

CONTR^TEMPS

CONTR^TEMPS

Marx hors limites

Il y a un quart de siècle, la revue *Newsweek* annonçait tapageusement : « Marx est mort ». Depuis, les défis de la mondialisation ont donné à sa pensée un regain d'actualité.

Elle alimente dans le monde entier des recherches novatrices sur les questions de l'écologie, de la production de l'espace, les études de genre ou les études postcoloniales. À l'occasion du 150^e anniversaire de la première édition du *Capital*, *Contretemps* présente un aperçu de cette « pensée devenue monde ».

Ce dossier « Marx hors limite » est constitué dans cette perspective de contributions internationales (États-Unis, Inde, Italie, Espagne, Allemagne, Chypre) illustrant sa diversité et sa fécondité.

On trouvera également dans ce numéro des études sur le mythe méritocratique dans la rhétorique sarkozyste, ou encore sur l'émergence des lieux de mémoire en Bulgarie.



ISBN : 978-2-84597-235-3
ISSN : 1633-597X
Numéro vingt
septembre 2007
www.editionstextuel.com
19 euros

Marx hors limites : une pensée devenue monde

— Sarkozy et le mythe méritocratique

Daniel Bensaïd
Marie-Claire Caloz-Tschopp
Vincent Charbonnier
Aude de Caunes
Marco Di Maggio
Jean Ducange
Fabio Frosini
Michael Heinrich
Svetla I. Kazalarska
Fredric Jameson
Stathis Kouvélakis
Kolja Lindner
Salvador Lopez-Arnal
Patrick Massa
Marcello Musto
Sumit Sarkar
Neil Smith
Daniel Tanuro
Stavros Tombazos

 textuel

 textuel

**Marx hors limites :
une pensée devenue monde**

└─ Sarkozy et le mythe méritocratique



CONTRÉTEMPS

numéro

un, mai 2001 — Le retour de la critique sociale Marx et les nouvelles sociologies
deux, septembre 2001 — Seattle, Porto Alegre, Gênes Mondialisation capitaliste et dominations impériales
trois, février 2002 — Logiques de guerre Dossier: Émancipation sociale et démocratie
quatre, mai 2002 — Critique de l'écologie politique Dossier: Pierre Bourdieu, le sociologue et l'engagement
cinq, septembre 2002 — Propriétés et pouvoirs Dossier: Le 11-Septembre, un an après
six, février 2003 — Changer le monde sans prendre le pouvoir? Nouveaux libertaires, nouveaux communistes
sept, mai 2003 — Genre, classes, ethnies: identités, différences, égalités
huit, septembre 2003 — Nouveaux monstres et vieux démons: Déconstruire l'extrême droite
neuf, février 2004 — L'autre Europe: pour une refondation sociale et démocratique
dix, mai 2004 — L'Amérique latine rebelle. Contre l'ordre impérial
onze, septembre 2004 — Penser radicalement à gauche
douze, février 2005 — À quels saints se vouer? Espaces publics et religions
treize, mai 2005 — Cité(s) en crise. Ségrégations et résistances dans les quartiers populaires
quatorze, septembre 2005 — Sciences, recherche, démocratie
quinze, février 2006 — Clercs et chiens de garde. L'engagement des intellectuels
seize, avril 2006 — Postcolonialisme et immigration
dix-sept, septembre 2006 — Lumières, actualité d'un esprit
dix-huit, février 2007 — Société de l'information. Faut-il avoir peur des médias?
dix-neuf, mai 2007 — L'engagement en questions. Regards sur les pratiques militantes
vingt, septembre 2007 — Marx hors limites

CONTRÉTEMPS

numéro vingt, septembre 2007

Marx hors limites: une pensée devenue monde

— Sarkozy et le mythe méritocratique

© Les éditions Textuel, 2007
48, rue Vivienne 75002 Paris
www.editionstextuel.com
ISBN: 978-2-84597-235-0
ISSN: 1633-597X
Dépôt légal: septembre 2007

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre.

textuel

Directeur de publication :

Daniel Bensaïd

Comité de rédaction :

Gilbert Achcar, Antoine Artous, Sophie Bérout, Emmanuel Barot, Sebastien Budgen, Véronique Champeil-Desplat, Vincent Charbonnier, Sébastien Chauvin, Philippe Corcuff, Jean Ducange, Jacques Fortin, Isabelle Garo, Fabien Granjon, Janette Habel, Michel Husson, Samuel Johsua, Razmig Keucheyan, Sadri Khiari, Stathis Kouvélakis, Thierry Labica, Sandra Laugier, Stéphane Lavignotte, Claire Le Strat, Michaël Löwy, Alain Maillard, Lilian Mathieu, Braulio Moro, Olivier Pascual, Sylvain Pattieu, Willy Pelletier, Philippe Pignarre, Nicolas Qualander, Violaine Roussel, Sabine Rozier, Ivan Sainsaulieu, Catherine Samary, Paul Sereni, Francis Sittel, André Tosel, Josette Trat, Enzo Traverso, Sophie Wahlich

Conseil éditorial international

Arturo Anguiano (Université autonome de Mexico),
Paolo Arantes (USP Sao Paolo, Brésil),
Uraz Aydin (Université de Marmara, Istanbul),
Attilio Boron (Université de Buenos Aires),
Alex Callinicos (King's College, Londres),
Carine Clément (Moscou),
Roland Denis (Caracas),
Fabio Frosini (Université d'Urbino, Italie),
Claudio Katz (Buenos Aires),
Zbigniew Kowalewski (directeur de la revue *Revolucja*, Lodz),
Michael Krätke (Université d'Amsterdam),
Francisco Louça (Lisbonne),
Warren Montag (Philosophe, Los Angeles),
Miguel Romero (directeur de la revue *Viento Sur*, Madrid),
Spyros Sakelleropoulos (Université Panteion, Athènes),
Maria-Emilia Tijoux (Sociologue, Santiago du Chili),
Stavros Tombazos (Université de Chypre)

VisitezLe site de Contretemps <<http://www.contretemps.ras.eu.org>>Le site partenaire Europe-solidaire <<http://www.europe-solidaire.org>>Le site du séminaire Marx au XXI^e siècle <<http://semimark.free.fr>>

numéro vingt, septembre 2007

6 actuelle**Daniel Bensaïd** : Purifications et repentances**9 dossier : marx hors limites**

- 10 Stathis Kouvélakis** : Marx hors limites, ou le devenir monde d'une pensée
14 Michael Heinrich : L'incomplétude théorique du *Capital*
25 Fabio Frosini : Gramsci face à Marx : ce qu'il a lu et ce qu'il n'a pas lu
37 Sumit Sarkar : Le déclin du subalterne dans les *Subaltern Studies*
50 Neil Smith : De la nature comme stratégie d'accumulation
60 Fredric Jameson : L'utopie comme méthode
- 71 sous-dossier : althusser en débat**
71 K. Lindner : Lire le *Capital* : Althusser et l'impasse du tournant politiciste
82 S. Lopez Arnal : Le renversement. Manuel Sacristán critique de Louis Althusser
93 Vincent Charbonnier, Jean Ducange, Stathis Kouvélakis : Actualité éditoriale de Marx (et Engels)

101 RÉPLIQUES ET CONTROVERSES

- 102 Stavros Tombazos** : Fétichisme et forme-valeur
113 Daniel Tanuro : Marx, Mandel et les limites naturelles

129 INTERVENTIONS

- 130 Patrick Massa** : Le mythe méritocratique dans la rhétorique sarkozyste : une entreprise de démoralisation
145 Marie-Claire Caloz-Tschopp : Les migrations, l'Europe et la philosophie. Dialogue avec Rada Ivekovic

159 LU D'AILLEURS

- 160 Marco Di Maggio** : L'histoire du marxisme en Italie
166 Marcello Musto : Karl Marx : Le charme indiscret de l'inachevé
170 Aude de Caunes : Révolte Consummée : le mythe de la contre-culture
176 Vincent Charbonnier : Sur La crise des temps modernes : dialectique de la morale de Karel Kosik

179 Flâneries politiques

- 180 Svetla I. Kazalarska** : Une « recrudescence mémorielle » dans la Bulgarie post-communiste ?

Daniel Bensaïd

Purifications et repentances

En août 2006, le gouvernement polonais a fait adopter une loi de « lustration » obligeant tous les fonctionnaires, enseignants, journalistes, nés avant 1972, à avouer leur faute avant le 15 mai 2007 au cas où ils auraient collaboré avec le régime communiste entre 1945 et 1989. Cette loi s'inscrit dans la chasse aux sorcières lancée depuis l'arrivée au pouvoir, en octobre 2005, des jumeaux Kaczynski. D'après le dictionnaire, « lustration » signifie « purification rituelle ». En la circonstance, il s'agit aussi d'une purification générationnelle visant à construire une Pologne nouvelle, celle des Polonais nés après 1972. Cette frontière chronologique divise en deux à la fois l'histoire et la société, sous la haute autorité d'un Institut de la Mémoire nationale (qui consonne étrangement avec notre nouveau ministère de l'Identité nationale) qui, ironie archéologique, s'appuie sur les archives de l'ancien régime pour menacer 700 000 personnes d'interdictions professionnelles.

Sous la pression de protestations internationales et du refus d'obéissance de personnalités (dont le député européen et ancien ministre Bronislaw Geremek), la loi a été partiellement invalidée le 11 mai (quatre jours avant l'échéance) par le tribunal constitutionnel. Plusieurs professions visées ont été retirées de la liste noire: les journalistes, les recteurs, les directeurs d'écoles publiques et privées, ainsi que... les dirigeants d'entreprises cotées en Bourse! Les sanctions prévues pour collaboration ont aussi été allégées. Il ne s'agit pas moins d'une « politique du ressentiment » et de la vengeance, au diapason des accents revanchards de Nicolas Sarkozy exorcisant le spectre de 1968. Dès leur accession au pouvoir, les frères Kaczynski annonçaient un énergique programme de « rénovation morale » et de « décommunisation » qui évoque la sinistre rhétorique du sénateur Mac Carthy.

Si les médias en France ce sont émus de cet acharnement inquisitorial à partir du moment où il visait des personnalités comme Geremek (et même, à titre posthume, comme Jacek Kuron) connues pour avoir résisté au despotisme bureaucratique, ils avaient été bien moins vigilants en décembre 1991, lorsque l'Assemblée fédérale de Tchécoslovaquie avait adopté un amendement au code pénal criminalisant « la propagation du communisme »: « 1. Toute personne soutenant ou impulsant un mouvement visant ouvertement à suppri-

mer les droits et libertés des citoyens ou prônant la haine nationale, raciale, de classe, ou religieuse, par exemple fascisme ou le communisme, sera punie d'un an à cinq ans de prison ferme; 2. Sera punie de trois à huit ans de prison ferme toute personne coupable de: a) avoir commis les délits mentionnés par voie de presse, film, radio, télévision, ou tout moyen analogue; b) avoir commis un tel délit en tant que membre d'un groupe organisé; c) avoir commis un tel délit en période d'état d'urgence. » Et cette loi fut adoptée au pays dont Vaclav Havel était président!. Certes, il l'avait qualifiée de « tentative désespérée et tardive de régler nos comptes avec le passé, ce qui aurait dû être fait plus tôt et autrement ». C'était mieux que rien. Mais c'était peu.

Le Parlement tchécoslovaque prétendait en effet interdire la haine de classe au même titre que la haine raciale et religieuse. Il était clair pourtant que cette interdiction visait le droit à la résistance des dominés, non le droit – haineux – à l'exploitation et à la répression des classes dominantes. Selon la lettre d'une telle loi, les mineurs britanniques de 1984, les métallurgistes brésiliens de l'ABC dont les grèves ont contribué à faire chuter la dictature, les occupants d'usines de 1968, etc., seraient passibles de cinq ans de prison pour « incitation à la haine de classe ». Et Nelson Mandela, Nazim Hikmet, Abraham Serfaty, Pablo Neruda, Jorge Amado, José Revueltas, et tant d'autres, passibles de huit ans de prison pour « propagation du communisme ». De même que quiconque constitue un « groupe organisé » pour défendre des convictions communistes « par voie de presse ou de radio »!

J'ai reçu une lettre de Paolo Persichetti datée du 2 juillet 2007 et expédiée de la prison où il est détenu depuis août 2002 après avoir été livré à la justice italienne par le gouvernement français dont Nicolas Sarkozy était ministre de l'Intérieur au mépris de la loi d'extradition européenne. Paolo, y commente la notion de « repentance » de plus en plus exigée par les juges d'application des peines pour aménager les demandes d'un détenu (voir l'article d'Alain Brossat dans *Contretemps* n° 18): « Il ne s'agit plus de l'aveu, ni de la collaboration classique, ni de la vieille délation ou du repentir que l'on a déjà connu avec les lois d'urgence antisubversion [...] La grande majorité de la gauche a fait de la séquence des années 1980 un pilier de son identité, prônant elle aussi la normalisation idéologique, la prise de distance avec toute violence d'en bas, euphémisant parallèlement la violence étatique. Il s'agit d'une véritable régression culturelle résultant de l'introjection des catégories et valeurs dominantes. Le vecteur politico-culturel de cette opération a été en Italie le Parti communiste, en particulier sa composante judiciaire. L'axe culturel de cette bataille fut le catho-communisme qui est parvenu à fondre les deux grandes traditions inquisitoriales de la modernité, l'Église et le communisme d'État.

Toute la législation d'urgence porte cette empreinte culturelle construite autour des notions de repentance et de reniement. Il faut dire que des deux cultures étatiques en compétition en Italie à l'époque pour le leadership du combat contre-révolutionnaire – le catho-communisme et le social-libéralisme – c'est le premier qui prit le dessus dans la lutte antiterroriste, car bien mieux enraciné dans l'appareil bureaucratique judicairo-policiier, même si cela ne l'a pas empêché de perdre la bataille pour l'hégémonie culturelle dans l'ensemble de la société. Ceci explique l'enracinement de la catégorie de repentance qui s'est inscrite tout naturellement à la fin des années 1990 dans le nouvel ordre néo-conservateur. Catégorie réactionnaire par excellence, elle a été réorientée dans le cadre des visions policières de l'histoire comme usage public de l'histoire. Dans la lignée du reversement initialement proposé par Nolte, en passant par Furet, Goldhagen ou Courtois, cette nouvelle tradition historique fait un très large usage de concepts empruntés au droit pénal [...] La repentance aujourd'hui se charge d'un contenu nouveau, car elle sert à écrire le dernier chapitre *du Livre noir du communisme*. Dans un contexte italien dominé par les ex-post idéologies, les prisonniers politiques et ex-militants de la lutte armée ont une fonction excutoire, un rôle de bouc émissaires : devenir l'icône du Mal du siècle [...] On pourrait résumer la chose ainsi : les poststaliniens demandent post-antistaliniens de se repentir des crimes du stalinisme. C'est du Orwell pur et dure, de la novlangue totale. »

Purification rituelle et repentance : les dérives théologiques du droit pénal sont hélas au diapason des guerres saintes et des croisades du Bien absolu contre le Mal absolu. Elles sont dans l'air du temps, celui d'une désécularisation du monde.

1 J'avais publié dans *Le Monde* de décembre 1991 une tribune réclamant l'abrogation immédiate de cette loi au nom de tous ceux dont la lutte a tracé « un chemin à travers les ténèbres ordinaires de la planète » (John Berger)

Dossier : Marx hors limites

Coordonné par
Stathis Kouvélakis



Stathis Kouvélakis

Marx hors limites, ou le devenir monde d'une pensée

De Marx, on a pu dire, au temps où des courants politiques de masse et un système d'États couvrant un tiers du globe s'en réclamaient, que sa pensée était « devenue monde », selon l'expression d'Henri Lefebvre. Qu'en est-il aujourd'hui, près de deux décennies après la fin de l'URSS et alors que la Chine, toujours dirigée par un parti communiste, s'affirme comme une puissance capitaliste de premier plan ? Le lien entre Marx et le monde s'est-il défilé, ne laissant à l'auteur de *Capital* d'autre place que celle, dans le meilleur des cas, d'un « classique du XIX^e siècle » ou, dans le pire, d'inspirateur du « totalitarisme » du siècle qui a suivi le sien ?

Du point de vue du diagnostic historique, la meilleure réponse consisterait sans doute à reprendre l'adage de Chou En-Lai sur la Révolution française, selon lequel il est encore « trop tôt pour le dire ». En d'autres termes, que la question demeure ouverte, et que l'ouverture en question, si elle ne garantit en rien la *happy end*, suffit néanmoins à démentir les prédictions (à visée d'exorcisme) maintes fois répétées sur la « mort du marxisme ». Plusieurs indices plaident en effet en ce sens : si les révolutions du XX^e siècle se sont bien soldées par un échec, des courants politiques, parfois affaiblis mais significatifs, continuent à s'inspirer de Marx et à jouer un rôle important dans les luttes sociales et la vie publique de leurs pays, y compris en Europe. Quels que soient les jugements que l'on porte sur le cours actuel suivi par leurs directions, pensons par exemple à la force des organisations marxistes et communistes en Inde ou en Afrique du Sud. Impossible également de ne pas mentionner sur ce point l'Amérique latine : car, outre Cuba, sans doute le seul cas de résistance maintenue d'une expérience de révolution du siècle dernier, le Venezuela, où se déroule un processus qui s'autodésigne de révolutionnaire, est venu rappeler que l'objectif socialiste – ouvertement assumé pour la première fois depuis l'effondrement des régimes est-européens – demeure la seule référence possible de tout projet qui entend dépasser en pratique l'ordre existant.

Le capitalisme a donc remporté une manche, mais, du fait même de cette victoire, il peine à se débarrasser de son adversaire marxiste. On peut même penser qu'il ne cesse de le nourrir et que, du fait des contradictions et antagonismes qui, pour prendre des formes toujours renouvelées, ne lui sont pas moins

consubstantiels, il lui ouvre un avenir, ou plus exactement la possibilité d'un nouveau devenir-monde. Telle est du moins l'hypothèse que les textes rassemblés dans ce dossier déclinent, de façon multiple.

L'idée, sinon de sa thématique, du moins de son titre, s'inspire d'un texte, « Marx dans ses limites »¹, resté inachevé, que le philosophe marxiste Louis Althusser a commencé à rédiger en réaction au tournant qui s'amorçait à la fin des années 1970 tournant qu'il qualifia, pour en saluer l'avènement, de « crise du marxisme ». On peut penser qu'il s'agit d'une tentative avortée de relance théorique, dont la rédaction s'arrête d'ailleurs précisément au moment où Althusser aborde la question de la politique de Marx et de sa théorie de l'État. Au moment donc où il faut qu'il énonce quelque chose « en positif », au lieu de poursuivre dans sa lancée de déconstruction de Marx (et de Gramsci) – mais sans doute faut-il y voir la déconstruction (si ce n'est le délitement) de sa propre lecture de ces auteurs – menée au pas de charge dans les pages qui précèdent. Ce texte, anhistorique et étrangement désincarné, sonne comme l'aveu d'un échec, mais c'est là sans doute son mérite ; car, même si elle est travaillée d'une manière elle-même limitée et restrictive, l'idée d'une saisie de Marx « dans ses limites » est au fond une idée dialectique, qui suggère que la ressaisie des limites internes d'une pensée est déjà une manière de les dépasser.

En réalité, si les textes de dossier s'inscrivent dans cette perspective, c'est en quelque sorte pour la renverser, en posant l'idée d'un « Marx » comme ensemble d'élaborations et de travaux toujours-déjà confrontés aux limites internes de sa pensée et l'ouvrant sur son extérieur. Ce Marx est donc résolument « hors limites », et ce à plusieurs titres.

Tout d'abord, l'ensemble de ces contributions vient d'auteurs basés hors des frontières hexagonales. Il s'agit là d'un refus du francocentrisme mais également de l'indication d'un fait majeur, trop souvent passé inaperçu dans ce pays, à savoir que, depuis déjà plus de deux décennies, le centre de gravité de la production théorique marxiste s'est déplacé hors de l'Europe continentale, et, avant tout, en direction du monde anglophone.

Hors limites, le Marx dont il sera question dans les pages qui suivent l'est cependant principalement par les angles d'approche choisies.

On commencera par la question classique de l'inachèvement et/ou de l'incomplétude de son œuvre majeure, le *Capital*, donc de la limite interne au sens le plus strict sur laquelle Marx semble avoir buté dans l'entreprise qui a absorbé l'essentiel de ses efforts au cours des dernières décennies de sa vie, la critique de l'économie politique. Question classique, qui renvoie d'ailleurs, comme l'a relevé Marshall Berman, au caractère inachevé de la plupart des œuvres fondatrices du modernisme (de Mallarmé à Heidegger ou Sartre), mais

que, comme le montre l'étude de M. Heinrich, la publication posthume des manuscrits marxistes permet d'aborder à nouveaux frais.

Quelle que soit son importance, l'indispensable rigueur philologique ne saurait toutefois trancher les questions d'interprétation, les lectures diverses, et souvent contradictoires, de l'œuvre marxienne. Celles-ci renvoient à des enjeux qui se situent à un autre niveau, celui de l'efficace pratique et politique de la théorie, qui s'accompagne d'une vision sélective et hiérarchisée de Marx, comme le démontre Fabio Frosini dans le cas d'Antonio Gramsci, auteur d'une de ces lectures qui ont le plus profondément renouvelé et transformé ce que l'on entend par « marxisme ».

Cette dimension historique appelle nécessairement une saisie de type spatial du travail de la référence Marx, et de ses limites. Pour le dire de façon ramassée, la question qui se pose ici est celle de savoir si, ou : dans quelle mesure, Marx partagea l'eurocentrisme de son époque, laissant à ses héritiers un legs qui continuerait à marquer, consciemment ou non, la tradition marxiste. Les sociétés non-occidentales sont-elles, en d'autres termes, l'Autre de la pensée de Marx et de celles/ceux qui s'en réclament ? À cette question, qui fût et reste vivement débattue, le cas du courant indien des « études [du] subalterne[s] » (*Subaltern Studies*) offre une entrée de choix, comme le suggère l'historien Sumit Sarkar dans un texte qui connût un important retentissement dans le monde anglophone.

Mais le registre spatial ne renvoie pas seulement au monde historiquement façonné par l'expansion coloniale du capital. Faut-il considérer la nature comme une limite externe à cette dynamique d'accumulation capitaliste, et donc à la théorie qui prétendit en fournir l'intelligence critique, ou bien avons-nous affaire à un ensemble de relations elles-mêmes profondément transformées par l'histoire du capitalisme, sans y être pour autant entièrement réductibles ? C'est dans le sens de cette deuxième hypothèse qu'argumentera en géographe Neil Smith, dans une étude qui place en son centre cet incessant mouvement de déplacement des limites, entre la nature et le monde social, ici désigné de processus de « production de la nature ».

Hors limites, Marx se doit forcément d'être considéré d'un point de vue non seulement spatial mais également temporel. Peut-il y avoir quelque chose comme un « sens du futur », une « futurité » propre au marxisme et quel est son rapport avec ce qui s'est appelé « utopie » ? Est-il possible d'aborder ces questions autrement que sur le mode de la représentation (dresser « en positif » les plans de l'avenir), à savoir comme une opération, une expérience de pensée susceptible de libérer notre imagination de ce qui l'entrave et la verrouille dans le carcan de l'ordre des choses actuel ? Telle est la tâche que s'assigne le principal penseur marxiste du monde anglophone, Fredric Jameson,

dans un texte qui prolonge la réflexion entamée dans son monumental ouvrage *Archéologies du futur*².

Le dossier se termine sur une sélection d'ouvrages récents, qui vont de rééditions de textes originaux aux travaux d'inspiration marxienne dans les disciplines les plus diverses, et qui attestent de l'intérêt renouvelé de la référence à Marx dans le paysage éditorial actuel en langues française et anglaise.

Enfin, compte tenu de ce qui a été dit d'Althusser dans le début de notre propos, on ne s'étonnera guère de trouver, dans la suite de ce dossier, deux textes qui se penchent de façon critique, mais généreuse, sur l'auteur de *Pour Marx* : Kolja Lindner scrute son rapport problématique au projet marxien de critique de l'économie politique, tandis que Salvador Lopez Arnal le saisit au miroir de sa réception dans l'œuvre d'une autre figure majeure de la pensée marxiste de l'après-guerre, celle du philosophe espagnol Manuel Sacristan.

- 1 L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, Paris, Stock, 1999.
- 2 En cours de publication en français aux éditions Max Milo, dans une traduction de Nicolas Vieillescazes. Signalons également la parution prochaine, aux éditions de l'École Nationale des Beaux-Arts, du non moins monumental ouvrage de Jameson *Le postmodernisme, ou la logique culturelle du capitalisme avancé*. Il est à espérer que ces traductions tardives signaleront le début de la découverte en France d'un auteur majeur, scandaleusement ignoré du fait de climat « marxophobe » qui a régné au cours de la dernière période.

Michael Heinrich

Économiste et mathématicien, Berlin, membre de la rédaction de la revue *Prokla*.

L'incomplétude théorique du *Capital*

Bien que Marx ait déclaré catégoriquement « je ne suis pas marxiste » et se soit indigné de

l'idée selon laquelle il aurait développé un « système socialiste »¹, le marxisme doctrinaire qui est né dans la social-démocratie avant la Première Guerre mondiale et a culminé dans le « marxisme-léninisme », s'est historiquement imposé. Pendant longtemps amis et ennemis l'ont confondu avec l'œuvre marxienne.

Même aujourd'hui, où cet amalgame a perdu une grande part de pertinence, le « marxisme » traditionnel pèse encore comme « un cauchemar sur le cerveau des vivants »². Ainsi, contrairement aux prétentions du « marxisme-léninisme » à tout expliquer, on souligne, non seulement à droite mais aussi à gauche, que le *Capital* est limité et lié à son temps. Les changements des relations de classes, le soi-disant passage d'une production « matérielle » à une production « immatérielle » ou la question écologique dévaloriseraient de nombreux résultats et analyses de l'œuvre maîtresse de Marx. À tout le moins, ces sujets-là ne pourraient pas être saisis avec les catégories du *Capital*. La plus grande partie de ces objections, et d'autres similaires, reposent néanmoins sur l'idée d'une réduction du projet de « critique de l'économie politique » porté par le *Capital* à celui d'une « économie politique marxiste ».

Cette remarque ne doit pas servir à refuser la discussion critique de l'œuvre de Marx. Le *Capital* est, effectivement, incomplet dans un sens très fondamental, même s'il l'est d'une façon autre que le prétendent la plupart des critiques à la mode. Je me propose de discuter cette incomplétude et ses conséquences sur deux niveaux :

- l'inachèvement des trois livres du *Capital* par rapport à ce que Marx avait prévu comme un projet d'ensemble de « critique de l'économie politique »,
- l'incomplétude de ce qui figure dans les trois livres dont nous disposons.

L'inachèvement du *Capital* par rapport au plan de Marx

Marx n'a publié que le premier livre du *Capital* (1867). Après sa mort, le deuxième et le troisième livre ont été édités par Friedrich Engels (en 1885 et en 1894). Lorsque Karl Kautsky a finalement publié, de 1905 à 1910, les *Théories*

de la plus-value, souvent considérées comme le « quatrième » livre du *Capital* consacré à l'histoire de la théorie, les quatre livres de l'œuvre marxienne annoncés dans la préface de la première édition ont semblé être au complet. Dans la tradition marxiste, le *Capital* est ainsi passé pour une œuvre achevée, immuable. Cette idée fut toutefois considérablement remise en question par la publication posthume d'autres manuscrits marxien.

