le comportement caractéristique du voleur. Par conséquent, ils sont tous dits « obligatoires ». Mais l'adjectif est trop brutal pour ne pas trahir une réalité multiforme. Les « lois » sont, en effet, obligatoires de mille manières différentes. Celles qui créent des devoirs le sont chacune à sa façon; celles qui donnent des droits ou celles dites « supplétives » – qui s'appliquent seulement à ceux qui le veulent bien – le sont autrement; toutes obligent globalement, en ce sens que nul ne peut échapper valablement au réseau des normes étendu de la sorte sur la société civile.

Enfin, le contenu de toute « loi » combine étroitement une manifestation de pouvoir et la réponse « technique » apportée à un besoin réel ou supposé. Or, la force obligatoire qui dérive du pouvoir et celle qui vient de la technique ne sont pas de même nature. De plus, leur alliage se réalise toujours selon des proportions qui ne sont ni égales ni constantes. Ainsi, l'obligation liée au « pouvoir » prédomine dans certaines dispositions comme, par exemple, celles qui régissent l'immigration ou encore la plupart des lois criminelles. Ce sont donc – principalement – des normes de gouvernement qui ne répondent qu'accessoirement à des besoins techniques. D'autres dispositions visent d'abord l'efficacité. Elles obligent surtout en raison de leur utilité. Ce sont donc – principalement – des normes techniques et – accessoirement seulement – des normes de gouvernement. Telles sont la plupart des dispositions applicables au régime des contrats ou à l'organisation des entreprises.

Ces diverses catégories de « lois » n'étant pas obligatoires de la même façon, la distinction qui s'ébauche entre elles donne un fil conducteur commode pour apprécier l'éventuel déclin de l'autorité des unes et des autres, dont on pourra facilement déduire l'effet sur les conditions juridiques respectives des membres de la société civile.

1. Les normes du gouvernement

L'autorité des normes qui visent principalement le gouvernement de la société civile vaut – principalement – ce que pèsent les corps politiques tenus pour légitimes dont elles manifestent la puissance: parlements et gouvernements nationaux qui légifèrent et réglementent; conférences internationales char-

gées d'élaborer des traités ; organes interétatiques. La mondialisation ne les affecte pas de manière identique.

- a) Elle mine assurément l'autorité des lois nationales – mais non pas à tous égards. Deux observations suffisent à le montrer.

D'un côté, sous prétexte de concurrence internationale, les gouvernements ont généralement entrepris de déréglementer les activités économiques et, particulièrement, de démanteler l'appareil de protection imposé par les luttes sociales des époques antérieures. De plus, parce qu'elles ont largement accès aux marchés mondiaux, les entreprises disposent de facilités accrues pour contourner les réglementations nationales subsistantes – par exemple, en délocalisant leurs activités. Elles peuvent éluder ainsi, dans une certaine mesure, les lois fiscales, sociales ou monétaires trop contraignantes à leur goût.

D'un autre côté, l'appareil répressif est, le plus souvent, intact – lorsqu'il n'a pas été renforcé pour contenir, de préférence, les « déviances » populaires ou, encore, pour mieux maîtriser les flux migratoires.

On voit aisément que, dans la société civile, profite plutôt et qui pâtit plutôt de cette évolution.

- b) En revanche, il est difficile de parler de déclin à propos de l'autorité des « lois » d'origine internationale.

Sans doute, lorsque leurs dispositions sont introduites dans l'ordre interne, ces « lois » subissent-elles le même sort que les règles d'origine nationale auxquelles on les incorpore.

Par contre, en ce qu'elles s'appliquent aux relations interétatiques – ce qui n'est pas sans effet sur la société civile –, ces « lois » coutumières ou conventionnelles n'ont jamais été aussi contraignantes pour leurs sujets directs – les États – que les normes nationales pour les leurs. Or, loin d'avoir diminué cette autorité par nature défaillante, la mondialisation marchande paraît, au contraire, l'avoir affermie pour le meilleur – en matière de droits humains – et pour le pire – ce que révèlent, notamment, la guerre du Golfe et les événements de Yougoslavie ou du Rwanda. La montée en puissance de l'OMC va, manifestement, dans le même sens.

Là encore, il n'est pas difficile d'identifier ceux qui profitent globalement des fruits de cette évolution et ceux qui les subissent tout aussi globalement.