En 1932, furent publiés pour la première fois *L'Idéologie Allemande* et les *Manuscrits de 1844*. Ils esquissaient le grand cadre philosophique dont le *Capital* est issu. La discussion sur ce rapport fut, pendant un certain temps, interrompue par la victoire du national-socialisme en Allemagne et du stalinisme en Union Soviétique. Elle n'a repris qu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale.

De 1939 à 1941, c'est au tour des *Grundrisse* (*Fondements de la critique de l'économie politique*) de voir, pour la première fois, le jour, d'abord en Union Soviétique. En 1953, une édition paraît RDA, qui connaîtra par lui suite une diffusion significative à l'ouest. Les *Grundrisse* ont montré que le *Capital* faisait partie de tout un projet de critique de l'économie politique, projet plus vaste dans sa conception initiale. Dans les années 1960 et 1970, les *Grundrisse* ont joué un rôle important dans les débats qui, à partir du mouvement étudiant, ont redonné vie à la théorie de Marx dans de nombreux pays occidentaux.

Depuis, au cours des années 1980 et 1990, sont finalement publiés dans la *Marx Engels Gesamtausgabe* (MEGA) les manuscrits à la source du deuxième et troisième volume du *Capital*. C'est donc seulement maintenant, au début du XXI^e siècle, que nous disposons de (presque) tous les manuscrits pertinents et sommes en mesure d'engager une discussion critique de l'édition engelsienne du deuxième et troisième volume du *Capital*. Celle-ci démontre que les interventions d'Engels ont certes été subtiles mais qu'à plusieurs reprises la ligne argumentative de Marx a été, dans une certaine mesure, modifiée³. Pour une nouvelle discussion de la théorie de Marx sous les conditions politiques du XXI^e siècle, les matériaux fournis par la MEGA ne sauraient être surestimés.

Le sous-titre du *Capital* souligne que Marx n'a pas entrepris une nouvelle « économie politique » mais une « critique de l'économie politique ». Dans la conception traditionnelle du « marxisme », le caractère conceptuel de cette « critique » n'a été que peu pris en compte. Très souvent, la critique marxienne de l'économie a été réduite à une simple théorie de la valeur-travail (la dépense du travail produit de la valeur) et à une théorie de l'exploitation construite sur cette base (le travailleur ne reçoit qu'une partie de la valeur qu'il produit). Cette réduction n'est en fait que ce que les ricardiens de gauche des années 1830 ont développé longtemps avant Marx. C'est à cette conception réduite de la « critique » marxienne, centrée sur la « théorie de la valeur-travail », que se réfère généralement par la suite toute critique faite à la théorie marxienne de la valeur.

Au centre de la théorie marxienne de la valeur se trouve l'analyse de la forme-valeur et du fétichisme. Ne serait-ce que quantitativement, ces deux points constituent une bonne partie du premier chapitre du *Capital*. Dans le marxisme traditionnel, l'analyse de la forme-valeur a été souvent perçue comme une version abrégée et abstraite de la genèse de la monnaie dans des sociétés *précapitalistes* et non pas comme une analyse conceptuelle du rapport entre valeur et forme-valeur à l'intérieur de la société capitaliste⁴. C'est ainsi qu'on rate le moment critique de l'analyse de la forme-valeur. Marx écrit dans l'introduction de l'analyse de la forme-valeur : « Mais ce qu'il s'agit de faire ici, et c'est ce que l'économie bourgeoise n'a même pas essayé, c'est de montrer la genèse de cette forme d'argent ».⁵ En conséquence, il vise non pas la genèse historique de la monnaie – à l'époque de Marx, celle-ci était depuis longtemps l'objet des recherches de l'économie bourgeoise –, mais la genèse *conceptuelle* de la forme-valeur à partir de la valeur, la preuve que la valeur nécessite une forme-valeur autonome. *Le Capital* indique seulement dans des notes en bas de page que la théorie de la valeur de l'économie politique classique a justement échoué face à cette entreprise⁶. Pour Marx, la démonstration du rapport entre valeur et forme-valeur correspondait à un enjeu immédiatement politique. Cette démonstration visait à détruire le socialisme proudhonien qui cherchait à abolir la monnaie tout en gardant la production marchande. À l'heure actuelle, de telles conceptions n'ont pas complètement disparu comme le démontre la discussion sur des « bourses d'échanges » et des « moyens locaux d'échange ».

Rater le caractère spécifique de l'analyse marxienne de la forme-valeur et ainsi son potentiel critique, comme le font les conceptions historicisantes de marxisme traditionnel, aurait été beaucoup plus difficile si Marx avait écrit son histoire de la théorie économique.

Les quatre livres, cités en 1867 dans la préface à la première édition du *Capital*, représentent déjà une réduction considérable du plan que Marx mentionne dans la préface de *Contribution à la critique de l'économie politique*. Ici, Marx projette une démonstration en six livres : capital, propriété foncière, travail salarié, État, commerce extérieur, marché mondial⁷. Dans le *Capital*, Marx ne parle plus de ces six livres. Pourtant, si on regarde de près le contenu des trois livres du *Capital*, il est évident que non seulement l'essentiel du livre sur le capital, mais aussi des questions théoriques fondamentales des livres sur la propriété foncière et le travail salarié ont été traitées. Ce point de vue est confirmé par le fait que, dans le *Capital*, Marx mentionne seulement des « enquêtes spéciales » sur le travail salarié et sur la propriété foncière mais non des « livres » qui se situeraient au même niveau que les trois volumes du *Capital*. Les « conditions d'existence économique des trois grandes classes »

(ainsi que Marx caractérisait les trois premiers livres dans la préface de 1859⁸) ne peuvent être exposées séparément l'une de l'autre. Même un dépouillement superficiel démontre que les sujets des trois derniers livres du plan des six livres ne sont pas traités systématiquement dans le *Capital*, bien qu'ils fassent l'objet de remarques et notes isolées en bas de page.

L'absence d'une analyse de l'État et du marché mondial au niveau conceptuel qui est celui du *Capital* eut des conséquences fatales pour les débats marxistes du xx^e siècle. Dans la discussion sur l'État, on reprit des déterminations très générales qu'on trouve dans le dernier chapitre de *Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* d'Engels⁹ ainsi que quelques remarques isolées de Marx. Engels a souligné les propriétés que l'État bourgeois a en commun avec les formes politiques de toute société de classe, à savoir d'être un État de classe. Mais la *spécificité* de l'État bourgeois n'est pas encore saisie avec cette détermination. L'exploitation capitaliste est un rapport entre des détenteurs libres et égaux de marchandises. Elle ne suppose justement pas l'inégalité de droit, ou bien la servitude comme dans les sociétés esclavagistes de l'Antiquité ou le féodalisme du Moyen Âge. Certes, il est vrai que la liberté et l'égalité des détenteurs de marchandises s'accompagnent d'un équipement matériel hautement inégal. Les possibilités de saisir les libertés des détenteurs des marchandises sont donc résolument inégales. Que l'exploitation ne repose plus sur des rapports *personnels* de dépendance et de violence entre des inégaux de droit mais sur la contrainte anonyme et impersonnelle d'une socialité médiée par des choses joue toutefois un rôle décisif pour la forme politique de la communauté¹⁰. Certes, Marx avait mentionné dans le *Capital* que la *forme économique spécifique* de l'exploitation détermine la forme politique correspondante.¹¹ Dans le débat, cette révélation n'a souvent pas eu de conséquences. La conception marxiste de l'État est restée, pour une bonne part, mécaniste. L'État s'est vu réduit à un instrument de la classe dominante qui s'en sert pour la satisfaction de ses intérêts de classe. Certes, cette conception fut étendue dans différentes directions. Ainsi, Gramsci a souligné l'importance de l'hégémonie et Poulantzas le caractère assiégé de l'État et ses institutions. Les différents intérêts de classe ont donc été mis en évidence mais la formation du terrain sur lequel ces luttes ont lieu a été largement éludée. C'est la « formule trinitaire » qui fournit les « formes de pensée qui ont une validité sociale »¹², les formes dans lesquelles le sens commun non seulement du prolétariat mais encore de la bourgeoisie réfléchit de cette lutte.

Sans prise en compte des déterminations de la forme économique du rapport de classes et du fétichisme, la théorie de l'État rate justement la spécificité de l'État bourgeois, à savoir l'autonomisation de la sphère politique, la neutralité formelle de l'État de droit et l'importance de la démocratie et de l'espace public

pour l'évaluation et la légitimation de l'intérêt capitaliste d'ensemble. Ce dernier n'a pas d'existence simple, antérieure à sa mise en œuvre. Il doit, au contraire, être constitué et, parfois, également imposé contre la volonté déclarée de la majorité des capitalistes¹³. La forme spécifique de l'État bourgeois réside justement dans la constitution et l'imposition de l'intérêt de classe bourgeois et non pas, comme le prétend la tradition léniniste, dans l'influence directe des « patrons monopolistes ». Nous ne nions nullement l'influence des grandes entreprises, capitaux et lobbys. Mais ce que défendent ces groupes, ce ne sont que des intérêts capitalistes particuliers ; par conséquent leur influence est toujours de nouveau canalisée dans l'espace public bourgeois.

L'absence d'une théorie élaborée du marché mondial a également entraîné de graves conséquences. Les théories de l'impérialisme développées au début du xx^e siècle ne s'articulaient pas avec la théorie de la valeur du *Capital* (comme par exemple les considérations sur la modification la loi de la valeur sur le marché mondial dans le premier livre du *Capital*¹⁴), mais avec la critique « bourgeoise de gauche » de l'impérialisme qui n'argumentait pas sur la base de la théorie de la valeur mais sur celle d'une sociologie du pouvoir. Ceci est particulièrement évident dans la théorie de l'impérialisme de Lénine, qui a historiquement été la plus influente. On n'y trouve aucune phrase analytique qui n'ait déjà figuré dans l'œuvre de Hobson sur l'impérialisme, qu'il s'agisse du rôle des monopoles, des banques, de l'exportation du capital, de la « corruption » de la classe ouvrière ou du « parasitisme ». Lénine a seulement modifié les conséquences politiques de l'analyse, plaidant pour la révolution au lieu d'un réformisme radical¹⁵. Même si le remplacement d'une argumentation basée sur la théorie de la valeur par celle basée sur une sociologie de pouvoir n'a pas été aussi prononcé que chez Hobson/Lénine, les tentatives de Rosa Luxemburg et de Boukharine bien plus orientées vers la critique marxienne de l'économie politique, sont restées, elles aussi, insuffisantes.

L'absence d'une théorie du marché mondial est également évidente dans la discussion actuelle sur la « mondialisation ». Nombreuses sont les contributions qui mettent la condamnation morale de l'« horreur économique » à la place de l'analyse. La tentative d'une analyse révèle toutefois des vides conceptuels souvent remplis par une reprise de la sociologie du pouvoir, comme dans les théories de l'impérialisme.

L'incomplétude interne des trois livres du *Capital*

Pour pouvoir discuter de l'achèvement des trois livres du *Capital* dont nous disposons, il faut se rappeler de leur objet. Certes, Marx utilise de nombreux exemples du capitalisme anglais contemporain, mais celui-ci n'est pas l'objet du *Capital*. Comme le souligne la préface, il ne s'agit que d'une « illustration »

de son « développement théorique »¹⁶. Ce développement théorique ne se réduit pas à l'enquête sur le « capitalisme concurrentiel » du xix^e siècle, comme le pensait Lénine, qui insistait sur la nécessité de rajouter une théorie du « capitalisme monopoliste ». Marx visait plutôt l'exposition des rapports fondamentaux du capitalisme, « l'organisation interne du mode capitaliste de production, en quelque sorte dans sa moyenne idéale », comme il l'a noté à la fin du troisième livre¹⁷. Il ne vise pas un certain capitalisme empiriquement existant mais les structures qui sont à la base de *tout* capitalisme développé. Marx argumente donc à un niveau très abstrait. C'est la raison pour laquelle nous pouvons nous servir aujourd'hui encore du *Capital*. On peut même dire que les analyses du *Capital* sont plus adéquates au xx^e et xxi^e qu'au xix^e siècle, car certains mécanismes de la dynamique capitaliste analysés par Marx n'ont pleinement produits leurs effets qu'au xx^e siècle, par exemple la « production de la plus-value relative ». La régulation de l'accumulation par le système de finance et du crédit, un procès que Marx analyse dans le troisième volume du *Capital* (sans achever toutefois cette enquête), s'effectue pour la première fois à un niveau *mondial* dans le dernier quart du xx^e siècle.

Cependant, le degré d'abstraction du *Capital* comporte une face cachée. L'exposition du mode de production dans « sa moyenne idéale » se distingue constamment de l'analyse du mode de production capitaliste dans sa réalité spatiale et temporelle. Pour combler ce fossé on ne peut se limiter à ajouter aux lois générales des données concrètes. Le mode de production capitaliste n'existe jamais en tant que « moyenne idéale », il est toujours inséré dans des rapports sociaux et politiques concrets ; il possède toujours un caractère historique déterminé qui demande une enquête propre.

Souvent, cette différence entre la moyenne idéale que Marx analyse et la forme concrète du mode de production capitaliste se voit comblée de façon illicite. Certains marxistes minimisent cet écart pour conclure à des différences historiques insignifiantes face à une exploitation capitaliste qui reste toujours la même. Les critiques de Marx font volontairement de cet écart un argument contre la théorie marxienne : si la réalité est différente de la théorie, la théorie doit être fautive. Nous ne cherchons pas à immuniser Marx de la critique. Mais une critique qui se veut sérieuse doit prendre en compte les exigences de connaissance de la théorie critiquée.

Il est évident que l'exposé de Marx dans le deuxième et le troisième livre est inachevée *quantitativement*. Nous devons toutefois nous demander si l'exposé n'est pas également inachevée d'une manière *qualitative*. Nous devons nous demander, à propos des trois livres, jusqu'à quel point l'exposé saisit véritablement la « moyenne idéale » qu'exige Marx.

a) La théorie de la monnaie et du crédit

Les problèmes posés par la théorie de la monnaie et du crédit sont évidents. Dans le premier chapitre du premier livre, Marx développe la « forme-monnaie » en tant que forme-valeur nécessaire à l'expression de la valeur de la marchandise. Dans le deuxième chapitre, il montre que les détenteurs des marchandises doivent réellement se rapporter à quelque chose comme une monnaie s'ils veulent échanger universellement leurs marchandises. En même temps, Marx part de l'idée qu'il s'agit d'une *marchandise* qui prend la forme-monnaie. Dans la circulation à l'intérieur d'un pays, la monnaie-marchandise peut être remplacée par des signes (monnaie-papier), mais la monnaie-marchandise forme toujours la base de cette monnaie-signes et, si nous prenons en compte un système de crédit développé, de la monnaie-crédit. Le développement marxien de la théorie de la monnaie et du crédit suppose non pas la circulation réelle de la monnaie-marchandise mais son existence. Au cours du *xx^e* siècle, de plus en plus de pays ont définitivement renoncé à l'ancrage de leur monnaie dans une monnaie-marchandise. L'écroulement du système monétaire de Bretton Woods a fait disparaître la monnaie-marchandise de la circulation internationale. Depuis les années 1970, le système monétaire capitaliste fonctionne non seulement sur le niveau national, mais encore au niveau international *sans* monnaie-marchandise.

Les marxistes ont réagi différemment à ce développement. Nombreux sont ceux qui ont juste constaté ce fait nouveau et ignoré sa force conceptuelle explosive. D'autres ont essayé de prouver que l'or fait implicitement office de monnaie-marchandise, ce qui n'est pas très convaincant. En revenant à Marx et à son analyse de la forme-valeur, nous y trouvons la nécessité de la *forme-monnaie*. Marx ne prouve pas mais présuppose que le porteur de la forme-monnaie *doit* être une marchandise. Il commence déjà l'analyse de la forme-valeur avec l'expression simple de la valeur : « x marchandise A vaut y marchandise B ». Au niveau de l'exposé de la circulation simple (les trois premiers chapitres du premier livre du *Capital*), la question du porteur de la forme-monnaie reste en réalité en suspens. Ceci n'est pas très étonnant si nous prenons en compte le fait que la circulation simple n'est qu'« une sphère *abstraite* de l'ensemble du procès de production bourgeois ». ¹⁸ Dans cette sphère abstraite, nombre de qualités concrètes doivent forcément rester indéterminées.

Marx retient également la nécessité d'une monnaie-marchandise quand il analyse, dans le troisième livre, le système de crédit. Certes, il sait parfaitement que l'attachement de l'émission de la monnaie au stock d'or dans la cave de la banque est superflu en temps de prospérité et gênant pendant la crise, mais il conçoit ceci comme une contradiction immanente du système capitaliste. En réalité, c'était une contradiction propre à une certaine forme du système de

monnaie et du crédit, une contradiction qui a été surmontée au cours du développement capitaliste. En insistant sur la nécessité d'une monnaie-*marchandise*, Marx confond une certaine période de la *genèse* du système monétaire capitaliste avec sa forme développée. Mais même si Marx rate sur ce point l'exposé exigé de la « moyenne idéale », son développement conceptuel fournit les éléments décisifs pour la compréhension du système moderne de la monnaie et du crédit – si nous les lisons *contres* les intentions explicites de son auteur au lieu de mettre en exergue que Marx doit constamment avoir raison sur tout.

b) La théorie des crises capitalistes

La situation est plus compliquée concernant la théorie du crédit. Dans le *Capital*, nous en trouvons la discussion la plus détaillée dans le 15^e chapitre du troisième livre, juste après l'exposé de la « loi de la baisse tendancielle du taux de profit ». Certes, la théorie de la crise est inachevée, mais il semble évident que Marx voit un rapport étroit entre la loi du taux de profit et la théorie de la crise. Ce qui explique par ailleurs pourquoi cette « loi » fût défendue avec une telle véhémence dans les discussions du *xx^e* siècle. De nombreux marxistes ont pensé que, sans cette loi, la théorie marxienne de la crise n'aurait plus de fondement. Une lecture rigoureuse du 15^e chapitre démontre cependant que Marx fournit trois différents points de départ pour la théorie de la crise dont un seul présente d'un certain rapport avec la loi du taux de profit. L'impression d'un rapport serré entre la loi du taux de profit et la théorie de la crise est un produit de la rédaction engelsienne du texte.

Dans le manuscrit original du troisième livre, la troisième section (c'est-à-dire les chapitres 13, 14 et 15) forme un seul chapitre dépourvu de tout titre intermédiaire. Le début de ce chapitre (les chapitres 13 et 14 dans la version d'Engels) n'est certes pas achevé mais mis au point à quelques détails près. L'édition d'Engels suit ici de très près le texte de Marx. Dans la suite du manuscrit de Marx, le mode d'exposition change. On n'y trouve pas de développement conséquent, mais seulement des réflexions isolées qui s'interrompent et qui sont suivies par de nouvelles réflexions qui prennent d'autres points de départ. Le manuscrit se révèle comme l'un de ces manuscrits de recherche de Marx. Dans le manuscrit original de Marx nous voyons qu'il s'agit de réflexions provisoires sur la théorie de la crise qui sont non seulement inachevées, mais dont la place dans l'ordre des catégories n'est tout simplement pas déterminée. Engels intervient fortement dans cette partie du chapitre. Il efface certaines parties, change l'ordre du texte et lui donne une structure en ajoutant des titres intermédiaires. Ainsi, le texte semble beaucoup plus cohérent et travaillé que dans le manuscrit original. Et le titre choisi

par Engels pour le 15^e chapitre, « Développement des contradictions internes de la loi », suggère que la théorie de la crise naît de la loi du taux de profit, qu'elle doit alors être traitée justement à ce point de l'exposé.

Le caractère provisoire de ces considérations concernant la théorie de la crise est évident si nous les comparons à d'autres développements du *Capital* sur cette question. Dans le troisième chapitre du premier livre, Marx avait déjà souligné que seule la monnaie comporte la « possibilité de la crise » car, contrairement à l'échange immédiat des produits, le rapport entre achat et vente peut être suspendu¹⁹. Et à plusieurs reprises, notamment dans le deuxième et le troisième livre, Marx souligne le rapport entre crédit et crise. Dans les discussions de la théorie de la crise au 15^e chapitre, par contre, monnaie et crédit ne sont pas mentionnés. Dans un ordre catégoriel systématique, ceci n'est tout simplement pas possible, car la catégorie de capital porteur d'intérêts ainsi que celle de crédit n'y sont développées que plus tard. Une théorie de la crise prenant systématiquement en compte monnaie et crédit n'est possible qu'après, ou à la fin de, la cinquième section du troisième livre. Cependant, cette section est la plus fragmentée du troisième livre tout entier.

c) de l'Angleterre aux États-Unis ?

Visiblement, dans les années 1870, Marx a pris conscience des défauts fondamentaux de sa théorie de la crise proposée dans les années 1860. Ainsi, il écrit le 10 avril 1879 à Danielson (qui avait traduit le premier livre du *Capital* en russe et qui attendait la suite) qu'il ne peut en aucun cas publier la suite avant que la crise en cours, qui montrerait des phénomènes particuliers, n'atteigne son apogée. « On doit donc observer le présent cours jusqu'à ce que les choses soient mûres, et c'est à ce point-là qu'on peut les consommer de manière productive, c'est-à-dire *théoriquement* »²⁰. Ce propos est remarquable car Marx soutient qu'il n'a pas encore fini avec l'*enquête* empirique faisant « sienne la matière dans le détail », étape nécessaire pour qu'un exposé théorique devienne réellement possible²¹ !

Nous touchons ici un problème fondamental. Nous avons souligné auparavant que Marx n'a pas cherché à décrire le capitalisme d'un pays ou d'une période mais le mode de production capitaliste dans sa « moyenne idéale ». Pourtant, ceci présuppose que le capitalisme soit historiquement suffisamment développé pour que cette moyenne idéale puisse être saisie. Dans les années 1860, Marx s'est appuyé empiriquement sur l'Angleterre, car l'Angleterre, comme il le soutient dans la préface de la première édition, était « jusqu'à présent » le « lieu classique » du mode de production capitaliste²². Le développement économique rapide des années 1870 montre que ceci allait bientôt changer et Marx l'avait fort bien remarqué. Le 15 novembre 1878, quelque mois donc

avant la lettre citée ci-dessus, il avait déjà écrit à Danielson : « Sans doute, le terrain intéressant pour les économistes se constitue maintenant aux États-Unis, surtout dans la période de 1873 (depuis le krach de septembre) à 1878 – période de la crise chronique »²³. Dans le manuscrit remanié du troisième livre, les États-Unis auraient donc joué un rôle remarquable.

Conclusion

La raison pour laquelle Marx n'a pas réussi à finir le deuxième et le troisième livre du *Capital* dans les années 1870 est évidente si nous prenons ces propos au sérieux. Sa tâche a consisté non seulement à élaborer et achever l'exposé proposé dans les années 1860, mais aussi à engager une recherche fondamentale sur la théorie du crédit et de la crise. Pour nous, lecteurs du *Capital*, ceci signifie que nous devons considérer comme inachevée la théorie de crédit et de la crise, non seulement dans un sens graduel et *quantitatif*, mais également dans un sens *qualitatif*. Cela ne veut pas dire que les points de départ fournis par Marx pour la théorie du crédit et de la crise n'apportent pas des connaissances importantes pour saisir l'actualité. Jugé d'après l'exigence marxienne d'exposer la « moyenne idéale » du mode de production capitaliste, ces points de départ sont néanmoins provisoires, et c'est ce que nous devons prendre en compte beaucoup plus que cela n'a été fait jusqu'à présent²⁴.

Le *Capital* de Marx demeure l'analyse la plus profonde et la plus complète du mode de production capitaliste dont nous disposons. Pour pouvoir l'utiliser comme le « plus redoutable missile qui ait jamais été lancé à la tête des bourgeois (y compris les propriétaires fonciers) » (comme Marx le qualifiait dans une lettre à Johann Philipp Becker du 17 avril 1867²⁵), nous devons prendre conscience de ses limites et de son incomplétude. Nous devons affiner les instruments théoriques pour que « l'arme de la critique » puisse aboutir à une « critique des armes ».

Traduit de l'allemand par Kolja Lindner

- 1 Karl Marx, « Notes marginales pour le Traité d'économie politique d'Adolphe Wagner », in Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier*, édition en 3 volumes, Paris, Éditions sociales 1977/1978, tome III, pp. 241-253, ici : p. 241.
- 2 Cf. Karl Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1984, p. 69.
- 3 Cf. Michael Heinrich, « L'édition engelsienne du Livre III du *Capital*

- et le Manuscrit original de Marx », *Actuel Marx*, no. 22, 1997, p. 179-194.
- 4 Même si les trois premiers chapitres ne mentionnent pas encore le capital, déjà la première phrase du premier chapitre souligne qu'il s'agit de l'analyse de la marchandise dans des sociétés « dans lesquelles règne le mode de production capitaliste » et non pas des sociétés précapitalistes.
 - 5 Karl Marx, *Le Capital. Livre premier*, Traduction de la 4^e édition allemande, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1983 p. 54.

Fabio Frosini

Chercheur en philosophie à l'université d'Urbino (Italie).

Gramsci face à Marx : ce qu'il a lu et ce qu'il n'a pas lu

Sur l'histoire du marxisme

Gramsci face à Marx : dans l'histoire des interprétations de la pensée gramscienne, on a souvent essayé de retrouver le « marxisme » de Gramsci, c'est-à-dire de fixer la « mesure » de l'appartenance de Gramsci à la tradition marxiste. Or, cette approche de l'histoire du marxisme a pour point de départ un présupposé aussi évident que discutable, à savoir l'idée que le marxisme est, au sens fort, une « tradition », une formation idéelle douée d'une identité déterminée et fondamentalement stable. Or, cette représentation de l'histoire du marxisme est elle-même une représentation idéologique, fonctionnelle à la légitimation d'une image du marxisme comme « science » : science de l'histoire, science du processus social, science de la politique.

Toutefois, ma prémisse dans cette reconstruction consiste justement à assumer pleinement le caractère idéologique de la prétention selon laquelle le marxisme est une science, et par conséquent l'usage *critique* (je souligne : *critique*) de la notion d'*idéologie* en tant que concept descriptif pour la compréhension de l'histoire du marxisme – ou plutôt *des marxismes* – en tant que suite de luttes visant soit à imposer une « image » déterminée de Marx (et de la « signification » de son oeuvre), associée à une généalogie déterminée des « pères fondateurs » ; soit à affirmer la « nature » du marxisme lui-même, c'est-à-dire son statut d'autonomie ou d'hétéronomie, son caractère achevé ou inachevé, sa nature philosophique ou scientifique, etc.

Or, quand je pose la question *Gramsci face à Marx*, je ne pose pas de tout une question d'orthodoxie ou d'hétérodoxie, je m'interroge plutôt sur les modalités à travers lesquelles Gramsci « a lu » Marx, en a proposé une *image* déterminée, a inauguré une « tendance » dans l'histoire des marxismes. Autrement dit : il n'y a pas un Marx « authentique » et moins encore « autorisé » auquel on puisse faire référence pour « juger » du caractère « fidèle » ou « tendancieux » des diverses lectures... Ce vocabulaire appartient à l'histoire des églises et nous pouvons désormais – je pense – l'abandonner à son destin.

- 6 Ibid., pp. 92-93, note 32 ou p. 95, note 36.
- 7 Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 3
- 8 Ibid., p. 1.
- 9 Friedrich Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1983, p. 280-292.
- 10 L'analyse de cette socialité spécifique, à savoir médiée *par des choses*, forme l'objet de l'analyse marxienne du fétichisme qui commence avec la sous-partie sur le fétichisme de la marchandise et qui prend fin, après différentes étapes, dans le déchiffrement de la « formule trinitaire » à la fin du troisième livre.
- 11 « Cette forme économique spécifique dans laquelle du surtravail non payé est extorqué aux producteurs directs, détermine le rapport de dépendance, tel qu'il découle directement de la production elle-même et réagit à son tour de façon déterminante sur celle-ci. C'est la base de toute forme de communauté économique, issue directement des rapports de production et en même temps la base de sa forme politique spécifique ». Karl Marx, *Le Capital*, t 3, p. 172.
- 12 Karl Marx, *Le Capital. Livre premier...*, *op. cit.*, p. 87.
- 13 Dans le premier livre de *Capital*, Marx discute d'un exemple important de ce phénomène, la limitation de la journée de travail par la loi. C'est seulement en imposant des limites à l'exploitation que celle-ci a pu se poursuivre sur le long terme.
- 14 Karl Marx, *Le Capital. Livre premier...*, *op. cit.*, p. 79.
- 15 Lénine n'a pas prétendu avoir écrit de façon autonome une œuvre sur l'impérialisme, il fait sans cesse référence à Hobson. C'est le « marxisme-léninisme » qui a placé le texte de Lénine au même niveau que le *Capital* de Marx tandis que Hobson, et son œuvre, étaient oubliés.
- 16 Karl Marx, *Le Capital. Livre premier...*, *op. cit.*, p. 4.
- 17 Karl Marx, *Le Capital. Livre troisième...*, *op. cit.*, tome III, p. 208.
- 18 Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*. 2 tomes. Paris, Anthropos, 1967-1968, t. 2, p. 628, c'est moi qui souligne.
- 19 Karl Marx, *Le Capital. Livre premier...*, *op. cit.*, p. 129 passim.
- 20 *Marx-Engels-Werke*, Berlin 1956 et suivant, Berlin, Dietz, tome 34, p. 371.
- 21 Karl Marx, *Le Capital. Livre premier...*, *op. cit.*, p. 17.
- 22 Ibid., p. 4.
- 23 *Marx-Engels-Werke*, Berlin 1956 et suivant, Berlin, Dietz, tome 34, p. 359.
- 24 Je ne peux qu'indiquer ici que l'exposition de Marx n'est pas seulement incomplète par rapport aux plans de la critique de l'économie politique et à son exigence théorique. Les catégories fondamentales de travail abstrait et de la valeur sont également ambivalentes. Marx a effectué dans le *Capital* une révolution scientifique, une rupture avec le champ théorique de l'économie politique sans l'achever. À l'instar d'autres sciences naissantes, nous trouvons chez Marx non seulement des éléments de rupture mais aussi une continuité inconsciente avec ce qu'il a surmonté. Ceci concerne notamment les concepts de travail abstrait et de substance de la valeur. Pour une analyse plus détaillée cf. notamment sixième chapitre de mon livre *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, 4^e édition, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2006.
- 25 K. Marx, F. Engels, *Lettres sur « Le Capital »*, lettre n° 70, Paris, Éditions Sociales, 1964, p. 156.

J'ai dit « désormais », parce qu'à mon avis il ne pas de doute ne fait que les années 1980 ont été marquées par une coupure à la fois structurelle et idéologique qui a définitivement consigné les marxismes – comme on les a connu jusqu'alors – à l'histoire de la pensée. Si un « marxisme » est possible aujourd'hui, il doit, me semble-t-il, être un marxisme tout à fait nouveau sur le plan de l'entrelacement entre théorie et idéologie. Réciproquement, d'ailleurs, la façon même dont nous nous rapportons à cette « histoire » est très importante d'un point de vue philosophique, parce qu'elle demeure étroitement liée à la possibilité d'une renaissance du marxisme en tant que courant philosophique au XXI^e siècle.

Voilà les raisons qui me poussent à lire l'histoire des marxismes non pas comme une histoire d'hérésies face à une vérité, mais comme une suite de luttes à la fois *théoriques et idéologiques*, dont l'évaluation et l'interprétation exigent un outillage critique tout à fait différent, un outillage qui soit capable de saisir la nature à la fois théorique et idéologique, philosophique et politique du marxisme. Autrement dit, la clé pour la compréhension de l'histoire des marxismes se trouve, à mon sens, dans la *compréhension de l'efficacité pratique et politique des théories qui sont chaque fois en question*. Les « vérités » des différentes tendances du marxismes ne résident pas, en ce sens, dans leur proximité respective à la source de la doctrine-vérité, mais plutôt dans leur capacité respective à remettre à chaque fois « en jeu » leur référence à cette « source ». Leur capacité donc de rejouer cette référence *en tant qu'élément critique dans la compréhension-transformation du monde, tout en produisant des « effets de connaissance » dont la nature peut être appréciée et évaluée sur le plan politique, c'est-à-dire des effets pratiques qui sont engendrés par cette compréhension-transformation*.

Gramsci lecteur de Marx, ou le jeu de la sélection

Sur cette base, j'essaierai de lire le rapport de Gramsci à Marx, en distinguant deux moments : dans un premier temps, je présenterai la manière dont Gramsci « lit » Marx. Ensuite, je proposerai une évaluation des conséquences de cette lecture sur le plan des « effets de connaissance » dans la compréhension-transformation du monde, ou, pour le dire d'une façon moins cryptique : sur le plan du « modèle de marxisme » que cette « lecture » contribue à engendrer.

Donc, Gramsci « lecteur » de Marx. Ici il faut distinguer d'une façon radicale la période avant et après 1926, lorsque Gramsci fut emprisonné. Ce moment marque un tournant décisif dans son itinéraire intellectuel en tant que « marxiste ». En effet, dans les années 1914-1921, jusqu'à la scission du Parti Socialiste et à la fondation du Parti Communiste d'Italie en tant que section

italienne de la Troisième Internationale, Gramsci ne se pose jamais la question d'une « orthodoxie » marxiste, sinon d'une façon critique et négative, comme dans l'article de décembre 1917 intitulé *La révolution contre le « Capital »*, publié à l'occasion de la révolution bolchevique ; ou dans celui de janvier 1918 intitulé *La critique critique* (transparente allusion à la *Sainte famille*), une attaque féroce dirigée contre les politiciens réformistes du Parti Socialiste hostiles à la révolution bolchevique ; ou enfin dans celui de mai 1918 intitulé *Notre Marx*, publié à l'occasion du centenaire de la naissance de Marx.

Toutefois, dès les années 1920-1926 – dans la période du militantisme communiste – Gramsci était forcément « poussé » à formuler la question de l'orthodoxie en tant que point de référence central de la formation idéologique du Parti Communiste qu'il dirigeait. Mais, en ce temps là, ce passage demeurait chez lui extérieur : il parle bien sûr d'orthodoxie, mais en réalité, il le fait d'une façon conformiste et passive, en reprenant la version la plus rigide et close de l'orthodoxie marxiste, ou mieux « marxiste-léniniste ». Cela témoigne du fait que, bien qu'obligé de poser la question de l'orthodoxie, Gramsci essaie de s'en débarrasser en la réduisant à une phraséologie stérilisée et vide, à une espèce de passe-partout visant à garantir la citoyenneté politique dans le mouvement communiste international.

Face à cette situation, le *Cahiers de prison* marquent un véritable « tournant » : ici, pour la première fois de sa vie, Gramsci se pose d'une façon explicite et approfondie la question de la philosophie marxiste, en articulant un discours composé, pour ainsi dire, de plusieurs chapitres : partant de la nécessité d'une édition historico-critique rigoureuse de Marx et d'Engels, dans laquelle il voit la base indispensable à toute interprétation sérieuse de Marx, il s'étend à celle de l'autonomie philosophique du marxisme, qu'il faut développer en opposition à tous les « révisionnismes ».

Gramsci déploie donc dans les *Cahiers* un authentique « retour à Marx », dont il faut dire d'emblée qu'il est profondément conditionné par Labriola. En fait, l'autonomie philosophique du marxisme ne s'oppose pas, selon Gramsci, à sa condition d'inachèvement. Mieux encore : dans le corpus marxien, on peut trouver *tout* ce dont on a besoin pour développer une philosophie cohérente et systématique. Lisons le Cahier 11 :

« *Concept d' "orthodoxie"*. [...] il faut renouveler le concept d'orthodoxie et le reconduire à ses origines authentiques. Il faut chercher l'orthodoxie non pas dans un des disciples de la philosophie de la praxis [= dans un parmi les marxistes], dans une des tendances [...], mais dans le concept fondamental que la philosophie de la praxis se « suffit à elle-même », qu'elle contient tous les éléments fondamentaux pour édifier une conception du monde totale et intégrale, une philosophie entière et une théorie des sciences naturelles ; plus

encore : pour vivifier toute une organisation pratique de la société, c'est-à-dire pour devenir une civilisation totale et intégrale » (Q 11, 27)¹.

C'est donc de façon interne à Marx, dans ses textes mêmes, qu'il faudra trouver le point de départ d'un travail théorico-pratique complexe, d'une élaboration à la fois philosophique et politique. Cette double nature du marxisme – philosophie et politique à la fois – est enracinée dans son *statut*, tel que l'on le trouve dans les textes de Marx. La philosophie de Marx, écrit Gramsci dans le Cahier 4, ne peut être réduite à une autre philosophie, elle est totalement originale : « Sur le plan théorique, le marxisme ne peut être assimilé à une autre philosophie : il n'est pas seulement original parce qu'il dépasse les philosophies précédentes, mais il est original en premier lieu parce qu'il inaugure une voie complètement nouvelle, c'est-à-dire qu'il renouvelle d'un bout à l'autre la façon même de concevoir la philosophie » (Q 4, 11).

Il faut donc rentrer quelque peu dans le détail, et préciser en particulier les textes marxistes auxquels Gramsci fait ici allusion. À ce propos, je dirai d'abord que l'approche gramscienne de Marx est tout à fait « sélective », dans le sens où il choisit dans le corpus marxien un point de départ et d'orientation bien déterminé : les *Thèses sur Feuerbach*, publiées par Engels en 1888 en annexe à son *Ludwig Feuerbach et la fin [die Ausgang] de la philosophie classique allemande*.

Ce point de départ pose d'emblée un problème énorme : les *Thèses* sont en effet un texte que Marx ne publia pas. Plus encore : cet texte, il le rédigea vraisemblablement pour son usage personnel. *Est-il donc légitime d'en faire le lieu-clé pour la définition de position philosophique originale de Marx tout entière ?* Mais se pose un problème supplémentaire, un problème dans le problème, pour ainsi dire. On sait, en effet, que, dans la dernière thèse, Marx écrit : « Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde, [mais] ce qui importe, c'est de le changer ». Or, ce passage a été lu – à partir de son premier éditeur, Engels – avant tout comme un *Adieu*, une « sortie de » la philosophie. Gramsci – et avant lui Labriola – le lit, au contraire, comme un *déplacement de la philosophie*, comme la conquête d'un nouveau terrain – la *praxis* – qui révolutionne le statut de la philosophie, *qui demeure toutefois philosophie*, ne cesse d'être telle, ne devient pas « science de l'histoire ».

En affirmant la centralité des *Thèses sur Feuerbach*, Gramsci peut compter sur un allié prestigieux : Engels, qui, dans la *Préface* au *Ludwig Feuerbach*, définit les *Thèses* en ces termes : « Ce sont de simples notes jetées rapidement sur le papier pour être élaborées par la suite, nullement destinées à la publication, mais d'une valeur inappréciable, comme premier document où soit déposé le germe génial de la nouvelle conception du monde »². Ce que fait

Gramsci, c'est de prendre *au sérieux* cette description engelsienne et d'en faire le *fil conducteur* d'une réinterprétation de Marx ; *mais* – précisons-le – de le faire en interprétant les *Thèses dans une direction « philosophique », donc tout à fait contraire à celle d'Engels*.

À ce propos, il faut préciser que Gramsci se sert d'une petite anthologie allemande³ pour traduire dans les *Cahiers de prison* (Cahier 7, cc. 2r-34v) un groupe de textes de Marx, parmi lesquels figurent également les *Thèses*. L'examen de ce travail est très instructif, parce qu'en traduisant, Gramsci ne suit pas l'ordre dans lequel les textes sont disposés dans sa source, mais (au moins concernant ceux compris entre c. 2r e c. 27r) *les recompose* selon une perspective qui fait disparaître son interprétation. D'abord, il traduit les *Thèses* (pages 54-57 de l'anthologie de Drahn), ensuite la *Préface* de 1859 (pages 43-46), puis le chapitre 1 (*Bourgeois et Proletaires*) du *Manifeste* (pages 103-121), auquel Gramsci donne, élément particulièrement intéressant, un titre nouveau (*Théorie de l'histoire*). Viennent ensuite les *Revendications de la politique allemande avant 1848* (le programme des revendications politiques écrit par Marx et Engels à Paris en mars 1848, pages 122-124 de l'anthologie), suivies de *Travail salarié et capital* (pages 61-102) etc.

Il en résulte une image limpide de la personnalité intellectuelle de Marx : l'imbrication entre philosophie et politique, la position philosophique atteinte dans les *Thèses*, se prolonge dans la *Préface*, où Marx réfléchit sur le « mouvement historique » et sur le rôle des idéologies. La « théorie de l'histoire » correspondant à cette position philosophique – le matérialisme historique – c'est la centralité des luttes de classes (*Bourgeois und Proletarier*) en tant que clé herméneutique permettant de se débarrasser de la fausse universalité et de la fausse unité du processus historique. Tout cela se traduit *dans la conjoncture* en un programme politique de démocratie radicale – les revendications de 1848 –, étayé par une analyse qui met à jour la réalité du travail salarié sous le marché capitaliste, la réalité des rapports de classes en tant que rapports de subordination.

Il s'agit, on le voit, d'une lecture fortement centrée sur la « praxis » en tant que « fil conducteur » de la pensée de Marx, fil conducteur qui rend lisible la réalité sociale comme *un entrelacement de « rapports de force »* et prend à contre-pied les lectures déterministes du matérialisme historique.

Il faut nous arrêter sur ce point, et examiner le rapport que Gramsci établit entre les *Thèses* et la *Préface* de 1859. Disons tout d'abord que, pour lui, la *Préface* ne peut être comprise dans sa valeur authentique qu'à condition d'être lue pour ainsi dire « à rebours », à la lumière des *Thèses*. Deux textes du Cahier 4 (textes auxquels Gramsci travaille – il faut le remarquer – précisément

au moment où il travaille aussi aux traductions de Marx), le texte 37 et le 38, fixent cette liaison d'une manière univoque. Le Cahier 4, 38 est intitulé *Rapport entre la structure et la superstructure*. Gramsci y remarque au début : « Voilà ce qui est à mon avis le problème central du matérialisme historique [= le rapport etc. – F.F.]. Quelques éléments pour se débrouiller : 1) le principe qu'« aucune société ne se pose des tâches pour la solution desquelles n'existent pas déjà les conditions nécessaires et suffisantes » ou elles ne sont en train de se développer et de se montrer, et 2) que « aucune société ne disparaît avant d'avoir déployé toutes les formes de vie qui sont implicitement contenues dans ses rapports » (voir l'exacte formulation de ces principes) » (Q 4, 38, 455).

Il s'agit d'un passage de la *Préface*, reproduit avec des inexactitudes : l'ordre des deux propositions, que Gramsci présente comme des « principes », est interverti ; l'expression « force productives » est remplacée par « formes de vie ». Mais ce qui importe avant tout, c'est le fait que Gramsci a transformé un passage unitaire en *deux principes différents*, donc en *deux piliers de l'herméneutique du matérialisme historique*, en deux points de référence qui – dans leur « jeu » – produisent l'interprétation matérialiste de l'histoire. Autrement dit : la question des « tâches » de la société (en bref : *la politique*), et celle des « rapports sociaux » (en bref : *l'économie*), forment dans la lecture gramscienne une « polarité » dont il faut retrouver la synthèse dialectique.

En effet, dans un passage antérieur du même texte, il remarque : « la médiation dialectique des deux principes du matérialisme historique auxquels j'ai renvoyé au commencement de ce texte [c'est le passage mentionné ci-dessus – F.F.], c'est le concept de révolution en permanence (Q, 4, 56 s.). C'est une allusion au mot d'ordre lancé par Marx dans son *Adresse au Comité central de la Ligue des Communistes* (Londres 1850), rappelé par Gramsci dans le texte Q 1, 44, 53 : « Le mot d'ordre de type jacobin fut lancé dans le contexte allemand de 1848 par Marx : “Révolution en permanence” ». Cela sur le plan étroitement politique. Mais c'est aussi une allusion au présupposé philosophique de cette politique, à la théorie que la rend possible : à la 3^e thèse sur Feuerbach. La question tourne autour des rapports entre structure et superstructures, nécessité économique et liberté politique ». Comme le précise un autre texte (Q 7, 20, 869), il s'agit de savoir « comment à partir des structures s'origine le mouvement historique » ; ceci constitue « le point crucial de l'entière question du matérialisme historique ».

Telle est, à grands traits, la bibliothèque marxienne de Gramsci : les *Thèses sur Feuerbach*, la *Misère de la philosophie*, la *Préface* de 1859 : tels sont les piliers de sa lecture, qui tient également compte du *Manifeste*, du *18 Brumaire* (en tant que concrétisation de l'analyse marxiste de la conjoncture), et qui s'appuie sur les textes d'Engels – le *Ludwig Feuerbach*, l'*Antidürring*, etc. –

seulement dans la mesure où ils travaillent le terrain de la « praxis » découvert par Marx (la *Dialectique de la nature* est jugée par Gramsci de manière assez critique). Il s'agit – je l'ai dit déjà – d'une lecture *sélective*, dans le *double* sens où elle s'appuie sur un nombre relativement limité de textes, et où elle est extrêmement compacte.

Les effets d'une sélection

Notre tâche consiste à présent à évaluer les effets produits par cette lecture dans la compréhension de la pensée de Marx. Le premier effet sur lequel il faut s'arrêter, c'est la *neutralisation du déterminisme et de l'évolutionnisme marxiste*. Le texte central pour une lecture déterministe et évolutionniste du matérialisme historique, notamment la *Préface* de 59, devient, sous la plume de Gramsci, la formulation mûre de l'unité entre philosophie et politique inaugurée par les *Thèses* quinze ans auparavant. Dans la *Préface*, nous l'avons vu, Marx énonce deux principes d'interprétation historique, qui reçoivent leur médiation dans le concept de « révolution en permanence ». La *Préface* est donc la *réécriture de l'économie dans les termes d'un front politique ouvert*. Les deux « principes » exposés n'énoncent pas une « loi » économique du développement historique ; ils montrent, au contraire, que la transformation historique est *toujours-déjà, en elle-même*, lutte, politique, praxis. D'autre part, si *Misère de la philosophie* est vue, d'un côté, comme un passage central de la théorie du rapport entre la structure et les superstructures (elle est donc antécédent direct et clé de lecture de la *Préface*), elle devient, de l'autre, une conséquence des *Thèses sur Feuerbach*.

Il y a donc une liaison organique entre le concept de praxis et la relecture gramscienne de la connexion base/superstructure, et tout cela se relie à une interprétation de la pensée de Marx centrée *sur le plan théorique* dans le concept de « rapport social », et *sur le plan historico-politique* dans l'expérience de 1848 : la « révolution en permanence », il faut donc la décliner dans la politique et dans la théorie, parce que le point de départ de Marx, c'est justement *l'unité* (que n'est pas *identité*, bien sûr) de la philosophie et de la politique.

Pour la philosophie de la praxis, c'est alors la notion de « climat éthico-politique » (Q 10 II, 8, 1246) qui devient centrale. Cette notion désigne le lieu où les idéologies « traduisent » en langage politique les « prémisses », données dans les forces productives. Une prémisses historique donnée (la contradiction entre forces productives et rapports de production) devient « efficace » et donc « réelle » seulement en tant qu'elle « devient active comme une « croyance populaire » dans la conscience collective » (Q 8, 237, 1089). « Dans la prémisses sont contenues toutes les conditions matérielles suffisantes pour la réalisation de l'impulsion de volonté collective » (*ibidem*), mais justement, sans volonté

collective, il n'y pas non plus, à proprement parler, de « prémisses » réelles, parce que la réalité de la prémisses s'identifie avec son « activité » dans la conscience collective. La « prémisses efficace » est donc l'unité concrète de la structure et de la superstructure, et la théorie de cette unité réside dans une conception des idéologies comme lieu où se condensent toutes les « conditions » qui représentent la « nécessité » historique donnée à chaque moment⁴. Dans ce processus, il n'y a aucune nécessité, aucun déterminisme. Tout se résout dans une question de l'*hégémonie*, dans la capacité d'orienter dans une direction ou dans la direction contraire la « synthèse du processus dialectique » (Q 10 I, 7).

Quel Marx(isme) ?

Gramsci souligne vigoureusement l'*autonomie philosophique du marxisme*, c'est-à-dire le fait que, dans le marxisme, tel qu'on le trouve chez Marx, il y a tous les éléments suffisants pour produire une philosophie *complète et cohérente*, tous les éléments fondamentaux d'une position philosophique *totale*ment originale, qui ne peut être « réduite » aux autres. En même temps, il soutient que la pensée de Marx n'est pas *tout* le marxisme, que le *noyau* philosophique qu'on trouve chez lui nécessite une constante pratique de « mise à jour », une pratique qui – tout en travaillant de l'intérieur de l'idée philosophique originale de Marx – soit néanmoins en mesure de *développer* le corpus marxiste face aux occurrences historico-politiques et philosophiques données à chaque moment.

J'ai donc essayé de re-lire Gramsci pour évaluer dans quelle mesure il réussit, en s'appuyant sur les textes de Marx, à *produire des effets de connaissance sur le plan de la compréhension-transformation du monde*, c'est-à-dire, d'un *côté*, sur le plan de la compréhension du noyau philosophique contenu dans l'ensemble des textes de Marx, et, de l'*autre*, sur le plan de la *croissance* du marxisme, c'est-à-dire de sa capacité d'« être en prise » activement avec le présent historico-politique, en développant une théorie de la connaissance, une théorie de la politique, une théorie de la vie morale etc., théories qui ne sont contenues dans les textes marxistes que sous une forme *implicite*.

Je crois avoir montré que sa théorie de la *volonté collective*, dans sa connexion systématique à celle de l'*hégémonie*, s'enracine dans sa lecture de Marx ; ou plus précisément qu'elle s'enracine dans la nécessité de « lire » Marx de manière unitaire, de résoudre les apories qu'on rencontre chez Marx si on ignore la notion de vérité énoncée dans les *Thèses sur Feuerbach*, en séparant le Marx « économiste » (ou « scientifique ») du Marx « philosophe ». De cette reconstruction, on peut tirer deux considérations, de nature respectivement philologique et philosophique.

J'ai affirmé au début qu'il n'y a pas un Marx « authentique » qui puisse légitimer une version du marxisme face aux autres. Cela n'a bien sûr rien à voir avec

la *possibilité ou l'impossibilité d'un travail philologique rigoureux sur Marx*, comme sur tout autre auteur. L'édition historico-critique de Marx et d'Engels, comme chaque édition historico-critique, met à disposition du public des textes : c'est précisément la façon dont un travail philologique rigoureux rend possible le travail multiple et pluriel des interprétations. Quand je dis qu'il n'y a pas un Marx authentique, je veux simplement dire qu'à la base des interprétations du marxisme, il n'y a pas un objet évident et achevé, mais plutôt que, *grâce au travail des éditeurs*, il y a un corpus qui admet des interprétations différentes, qui sont bien sûr plus ou moins « vraies », mais jamais de façon définitive et absolue.

De surcroît, la MEGA⁵ rend lisible à nos yeux la nature complexe, stratifiée, ouverte et inachevée de l'oeuvre de Marx. En bref, la philologie elle-même nous demande de « prendre position », de « sélectionner » dans le corpus marxien, de travailler sur le plan de l'interprétation, d'assumer le risque d'une « lecture ».

La deuxième considération, de nature philosophique, touche directement au terrain de l'interprétation. J'ai dit auparavant que le marxisme est *une formation à la fois théorique et idéologique*. En disant ça, j'ai voulu faire allusion à l'un des aspects les plus connus et les moins contestés du marxisme, soit le fait qu'il est une *critique de l'idéologie*. Si j'affirme que le marxisme n'est pas une science, on a immédiatement tendance à penser qu'il est, en termes marxistes, son opposé : donc que *le marxisme serait une idéologie*. Nous devons, à mon sens, apprendre l'art d'échapper à cette alternative, tout en utilisant la couple *théorie-idéologie* comme une clé qui nous permet de saisir la particularité du marxisme *en tant que philosophie* : le fait qu'il vit d'un *entrelacement entre théorie et idéologie*, entrelacement qui constitue sa nature et fixe son champ de validité, et qui à son tour est caractérisé par le rôle stratégique et systématique de la *critique*.

Marx a publié une *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, une *Critique de la critique critique* (sous-titre de la *Sainte Famille*), une *Contribution à la critique de l'économie politique* et enfin *Le Capital* (Livre I), dont le sous-titre est *Critique de l'économie politique*. Ce terme, « critique », profondément enraciné dans le milieu de la gauche hégélienne, Marx l'a bien sûr soumis à une « critique » serrée dans la *Sainte famille* (et dans l'*Idéologie allemande*). Pourtant, il ne l'a jamais refusé ; au contraire – compte tenu de l'usage qu'il en fait – il l'a *reformulé et réutilisé de manière originale*⁶.

Or, Gramsci nous aide, il me semble, à comprendre cette « manière », parce qu'il nous aide à comprendre le rôle joué dans la pensée de Marx par la *critique*. À ce propos Gramsci nous renvoie à un fait à la fois évident et surprenant : le fait que *la pensée de Marx est une théorie et une idéologie en même*

temps, et que c'est seulement en tant que telle, qu'elle est aussi une philosophie révolutionnaire, dans le double sens où elle révolutionne le statut de la philosophie, en le reformulant comme celui d'une philosophie-politique, et où elle révolutionne la réalité sociale et politique en devenant la théorie-idéologie d'un mouvement historique de masse.

La « critique » est chez Marx, dans son sens fondamental, l'individuation des éléments idéologiques dans une théorie. Elle est donc le mouvement de démarcation entre le vrai et le faux, le scientifique et l'idéologique. Or, Marx a essayé au moins deux fois de donner un sens à ce mouvement de démarcation : dans l'*Idéologie allemande* tout d'abord, grâce à la notion de « présupposés réels » et à la critique de l'idéologie en tant qu'abstraction imaginaire. Puis dans le *Capital*, grâce à la distinction hégélienne entre « essence » (*Wesen*) et « phénomènes » (*Erscheinungsformen*), distinction qui rend compte à la fois de l'économie politique et de l'idéologie. Dans les deux cas, la préoccupation de Marx demeure celle de fonder la légitimité d'une « science » dans le mouvement de la critique, ou plus précisément grâce à la critique : la critique de l'idéologie ou de l'économie politique est en effet une « science » parce qu'elle est une « critique ».

Le rapport entre science et critique demeure donc chez Marx un cercle ouvert : c'est en critiquant l'idéologie, qu'il est possible d'atteindre le niveau des rapports réels. L'un ne peut être sacrifié à l'autre. Pourtant, c'est la formulation même de la question qui demeure problématique : le but doit être la recombinaison du savoir dans la *Wissenschaft* [science au sens allemand, plus proche de « savoir »], terme auquel, à partir de l'*Idéologie allemande*, Marx assigne – dans la variation des signifiés – toujours le même rôle central. On pourrait également dire, que, dans le *Capital*, il y a une tension entre le titre et le sous-titre, entre la *Wissenschaft* et la *Kritik* ; et que cette tension réfléchit une ambiguïté présente dans la conscience de Marx, une ambiguïté qui remonte au moment où, dans l'*Idéologie allemande*, la critique de l'idéologie s'identifie, aux yeux de Marx et d'Engels, à la « sortie » de la philosophie, et cet enjeu prend le nom de « science de l'histoire ».