2. Les normes techniques

L'autorité des normes qui sont principalement inspirées par des raisons techniques découle de leur utilité plus que de la puissance politique de leurs auteurs. Elles obligent surtout dans la mesure où les besoins d'ordre, d'efficacité, de coordination qu'elles tentent de satisfaire sont effectivement ressentis par leurs destinataires.

Dans ces conditions, elles ne sont, le plus souvent – et n'ont jamais été – qu'indirectement imposées d'en haut à la société civile. Normalement, elles se bornent à favoriser la conclusion et l'exécution des contrats. En effet, partout où l'économie marchande prédomine, la convention « légalement formée tient lieu de loi à ceux qui l'ont faite ». Réalisant un fructueux compromis entre les intérêts opposés de ses auteurs, le contrat est, alors, la forme ordinaire de la règle. Il n'est donc pas surprenant que la mondialisation favorise le développement de cette forme, par conséquent, l'autorité des « lois » à caractère principalement technique.

Toutefois, la mondialisation accentue, dans le même temps, une véritable subversion de « la loi » – même de celle qui est essentiellement technique – dans sa fonction de direction de la société civile.

- a) À vrai dire, l'essor du contrat passe presque inaperçu dans l'ordre interne français tant les milieux d'affaires déplorent bruyamment les entraves subsistantes imposées à la libre entreprise. Il est, en revanche, indiscutable dans les autres pays développés. Mais c'est surtout dans la sphère des activités internationales que l'autorité des règles techniques s'affirme à partir du développement des formes contractuelles.

Depuis toujours, la convention est le mode habituel d'aménagement des rapports entre États souverains, donc égaux. Sous l'empire de la mondialisation, elle a conservé cette place d'autant plus facilement que grenouillent aujourd'hui, dans les coulisses des conférences et les couloirs des organisations internationales, les représentants de certaines composantes de la société civile : « experts » gouvernementaux, en réalité délégués par de puissants intérêts privés ; lobbyistes professionnels embauchés par les mêmes sortes de puissances ; ONG très peu « désintéressées » ; Églises d'obédiences diverses ; etc. Bien des lois internationales sont donc, en réalité, négociées entre les organes publics et toutes sortes d'entités privées. Elles retirent sans doute, de cette origine, une bonne part de leur autorité.

Mais les faits les plus significatifs s'observent dans le vaste champ du commerce international.

- b) Depuis toujours, l'attitude que les agents du commerce international – essentiellement, des entreprises – ont à l'égard des normes de direction de la société civile, est une attitude sélective. On a vu (*supra*, 1, b) qu'ils se permettent d'éluder certaines règles de gouvernement. Or, ils se permettent également d'utiliser – dans l'État de leur choix – les dispositions qui leur conviennent ; notamment, celles qui garantissent les investissements, la sécurité du crédit, la liberté du change et des transferts de capitaux, ainsi que certaines lois répressives.

Ils disposent, à cette fin, de moyens classiques et parfaitement légaux dans pratiquement tous les États : principalement, la liberté du choix de la loi appli-

cable en matière contractuelle et, aussi, la faculté de mettre en place des chaînes de sociétés implantées dans divers pays. Au stade actuel de la mondialisation, ces moyens sont encore plus efficaces que naguère et, par conséquent, plus largement employés que jamais.

De plus, les agents du commerce international se sont organisés. Des institutions professionnelles élaborent des contrats types et des règlements d'arbitrage ; des codes de conduite et des recueils d'usages. Grâce à leur action, les entrepreneurs du commerce international peuvent, le cas échéant, substituer aux règles étatiques de véritables « lois » d'origine privée.

Finalement, capables d'éluider, d'utiliser ou de remplacer « la loi » dans sa fonction première de direction de la société, ces agents, ces entrepreneurs, obtiennent – partiellement, il est vrai – l'inversion de l'archétype officiel qui présente cette « loi » comme globalement obligatoire : pour eux, la « loi » de l'État n'est plus seulement une arme forgée par le pouvoir politique et maniée par ses sbires ; elle est aussi, dans une large mesure, un instrument dont ils s'emparent au gré de leurs intérêts – lorsqu'ils ne préfèrent pas lui en substituer d'autres issus de leur propre industrie.