Gramsci n'a pas lu l'*Idéologie allemande*. De surcroît, il a lu Marx à travers le regard d'Antonio Labriola, qui, dans son essai *En parlant de socialisme et de philosophie*, s'oppose à l'*Antidühring*, dans les pages duquel Engels écrit que « de toute l'ancienne philosophie, il ne reste plus alors à l'état indépendant, que la doctrine de la pensée et de ses lois, la logique formelle et la dialectique. Tout le reste se résout dans la science positive de la nature et de l'histoire »⁷. Selon Labriola, au contraire, de philosophie, non seulement « il y en a et il n'y en a pas » – donc il y en a de façon problématique –, mais le marxisme lui-même demeure une « philosophie » – une « philosophie de la

praxis »⁸ – dans la mesure où une philosophie est indispensable pour penser l'implication entre théorie et politique sur laquelle le marxisme est basé.

On comprend alors que, en renvoyant aux *Thèses sur Feuerbach* en tant que « premier document où soit déposé le germe génial de la nouvelle conception du monde » (Engels), et en lisant les *Thèses* non pas comme sortie de la philosophie, mais comme son déplacement, Gramsci actualise la position de Labriola. En fait, en neutralisant l'opposition entre science et idéologie, il la radicalise : le vrai et le faux deviennent dès lors un mouvement intérieur à la « praxis », donc à la politique. C'est ainsi qu'il retrouve la définition méthodologique fondamentale du marxisme en tant que « critique », unité nécessaire de théorie et idéologie, non pas dans le *Capital*, mais dans les *Thèses sur Feuerbach*. Ici, en fait, l'affirmation de la vérité – c'est-à-dire la critique – est présentée et pensée rigoureusement comme « critique pratique ». Autrement dit : Gramsci est, entre les marxistes, celui qui a pensé jusqu'au but les implications philosophiques des *Thèses sur Feuerbach*, qu'il retrouve dans l'idée que la vérité et l'idéologie sont toujours imbriquées, parce que la « pensée » est toujours « pratique », qu'elle est toujours un fait politique, toujours engagée et « prise » dans une « lutte des forces ». Le marxisme se caractérise, par conséquent, par son être à la fois d'idéologie et de théorie, puissance politique et réflexion sur cette condition, ou, en d'autres termes, « critique » des autres théories en tant qu'« idéologies » et réflexion « critique » sur ses propres limites en tant qu'il est lui-même « idéologie ».

Si la lecture gramscienne de Marx n'est pas totalement absurde, deux éléments de conclusion s'ensuivent : dans la pensée de Marx, la « critique » – en dépit des réflexions méthodologiques « hégéliennes » de Marx dans le *Capital* – est synonyme de « philosophie de la praxis », c'est-à-dire d'un travail toujours inachevé de remise en question du caractère idéologique des savoirs – soit philosophiques, soit scientifiques – dans une perspective qui est elle-même consciemment « idéologique », c'est-à-dire « prise » dans la praxis, dans la politique. Autrement dit, la « critique » est dans la pensée de Marx un mouvement à jamais inachevé : un mouvement qui nous permet d'objectiver l'idéologie dans la mesure où nous demeurons dans l'idéologie. La philosophie de Marx est de manière structurale une « philosophie-politique », et la dernière des *Thèses sur Feuerbach* – « les philosophes ont seulement interprété différemment le monde, [mais] ce qui importe, c'est de le changer » – revient à dire cet indépassable statut de double nature du marxisme : une philosophie qui, tout en demeurant philosophie (une critique-théorie), devient une politique (une critique-pratique). Gramsci exprime cette double nature, cette tension indépassable qui fait le marxisme, quand il écrit dans les *Cahier*

Sumit Sarkar

Professeur d'histoire à l'université de Delhi (Inde).

de prison : « De toute façon, l'attitude [de la philosophie de la praxis] doit toujours être critique, jamais dogmatique ; elle doit être une attitude pour ainsi dire romantique, mais d'un romantisme qui vise consciemment son classicisme serein [*la sua serena classicità*] » (Q 4, 3).

- 1 Nous citons d'après l'édition Gerratana, Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Turin, Einaudi, 1975, Q, suivi du numéro de cahier et de la page.
- 2 G. Labica, *Karl Marx – Les « Thèses sur Feuerbach »*, Paris, PUF, 1987, p. 6.
- 3 Karl Marx, *Lohnarbeit und Kapital. Zur Judenfrage und andere Schriften aus der Frühzeit*, textes choisis et introduits par Ernst Drahn, Leipzig, Phil. Reclam jun., [s.d. : mais l'introduction est datée du 1^{er} juillet 1919]. Dans ce livret, les *Thèses* sont publiées selon l'édition d'Engels.
- 4 Cf Q 8, 195.
- 5 Marx-Engels Gesamtausgabe : édition critique des oeuvres complètes de Marx et Engels.
- 6 Cf E. Renault, *Marx et l'idée de critique*, Paris, PUF, 1995.
- 7 Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, in K. Marx-F. Engels, *Werke*, Vol. 20, Berlin, Dietz, 1968, p. 24. Cf A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, éd. par E. Garin, Bari, Laterza, 1965, p. 208-209, 234-235.
- 8 *Ibidem*, p. 216-217.

Le déclin du subalterne dans les *Subaltern Studies*

Ce titre peut sembler provocateur, mais d'un certain point de vue, il a valeur de simple description, dépourvue de connotations péjoratives. Un rapide recensement indique que la totalité des quatorze contributions réunies dans *Subaltern Studies I et II* s'intéressaient à des groupes défavorisés de la société indienne, qu'il s'agisse de paysans, de tribus, ou, dans un cas, d'ouvriers. Le même recensement pour les volumes *VII* et *VIII* montre que ce rapport est passé à quatre sur douze². Dans le premier volume, la préface et le chapitre inaugural de Ranajit Guha faisaient de nombreuses références aux « classes subalternes », à Gramsci, et à la terminologie marxiste. Aujourd'hui, l'orientation principale (ou du moins, la mieux connue) du projet privilégie l'alternative entre la critique du savoir-pouvoir occidental-colonial et l'éloge de la « conscience communautaire » non-occidentale. Commence également à émerger une tendance à définir prioritairement ces communautés en termes d'identités religieuses. Il est tout à fait compréhensible et souhaitable que des changements s'opèrent dans un projet engagé voilà plus de vingt ans, mais on aurait pu espérer qu'ils intègrent une analyse des glissements sémantiques de son terme central, « subalterne », et des raisons de son maintien en dépit des variations considérables du contexte discursif. Ces déplacements au sein des *Subaltern Studies* méritent notre attention en ce qu'ils accompagnent des transformations dans les orientations universitaires (et politiques) d'ampleur quasiment planétaire. Les choses ont beaucoup changé depuis l'émergence des *Subaltern Studies* au début des années 1980 dans les milieux de gauche hétérodoxes où la critique vigoureuse de la théorie comme de la pratique du marxisme orthodoxe restait néanmoins formulée sur fond de références au socialisme et au marxisme. Aujourd'hui, les *Subaltern Studies*, qui se sont transformés, doivent beaucoup de leur prestige à l'accueil que leur réserve cette partie de la mouvance postmoderne qui, dans le milieu universitaire occidental, s'intéresse au fait colonial et post-colonial. Ce succès tient, à l'évidence, à une capacité certaine à s'adapter à l'air du temps. Les espoirs de transformation radicale

venue de l'initiative populaire s'étant épuisés, l'idée d'un savoir-pouvoir omniprésent, sans faille, à l'emprise quasiment irrésistible, a commencé à prendre le pas sur les moments de résistance dont l'évocation était au cœur de l'« histoire par en bas » des années 1960 et 1970. Très largement conceptualisée en termes culturels et discursifs, la domination renvoie au savoir-pouvoir occidental constitué depuis la fin du XVIII^e siècle. Et les rares fois où elle est abordée dans sa dimension institutionnelle effective, c'est pour se voir réduite au seul fait de l'Etat-nation bureaucratique moderne. Toute réflexion quant aux interconnexions socio-économiques spécifiques se voit taxée d'un économisme jugé dispensable du fait de sa référence résiduelle à un marxisme enfin défait, et donc peu fréquentable. Le « rationalisme des Lumières » devient alors la cible principale de la polémique, et le marxisme est rejeté comme simple variante de l'eurocentrisme. En d'autres termes, l'histoire sociale de gauche d'inspiration radicale s'est alignée sur les *cultural studies* et la critique du discours colonial a suivi le glissement conduisant de E. P. Thompson à Foucault, et, davantage encore, à Edward Said.

Dipesh Chakrabarty a récemment proposé de résumer cette évolution comme un passage de la tentative « d'écrire de "meilleures" histoires marxistes » à la prise de conscience du fait qu'une « critique d'une telle nature ne pouvait se permettre d'ignorer la question de l'universalisme/eurocentrisme indissociable de la pensée marxiste elle-même (comme d'ailleurs de la pensée libérale) ». Son article entreprend alors d'expliquer les changements qui ont marqué les *Subaltern Studies* principalement à partir de « l'intérêt que Gayatri Chakravorty Spivak et, à sa suite, Edward Said et d'autres ont manifesté pour le projet »³. À l'encontre de l'analyse proposée par mes anciens collègues du comité de rédaction des recueils *Subaltern Studies*, je voudrais montrer que cette trajectoire, telle que Chakrabarty l'a retracée avec beaucoup de précision et de franchise, a conduit à une double impasse politique et intellectuelle. En outre, les explications conduites à partir des seuls changements de contexte ou influences intellectuelles extérieures ne sont jamais tout à fait satisfaisantes. Je voudrais tenter une lecture moins « externe » en proposant d'attirer l'attention sur certaines ambiguïtés conceptuelles et sur certaines tensions implicites inscrites d'emblée au sein même du projet.

Une nouveauté radicale ?

À l'opposé de l'immense condescendance manifestée par des nouveaux venus comme Gyan Prakash, qui n'y voit guère plus qu'une « banale approche de l'« histoire par en bas » »⁴, il faut peut-être commencer par reconnaître pleinement les mérites des *Subaltern Studies*, qui ont su, au cours de leur première période, élargir les horizons de réflexion et de recherches historiques concrètes.

On résiste d'ailleurs difficilement à la tentation d'ajouter que les orientations postmodernes actuellement dominantes ne sont pas seulement « banales » : elles confèrent une respectabilité et des avantages qui auraient été inconcevables pour les praticiens de l'histoire sociale radicale des années 1970. Pour Ranajit Guha, dans ses premiers articles de *Subaltern Studies*, la nouvelle initiative émanait d'une volonté de « rectification du parti pris élitiste », souvent accompagné de présupposés economicistes communs à bien des lectures colonialistes, « nationalistes bourgeoises », et conventionnellement marxistes de l'histoire moderne de l'Inde⁵. C'est donc avec beaucoup d'à-propos que Guha et d'autres défendirent l'idée que les mouvements anti-coloniaux avaient bien trop souvent été ramenés à de simples effets d'interactions entre pressions économiques et mobilisations menées par les élites dirigeantes (manipulatrices dans l'historiographie coloniale, idéalistes et charismatiques dans l'historiographie nationaliste). De la même manière, les études des mouvements paysans et ouvriers privilégiaient la question des conditions économiques au détriment des filiations idéologiques et organisationnelles. La tendance nouvelle se devait donc d'explorer les dimensions négligées de l'autonomie populaire ou subalterne à travers son action, sa conscience et sa culture.

Dès le départ, on jugea souvent, et souvent de façon justifiée, que les *Subaltern Studies* montraient trop peu d'intérêt pour des prédécesseurs et des contemporains dont les travaux n'étaient pas si différents⁶, et qu'il y avait sans doute quelque exagération à brandir un nouveau « paradigme ». Il demeure néanmoins qu'une nouvelle clarté, sinon théorique, au moins polémique, vint s'ajouter aux efforts en cours pour explorer les histoires par le bas, en plus de tout un travail empirique aussi rigoureux que passionnant. Ceci explique, entre autres, que l'analyse que fit Guha de thèmes et de mouvements spécifiques (le rôle de la rumeur, les liens et les distinctions entre criminalité et mouvements de révolte, certains aspects de la rébellion de Santal et du soulèvement de 1857, pour ne prendre que ces quelques exemples) fut très largement appréciée même par ceux qui continuaient de juger irrecevable le cadre général proposé par le même Guha dans son *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983).

Cependant, une fois les premiers moments d'enthousiasme retombés, les travaux de ce type purent sembler répétitifs, donnant l'impression d'une simple accumulation empirique de détails confirmant l'hypothèse initiale de l'autonomie du subalterne sous diverses formes et dans divers domaines. On comprend alors mieux l'attrait présenté par d'autres problématiques, apparemment plus théoriques, elles aussi présentes d'emblée au sein des *Subaltern Studies*. À l'origine, il y a la tentative de Guha d'intégrer une partie du langage et des

méthodes du structuralisme de Levi-Strauss afin d'éclaircir ce que *Elementary Aspects* présentait comme la structure sous-jacente de la conscience paysanne contestataire, soubassement coextensif à plus d'un siècle de domination coloniale et commun à toute une diversité d'espaces physiques et sociaux. Guha limita ses généralisations à la paysannerie en Inde pendant le colonialisme et s'attacha à maintenir des liens avec les structures d'exploitation associant État, seigneur et usurier. Les deux premières contributions de Partha Chatterjee dans les recueils *Subaltern Studies* introduisirent la catégorie bien plus générale de « conscience paysanne communautaire », inaugurant ainsi ce qui allait devenir le déplacement fondamental du « subalterne » vers la « communauté », par le biais du « paysan ». Ces articles devaient en même temps étendre la notion d'« autonomie » jusqu'à la disjonction catégorielle entre deux domaines relevant du politique et du « pouvoir » : l'élite et le subalterne. De la même manière, en affirmant que « lorsqu'une communauté agit collectivement, les caractéristiques politiques fondamentales sont partout les mêmes », Chatterjee décida de plaquer sur la vie agraire du Bengale des années 1920 certains commentaires très généraux que consacre Marx dans les *Grundrisse* à la communauté dans les formations sociales pré-capitalistes⁷.

C'est donc au nom de la théorie que vit le jour une tendance à l'essentialisation des catégories de « subalterne » et de l'« autonomie », tendance qui leur assigne des significations et des qualités plus ou moins absolues, fixes, et décontextualisées. Le fait que ces éléments d'« essentialisme », de « téléologie » et de naïveté idéologique ont participé de cette quête du sujet subalterne n'aura évidemment pas échappé aux récents admirateurs épris de postmodernisme. Mais ces derniers préfèrent généralement mettre de telles aberrations sur le compte d'un résidu marxiste qui aujourd'hui, par bonheur, serait largement dépassé⁸. On oublie un peu vite, cela dit, qu'il ne suffit pas de substituer « subalterne » et « communauté » à « classe » pour que le problème disparaisse. Les tendances à la réification peuvent être renforcées par l'évacuation des déterminations et des contextes socio-économiques qu'entraîne la peur mortelle de tout réductionnisme économique. L'utilisation de nouveaux concepts peut, en outre, rester plutôt naïve. De ce point de vue, l'intervention de Gayatri Chakravorty Spivak⁹ n'a pas, comme nous le verrons, beaucoup changé les choses pour ce qui est des *Subaltern Studies* en général dans la période récente, si ce n'est de manière purement verbale.

Les aspects plus essentialistes des *Subaltern Studies* de la première période indiquaient déjà une prise de distance vis-à-vis des univers marxistes de E. P. Thompson et de Gramsci. La réification d'une identité subalterne ou communautaire nous renvoie précisément au type d'objections qu'E. P. Thompson, dans les célèbres premières pages de *La formation de la classe ouvrière*

*anglaise*¹⁰, avait formulé à l'encontre du genre d'utilisation que le marxisme pouvait conventionnellement faire du concept de classe ; objections qui, paradoxalement, contribuèrent au rejet initial des rigidités de l'analyse économiste de classe dans les *Subaltern Studies*.

Le tournant postmoderne

Avec la parution de *Nationalist Thought*, suivie en 1987 par la publication aux États-Unis de *Selected Subaltern Studies*, avec un avant-propos d'Edward Said et un complément éditorial de G. C. Spivak, l'historiographie subalterne commença une grande carrière internationale (surtout métropolitaine et dans l'université américaine). Selon Aijaz Ahmad, le milieu intellectuel, dont ses praticiens les plus reconnus font aujourd'hui partie, est passé par deux phases distinctes : le nationalisme culturel du tiers-monde puis la valorisation postmoderne du « fragment »¹¹. Pour les *Subaltern Studies*, toutefois, situés du fait même de leur sujet, dans un pays qui était un État-nation postcolonial depuis plus de quarante ans, une posture oppositionnelle à l'égard des formes existantes du nationalisme fut d'emblée jugée nécessaire. La situation était assez différente de celle d'un membre de la diaspora palestinienne toujours en quête d'une nation indépendante. Cette opposition fut surmontée dans la perspective saïdienne selon laquelle l'État-nation postcolonial ne faisait que poursuivre le projet occidental initial des Lumières imposé par le biais du discours colonial. Dès lors, les *Subaltern Studies*, dans leur période récente, se caractérisent par une approche-type consistant, non pas en une succession de phases, mais en une juxtaposition de conceptions réifiées de la « communauté » et du « fragment », conceptions utilisées ensemble ou séparément à l'encontre de la catégorie très largement utilisée d'État-nation « moderne » en tant qu'incarnation de la domination culturelle occidentale. La séparation originelle des domaines du pouvoir et de l'autonomie aboutit ici à une oscillation entre « l'absolutisme rhétorique » de la structure et le « fétichisme fragmentaire » du sujet (pour prolonger une observation de Perry Anderson quant aux conséquences d'une transposition acritique du modèle linguistique à l'historiographie)¹².

L'ouvrage de Partha Chatterjee *The Nation and its Fragments* est bien représentatif des *Subaltern Studies* du début des années 1990 dans leur version la plus lucide et inclusive¹³. Une nouvelle découpe binaire est apparue, « matériel/spirituel » (ou « monde/foyer »), en guise probablement de réponse à la critique selon laquelle la thèse antérieure du « discours dérivatif » avait privé le sujet colonisé de toute autonomie et de toute capacité d'agir. Sur la base de cette disjonction, nous explique-t-on, les nationalistes purent maintenir ou créer et s'approprier un univers autonome de littérature, d'art, de domesticité

et, plus encore, semble-t-il, de religion. Sur le plan « matériel », par ailleurs, les nationalistes se conformaient au cadre occidental dès lors que les luttes pour l'éradication de la « différence coloniale » (inégalité de traitement dans les cours de justice, en termes de droits civiques, et inégalité politique en général) passaient par une intégration progressive dans le projet colonial occidental de construction de l'Etat-nation moderne, projet inévitablement laissé inachevé par le colonialisme mais mené à son terme par les nationalistes indiens. D'où le paradoxe majeur selon lequel toutes les méthodes les plus évidentes et les plus prometteuses de lutte contre la domination coloniale (qu'il s'agisse des mouvements de masse, par exemple, ou même de la « débrouille » économique individuelle) deviennent des signes de soumission. Cette suspicion devant toute initiative dans le domaine « externe » ou « matériel » a d'autres implications encore. Elles apparaissent de manière évidente dans le principe de sélection suivi dans les chapitres consacrés à la nation, « ses » femmes et ses castes inférieures. Pour Chatterjee, l'initiative ou l'autonomie des femmes à l'époque nationaliste ne se manifesta guère en dehors du cadre du foyer, ou au mieux dans l'écriture autobiographique. Les cas de mouvements de protestation de castes inférieures contre l'hégémonie des Brahmanes se trouvent, quant à eux, renvoyés au seul monde, fort intéressant par ailleurs, des sectes religieuses hétérodoxes. L'auteur ne dit rien du rôle actif des femmes dans toutes sortes de registres politiques, ou dans les associations spécifiques de femmes, au moins à partir des années 1920. Dans le cadre du foyer, Chatterjee s'intéresse beaucoup plus étroitement à la façon dont les femmes préservèrent les pratiques et les formes de résistance pré-coloniales, réitérant ainsi des préoccupations nationalistes assez conventionnelles. Il ne nous dit rien de la manière dont les femmes se sont débattues avec une domination patriarcale dont les structures, après tout, étaient intégralement indigènes. Plus surprenant encore, le livre ne nous dit rien des puissants mouvements anti-castes associés aux noms de Phule, Periyar ou Ambedkar. On ne peut attendre d'un livre qu'il couvre la totalité des sujets, mais de telles impasses sont dangereuses dans une œuvre qui, au moins superficiellement, semble suffisamment inclusive pour servir d'introduction générale sur l'Inde coloniale pour les non-spécialistes et les nouveaux venus sur la question, particulièrement à l'étranger.

La nouvelle disjonction élaborée dans *The Nation and its Fragments* n'est pas une simple description de l'idéologie nationaliste, auquel cas, elle aurait pu avoir une certaine pertinence (au prix d'une certaine exagération, cela dit). La succession de mises en lumière et de points aveugles révèle un degré avancé d'adhésion de la part de l'auteur. Et cependant, les dichotomies matériel / spirituel, Occident / Orient sont bien entendu orientalistes au sens classique du

terme et sont très appréciées des éléments les plus conservateurs de la société indienne de l'ère postcoloniale comme de l'ère coloniale.

Le livre de Chatterjee conclut sur une note métahistorique en évoquant « la lutte entre communauté et capital ». En l'occurrence, la communauté reste l'affaire de la conscience paysanne qui est, nous dit-on, « aux antipodes de la conscience bourgeoise » (il est intéressant de noter au passage que cette œuvre consacrée à ce qui est, somme toute, un pays capitaliste assez développé, comparativement aux autres pays du tiers-monde, reste totalement silencieuse sur les antagonismes entre les capitalistes et les travailleurs de cette nation.) Ce que l'on a observé à propos du traitement du genre s'observe également dans celui de la communauté agraire. Chatterjee reconnaît que la communauté paysanne indienne n'a jamais été égalitaire dès lors qu'« un cinquième, voire plus, de la population, qui appartient aux castes inférieures, n'a jamais eu le moindre droit reconnu à la terre ». Mais qu'à cela ne tienne : cette communauté profondément inégalitaire peut toujours être valorisée pour son « unité... par ailleurs établie par la reconnaissance des droits à la subsistance de toutes les sections de la population, sur la base, il est vrai, d'un droit différencié impliquant des devoirs et des privilèges différenciés ». On ne peut s'empêcher de penser aux idéalizations convenues de la caste harmonieuse en dépit de son ordre hiérarchique. Les *narodniks* russes avaient tenté de retrouver dans le *mir* [la communauté rurale] l'origine de leurs idéaux incontestablement égalitaires et socialistes. Chatterjee, quant à lui, en rejetant de telles « idéalizations populistes de la paysannerie », est revenu à la position slavophile.

Contre les Lumières ?

Les *Subaltern Studies* de la période récente se rapprochent nettement des positions de l'anti-modernisme néo-traditionaliste telles que Ashis Nandy²⁴ les a représentées avec beaucoup de force et de clarté des années durant. Un secteur significatif de l'intelligensia a éprouvé de l'attrait pour ces réactivations d'une religiosité précoloniale et pré-moderne, faite de traditions pluralistes et éparses. Cela particulièrement au moment où émergent en Inde de puissantes forces d'inspiration chauvine et religieuse qui prétendent représenter des communautés bien définies tant par l'organisation que par le territoire, tendances qui aboutirent à la destruction du site de Babri Masjid et aux massacres intercommunautaires de 1992-93. Même l'Hindutva [le fondamentalisme hindou] réactionnaire peut alors être dénoncé précisément comme « moderne », comme héritage de la dernière période coloniale, puis postcoloniale, produit du savoir-pouvoir colonial occidental et de ses stratégies de

classification comme, par exemple, le recensement¹⁵. On peut même le dénoncer, paradoxalement, comme « séculaire » et l'argument vient alors se confondre avec les condamnations du rationalisme séculaire, ce mal ultime. Ashis Nandy expliquait en 1990 que le sécularisme, inexorablement associé à l'État moderne interventionniste, a vocation à être intolérant. Pour cet auteur, il est tout aussi inacceptable que l'Hindutva, mouvement de la « religion-idéologie » mêlé à « des intérêts non-religieux, généralement politiques et socio-économiques ». À l'inverse, c'est la tolérance qui doit être « anti-séculariste », et pour ce faire, elle doit chercher à s'enraciner dans la « religion-foi » pré-moderne qui, pour Nandy, est « par définition non-monolithique et, dans la manière dont elle opère, plurielle »¹⁶.

Comme c'est souvent le cas dans ce genre d'argument, la notion de sécularisme est délibérément traitée en signifiant indéterminé, et se trouve ainsi comprise de manière à la fois trop restrictive et trop englobante. Elle devient une cible polémique dont l'unicité se combine à une polyvalence bien pratique. En premier lieu, on fait du sécularisme un scepticisme anti-religieux et agressif, sinon un athéisme, par le biais d'une identification directe avec les Lumières (dans une version elle-même considérablement simplifiée et homogénéisée). Dans l'Inde du vingtième siècle, cependant, les polémiques anti-religieuses systématiques ont été extrêmement rares (pour ne rien dire de l'activité anti-religieuse), y compris de la part de la gauche radicale et des non-croyants en général. « Séculaire » dans le contexte indien a principalement, et le plus souvent, été synonyme d'anti-communautaire, raison pour laquelle Mahatma Gandhi n'y voyait pas de problème particulier. La position anti-séculariste ne parvient à rester crédible qu'au prix d'un étirement sémantique considérable, qui permet d'imputer au sécularisme les nombreux et indéniables méfaits de « l'État nation moderne » : « Les nouvelles formes de violence déchaînées par l'homme au nom de la Raison en Europe au XVIII^e siècle... le troisième Reich, le goulag, les deux guerres mondiales, et la menace d'anéantissement nucléaire »¹⁷. Le raccourci logique laisse ici plutôt songeur : certes, Hitler et Staline étaient sécularistes, mais le sécularisme en tant que tel est-il à l'origine de la terreur nazie ou stalinienne, terreurs dont tant de victimes (notamment, dans les deux cas, des communistes) étaient, par ailleurs, également des athées ? Faut-il mettre sur le compte du sécularisme chaque crime commis par un non-croyant ?

Un article de Partha Chatterjee reprend la position de Nandy, en introduisant toutefois une différence importante¹⁸. Ce texte illustre une nouvelle fois les écueils que présente la catégorie de communauté. Mises en œuvre dans un contexte contemporain immédiat, ces idéalizations hasardeuses d'identités pré-modernes risquent d'être mises à mal par une encore plus étrange

réconciliation « réaliste » avec le présent. Dans cet article, la communauté devient une entité non-problématique clairement circonscrite et dont on pré-suppose des structures représentatives. Plus étonnant encore : seules les communautés définies par l'appartenance religieuse méritent l'attention.

Un différend théorique et politique

Pour résumer, mes désaccords avec l'orientation générale des *Subaltern Studies* depuis le début des années 1990 reposent sur un ensemble de réserves d'ordre à la fois intellectuel et politique.

Deux types de malentendus ont obscurci la présence dans les *Subaltern Studies* d'une forte tendance à la redite. L'un et l'autre sont dus à la nouveauté de la situation. Les *Subaltern Studies* représentent bel et bien la première école historiographique indienne dont la réputation repose avant tout sur sa réception occidentale. Pour nombre de lecteurs indiens, et particulièrement pour ceux qui découvrent les thématiques postmodernes, le sentiment d'être « dans le coup » avec les *Subaltern Studies* s'avère bien plus important que d'éventuelles faiblesses en termes de contenu empirique des volumes de la série. Toutefois, et en dépit des emprunts éclectiques et de certaines similarités de vocabulaire, l'attribution ou l'auto-attribution de l'appellation postmoderne tient de l'imposture, et ce, quelle que soit la signification attribuée à ce terme devenu délibérément polysémique. Les textes y sont lus de manière tout à fait conventionnelle comme reflets des intentions de leur auteur. On y trouve peu de tentatives de jeu sur les représentations, de juxtapositions inattendues, ou de tentatives de penser ou d'expérimenter des formes nouvelles de mises en récit. *Nationalist Thought* de Chatterjee, pour ne prendre que cet exemple notoire, ne propose guère autre chose qu'une histoire conventionnelle des idées scandée par une succession de grands penseurs.

Les redites ne s'arrêtent pas là. Il faut insister sur le fait que, dans sa totalité, l'histoire écrite par les historiens indiens modernes est nationaliste et anti-coloniale, parfois même de manière obsessionnelle. De la même manière, la critique de la domination culturelle occidentale n'a rien d'inédit. La critique culturelle pratiquée dans les *Subaltern studies* s'appuie sur un ensemble de données empiriques héritées de recherches faites à Calcutta au début des années 1970, recherches qui, en faisant apparaître les limites imposées par le contexte colonial, mirent durablement un terme à l'adulation excessive dont jouissaient les réformateurs et intellectuels formés à l'anglaise au XIX^e siècle. D'où ma deuxième réserve : dans le contexte occidental, la mise en lumière par Edward Said des complicités coloniales des milieux savants et littéraires européens présente une certaine nouveauté et une certaine radicalité (dont le caractère très exagéré ne doit toutefois pas nous échapper). Cette cécité à été

particulièrement manifeste dans le champ des études littéraires, tant en Occident que dans l'ex-monde colonial, et il n'est pas surprenant que les intellectuels aux penchants radicaux travaillant dans ce domaine aient accueilli les *Subaltern Studies* avec enthousiasme. De la même manière, on remarque de réelles lacunes jusque dans la meilleure historiographie marxiste ou radicale, lacunes d'autant plus fortement ressenties à l'heure de la mondialisation accélérée, de l'effondrement du projet socialiste, de la réapparition du colonialisme et du racisme et de l'émergence inédite sur le devant de la scène intellectuelle mondiale d'universitaires expatriés venus du tiers-monde et établis, ou cherchant à s'établir, dans des universités occidentales. À l'exception d'E. J. Hobsbawm, il faut bien reconnaître que les grands maîtres de l'historiographie marxiste britannique se sont peu intéressés à l'Empire colonial et l'accusation d'eurocentrisme peut paraître particulièrement dévastatrice pour une histoire sociale dont le texte fondateur⁹⁹ s'est délibérément limité à la formation de la classe ouvrière *anglaise*.

Dans l'historiographie sud-asiatique, la réputation disproportionnée des *Subaltern Studies* dans leur version récente a encouragé le repli de toute histoire sur la seule problématique de la domination culturelle coloniale occidentale. Un tel repli entraîne une série de silences et de refoulements, et menace d'alimenter les diverses formes de régression indigéniste. Le sentiment s'est répandu chez un certain nombre de non-spécialistes qu'en ce qui concerne l'histoire de l'Inde moderne, rien de ce qui a été écrit auparavant, et rien de ce qui se produit en dehors des *Subaltern Studies* ne vaut sérieusement la peine d'être lu. Il ne faut certes pas exagérer ni la quantité ni l'importance de ce qui paraît aujourd'hui. Il n'en demeure pas moins que ces travaux ne reçoivent pas l'attention qu'ils méritent. On pourrait citer certains développements de premier plan en matière d'histoire économique ou, par exemple, des travaux très novateurs dans le domaine des études environnementales, ou encore des recherches sur le droit et l'administration pénale qui, tout en pratiquant une lecture originale de Foucault, passent outre, ou parviennent à s'affranchir du cadre subalterniste tiré de Saïd. Ces travaux ne partent pas du présumé de la disjonction totale ou uniforme précolonial / colonial.

L'inflexion de l'orientation dominante de l'histoire féministe nous en donne un autre exemple. De nouveaux débats sont apparus dans le domaine des études sur le genre dans les années 1970 et au début des années 1980, notamment sur la question du rapport entre femmes et nationalisme, ou entre genre et conditions matérielles. Le privilège accordé au problème du discours colonial risque de marginaliser toute une partie de ce travail antérieur. La simple opposition binaire entre soumission à l'occident et résistance indigène éprouve inévitablement les plus grandes difficultés à faire de la place à l'étude

détaillée des mouvements pour le droit des femmes ou de la contestation portée par les castes inférieures, dès lors que de telles initiatives tentèrent bel et bien de jouer sur certains aspects de l'administration et des idées coloniales. Restent enfin les implications politiques. La diffusion des présumés et des valeurs associés aux *Subaltern Studies* dans leur période récente peut conduire à l'impasse un certain nombre d'intellectuels qui pensent, par ailleurs, représenter une certaine radicalité. Cela tient au fait que l'Inde (à la différence de ce qui se passe dans une bonne partie du monde occidental, semble-t-il) reste un pays où des batailles politiques majeures mobilisent les gens en très grand nombre ; un pays où, pour le dire autrement, la dépolitisation n'a pas encore préparé le terrain des théories de l'action politique sporadique reposant sur des individus ou des petits groupes se complaisant dans la marginalité qui leur est imposée. En Inde, la gauche marxiste organisée reste l'une des plus importantes au monde, ce à quoi s'ajoute que, récemment, les forces (principalement élitaires) de l'Hindutva ont été contrées dans certains secteurs par l'activité des castes inférieures qui ont su mobiliser leur tradition de contestation anti-hiérarchique. De manière fort révélatrice, les *Subaltern Studies* se sont toujours désintéressés de l'histoire des courants de gauche et des mouvements organisés anti-castes et, de ce point de vue, la ligne de démarcation entre le passé et le présent est plutôt floue. Divers mouvements d'un genre plus novateur sont également apparus : organisations de défense des droits civiques et démocratiques, nombreux groupes féministes, mobilisations écologistes de masse (avec l'exemple du mouvement pour la sauvegarde du fleuve Narmada), et des formes très neuves et imaginatives de pratiques syndicales. La compréhension de – et l'identification avec – ces courants viennent buter sur les deux grandes orientations caractéristiques des *Subaltern Studies* au début des années 1990. D'une part, le culturalisme ne reconnaît pas l'importance des classes et de la lutte des classes et, d'autre part, les questions de droits civiques, démocratiques, des femmes et de la liberté individuelle, issues pour la plupart de l'héritage des Lumières, sont délégitimées dans le cadre de la répudiation en bloc des Lumières.

Tous ces efforts ont besoin de (et obtiennent parfois) l'apport d'une *intelligensia* dont bien des représentants restent engagés et ce, sur des bases radicales. Mais cette *intelligensia* ne représente qu'un segment des classes moyennes dont les secteurs les plus arrivistes sont happés dans des processus de mondialisation leur promettant des dividendes matériels au prix de leur domestication. L'association binaire entre promotion « matérielle » et autonomie « spirituelle » (dans le cadre d'un nationalisme culturel et religieux de substitution) se rencontre fréquemment dans de tels milieux. L'Hindutva, qui a connu ces dernières années un succès certain parmi les élites métropolitaines

et chez les ressortissants indiens à l'étranger, incarne cette association dans sa version la plus agressive. Les penchants politiques des contributeurs des *Subaltern Studies*, et de la majorité de leurs lecteurs, sont certainement très différents, mais une partie de leurs travaux semblent involontairement alimenter des orientations, certes plus retenues, mais, sur le fond, comparables. « Séculaire », « rationnel » ou « progressiste » sont devenus des termes infamants, et si « résistance » (affranchi de toute distinction qualitative) peut être encore valorisé, les mouvements de transformation sociale sont soupçonnés de téléologie. Signe d'une réorientation décisive, la cible de la critique se détourne de l'exploitation capitaliste et coloniale pour se centrer sur celle de la rationalité des Lumières, ouvrant la voie à une vague nostalgie qui identifie l'authentique à l'indigène en les situant l'un et l'autre dans le passé d'une communauté introuvable, ou dans un présent où seul le fragment peut avoir cours. Par quelque alchimie, ce sentimentalisme béat fait de tout un sous-continent, de ses contradictions et des ces problèmes concrets et multiples un sorte de rêve d'enfance, un heureux et joli foyer à l'eau de rose, dans un ordre patriarcal intact.

Je conclurai avec un dernier exemple. Dans l'un des chapitres de *Nation*, Chatterjee aborde, une fois n'est pas coutume, un thème économique. Il s'agit d'une critique du rationalisme de la planification sous Nehru, critique non entièrement injustifiée, même si, par ailleurs, il ne manque pas d'autres critiques du même genre, celles-là incomparablement plus informées et efficaces. Un aspect en est cependant révélateur : Chatterjee ne dit rien du récent et complet abandon de cette stratégie sous la pression occidentale. Pas un seul mot, dans un livre écrit en 1993, sur cette autre rationalité d'une « libre » concurrence au moins autant héritée des Lumières que ses alternatives socialistes, et qui est imposée aujourd'hui à échelle planétaire par la Banque Mondiale, le FMI et les multinationales. Compte tenu d'un tel silence, l'affirmation, ailleurs dans le livre, d'une posture contestataire face aux « structures universitaires et politiques dominantes » laisse pour le moins perplexe.

Traduit de l'anglais par Thierry Labica

1 Les *Subaltern Studies* sont une série de volumes collectifs publiée par Oxford University Press - Delhi depuis 1982. Le succès international de la série a été exceptionnel pour un ensemble de recueils aussi spécialisés. Chacun des titres a connu plusieurs réimpressions,

et l'édition de poche des dix volumes se vend en bloc sous étui cartonné. Les volumes I à VI, publiés entre 1982 et 1989, ont eu pour maître d'œuvre l'historien bengali Ranajit Guha (né en 1923), fondateur, inspirateur et animateur du collectif (NdT).

- 2 Cette comptabilité exclut les deux chapitres du volume VIII consacrés à Ranajit Guha et ses écrits.
- 3 Dipesh Chakrabarty, « Marx après le marxisme : Subaltern Histories and the Question of Difference », in *Polygraph*, 6/7, 1993.
- 4 Gyan Prakash, « Writing Post-Orientalist Histories of the Third-World : Perspectives from Indian Historiography », in *Comparative Studies in Society and History*, 32, 1990
- 5 Ranajit Guha, « Preface », et « On Some Aspects of the Historiography of Colonial India », in R. Guha (dir.), *Subaltern Studies I*, Delhi, 1982. Pour les expressions citées, cf. p. vii & 1. Guha propose une critique plus explicite de l'historiographie marxiste orthodoxe dans le second volume (Delhi, 1983) dans son article : « The Prose of Counterinsurgency ».
- 6 Cf. par exemple, Ravinder Kumar, *Essays on Gandhian Politics*, Oxford, 1971, (inspirés de G. Rudé), ou Majid Siddiqi, *Agrarian Unrest in North India : The United Provinces 1918-1922*, New Delhi, 1978. Dans *Popular Movements and Middle-Class Leadership in Late Colonial India*, Calcutta, 1983, rédigé avant la publication du premier volume de *Subaltern Studies*, j'ai moi-même tenté d'établir un catalogue des ressources utiles aux recherches dans ce domaine (note 3, p. 74). Et la critique des porte-parole nationalistes et organisations qui souvent tentèrent de contenir les initiatives de masse, critique d'une importance centrale pour une bonne partie de *Subaltern Studies* de la première période, était déjà assez récurrente dans un certain nombre de texte marxistes, et en particulier dans R. P. Dutt, *India Today*, Bombay, 1947
- 7 Partha Chatterjee, « Agrarian Relations and Communalism in Bengal, 1926-35 » et « More on Modes of Power and the Peasantry », *Subaltern Studies I, II*, pour la citation, cf. premier article, p. 35.
- 8 Cf. en particulier, Gyan Prakash, ainsi que les positions plus nuancées et moins dogmatiquement péremptoires exprimée par Rosalind O'Hanlon dans « Recovering the Subject : Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South-Asia », *Modern Asian Studies*, 22, i, 1988
- 9 « Subaltern Studies : Deconstructing Historiography », in *Subaltern Studies IV*, Delhi, 1985.
- 10 Edition française : *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Gallimard / Seuil, 1998.
- 11 Cf. la critique qu'en fait Aijaz Ahmad dans *In Theory : Classes, Nations, Literatures*, Londres, 1992 ; Delhi, 1993, chap. 5.
- 12 Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1983.
- 13 Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments : Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, 1993 ; Delhi, 1994
- 14 Cf., par exemple, la déclaration d'intention au début de son *The Intimate Enemy*, Delhi, 1983, « afin de justifier et défendre l'innocence [je souligne] qui se confronta au colonialisme occidental », p. 9.
- 15 Gyanendra Pandey essaya d'appliquer ce modèle saïdien à l'étude du communalisme au début du xx^e siècle dans, *The Construction of Communalism in North India*, Delhi, 1990.
- 16 Ashis Nandy, « The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance », in Veena Das (dir.), *Mirrors of Violence : Communities, Riots, and Survivors in South Asia*, Delhi, 1990
- 17 *Ibid.*, p. 90.
- 18 Partha Chatterjee, « Secularism and Toleration », *Economic and Political Weekly*, 9, juillet 1994. Pour une discussion plus détaillée à la fois de Nandy et Chatterjee, voir mon « The Anti-Secularist Critique of Hindutva : Problem of a Shared Discursive Space », *Germinal. Journal of Germanic and Romance Studies*, Delhi University, 1994, vol. I.
- 19 Il s'agit de l'ouvrage de E. P. Thompson précédemment cité *La formation de classe ouvrière anglaise* (NdT).
- 20 *The Nation and Its Fragments*, chap. 10 et p. 156.

Neil Smith

Professeur de géographie à College University de New York (États-Unis).

De la nature comme stratégie d'accumulation

Pour l'économie politique classique, une marchandise comprend et combine une valeur d'échange et une valeur d'usage. La valeur, comme le reconnaît cette tradition, est le produit du travail humain et chez Marx, elle se mesure au temps de travail socialement nécessaire. Pour Marx, le capital est de la « valeur en mouvement » et l'accumulation de capital est le processus permettant aux sociétés capitalistes de démultiplier la valeur sociale au moyen de l'exploitation du travail. Le capitalisme a toujours employé la force de travail pour introduire de la valeur dans les valeurs d'usage tirées de la nature. Aussi, peut-on se demander, à la lecture du titre du présent article, en quoi la nature a-t-elle pu devenir une stratégie d'accumulation. Je souhaiterais montrer qu'au cours des trente dernières années, une nouvelle dimension de la production capitaliste de la nature a profondément transformé le rapport social au monde naturel.

La production capitaliste de la nature

Il y a toujours eu marchandisation capitaliste de la nature au sens où des valeurs d'usage tirées de la nature (minerai de fer, force de travail, tout ce qui peut permettre le simple fait de transporter les choses) sont mises au service d'une consommation productive qui, à son tour, tend à transformer la nature : exploitation de gisements, occupation des sols, transformation mentale et physique (positive ou négative) des travailleurs par le travail, raccourcissement des distances grâce aux transports. L'activité sociale visant à assurer les moyens de subsistance a toujours impliqué une certaine « production de la nature ». Cela dit, dans les sociétés capitalistes, la production de la nature, d'abord ponctuelle et fragmentaire, se transforme en condition systémique de l'existence sociale, passant ainsi du rang de particularismes locaux à celui d'un projet d'envergure globale. La notion de production de la nature, à savoir, littéralement, l'altération des formes déjà existantes de la nature (quel que soit le degré de transformation préalable de la nature par le travail humain), peut paraître quelque peu étrange dès lors que la nature semble représenter

l'incarnation même de ce qui n'est pas produit, et de ce qui ne saurait l'être. Et pourtant, la production universelle de la nature est d'emblée inscrite dans l'ADN du projet capitaliste. La mondialisation n'en est que la mise en œuvre la plus récente. La production de la nature en régime capitaliste engendre ses propres idéologies. D'une part, l'objectivation radicale de la nature dans le processus de production industrielle engendre et réaffirme à la fois une nature désormais conçue comme réalité externe à la société, à l'humanité, au social. Dans ce cas, on voit dans la nature, d'une manière générale, le lieu de processus biologiques, chimiques, physiques échappant au domaine de la causalité ou de la création humaine, et d'objets identifiables, subatomiques et moléculaires, d'organismes et d'espèces spécifiques, de « corps » terrestres, etc. La science moderne propose de tels objets conceptuels qu'elle constitue en autant d'objectifs discrets du travail social instrumental et, dans le même temps, elle valide cette idée d'un monde naturel extérieur et exploitable. Mais les sociétés occidentales, entre autres, voient également dans les êtres humains des sujets faisant partie intégrante du monde naturel. Toutefois, le caractère instinctif que prend aujourd'hui cette conception externaliste de la nature est une affaire très récente. Il suffit de remonter au XVIII^e siècle pour voir qu'il peut en aller tout autrement. Pour ne prendre que cet exemple, les idéologies théologiques et absolutistes de la nature étaient en parfaite opposition avec les conceptions d'une nature externe.

À première vue, bien sûr, l'idée d'une nature située au-delà d'un plan social dont elle serait entièrement distincte est irrecevable et littéralement absurde dès lors que cette conception externaliste engendre son propre *alter ego* : la nature peut être externe à la société et reste, simultanément, universelle. Autrement dit, le monde dans sa totalité, humain et non humain, est affecté par les événements et les processus naturels. La contradiction entre ces approches externalistes et universalistes est aujourd'hui au cœur des idéologies capitalistes de la nature¹.

Dans *l'Idéologie allemande*, Marx et Engels ont su remarquablement saisir la puissance de cette production capitaliste de la nature. Relisant de façon critique l'idéalisme de Feuerbach, ils font observer que le matériau de base de la science, du commerce et de l'industrie vient de « l'activité sensible » des êtres humains. « Et cette activité, ce travail cette création matérielle incessante des hommes, cette production en un mot, est la base de tout le monde sensible tel qu'il existe de nos jours, à telle enseigne que, si on l'interrompait, ne fussent qu'une année, non seulement Feuerbach trouverait un énorme changement dans le monde naturel, mais il déplorerait très vite la perte de tout le monde humain et de sa propre faculté de contemplation, voire, celle de sa propre existence ». Bien entendu, poursuivent-ils, « le primat de la nature extérieure n'en

subsiste pas moins [...] Cette nature qui précède l'histoire des hommes n'est pas du tout la nature dans laquelle vit Feuerbach ; cette nature, de nos jours, n'existe plus nulle part, sauf peut-être dans quelques atolls australiens de formation récente, et elle n'existe donc pas non plus pour Feuerbach »².

Même si Marx ne développe jamais cette critique, ses implications n'en sont pas moins claires. Dans la mesure où les contradictions non résolues entre monde externe et monde universel caractérisent les idéologies capitalistes de la nature, la réponse critique ne se résume pas simplement à rejeter, en partie ou en bloc, les éléments constitutifs de cette idéologie. Comme toujours, plutôt que fausse, cette idéologie présente une vision distordue et inversée du monde dont les origines sont pensées dans une perspective de classe très spécifique. Il y a bien une externalité et une universalité de la nature, externalité et universalité dont il ne faut cependant pas faire des présupposés ontologiques allant de soi. L'idéologie de la nature externe-universelle relève d'un monde édénique pré-humain ou sur-humain qui a vocation à obscurcir les processus concrets d'externalisation rendant une telle idéologie possible. De façon corollaire, cette conception posant l'extériorité de la nature devient, bien entendu, une puissante arme idéologique dans la justification des différences sociales et des inégalités de races, de sexes, de genres, et de classes, entre autres, différences et inégalités dont l'origine est alors présentée comme « naturelle » plutôt que sociale. Le problème crucial ici est celui de l'occultation du procès de travail capitaliste qui constitue la nature en marchandise, lui conférant ainsi son externalité. Inversement, Marx et Engels font du travail social une dimension centrale de la nature, à tel point que la production de la nature devient « la base de l'ensemble du monde sensible tel qu'il existe de nos jours ».

Toutefois, dire que nous vivons aujourd'hui dans une « nature sociale »³, ne signifie pas pour autant que l'on doive nier l'existence ou la puissance des processus « naturels ». La gravité, les processus biologiques, les mutations chimiques et géologiques ne sauraient être simplement mis en suspens et leurs origines n'ont rigoureusement rien à voir avec la dynamique du travail social, même si, par ailleurs, leurs effets peuvent être, de diverses manières, contenus, altérés, canalisés ou réorganisés. Un avion qui vole lutte contre la loi de la gravité, tant qu'il reste du combustible, mais le travail nécessaire à la construction et au fait même de faire voler un avion réaffirme tout aussi fortement les lois de la nature. Il va sans dire que la science « naturelle » a accompli la tâche sans précédent de déchiffrer la manière dont la nature fonctionne.

Production ou domination (et contrôle) de la nature ?

Cet exploit accompli pour l'humanité toute entière a cependant un coût. Les processus d'externalisation et d'objectivation ont facilité les efforts gigan-

tesques déployés afin de dominer la nature, mais l'absence de retour réflexif sur ce travail, le refus d'intégrer une compréhension de la manière dont le travail humain (le plus souvent assisté par la science) a lui-même transformé le monde « naturel », ont été particulièrement destructeurs. D'un côté, la régression apparemment sans fin induite par les découvertes de particules subatomiques de plus en plus petites effectuées par les physiciens et les spécialistes du cosmos (découvertes que seules une fréquence électronique, une image d'ordinateur, ou des séquences mathématiques abstraites sont à même de rendre perceptibles), semble refléter bien plus la pratique scientifique elle-même que ce qui se passe ou non « dans la nature ». D'un autre côté, l'absence d'une telle réflexivité a non seulement facilité une transformation industrielle massive de la nature, elle a également suscité une cécité sociale généralisée quant aux conséquences néfastes de ce processus, allant des pollutions de l'air et de l'eau à l'armement nucléaire et au réchauffement climatique.

Deux mises au point sont nécessaires ici. Premièrement, pour de nombreux marxistes ainsi que de nombreux critiques, les sociétés humaines en général, et le capitalisme en particulier, tentent de parvenir à une certaine « domination de la nature ». Pour l'école de Francfort, d'un côté du spectre politique, cette domination a toujours été conçue comme une condition inévitable du métabolisme humain dans son rapport à la nature⁴. De l'autre côté du spectre, les partisans de l'« écologie profonde » (*deep ecology*) et de « l'hypothèse Gaïa »⁵, entre autres représentants de l'essentialisme écologique, reconnaissent eux aussi une tentative de domination. À cette différence près que, pour ces derniers, il y a un choix social destructeur plutôt qu'inévitable. Il ne fait pas de doute que la science, dans la société capitaliste, vise généralement une domination explicite de la nature, mais ce projet est, comme nous l'avons vu, porteur d'une externalisation agressive de la nature. Cette externalisation de la nature s'incarne également, de diverses manières, dans la thèse de la *domination* de la nature, et ce, quel que soit le degré de lamentation auquel cette thèse conduit par ailleurs.

Inversement, la thèse de la *production* de la nature non seulement ne présuppose pas une telle domination généralisée, mais, en outre, elle laisse radicalement ouvertes les possibilités d'un rapport à la nature dans lequel la production sociale peut engendrer des effets contingents, imprévus et même contraires aux résultats attendus. En termes politiques, la thèse de la domination de la nature est une impasse. Si une telle domination est un aspect inévitable de la vie sociale, les seules alternatives politiques se limitent alors soit à une politique (littéralement) anti-sociale de la nature, soit à la résignation à une domination plus douce, plus respectueuse. Les Verts allemands se sont divisés exactement en fonction de cette ligne de fracture dans les années

1980, les uns se tournant vers l'éco-anarchisme, les autres rejoignant le Parlement allemand.

La deuxième mise au point est directement liée à la première. La thèse de la *production* de la nature ne prétend pas au *contrôle* de la nature. On pourrait à la rigueur penser à une forme d'hégémonie gramscienne sur la nature, mais, même dans ce cas, le rapprochement serait excessif. Pas plus que les capitalistes ne contrôlent entièrement le processus de production, ou le capitalisme mondial qui en découle, la société capitaliste ne contrôle entièrement la nature. Si le réchauffement de la planète et les OGM sont bel et bien socialement produits, ils ne sont pas pour autant entièrement contrôlés. Et aucune société future ne devrait encourager le moindre fantasme de contrôle de la nature.

De la même manière, il faut aussi insister sur le fait que la production de la nature n'a rien à voir avec l'idée d'une nature « socialement construite »⁶. Si les meilleures approches constructivistes voient dans la nature une construction à la fois discursive et matérielle⁷, et posent la question de l'interaction entre race, genre, sexualité (entre autres formes de différences sociales) et nature, le lien entre matérialité et discours, reste, quant à lui, souvent dans le vague, les origines sociales des discours demeurant de l'ordre de l'implicite, tout comme les déterminants de ces changements dans les constructions sociales de la nature. Autrement dit, la nature « est perçue » (la forme passive prend ici tout son sens) comme construite de telle ou telle manière, mais cela ne nous apprend pas grand-chose des processus sociaux qui déterminent ces différences de perception. Au mieux, c'est le discours lui-même qui serait à l'origine du changement social. Le constructivisme discursif, de façon quelque peu arbitraire, vient alors se substituer à toute idée de nature comme production sociale ou éco-politique et sociale.

Un capitalisme écologique ?

La thèse de la production de la nature, quant à elle, fait apparaître les conditions historiques d'émergence des discours idéologiques à partir de changements dans les pratiques sociales productives : on pense par exemple à la nature « externe » comme expression de la marchandisation de la nature. L'essor de la marchandisation et de la transformation capitaliste de l'écologie a fortement approfondi le processus de production de la nature. Au cours des années 1990, l'idée que « la nature existe intégralement comme catégorie discursive » devint une sorte de dogme religieux, mais la transformation profonde de la « socio-nature »⁸ signale que c'est la régulation et la production de la nature qui menacent aujourd'hui de tout envahir. Les taux de change et les taux d'intérêts, les marchés du crédit et des actions ont toujours affecté, d'une manière ou d'une autre, la régulation de l'extraction des matières premières,

mais l'extension de la logique de production de la nature fait apparaître aujourd'hui une dimension tout à fait nouvelle. Même si ce processus n'en est encore qu'à ses débuts, il s'intensifie rapidement dans la mesure où les marchés financiers sont de plus en plus en capacité d'influencer, voire, d'orchestrer, tout un ensemble de politiques environnementales : quelle forme de pollution est autorisée et quelle autre éradiquée ? Jusqu'où les dégradations environnementales sont-elles acceptables ? Comment et où peut-on les répartir ? Qui paye ? La transformation capitaliste de la nature régule explicitement ces décisions sociales en fonction des marchés financiers. Lorsque les prix des crédits écologiques changent, les priorités en matière d'investissement suivent ; lorsque la météo change, le prix des droits de polluer suit, dès lors que les intermédiaires anticipent une plus ou moins grande production d'électricité. Lorsque les taux de change et d'intérêt bougent, les politiques environnementales sont directement affectées par les entrées et les sorties de capital. C'est précisément cette logique qui amena Lawrence Summers, encore directeur économique de la Banque Mondiale avant de prendre la présidence de l'université d'Harvard, à déclarer que l'Afrique était « sous-polluée » : les pertes de vies dues à la pollution dans les pays développés revenaient plus cher à l'économie mondiale, comparées à la faible valeur de la vie (au vu des bas niveaux de salaire) en Afrique.