Ce dernier aspect du relatif déclin de « la loi » qu'induit la mondialisation marchande est, évidemment, favorable aux agents du commerce international dont la condition juridique s'est enrichie de façon spectaculaire. Mais on ne peut l'apprécier pleinement que si l'on examine aussi le sort qui est fait à la même « loi » considérée dans son rôle de justification des décisions de justice.

II. La justification des décisions de justice

C'est entre les mains des juges que les « lois » jouent cet autre rôle. Il s'agit, en principe, des mêmes « lois » que précédemment : celles qu'ont édictées les instances étatiques nationales comme internationales et aussi les « lois » privées que les entreprises et les simples particuliers se sont données par contrat. Seulement, elles ne servent plus – comme précédemment – de modèles en vue d'un nombre illimité de comportements éventuels. Nos juges les utilisent pour évaluer des faits concrets, effectivement accomplis dans un passé plus ou moins récent ; cela, de manière à justifier les décisions par lesquelles ces juges tranchent des litiges relatifs à ces mêmes faits.

Dans ce rôle de justification, leur autorité diffère, en principe, de ce qu'elle est lorsque ces mêmes « lois » servent à diriger la société. Contrairement aux idées reçues, cette autorité différente est également plus efficace. En effet, la règle qu'un juge applique s'incorpore à la décision qui vise catégoriquement – et non plus hypothétiquement – une situation concrète et des personnes précisément identifiées qu'il est facile de contraindre à l'obéissance par la force.

À cet égard, la mondialisation ne bouleverse rien. Elle accentue seulement les traits d'une réalité de toujours qui est inscrite dans l'institution même des juridictions. Il s'agit de l'existence d'un véritable marché des services que l'on peut obtenir de ces juridictions². En d'autres termes, la mondialisation accroît la soumission congénitale de la justice aux exigences d'un marché qui lui est propre. Dans ces conditions, pour mettre en évidence les racines de ce marché, il faut, préalablement, disséquer la justice ; dégager ses traits caractéristiques ancestraux.

1. La justice

Les juridictions nationales, internationales et, même, privées sont caractérisées par une tâche spécifique dont elles ont, en quelque sorte, le monopole. Il s'agit essentiellement de mettre fin à des litiges par des jugements que tout tribunal doit justifier en invoquant des règles qu'il énonce et dont on dit qu'il les applique³. L'importance des juges et leur pouvoir s'expliquent par ces deux aspects de leur tâche spécifique – terminer les procès, se référer à des règles. Le caractère marchand de leur justice doit beaucoup à l'assistance indispensable qu'ils reçoivent de la part des entreprises de conseils juridiques.

- a) En ce qu'il met fin aux litiges – du moins, à ceux dont on l'a saisi –, le juge répond à un besoin fondamental dans toute société civile.

De tout temps, par conséquent, l'un des premiers devoirs de la puissance publique a été de permettre qu'un tel besoin trouve à se satisfaire. Depuis les temps modernes, l'institution de tribunaux étatiques réalise l'accomplissement de ce devoir. De nos jours, l'accès à ces tribunaux est, d'ailleurs, solennellement garanti par les instruments internationaux en vigueur, dont, particulièrement, la Convention européenne des droits de l'homme (article 6). De tout temps, enfin, les personnes privées ont eu la faculté d'instituer par contrat des arbitres qui sont des juges purement privés substitués à ceux de l'État dans le règlement d'un litige particulier.

La mondialisation n'a fait qu'accroître ce besoin de justice en affaiblissant les organes ordinaires du gouvernement : dans une société moins administrée, les conflits particuliers sont moins souvent prévenus ou réglés par l'intervention des fonctionnaires. Ils débouchent plus souvent sur des procès en bonne et due forme. Pour cette simple raison, l'ère de la mondialisation est aussi celle de juges plus que jamais indispensables.

- b) Tenus de justifier leurs décisions par des règles, ces juges sont conduits, tout naturellement, à utiliser les « lois » antérieurement édictées par d'autres qu'eux. Ils y puisent les règles dont ils ont besoin pour accomplir leur office. Or, ce qui a toute l'apparence d'un devoir de leur charge est, en réalité, la source du très grand pouvoir qu'ils exercent à l'égard des « lois ». Ce pouvoir est double.