La victoire déterminante de l'écologie à la fin du vingtième siècle consista précisément à faire apparaître le lien causal direct entre destruction environnementale et cycles de production et consommation capitalistes. Le marché, de manière certes encore incomplète, a maintenant repris et colonisé les pratiques environnementales. Les antagonismes radicaux font désormais place aux partenariats financiers ; ce qui est « bon pour la nature » est aussi « bon pour les profits »⁹. Il s'agit là d'une cooptation politique et donc d'une victoire complète pour le capital et d'une défaite pour l'écologie socialiste. Pour le capital, c'est là un point déterminant, la victoire n'est pas seulement idéologique, elle offre également des perspectives économiques sans précédent dès lors que la voie est ouverte à tout un nouveau domaine d'accumulation capitaliste. De plus en plus, les choix portant sur les types d'environnement, les paysages à produire et leur utilité sortent du cadre du large débat social (ou de ce qui pouvait à la rigueur y ressembler) pour passer, par la médiation du marché, sous le contrôle d'intérêts de classe très spécifiques.

Si la marchandisation et la financiarisation intégrale de la nature marquent une nouvelle phase dans la production de la nature, un changement parallèle est également en cours. Le fantasme guidant la conquête biotechnologique de la nature n'exige rien moins que le contournement de cette externalité de la nature initialement promue par le capitalisme lui-même. Le fait de dépendre,

pour chaque cycle de production, de la disponibilité de la nature externe constitue un obstacle considérable et un facteur d'insécurité pour le capital. Dans la mesure où les organismes peuvent faire l'objet d'une gestion rationalisée et de réorganisations en vue de leur reproduction ininterrompue, le besoin de pillage incessant de la nature externe pour les matières premières est atténué. La reproduction sociale de la nature en laboratoire, que se soit dans le cadre universitaire ou dans un champ appartenant à une grande entreprise, dans la salle d'opération d'un hôpital ou par le biais de tests pharmaceutiques effectués sur un sujet-cobaye, ne se substitue manifestement pas à la puissance ou à la nécessité de la nature externe. Il faut plutôt y voir une absorption de la nature plus complète, plus intégrale, dans les circuits du capital. Mais si le capitalisme, dans sa recherche de valeurs d'usage à soumettre au régime de la marchandise, s'avère plus insatiable que jamais vis-à-vis de la nature externe, on commence aussi à entrevoir le début d'un nouveau régime capitaliste dans lequel la tâche de produire une nature utilisable passe de la nature dite « externe » à la nature sociale.

La reproduction de plus en plus sociale de la nature infiltre peu à peu ce qu'il reste de nature pouvant encore être décrite comme externe. La « seconde nature » de Hegel ou de Marx, est aujourd'hui de moins en moins produite à partir de – et contre la première nature. La première nature en vient à être produite directement de l'intérieur de la seconde nature dont elle devient l'un des constituants. Une telle auto-reproduction de la valeur (on pense par exemple à la reproduction de souris de laboratoire brevetées, OncoMouse, ou aux semences transgéniques dans le champ ou dans l'usine d'une multinationale) ressemble au rêve orgasmique du capital, en passe par ailleurs de se réaliser dans certains secteurs de production. La nature ne s'en trouve pas simplement « améliorée » ; cette nature améliorée veille à sa propre auto-reproduction en ne nécessitant qu'un très faible apport de travail. Que cette nature vienne maintenant à échapper à ce cadre (imaginons une OncoMouse libre osant se reproduire dans les murs de son laboratoire de Harvard, ou une semence transgénique allant vivre sa propre vie en se transmettant au champ d'à côté quelque part dans le Saskatchewan), il faudrait alors la traquer, la ramener au régime de la marchandise, la privatiser, sans oublier de la faire comparaître au tribunal afin d'en déterminer le propriétaire, et, dût-elle rester sans propriétaire à l'issue du procès, il ne resterait plus alors qu'à l'exécuter.

La nature comme stratégie d'accumulation

À partir de sa recherche sur les organismes génétiquement transformés, et notamment sur le brevet OncoMouse, Donna Haraway en est venue à la conclusion, à la fin des années 1990 que le corps représentait une stratégie d'accumu-

lation pour le capital : « La vie elle-même est une stratégie d'accumulation ». Cindi Katz reformule le problème en suggérant que la nature en elle-même représente une stratégie d'accumulation pour le capital¹⁰. L'émergence de la nature comme stratégie d'accumulation, au-delà des transformations dans la production de la nature, renvoie aussi à sa consommation. Les chiffres d'affaires de l'industrie du « bio » apparue avec l'écologisme hippie dans les années 1960, n'ont pas tardé à se compter en milliards d'euros. Les compagnies pétrolières, qui font partie des plus gros pollueurs au monde, font couramment passer leur anéantissement de la nature pour un souci de préservation de l'environnement, notamment en faisant valoir leurs dépenses en matière de crédits de carbone. Le recyclage, cette exigence extravagante des écologistes marginaux d'autrefois, est aujourd'hui (et quels qu'en soient les mérites par ailleurs) un secteur industriel majeur, qui non seulement attire d'importantes subventions publiques, mais se trouve pris en charge par la mafia dans certains États des États-Unis. Ce secteur est également parvenu à enrôler de force le travail des consommateurs (tri, stockage et livraison des denrées recyclables) dans une subsomption réelle de la vie quotidienne par le capital. En 2006, WalMart, la plus grande chaîne de supermarchés au monde et porte-drapeau du consumérisme capitaliste, a annoncé son « tournant vert » grâce au choix de méthodes, de fournisseurs et de produits bios. On ne s'étonnera guère que les écologistes institutionnels en soient finalement arrivés à reconnaître cette évidence que l'écologie progressiste était morte¹¹. Disons plutôt qu'elle est morte en tant que mouvement anticapitaliste. Mais elle est bien vivante et prospère comme entreprise multimilliardaire gérée depuis les salles de direction de ces mêmes puissances capitalistes qu'elle avait autrefois menacées.

Ce qu'il reste d'opposition conservatrice à l'écologisme ne change en rien le sens général de ce qui précède. En ce qui concerne Kyoto, le refus états-unien de ratifier les protocoles signés par la plupart des autres pays est largement perçu comme la manifestation d'un conservatisme étriqué et hargneux face aux enjeux environnementaux. Cette opposition à la législation environnementale ne signifie pas tant un rejet de tout programme environnemental quel qu'il soit (G. Bush n'est-il pas d'ailleurs lui-même le fils du « président écologiste »?) que la volonté de privilégier certains intérêts capitalistes contre d'autres. Le rejet états-unien des accords de Kyoto trahit un différend au sein des classes dirigeantes entre capitalistes de l'énergie se disant soucieux d'environnement (on pense aux campagnes publicitaires de BP) et capitalistes plus agressifs, dans le style cowboy, qui, tout en étant prêts à investir dans le marché de l'écologie, songent d'abord aux liens unissant leurs profits immédiats à la production directe d'énergie sur un marché en expansion. Ce non à Kyoto renvoie donc à une dissension au sein de la classe dirigeante mondiale.

sée quant à la manière de soutirer des profits de la nouvelle conscience environnementale, et quant à la répartition des profits engendrés par la nouvelle transformation capitaliste de la nature, et de ses modalités.

À un certain niveau, ceux que l'on appelle les conservateurs n'ont simplement pas encore compris les possibilités qu'offrait le capitalisme environnemental, et c'est ce que l'histoire retiendra d'eux. Ils se placent, par ailleurs, du côté d'une industrie énergétique qui réalise des profits sans précédent tout en communiquant sur le terrain de l'écologie. Tout comme l'exploitation de la main d'œuvre à bas coûts prolifère dans de nombreuses industries d'Asie, d'Amérique Latine et d'Afrique, l'expansion du capital étendue à la nature constitue encore une solide frontière de l'accumulation du capital, qu'il s'agisse de la prospection sur le vivant en Amazonie ou du forage dans l'Arctique états-unien. L'avant-garde de cette expansion envahissante, est aujourd'hui transplanétaire, avec bientôt la colonisation, l'exploration scientifique et l'exploitation de l'espace, que l'on considère encore couramment comme extérieur à l'ordre planétaire du monde humain.

Démocratiser la production de la nature

L'élément nouveau aujourd'hui ne tient pas au fait que cette intégration horizontale de la nature au capital a cessé, même si dans certains domaines, elle se trouve sérieusement limitée du fait de la raréfaction de nombreuses matières premières, de la difficulté accrue à les localiser et de l'augmentation du coût de leur extraction. La nouveauté vient plutôt de ce que, en partie en réaction à ces contraintes de plus en plus grandes, une nouvelle frontière dans la production de la nature n'a pas tardé à s'ouvrir, notamment par l'intégration verticale de la nature au capital. Il ne s'agit pas là simplement de production de la nature « en aval », mais aussi, simultanément, d'un mouvement de financiarisation « en amont ». Le capital ne se contente plus de piller une nature disponible, il entend de produire une nature d'emblée sociale qui dès lors constitue la base des nouveaux secteurs de production et d'accumulation. De plus en plus, la nature, certes de manière sélective, devient son propre espace d'échanges marchands.

Au milieu des années 1970, Michel Aglietta détectait déjà une « crise du régime d'accumulation intensive », crise qui, rétrospectivement, nous apparaît annonciatrice d'une nouvelle phase d'accumulation et d'un capitalisme restructuré, dominé par le néo-libéralisme et ce que l'on appelle couramment la mondialisation¹². Dans les années 1980, l'appropriation croissante de la nature comme stratégie d'accumulation contribua à résoudre cette crise de régime. Aujourd'hui, elle promet de fournir le système nerveux d'une nouvelle phase d'accumulation capitaliste. Tout cela ne va pas, bien entendu, sans

contradictions, et notamment celle-ci : la nouvelle transformation capitaliste de la nature renforce, plutôt qu'elle n'affaiblit, la *dépendance* du capitalisme à l'égard de la nature. Autrefois, les crises et les récessions économiques provoquaient régulièrement un ralentissement dans l'appropriation de la nature, d'où l'ironie d'une nature mieux préservée du fait même des difficultés économiques. Toutefois, avec l'intensification de la nature comme stratégie d'accumulation, la destruction de la valeur inscrite dans les marchandises écologiques et les crédits touche au cœur même du capital et menace de destructions environnementales plus graves encore.

Mais tout cela ne se passe pas sans opposition politique. Dans la mesure où la nature est plus intensément intégrée au capital en tant que stratégie d'accumulation, la dimension inclusive de cette production sociale de la nature en régime capitaliste devient de plus en plus visible et la nécessité d'une réponse politique de grande envergure se fait toujours plus urgente. Il est important de combattre les semences transgéniques, par exemple, parce qu'elles peuvent contaminer et altérer pour toujours d'autres organismes, y compris des êtres humains. La présente analyse a toutefois au moins tenté de montrer qu'une problématique aussi étroite de la valeur d'usage de la nature n'est pas seulement restrictive : elle induit en erreur et a peu de chance de faire émerger une réponse politique à même de se confronter à la production stratégique de la nature en tant que telle.

Au moment où la classe capitaliste mondialisée s'arrogue tous les pouvoirs sur la production de la nature, pouvoirs camouflés dans le vocabulaire du marché, de la propriété privée et du libre-échange, la riposte, pour être à la hauteur, doit être tout aussi ambitieuse. Bref, si les luttes contre les OGM, la biotechnologie, les conditions de travail et de santé, et les autres moyens de capitalisation de la nature, restent d'une importance cruciale et doivent être menées et gagnées, il demeure tout aussi vital de rester attentif, sur le long terme, aux rapports sociaux fondamentaux. En d'autres termes, si la production de la nature est une réalité historique, alors à quoi pourrait ressembler une production authentiquement démocratique de la nature ? Voilà donc l'occasion de regarder vers l'avenir plutôt que vers le passé, de penser à la manière dont la nature devrait changer, et de penser au genre de forces sociales nécessaires à la démocratisation de la production de la nature.

Traduit de l'anglais par Thierrt Labica

1 Cf. Neil Smith, *Uneven Development : Nature, Capital and the Production of Space*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, chapitre 1.

2 K. Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande*, Editions Sociales, Paris, 1968, p. 56

3 Bruce Braun, Noel Castree (dir.), *Social Nature*, Londres, Routledge, 2001.

- 4 Alfred Schmidt, *Le concept de Nature chez Marx*, Paris, PUF, 1994.
William Leiss, *The Domination of Nature*, Boston, Beacon Press, 1974.
- 5 Partisans des thèses défendues par James Lovelock selon lequel la terre formerait un seul et même organisme vivant (*Ndt*).
- 6 Voir par exemple, William Boyd, W. Scott Prudham et Rachel A. Schurman, "Industrial Dynamics and the Problem of Nature", *Society and Natural Resources*, 14, 2001, p. 557.
- 7 Cf. l'ouvrage dirigé par Braun et Castree, *Social Nature*, op. cit.
- 8 Erik Swyngedouw, « Modernity and Hybridity: Nature, *Regeneracionismo*, and the Production of Spanish Waterscapes », *Annals of the Association of American Geographers*, 89, 1999.
- 9 Matthew Wald, "What's Kind to Nature Can be Kind to Profits", *The New York Times*, 17 May, 2006.
- 10 Donna Haraway, *Modest Witness@Second Millenium. FemaleMan Meets OncoMouse: Feminism and Technoscience*, New York, Routledge, p. 65 ; voir également David Harvey, "The Body as Accumulation Strategy", *Society and Space*, 40, 1998, pp. 401-21; Cindi Katz, « Whose Nature, Whose Culture? Private Productions of Space and the Preservation of Nature », in B. Braun and N. Castree (dir.), *Remaking Reality: Nature at the Millenium*, New York: Routledge, 1998.
- 11 Michael Schellenberger and Ted Nordhaus, « The Death of Environmentalism. The Politics of Global Warming in a Post-environmental World », 2004, disponible sur <http://www.thebreakthrough.org>
- 12 Michel Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme*.

Fredric Jameson

Professeur de littérature comparée à l'université Duke (États-Unis).

L'utopie comme méthode

Nous pensons ordinairement à l'utopie en tant que lieu, ou, si vous préférez en tant que

non-lieu qui ressemble à un lieu. Comment un lieu peut-il être une méthode ? Telle est l'énigme à laquelle je voudrais me confronter ici.

Ce qui a pu susciter la perplexité, voire même l'agacement, des lecteurs de mon livre *Archéologies du Futur*¹, ce n'était pas simplement l'insistance répétée sur la forme plutôt que sur le contenu des utopies – une telle approche, qu'on la trouve déplorable ou pas, peut difficilement passer pour inhabituelle en matière de critique littéraire – mais également une autre thèse, davantage susceptible de prendre de court le lecteur non-averti, à savoir l'insistance réitérée sur le fait que ce qui est important dans une utopie n'est pas ce qui peut être imaginé et proposé en positif mais plutôt ce qui n'est ni imaginable ni concevable. L'utopie, à mon sens, n'est pas une représentation mais une *opération* visant à révéler les limites de notre propre imagination du futur, les lignes que nous ne semblons pas capables de franchir en imaginant des changements dans notre vie et notre monde (sauf dans le sens de la dystopie² et de la catastrophe). S'agit-il alors d'un échec de l'imagination, ou bien d'un scepticisme fondamental quant aux possibilités du changement en tant que tel, indépendamment du caractère désirable des visions de ce vers quoi le changement est censé aboutir ? Plutôt qu'à l'appauvrissement de notre propre sens du futur, ou à l'affaiblissement de la pulsion utopienne, ne touchons-nous pas là à ce qu'il est convenu d'appeler la raison cynique ? Compte tenu de l'évolution de ce concept – bien au-delà de ce que, dans un passé déjà assez lointain, Peter Sloterdijk a nommé de la sorte³ –, la raison cynique peut être comprise comme une sorte de renversement de l'apathie politique. Elle connaît tout de notre société, tout ce qui ne va pas dans le capitalisme tardif, tous les maux structurels du système, et pourtant elle refuse l'indignation, dans une sorte de lucidité impuissante qui n'est peut-être même pas de la mauvaise foi. Elle n'arrive pas à être choquée ou scandalisée, comme les privilégiés ont pu l'être à des époques antérieures du système marchand. Et le dévoilement de ce système, son analyse et la mise en lumière de son fonctionnement, ne sont pas davantage en mesure de susciter des réactions ou des

motivations critiques. Nous pouvons également dire tout cela en termes d'idéologie : si ce mot se trouve actuellement en difficulté, c'est peut-être parce qu'il n'y a plus, en un sens, de fausse conscience, qu'il n'est plus nécessaire d'occulter le fonctionnement et les divers buts du système sous des rationalisations idéalistes ou altruistes, de sorte que la démystification de ces rationalisations, le geste primordial du dévoilement et de la mise en lumière, semble lui-même avoir perdu sa raison d'être.

L'affaiblissement de l'utopie est donc une conjoncture qui se situe à la croisée de tous ces développements : un affaiblissement de l'historicité ou du sens du futur ; la croyance qu'un changement fondamental n'est désormais plus possible, même s'il est désirable ; et la raison cynique en tant que telle. À cela, il convient d'ajouter le pouvoir brut de l'argent accumulé depuis la fin de la dernière guerre mondiale, qui maintient partout le système en place, renforçant ses institutions et ses forces armées. Enfin, il faudrait peut-être ajouter un facteur supplémentaire, d'une autre sorte, qui, étant devenu un but en soi, transforme la vie quotidienne dans les pays avancés en suggérant que l'utopie d'une multiplicité de désirs et de consommations est déjà parmi nous et ne nécessite aucun complément.

Voilà donc ce qu'il en est des limites de notre capacité à imaginer l'utopie en tant que telle et ce que cela nous dit d'un présent qui ne nous permet plus d'envisager de futur. Je voudrais cependant me pencher ici sur une autre façon d'évoquer ce futur et proposer une autre fonction pour l'utopie, une façon qui, en un sens, se fonde sur la distinction que je suggère au tout début de mon ouvrage cité auparavant, entre « programme utopien » et « impulsion utopienne », entre planificateurs et interprètes de l'utopie, ou, si vous préférez, entre Thomas More ou Fourier d'un côté, et Ernst Bloch de l'autre. Le programme utopien, qui vise à réaliser une utopie, peut être, selon les cas, modeste ou ambitieux. Il va du projet de révolution sociale, à l'échelle nationale ou même mondiale, jusqu'au tracé de l'espace utopien restreint d'un jardin ou d'un bâtiment uniques. Ce que tout ceci a pourtant en commun, au-delà de la transformation utopienne de la réalité elle-même, c'est la clôture ou la structure d'enclave à laquelle toutes les utopies doivent, d'une façon ou d'une autre, se confronter. Ces espaces utopiques sont, quelle que soit leur échelle, des totalités. Ils symbolisent un monde transformé. En tant que tels, ils doivent poser des limites, des frontières entre l'utopien et le non-utopien et c'est bien sûr avec l'analyse de telles limites ou structures d'enclaves que commence toute critique sérieuse de l'utopie.

L'interprétation de l'impulsion utopique traite toutefois de fragments : elle n'est pas symbolique mais allégorique ; elle ne correspond pas à un plan, ou à une praxis utopienne, elle exprime le désir utopien et l'investit d'une multi-

PLICITÉ de façons, inattendues et déguisées, cachées ou déformées. L'impulsion utopienne appelle donc une herméneutique, un travail d'enquête policière visant à déchiffrer et lire des indices et des traces d'utopie dans le paysage du réel ; une théorisation et une interprétation d'investissement utopiens au sein de réalités plus ou moins étendues, qui peuvent être, en tant que telles, très loin de l'utopie. La prémisse est ici que les phénomènes les plus nocifs peuvent servir de dépôt et de cachette pour toute sorte de souhaits insoupçonnés et de gratifications utopiennes. J'ai, en ce sens, souvent utilisé l'exemple de l'humble aspirine en tant que support inconscient des désirs les plus extravagants d'immortalité et de transfiguration du corps.

Wal Mart comme utopie

Cette sorte d'analyse utopienne semble toutefois privilégier le sujet et la subjectivité et risque de transformer l'impulsion utopienne en une suite de projections incohérentes, dépourvues de poids historiques et de conséquences pratiques pour le monde social en tant que tel. Cette objection me semble exagérée dans la mesure où le désir humain est constitutif du projet collectif et de la construction historique des formations sociales, à l'intérieur de limites imposées par des conditions de possibilités objectives. Il est toutefois sans doute préférable d'explicitement ces conditions objectives avant de poursuivre notre propos et d'esquisser un modèle des possibilités objectives de la transformation sociale utopienne auquel pourront se mesurer les interprétations en termes d'impulsion utopienne.

Il se pourrait en effet que notre argument consiste à dire que la vision marxienne du changement historique combine ces deux formes de pensée utopienne : cette vision peut être saisie à la fois en tant que projet pratique et en tant qu'espace à investir pour des forces inconscientes. Une politique marxiste est un projet ou un programme pour transformer le monde et remplacer le mode de production capitaliste par un autre, radicalement différent. Mais c'est aussi une conception de la dynamique historique qui postule qu'un monde nouveau émerge objectivement autour de nous, sans que nous en ayons forcément conscience. De sorte que, accompagnant notre praxis consciente et nos stratégies de transformation, il nous soit également possible d'adopter une attitude orientée vers la réception et l'interprétation grâce à laquelle, munis des instruments et de l'appareil d'enregistrement adéquat, nous pouvons détecter les éclats allégoriques d'un état de choses différent, la maturation imperceptible et même immémoriale des graines du temps, les éruptions subliminales et souterraines de formes de vies et de relations sociales entièrement nouvelles.

Je voudrais donc proposer un modèle pour l'analyse utopienne qui puisse être considéré comme une synthèse de ces deux approches, subjective et objec-

tive. Je voudrais développer un exemple de cette sorte d'interprétations qui ne sera pas ce que je m'efforce d'identifier comme « la » méthode utopienne en tant que telle, mais, du moins, une méthode possible parmi d'autres. Cet exemple historique proposera toutefois un nouveau candidat institutionnel à la fonction de l'allégorie utopique, et ce sera le phénomène Wal Mart.

Cette proposition choquera certainement encore plus que les louanges naguère adressés par Lénine au monopole, d'autant que, selon l'information dont nous disposons, nous savons qu'un pourcentage énorme de la clientèle de Wal Mart (et ceux qui la critiquent en font également partie) est très réservé vis-à-vis de cette entreprise, si ce n'est hostile⁴. Je pense que tout le monde connaît ces critiques : chaque nouveau magasin Wal Mart élimine le commerce de proximité et réduit l'emploi disponible ; les emplois créés par Wal Mart sont sous-payés, et n'offrent pas d'accès aux allocations et à la sécurité sociales ; l'entreprise est hostile aux syndicats (sauf en Chine), elle emploie des travailleurs clandestins et privilégie de façon croissante le temps partiel ; elle encourage la délocalisation des entreprises étatsuniennes ainsi que la création de *sweat-shops*⁵ et le travail des enfants à l'étranger. Ses pratiques, secrètes, pour l'essentiel, sont brutales. Wal Mart exerce une forme de terreur vis-à-vis de ses fournisseurs, détruit les écosystèmes à l'étranger ainsi que des communautés entières aux États-Unis même ; elle n'hésite pas à enfermer les employés la nuit etc. etc. Le tableau n'est pas très séduisant et les perspectives d'avenir – Wal Mart est déjà la plus grande entreprise non seulement des États-Unis mais du monde ! – sont carrément effrayantes, surtout si l'on a un penchant pour les théories du complot, dystopiques à l'extrême.

C'est ici, plutôt que dans les trusts et les monopoles de l'époque de Roosevelt, que nous trouvons la véritable incarnation de la prophétie marxiste-léniniste sur la concentration et la tendance monopoliste du capitalisme tardif. Et pourtant, comme le relèvent les observateurs, l'émergence de cette entité, à l'instar d'un nouveau virus, ou plutôt d'une nouvelle espèce, n'était pas simplement inattendue mais également dépourvue de tout précédent théorique et irréductible aux catégories existantes de la pensée économique, politique et sociale. Wal Mart est quelque chose de foncièrement nouveau... soigneusement dissimulé sous des traits ordinaires, familiers et même prosaïques... Certes, Wal Mart outrepassa les règles, mais l'aspect peut-être le plus important de l'effet Wal Mart est que les règles en question sont périmées... Nous sommes, pour l'instant, incapables, en tant que société, de comprendre Wal Mart parce que nous sommes pas en mesure de la gérer⁶.

Ce qu'il convient toutefois d'ajouter, c'est le rappel qu'il y a un mode de pensée capable de faire face avec lucidité à cet étrange phénomène nouveau, qui permet simultanément d'expliquer pourquoi la pensée traditionnelle en est inca-

pable. Cette pensée s'appelle la dialectique. Réfléchissons à l'analyse suivante : « Cette sorte de position dominante aux deux extrémités du spectre – sur une large variété de marchandises et sur les débouchés locaux de la consommation – signifie que le capitalisme de marché est asphyxié avec la lente inexorabilité du *boa constrictor* »⁷. Si cela sonne comme de la rhétorique journalistique, reportons-nous à cette déclaration d'un PDG notoire affirmant posément : « Ils ont tué le capitalisme de libre-marché aux États-Unis »⁸. Mais qu'est cette contradiction particulière sinon la version contemporaine de ce que Marx appelait la négation de la négation ? S'il en est ainsi, alors Wal Mart n'est ni une aberration, ni une exception, mais l'expression la plus pure de cette dynamique du capitalisme qui se dévore lui-même, qui abolit le marché avec les moyens même du marché.

Wal Mart comme procès dialectique

Le caractère dialectique de la nouvelle réalité représentée par Wal Mart est également la source de l'ambivalence universellement ressentie face à cette réalité économique, dont la capacité à réduire l'inflation et de juguler – voire de faire baisser – les prix et de rendre la vie moins chère pour les Américains les plus pauvres devient la source même de leur pauvreté et le facteur primordial dans la désintégration de la capacité industrielle des États-Unis et la destruction irrévocable de leur réseau de petites villes. Mais c'est là la dynamique dialectique et historiquement singulière du capitalisme en tant que système, telle qu'elle est décrite par Marx et Engels dans des pages du *Manifeste communiste* que certains ont pris pour un hymne délirant à la gloire du nouveau mode de production, tandis que d'autres y ont vu un jugement moral prononcé à son encontre. La dialectique n'est pourtant pas, en ce sens, morale : ce que Marx et Engels identifient, c'est la simultanéité de « forces productives supérieures à celles de toutes les générations qui ont précédées » et de la négativité la plus destructrice qui ait jamais vu le jour (« tout ce qui est solide part en fumée »). Cette dialectique est une injonction à penser le positif et le négatif ensemble et dans un même mouvement, dans l'unité d'une seule pensée, là où l'attitude moralisante veut se payer le luxe de condamner ce mal sans se donner la peine d'imaginer autre chose à sa place.

Ainsi donc, Wal Mart est salué comme le dernier mot en matière de démocratie aussi bien que d'efficacité : une organisation bien huilée qui élimine impitoyablement tout les défauts et les gâchis inutiles, et qui fait de sa bureaucratie une classe disciplinée, aussi admirable que celle de l'État prussien ou du grand mouvement des instituteurs de la III^e République française, ou même que les rêves d'un système soviétique bien réglé. De nouveaux désirs sont encouragés et satisfaits, aussi abondamment que dans les prédic-

tions des théoriciens des années 1960 (et de Marx lui-même), et les problèmes de distribution sont triomphalement résolus grâce à toutes sortes d'innovations technologiques [notamment le code-barre et le transport de marchandises par conteneurs]. En réalité, ces deux extrêmes de l'ainsi nommée « chaîne de l'offre de marchandises » exigent une conceptualisation philosophique et se présentent comme la médiation entre production et distribution et l'abolition virtuelle de l'opposition entre distribution et consommation.