D'abord, en appliquant une règle, les juges en confirment la validité; en l'écartant, ils l'assassinent.

Ensuite, les juges réécrivent, autant que de besoin, les règles qu'ils choisissent d'appliquer: ils en adaptent le contenu aux particularités de l'espèce; donc, ils le modifient; ils complètent, le cas échéant, l'appareil des normes existantes par d'autres qui sont de leur cru; ils participent ainsi, très banalement, à l'œuvre du législateur. D'ailleurs, les justiciables avertis obéissent à « la loi » telle que les juges l'interprètent et non pas telle que le Parlement l'a faite.

Nié contre toute évidence par la tradition jacobine, ce pouvoir est, en réalité, garanti par les principes constitutionnels effectivement suivis: indépendants des autres organes de l'État – parlements et gouvernements –, les juges ont le dernier mot quant aux affaires qu'ils traitent. Ils décident donc souverainement du sens et de la validité des « lois » qu'ils appliquent à ces affaires.

- c) Mais aucun tribunal ne travaille seul. Parmi les auxiliaires de la justice qui assistent les juridictions dans leur tâche, il faut faire une place toute spéciale aux professionnels qui conseillent chacune des parties et les représentent dans leur affrontement; en d'autres termes, aux avocats, dont le ministère est pratiquement indispensable aux justiciables.

Ce ministère est, en pratique, tout aussi nécessaire aux juges: dans chaque dossier, les questions soumises au tribunal sont l'œuvre des conseils. Ils suggèrent également aux juges la plupart des arguments susceptibles de justifier les réponses qu'appellent ces questions. Parmi les arguments ainsi forgés par les conseils et par eux suggérés aux juges, figurent – évidemment – des règles; des « lois ».

Finalement, tout jugement résulte nécessairement de l'intime collaboration du tribunal qui le prononce et des conseils qui ont, contradictoirement, aidé à le rédiger; toute règle, toute « loi », appliquée – donc plus ou moins profondément transformée par le juge – est en partie le fruit de cette collaboration.

Or, les conseils qui participent de la sorte à l'œuvre de justice sont des entrepreneurs privés, en même temps que des auxiliaires officiels des tribunaux publics. Dans les faits, par conséquent, la justice – même celle de l'État – est rendue par des instances qui unissent intimement les juges et ces entrepreneurs.

Il ne faut donc pas s'étonner de constater qu'ainsi rendue cette justice fasse, tout naturellement, l'objet d'un marché dont la mondialisation décuple les effets.

2. Le marché et la justice

Les jugements rendus par les tribunaux avec l'assistance des entreprises de conseil ont une double nature. En même temps que les manifestations d'un pouvoir en principe régalien, ce sont des prestations de services destinées à satisfaire des besoins primordiaux.

Cette double nature est inscrite – on vient de le voir – dans l'institution même de la justice. Il en est ainsi, depuis au moins deux siècles. La mondialisation n'y est pas pour grand-chose. Toutefois, elle favorise puissamment l'aspect de prestation de services au détriment de l'aspect régalien. Elle incite, par conséquent, au développement d'un marché international des services de justice qui forment une part considérable des « produits juridiques ».

- a) Tout marché – disent les économistes libéraux – naît de la confrontation d'offres et de demandes.

S'agissant des services de justice, la demande est globalement exacerbée par suite de l'affaiblissement des instances administratives. Le phénomène s'observe dans tous les secteurs de la société civile. Mais il est particulièrement net et, surtout, déterminant en ce qui concerne les entreprises.

Le règlement juridictionnel des conflits que leur activité engendre inévitablement est aussi nécessaire aux entreprises que les prestations de leurs fournisseurs, des bureaux d'études, des banquiers ou des assureurs. De plus, le besoin qu'elles en ont présente le même caractère que le besoin de crédit ou d'assurance: il est économique, et la demande dont il fait l'objet est de même nature. L'offre que cette demande rencontre n'émane que partiellement des tribunaux. Elle est principalement le fait des entreprises de conseil dont l'intervention, comme l'on sait, est indispensable à la fois aux justiciables et aux juges. C'est, d'ailleurs, à ces entreprises que sera payé le prix formé sur le marché.