Je voudrais ajouter quelque chose concernant l'ambivalence de la dialectique elle-même, plus particulièrement au sujet de l'innovation technologique. Il suffit de se rappeler l'admiration de Lénine et de Gramsci pour le taylorisme et le fordisme pour ressentir une certaine perplexité face à ce faible par des révolutionnaires pour ce qu'il y a de plus déshumanisant et de plus lié à l'exploitation dans le travail sous le capitalisme. Mais c'est exactement cela que je désigne ici comme utopien, à savoir que ce qui est actuellement négatif peut être imaginé de façon positive dans ce changement immense de valences qu'est le futur utopien. Telle est la façon dont je voudrais que nous envisagions Wal Mart, fût-ce brièvement, c'est-à-dire comme une expérience de pensée : non pas selon la manière, brute mais pratique, de Lénine parlant « d'un excellent appareil qu'il nous faut débarrasser (après la révolution) de ce qui le mutile dans un sens capitaliste », mais plutôt au sens où Raymond Williams parle de l'émergent, qu'il oppose au résiduel : la forme d'un futur utopien se dessine dans la brume, et il nous faut la saisir comme une opportunité pour faire avancer l'imagination utopique plutôt que comme un prétexte pour se lancer dans des jugements moralisateurs et dans une nostalgie régressive.

Je voudrais à présent répondre à deux objections extrêmement pertinentes adressées à cette affirmation paradoxale. La première consiste à dire que Wal Mart est un modèle de distribution qu'on ne saurait qualifier de modèle de production, au sens strict, même si l'on peut parler d'une production de la distribution etc. Ceci nous conduit au cœur des contradictions socio-économiques qui sont actuellement les nôtres. Un de leurs aspects est le chômage structurel, l'autre l'éviction définitive (à compter de 2003 pour les États-Unis) de l'emploi « productif » par l'emploi dans la grande distribution. L'informatisation devrait également être incluse parmi ces structures contradictoires, car il me semble évident que le succès très particulier de Wal Mart dépend des ordinateurs et n'aurait pas été concevable sans eux.

Je voudrais examiner cette tendance du point de vue de la dictature que cette entreprise de distribution exerce sur ces fournisseurs productifs (ses « partenaires », ainsi que Wal Mart aime les appeler). C'est un pouvoir dévastateur, qui permet à la grande société de forcer les fournisseurs à délocaliser, à réduire la qualité de leurs matériaux et de leurs produits et même à les évin-

cer du marché. Il convient de relever que ce pouvoir peut être utilisé de façon strictement inverse : « utiliser son énorme pouvoir d'achat », suggère Fishman, « non pas simplement pour augmenter le niveau de vie de ses consommateurs, mais également celui de ses fournisseurs ». L'exemple suggéré est que Wal Mart impose des normes écologiques aux élevages chiliens de saumon qu'elle a quasiment créés de toute pièce ; on peut imaginer une dictature positive du même type pour les conditions de travail et les relations professionnelles. Il s'agit d'une proposition utopienne dans la mesure où les valences de ce pouvoir – du monopole de la distribution aux divers producteurs – pourraient être inversées sans procéder à un changement structurel. Je voudrais toutefois également suggérer que – à l'instar de la fin de la *Ligne générale* (1929) d'Eisenstein, où le paysan et le machiniste échangent leurs rôles, l'ouvrier devenant un paysan et vice versa – il semble envisageable qu'un système nouveau rende possible la suppression de cette opposition en tant que telle – la tension binaire entre production et distribution, qui nous paraît insurmontable – et conduise à mettre en place tout un ensemble de catégories différentes : non pas l'abandon de la production et des catégories de classe au bénéfice de la consommation ou de l'information, mais plutôt leur élévation dans un concept nouveau et plus complexe, à propos duquel il ne nous est pas possible de continuer à spéculer.

La seconde objection concerne la motivation du profit en tant que telle : après tout, la force motrice de Wal Mart est que c'est une industrie capitaliste. De façon similaire, les échecs du socialisme semblaient tous découler de la négligence encouragée par l'économie commandée, dont la corruption, le favoritisme, le népotisme ou la simple ignorance conduisaient au scandale des entrepôts du GOUM [le grand-magasin moscovite de l'époque soviétique] regorgeant de quantités illimitées d'abat-jour identiques dont personne ne voulait. Tout ce que le socialisme semblait capable d'offrir en tant que contre-poids au profit, c'était les fameuses « incitations morales » évoquées par le Che à Cuba, qui exigeaient des mobilisations répétées et des campagnes épuisantes afin de galvaniser les énergies déclinantes de l'enthousiasme socialiste.

Ce qu'il convient d'observer à ce propos, c'est que Wal Mart est également mu par des incitations morales : le secret de son succès n'est pas le profit mais la baisse des prix, la remise de quelques centimes, si fatale à tant de ses fournisseurs. « Pour Sam, chaque centime comptait », observe l'un des collègues du fondateur, et il s'agit d'une devise fatale. Car cet impératif – « toujours le prix le plus bas » – repose en réalité sur la motivation la plus fondamentale de toutes, celle que Max Weber a appelé l'« éthique protestante », le retour à l'épargne et à cette frugalité obsessionnelle qui a marqué les premiers moments du système et que reprennent à leur compte (avec ou sans compo-

sante religieuse) l'hagiographie de Sam Walton et la saga héroïque de sa société. Il se peut donc que même l'appel à des fins explicatives au motif du profit soit essentialiste et fasse partie d'une idéologie de la nature humaine elle-même partie prenante du moment de l'apparition du capitalisme. Il faudrait ajouter que le marxisme n'est pas, en ce sens, psychologiquement réducteur, car il affirme non pas le déterminisme dû à l'avarice ou à la soif de possession, mais plutôt la détermination par le système ou le mode de production, chacun de ces modes produisant et construisant sa propre version historique de ce qu'il nomme la « nature humaine ».

Le futur comme changement de valence

Il me faut maintenant clarifier la « méthode » dont il est question dans le titre et rendre compte théoriquement des lectures bien particulières, sinon perverses, que j'ai proposées des cas cités pour illustrer mon propos. Je m'empresse donc de rassurer le lecteur que mon intention n'était pas de chanter les louanges de Wal Mart, ni, a fortiori, de prédire l'émergence de quoi que ce soit de positif et de progressiste venant de cette étonnante institution post-monopoliste. Pour le dire autrement, et de façon plus adéquate, il importe peu de savoir ce que je pense à titre personnel du futur des entreprises de type Wal Mart. J'ai utilisé ce cas comme une opportunité pour illustrer une méthode, dont il faut dire à présent qu'elle entend se distinguer de toutes celles mentionnées au début de ce texte.

L'herméneutique que j'ai voulu indiquer n'est de ce fait ni prédictive, ni symptomatologique : elle ne vise pas à lire l'ébauche du futur dans le présent, ni à identifier les opérations visant à exaucer collectivement les « images-souhait » au sein des phénomènes plutôt déplaisants (le monopole, la surpopulation) qui sont examinés. La dernière approche, identifiée en règle générale à l'œuvre d'Ernst Bloch, se doit de prendre en considération les opinions et les idéologies, les modes de vie et les situations, bien plus sérieusement et empiriquement que ce que le présent exerce a pu faire. La première approche, celle de la pratique politique et des programmes, se doit d'analyser la situation mondiale concrète dans son objectivité économique et politique, ainsi que le rapport de forces idéologique, d'un point de vue stratégique plutôt qu'à partir de cas isolés.

Je ne considère la « méthode » utopienne ici esquissée ni comme une herméneutique, ni comme un programme politique, mais davantage comme quelque chose de proche de l'inversion structurale de ce que Foucault a nommé, à la suite de Nietzsche, « généalogie ». Foucault voulait ainsi distinguer de façon radicale sa propre « méthode » (ou peut-être une méthode plus générale, post-structurale ou post-moderne) de toute histoire empirique et de tout récit

évolutionniste reconstruit par des historiens idéalistes. La généalogie ne devait en effet être comprise ni de façon chronologique ni de façon narrative mais plutôt comme une opération logique (en prenant la « logique » dans un sens hégélien, sans la traiter de façon hégélienne). La généalogie visait, en d'autres termes, à expliciter les divers présupposés logiques de l'apparition d'un phénomène donné, sans laisser entendre d'une quelconque façon qu'ils en sont les causes, ou, à plus forte raison, les antécédents ou les étapes antérieures. Assurément, dans la mesure où ces présupposés généalogiques prenaient presque toujours la forme d'événements historiques antérieurs, les malentendus, et l'assimilation de la nouvelle construction à l'une des anciennes approches historiques (chronologie, causalité, narration, continuité idéaliste), étaient inévitables, le recours à l'inoubliable plaisanterie de Raymond Roussel sur le touriste prétendant avoir découvert, dans la vitrine d'un musée de province, le crâne de Voltaire enfant, ne suffisant pas à s'en prémunir.

Il n'y a pour l'instant pas de terme aussi utile pour la construction du futur que celui de généalogie pour celle du passé. « Futurologie » ne fait certainement pas l'affaire, et je crains qu'« utopologie » ne puisse jamais signifier grand chose. Toutefois, l'opération en tant que telle consiste en un prodigieux effort de changement de valences de phénomènes qui n'existent pour le moment que dans notre présent. Il s'agit de déclarer, de façon expérimentale, positives des choses qui sont clairement négatives dans notre monde, d'affirmer que la dystopie est en réalité une utopie examinée de plus près, d'isoler des figures spécifiques au sein de notre présent empirique de manière à les lire comme des composantes d'un système différent.

Cette sorte d'herméneutique prospective n'est un acte politique que dans un sens particulier : en tant que contribution au réveil de l'imagination de futurs alternatifs possibles, un réveil de cette historicité que notre système – qui se présente lui-même comme la fin de l'histoire – ne peut que refouler et paralyser. C'est en ce sens que l'« utopologie » ré-active des parties dormantes de l'esprit, des organes non-utilisés de l'imagination politique et historique qui se sont quasiment atrophiés du fait d'un manque d'exercice, des gestes révolutionnaires dont nous avons perdu l'habitude, même à un niveau subliminal. Une telle réactivation de la « futurité », de l'acte de poser des futurs alternatifs, n'est pas en elle-même un programme politique ni même une pratique politique. Il est cependant difficile d'imaginer comment une action politique durable ou effective pourrait advenir en son absence.

Traduit de l'anglais par Stathis Kouvélakis

Kolja Lindner

Lire le *Capital* : Althusser et l'impasse du tournant politiciste

- 1 F. Jameson, *Archaeologies of the Future*, Londres, Verso, 2007. À paraître en français aux éditions Max Milo à l'automne 2007 dans une traduction de Nicolas Vieillescazes.
- 2 Dystopie : utopie inversée, dans un sens négatif (NdT).
- 3 Cf. Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, Paris, Bourgois, 2000, (1^{re} édition 1983).
- 4 Cf. Charles Fishman, *The Wal Mart Effect*, New York, Penguin, 2006, p. 220.
- 5 *Sweat-shops* : ateliers de fabrication ne respectant pas la législation du travail, souvent localisés dans le secteur de la confection (NdT).
- 6 Charles Fishman, *The Wal Mart Effect*, *op. cit.*, p. 221-222.
- 7 Ibid. p. 234.
- 8 Ibid. p. 233.

Le sort actuel de la pensée althusserienne est tragique à maints égards. Elle doit, tout d'abord, faire face à une conjoncture politique défavorable pour une théorie critique de la société existante. Sur ce point, l'exclusion dont a fait l'objet le mémoire de fin d'études¹ à l'origine de cet article au sein d'une Grande École réputée être « un espace intellectuel ouvert » est symptomatique. Prétendant qu'on aurait « peine à se faire une idée, aujourd'hui que le marxisme est une religion morte, de ce que pouvait être l'aura d'un philosophe tel que Louis Althusser dans les années 1960 et 1970 », ² la pensée unique se traduit également par la prépondérance accordée au « cas » d'Althusser par rapport à son œuvre – n'en donnons que l'exemple misérable des deux pièces de théâtre jouées l'année dernière sur les scènes parisiennes (*Le Caïman* au Théâtre Montparnasse et *Althusser solo* au Lucernaire).

De surcroît, l'œuvre althusserienne est aujourd'hui en partie entre les mains d'intellectuels dont les axes de pensée majeurs lui sont étrangers. En témoigne la méconnaissance évidente dont son éditeur François Matheron témoigne vis-à-vis de Marx ainsi que la tentative de la revue *Multitudes* d'annexer Althusser au postmodernisme. Jusqu'à aujourd'hui, les conditions de réception étaient peu propices à une recherche sur le rapport d'Althusser aux idées marxistes, qui sont cependant la référence centrale de l'ensemble de son œuvre, du *Montesquieu* de 1959 aux ultimes notes sur le matérialisme aléatoire. Même dans un contexte beaucoup plus familier avec l'œuvre de Marx, la question du rapport d'Althusser à celle-ci ne pose que rarement problème. Récemment encore, la forte initiative de Lucien Sève visant à démontrer le caractère problématique du rapport en question a malheureusement tendance à se limiter à une critique philologique³.

Face à ces lacunes, je me propose de penser l'ambiguïté que le travail althusserien a manifesté dans son rapport à la critique de l'économie politique. Ma thèse est que l'Althusser de *Pour Marx* et *Lire le Capital* (1965) présente une interprétation puissante mais essentiellement philosophique de l'œuvre mar-

xienne tandis que le tournant politiciste de 1966, aboutissant aux *Éléments d'autocritique* (1972), la compromet sérieusement. Pour éviter cette impasse, il est nécessaire de reprendre les concepts philosophiques du premier Althusser pour les articuler à la critique de l'économie politique au niveau de la théorie de la valeur et du fétichisme. Afin de mener à bien cette entreprise, « un nouveau rapport à Marx », tel que Sève le propose, fondé notamment sur une lecture rigoureuse de ses textes⁴, nous semble indispensable.

Le premier Althusser et son autocritique

Rappelons le propos qu'Althusser tient sur Marx dans la première moitié des années 1960. Ses contributions à *Lire le Capital*⁵ distinguent le discours idéologique de l'économie politique classique du discours scientifique de Marx. L'effet de ces deux modes de connaissance est déterminé « par l'intelligence de [leur] *mécanisme* » (LLC, 79). *Pour Marx* précise le concept d'idéologie⁶. Celle-ci se présente comme « un tout réel, unifié intérieurement par sa *problématique* propre, et tel qu'on ne puisse en distraire un élément sans en altérer le sens » (PM, 59). Elle dépend « non de son rapport à une *vérité* différente d'elle, mais de son rapport au *champ idéologique* existant, et aux *problèmes et à la structure sociaux* qui le soutiennent et s'y réfléchissent » (ibid.). De ce fait, « le principe moteur du développement d'une idéologie singulière ne réside donc pas au sein de l'idéologie elle-même, mais hors d'elle, dans *l'en de çà* de l'idéologie singulière : son auteur comme individu concret, et l'histoire effective, qui se réfléchit dans ce développement individuel selon les liens complexes de l'individu à cette histoire » (ibid.). Une science s'obtient par contre à condition « d'abandonner le domaine où l'idéologie croit avoir affaire au réel, c'est-à-dire en abandonnant sa *problématique* idéologique (la présupposition organique de ses concepts fondamentaux, et avec ce système, la plupart de ces concepts eux-mêmes) pour aller fonder *dans un autre élément*, dans le champ d'une nouvelle problématique, scientifique, l'activité de la nouvelle théorie » (PM, 196). Il est plus généralement connu qu'Althusser conçoit une « *coupure épistémologique* » (PM, 25) pour désigner ce passage d'une connaissance à l'autre.

Une fois née, la science possède un fonctionnement particulier. Elle met en parenthèses les apparences sensibles pour dévoiler « l'essence cachée des phénomènes, leur intériorité essentielle » (LLC, 262). La science ne produit pas de connaissances empiriques, elle procède par abstraction et démonstration. De plus, elle comporte « une théorie systématique, qui embrasse la totalité de son objet » et saisit « le lien intérieur qui relie les essences (réduites) » (ibid.). Loin de procéder à une simple abstraction, la science effectue une « distinction du *réel* et de la *pensée* » (LLC, 266). La théorie de la science, le

premier Althusser l'appelle théorie des pratiques théoriques ou bien « Théorie » avec majuscule (cf. PM, 169). Selon lui, le mérite de Marx consiste non seulement dans le passage de l'idéologie à la science, mais aussi dans la réalisation d'une coupure dans la Théorie (cf. LLC, 357 *passim*).

Cette conception de la rupture épistémologique commence à faire l'objet de la critique d'Althusser à partir de 1966 et connaît son apogée en 1972. Les *Éléments d'autocritique*⁷ s'attaquent à une « *tendance* théoriciste » (EA, 85), « une interprétation *rationaliste* de la coupure opposant la *vérité* à l'*erreur* sous les espèces de l'opposition spéculative de la science et de l'idéologie en général, dont l'antagonisme du marxisme et de l'idéologie bourgeoise devenant ainsi un cas particulier » (EA, 14-15). Le rationalisme, sans doute présent dans les premiers écrits d'Althusser, est ici présenté d'une manière caricaturale. Et c'est ce qui rend compte de l'idée qu'Althusser veut dès lors mettre en évidence, idée déjà souterrainement présente dans ses travaux antérieurs : que la rupture épistémologique de Marx doit être fondée dans la lutte des classes. La science doit maintenant fournir « des *connaissances objectives* » (EA, 23), « vérifiables par pratique scientifique et politique » (EA, 23-24). Cette science serait révolutionnaire : « une science dont les révolutionnaires peuvent se servir pour la révolution, mais une science dont ils peuvent se servir parce qu'elle est, dans le dispositif théorique de ses concepts, *sur des positions théoriques de classe révolutionnaires* » (EA, 64). De cette conception modifiée de la science découle également une théorisation nouvelle de l'idéologie, qui en fait une qualification assignée par la science. Cette assignation, qu'Althusser soutient dès le début de son tournant politiciste en 1966, « n'est possible que sous la rétrospection d'une connaissance non idéologique »⁸. Selon cette vision, écrit Althusser un an plus tard, en 1967, ce serait « l'existence de la science elle-même qui instaure dans l'histoire des théories cette coupure à partir de laquelle il est possible de déclarer *idéologique* sa préhistoire »⁹.

Ces rectifications autocritiques de l'idéologie et de la science forment la scène sur laquelle survient, dans la réponse d'Althusser à John Lewis¹⁰, l'idée de la philosophie comme « *lutte de classe dans la théorie* » (RJL, 11). Cette conception prend le relais de celle de la Théorie, jugée maintenant indéfendable à cause de « l'équivoque, qui unit sous un seul et même vocable et la pratique scientifique et la pratique philosophique, et induit par là l'idée que la philosophie puisse être (une) science » (EA, 96). La coupure épistémologique ne recouvre donc que la partie scientifique de la révolution opérée par Marx. À partir de 1966, la composante philosophique de cette révolution gagne progressivement en importance aux yeux d'Althusser. En 1972, il se reproche d'avoir sous-estimé politiquement la philosophie par « le système de la double représentation, *égalitaire*, auprès des Sciences et de la Politique » (EA, 100). Non seulement la

politique doit maintenant l'emporter sur la science, mais la philosophie est aussi proprement politique. Elle représente « la politique dans la théorie » (RJL, 56). Enracinée dans la réalité de la lutte de classe économique, la philosophie trace constamment une ligne de démarcation par rapport à l'idéologie.

Cette opposition devient ainsi le fondement primordial de la théorie d'Althusser, qui semble peu consciente du risque de réduire tout effort théorique à des « effets de démarcation, c'est-à-dire de position dans l'opposition ».¹¹ Selon les *Éléments d'autocritique*, Marx « ne pouvait rompre avec l'idéologie bourgeoise dans son ensemble qu'à la condition de s'inspirer des prémisses de l'idéologie prolétarienne, et des premières luttes de classes du prolétariat, où cette idéologie prenait corps et consistance. Voilà l'événement qui, derrière la scène rationaliste de l'opposition entre la vérité positive et l'illusion idéologique, donnait à cette opposition sa dimension historique véritable. » (EA, 45). En 1969 déjà, Althusser – dans son manuscrit *Sur la reproduction*¹² – allait dans ce sens : « Il n'est [...] pas possible – et Lénine l'a admirablement compris et montré – ni de comprendre, ni à plus forte raison d'exposer et de développer la théorie marxiste, même sur tel point limité, si on ne se place pas sur des positions de classe prolétariennes dans le domaine de la théorie. » (SR, 21). Ce « léninisme », prétendument consubstantiel à la théorie marxiste (cf. EA, 33), annonce une nouvelle position épistémologique dans l'interprétation althussérienne de la critique de l'économie politique. En associant politique et épistémologie, Althusser soutient que la possibilité de connaissance de Marx est proprement politique, que seule une certaine position politique adoptée d'avance garantit cette connaissance.

Réduction de la critique de l'économie politique sur la lutte des classes

Il n'est sans doute pas faux de constater – comme Althusser le fait en 1972 – qu'« il n'est guère question de la lutte des classes pour elle-même dans *Pour Marx et Lire le Capital* » (EA, 94). Reste à savoir dans quelle mesure ce fait devrait remettre en question les positions exprimées dans ces ouvrages. Sur ce point, Althusser nous laisse sur notre faim. Une reconstruction de ses propos sur les classes permet d'y voir plus clair.

En 1972, Althusser suggère que la « lutte des classes n'est pas l'effet dérivé de l'existence des classes, qui existaient *antérieurement* (en droit et en fait) à leur lutte : la lutte des classes est la forme historique de la *contradiction* (interne à un mode de production) qui *divise* les sociétés en classes ». Selon lui, il y a un « *primat de la contradiction sur les contraires* qui s'affrontent, qui s'opposent », raison pour laquelle il fallait « *mettre la lutte des classes au premier rang* » (RJL, 29-30). Ici, la dimension dynamique du concept de classe l'emporte sur la dimension structurelle¹³. Cette position semble difficilement

conciliable avec la critique de l'économie politique et ceci pour deux raisons. Théoriquement, *Le Capital* consiste au fond dans l'analyse d'une socialisation par le marché. Ce dernier se présente sous les traits d'une domination systémique – dans le livre premier¹⁴ nous trouvons l'expression idoine de « la contrainte muette des rapports économiques » (C1, 829) – qui pèse sur l'ensemble des acteurs sociaux indépendamment de leur appartenance de classe, et quelle que soient les conséquences (considérables) qui peuvent en résulter. Marx concentre ses efforts sur la dimension structurelle de la société existante ; ce qui ne veut évidemment pas dire qu'il omet son aspect dynamique : « La lutte entre le capitaliste et le travailleur salarié commence avec l'existence du rapport capitaliste proprement dit. » (C1, 479) Mais cette lutte, *Le Capital* ne l'évoque qu'en passant (lutte pour la journée de travail normale, lutte entre l'ouvrier et la machine, accumulation initiale etc.) et nous n'en trouvons point de recherche systématique ou de définition conceptuelle. Certes, il y a des passages euphoriques sur la lutte des classes, il suffit de penser à ces quelques pages célèbres sur la « Tendance historique de l'accumulation capitaliste » (cf. C1, 854-857). Toutefois, celles-ci impliquent non seulement une philosophie de l'histoire, qu'Althusser rejette pour de bonnes raisons, elles contredisent tout autant certains acquis de l'analyse marxienne exposée auparavant.¹⁵ La deuxième raison pour laquelle le propos d'Althusser sur les classes est en tension avec la critique de l'économie politique est de l'ordre de l'exposition. En fait, *Le Capital* procède d'une manière directement inverse à l'exigence d'Althusser. Les classes, qui devraient être « une seule et même chose » (RJL, 29-30) que leur lutte, ne sont qu'évoquées de façon systématique qu'à la fin du troisième livre¹⁶, et, sur ce point, le manuscrit s'interrompt après deux pages (cf. C3, III, 259-260). Il est certes oiseux de spéculer sur ce que Marx aurait pu écrire dans son chapitre inachevé. Une recherche sur les classes doit donc s'appuyer sur ce que les trois livres du *Capital* en disent en passant. Mais ces indications vont beaucoup plus dans le sens structurel du concept des classes (sans succomber au réductionnisme althussérien évoqué) confirmant ainsi notre première objection. Néanmoins, la place de ces quelques lignes explicites sur les classes suggère que, pour Marx, leur analyse systématique ne peut se faire qu'à un certain niveau, celui du « procès d'ensemble du capital », et non pas au début de l'exposé¹⁷.

La régression de l'interprétation du Capital

Après avoir examiné la tension entre la réduction de la critique de l'économie politique à la lutte des classes et la théorie de Marx, je me propose, à partir de deux textes, d'explorer plus concrètement les atteintes à la structure théorique du *Capital* qui découlent de ce qu'Althusser conçoit comme la prise en

compte de « la mesure, exceptionnelle, du rôle de la lutte des classes dans la philosophie de Marx et dans le dispositif conceptuel du *Capital* lui-même » (EA, 64). Les deux textes en question sont l'avertissement à l'édition du premier livre du *Capital* de 1969¹⁸ et son avant-propos au livre de Gérard Duménil de 1977.¹⁹ Les atteintes en question concernent plus particulièrement l'ordre de l'exposé, le rapport entre l'historique et le conceptuel ainsi que, la question du fétichisme ainsi que la lutte des classes.

Dans son avertissement, Althusser livre la « recommandation *impérative* » de « mettre provisoirement entre parenthèses toute la section I ; et [de] commencer la lecture par la section II » (AV, 13), c'est-à-dire d'affronter le livre de Marx par la discussion de la formule générale du capital et de ces contradictions, qui donnent lieu à l'analyse de l'achat et de la vente de la force de travail, bref par la théorie de la plus-value. Selon Althusser, en effet, les premiers chapitres sont pris « dans une conception hégélienne de la science (pour Hegel, il n'est de science que philosophique, et à ce titre toute vraie science doit fonder son propre commencement) ; Marx pensait alors que, en toute science, le commencement est ardu » (AV, 19). De cette dépendance, Althusser veut « en tirer la conséquence, ce qui suppose à la limite qu'on réécrive la section I du *Capital*, de façon qu'elle devienne un commencement qui ne soit plus du tout ardu, mais simple et facile » (AV, 22). Comme point de départ de cette entreprise, Althusser nous propose « la reproduction des conditions de la production » (AV, 19), lucidement décrite dans une lettre de Marx à son ami Kugelmann de 1868 : « Le bavardage sur la nécessité de démontrer la notion de la valeur ne repose que sur une ignorance totale, non seulement de la question dont il s'agit, mais aussi de la méthode scientifique. N'importe quel enfant sait que toute nation crèverait, qui cesserait le travail, je ne veux pas dire pour un an, mais ne fût-ce que pour quelques semaines »²⁰. Althusser ne cite pas, toutefois, la suite de cette lettre, c'est-à-dire la seule partie qui traite explicitement de la méthode d'exposition : « Il appartient précisément à la science de développer comment agit cette loi de la valeur. Si l'on voulait donc débiter en expliquant tous les phénomènes qui en apparence contredisent la loi, il faudrait pouvoir fournir la science avant la science. »²¹. Le livre de Marx ne peut fournir cette « science avant la science ». Il doit se contenter de l'y introduire de manière compréhensible et sérieuse, ce que Poulantzas a justement souligné : « La science est un discours démonstratif, dans lequel l'ordre d'exposition et de présentation des concepts tient de leurs rapports nécessaires qu'il convient de faire apparaître : c'est cet ordre qui relie les concepts et attribue à la discursivité scientifique son caractère scientifique »²². Mais, avec son idée de partir de la reproduction, Althusser rejette cette systématité marxienne. La raison de ce rejet est que, à partir de son autocritique,

Althusser identifie la méthode marxienne au rationalisme et à l'idéalisme. Ainsi, il n'est plus capable de penser une systématité non-déductive et rend impossible toute discussion du rapport entre la méthode de Marx et son objet. Dans ce rapport, il s'agit d'une détermination (de l'objet sur la méthode) comme Fred Schrader et Helmut Brentel l'ont démontré sans présupposer un idéalisme hégélien quelconque²³.