- b) La mondialisation, il faut le redire, n'est pas l'explication première de la « marchandisation » de la justice. Mais elle agit comme une sorte de catalyseur sur les ingrédients, constitués de longue date, de phénomènes qu'elle stimule⁴. C'est ainsi que la très forte demande qu'elle suscite de la part des entreprises a déterminé une évolution significative des professionnels du conseil juridique. Pour affronter utilement cette demande, ces derniers se sont transformés, notamment par la constitution de sociétés; ils se sont regroupés, organisés, internationalisés; enfin, ils ont adopté, beaucoup plus nettement que naguère, des stratégies d'entreprises offrant leurs services à d'autres entreprises. En ce qui concerne la condition juridique des composantes de la société civile, les conséquences de cette mutation s'observent sur trois plans. D'abord, le coût – le prix – de la justice, du moins celui des services de bonne qualité, n'a cessé d'augmenter en dépit de la concurrence que se livrent les firmes de conseil. Par voie de conséquence, l'accès au juge pourtant solennellement promis à toute personne, est très inégalement et imparfaitement garanti⁵.

Ensuite, les professionnels de la justice ont tendance à diriger de préférence leurs clients vers les juridictions susceptibles d'appliquer des règles – des « lois » – favorables à leurs intérêts: ceux des clients, mais aussi, ceux de

leurs conseils. D'ailleurs, il s'agit de règles dont ces mêmes conseils, collaborant avec les juges, infléchissent largement le contenu.

C'est ainsi que le *forum shopping* international – la mise en concurrence des tribunaux de différents pays – est un sport antique mais renouvelé par la mondialisation. Il n'est, évidemment, que très peu pratiqué dans les couches populaires de la société.

Enfin, les professionnels ont mis sur pied une véritable industrie de la justice privée : de nos jours, l'arbitrage est le mode ordinaire de règlement du contentieux international des affaires. Sa pratique généralisée dans des conditions parfaitement « marchandes », avec la bénédiction des États et des organisations internationales, engendre deux phénomènes remarquables qui n'intéressent, pratiquement, que les « agents du commerce international ».

Le premier de ces phénomènes est l'instrumentalisation des tribunaux étatiques. Ceux-ci, en effet, ne sont pas seulement concurrencés par les instances arbitrales. Ils doivent aussi leur prêter main-forte – ce qu'ils font volontiers, notamment lorsqu'il faut mobiliser la force publique pour imposer l'exécution d'une sentence privée.

Le second phénomène est le développement de « lois » qui ne sont ni nationales ni internationales au sens courant du mot, mais « transnationales ». Ce barbarisme est une allusion à leur origine qui est privée – aussi privée que les arbitres qui les formulent afin de justifier leurs sentences.

En guise de conclusion

Les « lois » sont faites, avant tout, pour diriger la société civile – ainsi que nous l'avons vu tout d'abord (*supra*, I). Or, le rôle que les tribunaux leur assignent après coup empiète sur l'autorité de ceux qui les ont faites – comme nous avons tenté de le montrer dans un second temps (*supra*, II).

Il existe donc une infériorité congénitale du législateur par rapport au juge – du moins dans les systèmes construits comme le nôtre, sur une « séparation » relative mais effective des « pouvoirs ».

Si la mondialisation marchande révèle, avec autant de clarté, cette infériorité, c'est parce qu'elle amplifie ses manifestations – principalement de deux manières : d'abord, à cause de la mondialisation, le recours au juge est de plus en plus nécessaire ; ensuite, elle favorise l'arbitre au détriment du juge de l'État et, par conséquent, la production, par cet arbitre, de « lois » privées substituées aux « lois » étatiques et, même, interétatiques.

1 Voir Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes, essai sur le court xx^e siècle*, Éd. Complexe/Le Monde diplomatique, Paris, 1999.

2 Voir Pierre Bourdieu, « La force du droit », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 64, 1986.

3 Voir D. d'Ambra, *L'Objet de la fonction juridictionnelle : dire le droit et trancher les litiges*, LGD, Paris, 1994.

4 Voir Y. Dezalay, « Des justices du marché au marché international de la justice », *Justice et économie*, numéro spécial de *Justice*, Dalloz, Paris, 1995, (n° 1).

5 Voir A.-M. Frison-Roche, « Princiopes et intendance dans l'accès au droit et l'accès à la justice », *Semaine Juridique*, 1997, I, 4051.