De plus, Althusser n'arrive à proposer ni méthode alternative, ni reconstruction convaincante. Ainsi, les textes qu'il propose à des fins de réécriture du *Capital* sont ceux censés être les moins influencés par Hegel, mais ce sont là également des textes dépourvus de toute systématité : la « Critique du programme de Gotha » et les « Notes marginales pour le *Traité d'économie politique* d'Adolphe Wagner » (cf. AV, 21). Enfin, Althusser conçoit la démarche marxienne simplement comme « position de concept, inaugurant l'exploitation (analyse) de l'espace théorique ouvert et fermé par cette position, puis par position d'un nouveau concept, élargissant le champ théorique, et ainsi de suite : jusqu'à la constitution de champs théoriques d'une extrême complexité structurelle » (AP, 257). Ainsi, de « la contingence du commencement de Marx » (AP, 262), sont censés résulter les concepts de valeur, de capital, de production capitaliste etc. Althusser méconnaît par là complètement ce que Marx – dans une lettre à Lassalle en 1858 – exige de son mode d'exposition : « à la fois un tableau du système [de l'économie bourgeoise, K.L.], et la critique de ce système par l'exposé lui-même »²⁴. C'est justement l'ordre de cet exposé qui fait apparaître que les formes catégorielles de l'économie bourgeoise sont des inversions (*Verkehrungen*) : « Par sa démonstration de la constitution réelle des formes de l'objet économique et leur restitution au cours de son analyse, elle [la théorie des formes économiques, K.L.] accomplit en même temps la critique fondamentale de la société bourgeoise »²⁵.

La deuxième atteinte althussérienne au *Capital* découle de l'affirmation qu'on y trouverait deux logiques opposées : une « intérieure », qui consiste dans l'exposition des concepts, et une « extérieure », qui va « de la valeur d'usage à la productivité du travail et à la lutte des classes » (AP, 261). Ces parties historiques du livre de Marx sont supposées rompre avec l'idée hégélienne de la science, de la méthode et de la dialectique en mettant en avant la question clé de l'exploitation²⁶. Marx, n'ayant prétendument traité de ce sujet que dans « l'intériorité du champ conceptuel défini par les trois grands concepts de marchandise, de capital et de production capitaliste » (AP, 260), risque de « réduire l'exploitation au simple décompte de la plus-value, en laissant à l'extérieur et les conditions de travail (premier extérieur), et les conditions de la reproduction de la force de travail (second extérieur), cette marchandise qui n'est ni produite ni consommée comme les autres marchandises, et qui [...] est

partie et enjeu dans la lutte des classes (troisième et dernier extérieur) » (AP, 262). Ici encore, la position d'Althusser ne semble que difficilement conciliable avec *Le Capital*, qui n'oppose point les deux logiques en question, bien que leur développement puisse l'être²⁷. Au contraire même, il les articule, faisant ainsi de l'exposition conceptuelle un système ouvert à l'histoire concrète. L'exemple le plus instructif en est la valeur de la force de travail, que Marx détermine comme celle de toute autre marchandise, par le temps nécessaire à sa production, donc à sa reproduction. Cette détermination varie en fonction de tout changement de la valeur des moyens nécessaires à l'entretien de la force de travail et de celui de la quantité des moyens considérés comme nécessaires pour cette reproduction. Marx conçoit, en conséquence, un « élément historique et moral » (C1, 193) propre à cette détermination. La thèse d'une tension entre le conceptuel et l'historique est d'autant plus absurde qu'une bonne partie des connaissances produites par Marx reposent sur leur articulation. Selon l'exemple évoqué, nous pouvons retenir que seul le développement conceptuel parcouru jusqu'à la théorie de la valeur de la force de travail nous montre que la valeur d'une marchandise, dont la force de travail n'est qu'un cas particulier, qu'elle se définit par le temps de travail nécessaire à sa production ou sa reproduction.

La troisième atteinte d'Althusser au *Capital* est la plus directement liée à sa nouvelle position épistémologique développée à partir de la fin des années 1960 : les positions théoriques de classe. Selon lui, il y a un groupe social qui est favorable à cette prise de positions. Les prolétaires, écrit-il en 1968, ont « un instinct de classe qui leur facilite le passage sur les positions de classe prolétariennes », tandis que les intellectuels ont « un instinct de classe petit-bourgeois qui résiste farouchement à ce passage »²⁸. D'où vient cet instinct ? Althusser soutient que les ouvriers « ont par nature un instinct de classe formé par la rude école de l'exploitation quotidienne » (AV, 25), par « la réalité quotidienne à laquelle ils ont affaire » (AV, 8), par « l'expérience directe de l'exploitation capitaliste » (AV, 9). En effet, les prolétaires « ne peuvent pas *ne pas voir* cette exploitation, puisqu'elle constitue leur vie quotidienne » (AV, 25). Ce propos est totalement étranger au *Capital* qui ne conçoit point de lien entre un point de vue épistémique privilégié et une position sociale. Selon la critique de l'économie politique, tous les acteurs sociaux sont exposés aux illusions qu'Althusser voit régner uniquement sur l'esprit des intellectuels.

Ce phénomène, Marx l'appelle fétichisme. Il repose sur le fait que la forme-marchandise « renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature » (C1, 82-83). Les rapports que le capitalisme installe entre les hommes

apparaissent donc comme des rapports entre les choses. Mais il ne s'agit pas d'une simple apparence ou conscience : le fétichisme « adhère aux produits de travail dès lors qu'ils sont produits comme marchandises » (C1, 83). Il est donc inscrit dans la praxis des hommes. Les « formes de pensée » fétichistes ont « une validité sociale, et donc une objectivité, pour les rapports de production de ce mode de production social historiquement déterminé qu'est la production marchande » (C1, 87).

Dans *Le Capital*, outre le salaire, Marx analyse plusieurs fétiches. Selon lui, le travail crée de la valeur mais n'en a pas en lui-même. Le « rapport essentiel » qui est renfermé dans « la forme phénoménale valeur et prix du travail ou salaire » est la valeur et le prix de la force de travail. Pour Marx, c'est « la vie quotidienne » (C1, 602) qui nous donne la catégorie de prix du travail, donc justement la réalité qui fait, selon Althusser, que les travailleurs sont censés s'apercevoir de leur exploitation. *Le Capital* constate ainsi que l'exploitation devient invisible avec le salaire parce que même le surtravail apparaît comme payé. Pour Althusser, cette représentation, issue des rapports économiques, est une « mystification bourgeoise qui déclare que le travail de l'ouvrier est payé à sa valeur », un piège, « où la bourgeoisie essaie de prendre la conscience ouvrière pour détruire en elle toute volonté de lutte des classes organisée » (AV, 16). Dans cet ordre d'idées, la bourgeoisie est le producteur conscient d'une tromperie qu'elle injecte dans la conscience de la classe ouvrière pour satisfaire son « intérêt à travestir les rapports de classe » (SR, 69). Tandis que Marx analyse une forme de pensée qui résulte des structures mêmes du mode de production capitaliste, et qui affecte le travailleur « aussi bien que [le] capitaliste » (C1, 605), Althusser part de l'idée d'un effet produit par l'activité des idéologues du concept.

De la Théorie de Marx à sa réhabilitation

Les travaux du premier Althusser ne sont pas sans mérite philosophique. Ils rejettent l'empirisme, ainsi que toute interprétation historiciste. Jacques Rancière (cf. LLC, 81-199) et Derek Sayer²⁹ ont, à juste titre, essayé de concilier ces premières réflexions épistémologiques d'Althusser avec la théorie de la valeur et du fétichisme. C'est dans ce sens que nous devrions continuer. De plus, il me semble qu'on peut retenir des premiers écrits althussériens quelque chose dont leur autocritique dénie le droit à l'existence : une Théorie de Marx, ou pour le dire plus modestement, son début. Marx renonce justement aux problématiques idéologiques de l'économie politique classique – avec Michael Heinrich nous pouvons soutenir qu'il s'agit de l'anthropologie, de l'individualisme, de l'ahistoricisme et de l'empirisme³⁰ – pour fonder « dans un autre élément, dans le champ d'une nouvelle problématique, scien-

tifique, l'activité de la nouvelle théorie » (PM, 196). La critique de Marx est constructiviste, sociocentrique et historique (et non pas historiciste). Althusser s'exprime de manière adéquate dans *Lire le Capital* lorsqu'il affirme que l'effet de connaissance de l'idéologie et de la science est déterminé « par l'intelligence de son mécanisme » (LLC, 79). Les *Éléments d'autocritique* délaissent l'enjeu théorique considérable de cette définition et régressent sur une théorie du point de vue, c'est-à-dire « des positions théoriques de classe révolutionnaires » (EA, 64). La différenciation entre science et idéologie est maintenant liée à la politique. Mais si tout se résout dans la politique, la Théorie, qui détermine la différence spécifique entre plusieurs modes du savoir, n'est plus nécessaire.

La valeur d'usage de l'interprétation althussérienne de la critique de l'économie politique est étrangement ambivalente. Tandis que *Pour Marx* et *Lire le Capital* disposent d'une force philosophique considérable, même si celle-ci ne recouvre pas toujours l'entreprise marxienne, la lecture althussérienne de Marx devient insupportablement plate à partir de 1966. Il est courant aujourd'hui de lier l'œuvre d'Althusser à sa conjoncture politique. Il se peut que la régression dans son interprétation de Marx soit effectivement liée à l'importance accrue de questions politiques dans le marxisme français à la fin des années 1960. Sève a récemment souligné comment ce développement a joué au détriment des questions théoriques. Mais s'il est vrai que ces lectures-depart de Marx « mêlaient trop souvent enthousiasme pour les idées et négligence envers les textes, lucidité sur la portée des réponses qu'ils proposent et aveuglement sur bien des questions qu'ils appellent »³¹, alors le cas théorique d'Althusser doit être reconsidéré.

1 Kolja Lindner, *La lecture symptomale de Louis Althusser – méthode et épistémologie de la critique de l'économie politique*, master en histoire et théorie du politique, Institut d'Études Politiques de Paris, 2006.
2 Dominique Dhombres, « Le coup de folie du philosophe », *Le Monde*, 30/31 juillet 2006.
3 Cf. Lucien Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui. I. Marx et nous*, Paris, La Dispute 2004, pp. 24-32 et pp. 131-136.
4 Cf. *ibid.*, p. 95 passim.
5 Louis Althusser et al., *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996, cité par la suite LLC.

6 Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996, cité par la suite PM.
7 Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, cité par la suite EA.
8 Louis Althusser, « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », in *Écrits philosophiques et politiques II*, Paris, Stock/IMEC, 1995, p. 393-415, ici p. 409.
9 Louis Althusser « La querelle de l'humanisme », in *Écrits philosophiques et politiques II*, op. cit., p. 433-532, ici p. 487.
10 Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, cité par la suite R/L.

11 Louis Althusser, « Soutenance d'Amiens », in *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, PUF, 1998, p. 199-236, ici p. 204.
12 Louis Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995, cité par la suite SR.
13 Les classes dans cette dimension structurelle sont au centre de la théorie althussérienne avant 1966. Mais cette conception est hautement problématique, dans la mesure où tant *Pour Marx* que les contributions d'Althusser à *Lire le Capital* ne savent pas quoi faire de la théorie de la valeur, bien qu'elles soient philosophiquement à sa hauteur. Le premier Althusser conçoit le capitalisme uniquement à partir de la plus-value. Ce réductionnisme de classe se transforme à la fin des années 1960 en un réductionnisme de la lutte des classes.
14 Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier*, traduction de la 4^{ème} édition allemande, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1983, cité par la suite C1.
15 Cf. Michael Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung* (Schmetterling 2004), p. 200 passim.
16 Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre troisième.*, Paris, Éditions sociales, 1974, t. 3, cité par la suite C3.
17 Michael Heinrich, *Kritik...*, op. cit., p. 195.
18 Louis Althusser, « Avertissement aux lecteurs du livre I du *Capital* », in Karl Marx, *Le Capital. Livre I*, Paris, Garnier-Flammarion 1969, pp. 7-26, cité par la suite AV.
19 Louis Althusser, « Avant-propos du livre de G. Duménil, *Le concept de loi économique dans Le Capital* », in *Solitude...*, op. cit., pp. 245-266, cité par la suite AP.
20 Karl Marx, *Lettres sur « Le Capital »*, Paris, Éditions Sociales, 1964, p. 229.
21 *Ibid.*, p. 230.
22 Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1972, t. 1, p. 18.
23 Fred E. Schrader, *Restauration und Revolution. Die Vorarbeiten zum « Kapital » von Karl Marx in seinen Studienheften 1850-1858*, Gerstenberg, 1980, p. 134 passim et Helmut Brentel, *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und*

Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie, Westdeutscher Verlag, 1989, p. 301 passim.
24 Karl Marx, *Correspondance*, Paris, Éditions Sociales, 1975, t. 5, p. 143.
25 Helmut Brentel, *Soziale...*, op. cit., p. 278.
26 Cf. Louis Althusser, « Marx dans ses limites », in *Écrits philosophiques et politiques I*, Paris, Stock/IMEC 1994, pp. 357-524, notamment pp. 394-399.
27 C'est ce qui se passe dans l'analyse du capital marchand dans le troisième livre du *Capital* (cf. C3, I, 297-298), ce qui néanmoins ne confirme pas la thèse althussérienne d'une contradiction entre l'analyse scientifique et l'histoire mais celle d'une opposition possible de leur déroulement. Dans *L'ordre le cours* de l'exposition et la genèse historique peuvent être en sens inverse.
28 Louis Althusser, « La philosophie comme arme de la révolution », in *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 35-48, ici p. 37.
29 Derek Sayer, « Science as Critique: Marx vs. Althusser », in John Mephan, Ruben David-Hillel (dir.), *Issues in Marxist Philosophy. Volume III: Epistemology, Science, Ideology*, Harvester, 1979, pp. 27-54.
30 Cf. Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*.
31 Lucien Sève, *Penser...*, op. cit., p. 25.

Salvador Lopez Arnal

Collaborateur de *El Viejo Topo*. Co-directeur d'un ouvrage collectif sur M. Sacristán

Le renversement. Manuel Sacristán critique de Louis Althusser

Manuel Sacristán Luzon, philosophe et logicien, dirigeant du parti communiste catalan (PSUV) est né à Madrid en 1925, et est décédé à Barcelone en 1985. Intellectuel militant, il a conçu le marxisme comme une tradition politique révolutionnaire devant s'approprier des savoirs critiques approfondis sur la nature et sur la société, sans hésiter à reconsidérer les caractéristiques du projet socialiste. Cette grande figure, spécialiste de Husserl et pionnier de l'écocosocialisme, est peu connue en France où quelques articles seulement ont été publiés (notamment dans Actuel Marx. Ce texte présente ses convergences et divergences avec le marxisme d'inspiration althusserienne.

Pour Sacristán, il était essentiel de garder à l'esprit que Marx était un penseur disparu en 1883. Si son héritage a une importance scientifique, il doit donc être soumis à un réexamen tout aussi systématique que l'œuvre d'autres scientifiques notoirement morts à la même époque, par exemple Maxwell. Si la pensée de Marx ne peut être ni remise en chantier ni critiquée, cela voudrait dire qu'elle n'a aucune valeur ou, au mieux, qu'elle n'a qu'une valeur d'ordre strictement artistique. Dans le cas de Marx, il ne s'agit pas seulement d'apports scientifiques décisifs dans le domaine des sciences sociales. Marx a également été à l'origine d'une tradition politique émancipatrice – et pas purement scientifique. De ce fait, le marxisme vivant était, pour Sacristán, une tradition, pas une simple théorie. Ce n'était ni une science, ni une théorie scientifique comme on avait trop souvent coutume de le dire. Sacristán le tenait, par contre, pour une tradition très puissante, dotée d'un tronc de pensée transformatrice parmi les plus clairs de l'histoire de la pensée, et porteuse – comme toute tradition philosophique et politique vivante – de nombreuses potentialités de développement. L'œuvre de Marx lui apparaissait comme l'acte *fondateur* de la création d'une nouvelle culture plutôt que comme la création ou la découverte d'un système scientifique ou d'un nouveau continent théorique. Il résumait : « *Formulé dans les termes*

du lexique des jeunes intellectuels espagnols – avant tout barcelonais – de notre époque : on prend la vision du marxisme qui est la mienne, on la renverse et on trouve celle d'Althusser ». Si l'on retournait, disait-il en substance, ma lecture des classiques et ma conception de la tradition, pour la mettre à l'envers, on aboutirait à la lecture de Marx par Althusser.

Sans doute. C'est pourtant l'objectif de cet article que de nuancer cette affirmation. Sans ignorer les différences patentes entre ces deux auteurs, sans méconnaître les critiques de Sacristán envers l'auteur de *Pour Marx*, une approche fine et fidèle des commentaires succincts que l'on peut trouver dans ses écrits à propos d'Althusser permet aussi de mettre en lumière, des convergences de vue qui n'annulent pas, et cela de façon non-contradictoire, les lignes de démarcation, et des inflexions décisives discernables dans l'œuvre et l'héritage de ces deux penseurs marxistes importants.

Des accords nuancés

Sacristán a toujours favorablement considéré les tentatives althusseriennes de clarification des diverses étapes et influences dans la formation de la pensée de Marx. Ce jugement concernait *Pour Marx* bien davantage que *Lire le Capital*, œuvre affectée à ses yeux d'une "obscurité somnambulique" aveuglante, et sur laquelle il porta un jugement très critique.

Philosophe ami et disciple de Sacristán, Francisco Fernández Buey a souligné un paradoxe singulier dans le marxisme des années 1960. En 1966, *Pour Marx* fût pour de nombreux lecteurs, en particulier marxistes-léninistes, pratiquement le contraire de ce que l'œuvre philosophique d'Althusser et de ses disciples a fini par représenter dans les manuels de philosophie marxiste actuels. Ce n'était alors nullement le marxisme scientiste auquel a finalement abouti le structuralisme althusserien. *Pour Marx* était encore, à cette époque, « un projet vital, par de nombreux aspects passionnant, qui permettait de rétablir des liens entre différentes générations dans le cadre d'une même tradition ». Il s'agissait de jeter des ponts entre le vieux militant communiste, qui ne se reconnaissait plus dans les manuels dépassés de l'orthodoxie jdanoviste-stalinienne, et le jeune universitaire qui, soucieux de prendre résolument ses distances avec sa classe sociale privilégiée, voulait savoir qui était Marx. C'est pourquoi, « on ne saurait réellement comprendre l'intérêt général suscité par cette première œuvre d'Althusser sans prendre en compte son rapport au projet vital alors en jeu ». Fernández Buey a rappelé la forte impression que lui a procurée la lecture de *Aujourd'hui*, la préface qu'Althusser écrivit à *Pour Marx*, et son accord sur ce point avec Sacristán. Ces textes d'Althusser ont servi de matériau de travail dans nombre de séminaires clandestins qui se sont tenus à la fin des années 1960 et au début des années 1970, dans la Barcelone engagée dans la lutte contre le

franquisme. À quoi tient cet impact? Au fait que dans ce texte d'Althusser, empreint d'une passion raisonnée, d'un puissant élan moral et politique n'excluant pas une démarche scientifique, s'affirmait le pari de revenir sur les traces de l'histoire elle-même, pour « dire la vérité sur le passé sans changer la nature du présent »². Sans perdre son identité, sans se dénaturer, sans être ni prétendre être autre que ce que l'on était et désirait être. La fin du dogmatisme, le refus des divers stalinismes, la reconnaissance des multiples erreurs – et de l'horreur même – n'impliquaient pas en soi la capitulation idéologique, l'effacement précautionneux et sélectif des empreintes personnelles et collectives, la négation de ce que l'on était ou avait été. La préface de *Pour Marx* apparut alors comme un programme digne et authentique, un projet de critique rigoureuse du stalinisme et de rénovation du marxisme, qui fut mal évalué. Avec ce que nous savons aujourd'hui de l'automne ou de l'hiver brejnévien, l'expression « fin du dogmatisme » relève pour le moins de termes discrédités ou, si l'on préfère, d'une ingénuité intéressée, très intéressée même selon certains.

À *Pour Marx* succéda *Lire le Capital*. Pour beaucoup, dont Sacristán, les attentes furent déçues. *Lire le Capital* n'avait pas l'engagement philosophique et moral passionné de *Pour Marx*. Le parti scientifique initial d'Althusser avait viré au scientisme avec la litanie lancinante « théorie, théorie, théorie », alors même que le développement réel des sciences sociales de l'époque, parfois péjorativement qualifiées de théories bourgeoises, était rarement pris en compte. Si, avec Sartre, le marxisme est devenu le Savoir d'une époque, avec Althusser il prétendait ni plus ni moins s'ériger en Théorie scientifique de l'histoire, nouveau et vaste continent ouvert à la science. Il n'en reste pas moins que Sacristán a reconnu que le propos d'Althusser dans la préface de *Pour Marx* était sur le plan théorique et politique irréfutable, mais qu'il était – aussi et tout simplement – inoubliable³. Pour les communistes de cette époque, la littérature politique consistait, selon la formule consacrée, en « l'étude des classiques pour la formation des militants ou la justification, l'explication et la propagande de la politique du parti ». La compréhension de la politique marxiste comme création, comme recherche de nouvelles approches, n'était guère à l'ordre du jour. Pratiquement, elle ne fut jamais conçue comme un développement autonome, original, distinct de la pure répétition de l'héritage des classiques. D'où l'importance novatrice de *Pour Marx*: un auteur de cette tradition défendait enfin la nécessité d'une pensée autonome, qui ne renie pas ses racines, mais qui ne se contente pas de répéter des évidences et des lieux communs dont la fausseté était avérée.

Sacristán a finalement relevé que, dans cette même préface, Althusser expliquait comment, durant ces années, il ne s'était nullement préoccupé d'influer sur la ligne politique du parti et qu'il se considérait, pour ainsi dire, philoso-

phe du PCF. C'est seulement quand il a constaté que la situation devenait politique qu'il a, avec un indéniable courage moral, recommencé à intervenir politiquement. En fait, soulignait Sacristán, telle avait été, pour l'essentiel, la tendance dominante dans l'histoire des relations entre les intellectuels et la III^e Internationale: « Les partis de la III^e Internationale ont en général bénéficié d'un grand prestige parmi leurs intellectuels auxquels ils déniaient toute possibilité d'intervention. La III^e Internationale a été marquée par une défiance traditionnelle vis-à-vis des intellectuels⁴. »

Althusser a lui-même analysé sa situation dans le PCF après le long périple stalinien, l'acceptation de la thèse des deux sciences, et les graves affrontements de Berlin, Budapest et Prague, entre 1953 et 1956: « C'est pourquoi il n'existait alors objectivement nulle autre forme d'intervention politique possible dans le Parti autre que purement théorique, en encore, en prenant appui sur la théorie existante et reconnue pour la retourner contre l'usage qu'en faisait le Parti. Et comme la théorie reconnue n'avait plus rien à voir avec Marx, mais s'alignait sur les niaiseries très dangereuses du matérialisme dialectique à la soviétique, c'est-à-dire à la Staline, il fallait, et c'était l'unique voie possible, retourner à Marx, à cette pensée politiquement incontestablement admise, car sacrée, et démontrer que le matérialisme dialectique à la Staline, avec toutes ses conséquences était complètement aberrant. C'est ce que je tentai de faire dans mes articles de *La Pensée*, recueillis ensuite dans *Pour Marx*, et avec mes étudiants dans *Lire le Capital* »⁵.

Étudier les différentes étapes de la pensée de Marx constituait pour Sacristán un excellent programme, que Gramsci avait déjà formulé de sa prison sans pouvoir imaginer qu'il puisse voir le jour. Il en allait de même de l'objectif d'établir que l'héritage hégélien était un sépulcre chargé d'esprit antiscientifique, d'une obscurité pesante, « malgré sa fécondité dans d'autres domaines »⁶. Ces excellentes intentions ont été stérilisées essentiellement par deux faiblesses, en aucun cas propres à Althusser, dans la mesure où elles étaient très répandues dans le marxisme européen de cette époque, notamment chez le marxiste italien Galvano Della Volpe. La première tient à la méconnaissance de ce que la philosophie des sciences avait apporté au cours du xx^e siècle, ainsi que des théories habituellement dénigrées comme relevant de la « philosophie bourgeoise », avec, comme conséquence théorique, la redécouverte de mers mille fois sillonnées. La seconde relève d'un souci apologétique excessif qui conduisait à accepter les inconsistances et les lacunes dans l'œuvre de Marx, avec ce que cela pouvait comporter de risque de dogmatisme ou de complétude illusoire.

Sacristán reconnaissait aussi l'utilité de la réaction antihumaniste d'Althusser comme contrepoids à une tradition rhétorique excessive dans certaines de ses tendances. Cet excellent programme aurait souffert, selon lui, dans sa mise en

œuvre, du « désintéret invétéré des philosophes français – et pas seulement des marxistes, loin de là – en matière de philosophie des sciences ». Toute épistémologie sérieuse reconnaît sans équivoque qu'une théorie ne comporte pas en soi une définition d'objectifs. Einstein lui-même n'avait-il pas soutenu – dans un propos tranché et sans doute injustement provoquant, relevait Sacristán – qu'on « ne peut pas *démontrer* théoriquement qu'on ne *doit* pas exterminer l'espèce humaine » ? L'activité théorique, la recherche scientifique, peuvent découvrir les conditions nécessaires à la réalisation de tel ou tel objectif, tout comme elles peuvent contribuer à les formuler rigoureusement. Pourtant, insistait Sacristán, la considération des grandes finalités « non démontrables » n'était pas, et ne pouvait être, une opération théorique au sens strict. Elle relevait plutôt d'une argumentation politique et philosophique plausible, et non d'un raisonnement démonstratif.

Là où Sacristán a pris le maximum de distance avec l'œuvre d'Althusser, et plus généralement avec les apports de l'école althussérienne, c'est dans sa critique de sa faiblesse épistémologique, du manque de fondement de certaines de ses propositions, de la réduction fréquente du marxisme à un ensemble entrelacé – mais mal cerné – de théorèmes scientifiques, de son ignorance des contextes historiques ou de la non pertinence politique de la conception althussérienne de l'histoire humaine comme un « procès sans sujet ni fin ». Comme l'a relevé Fernández Buey son programme s'est ainsi peu à peu converti en une nouvelle orthodoxie pour des temps difficiles en lesquels certains, dans une perspective biaisée et optimiste, ont voulu voir des temps héroïques⁸.

Lectures marxiennes

En tant qu'interprétation de son évolution philosophique, la lecture symptomatique de Marx défendue dans *Lire le Capital* s'est vite révélée philologiquement indéfendable. Althusser lui-même l'a reconnu. Penser par soi-même consistait pour lui à exposer la pensée de Marx de façon claire et cohérente, ce qui passait par le recours à un style particulier d'exposition de la théorie marxiste. D'où, pour reprendre les formulations althussériennes, « chez nombre de spécialistes et de militants, le sentiment que je m'étais fabriqué un Marx à moi, fort étranger au Marx réel, un marxisme imaginaire (Raymond Aron) »⁹. Il s'agissait, pour Althusser, de supprimer chez Marx, non seulement tout ce qui lui paraissait incompatible avec sa conception du matérialisme dialectique, mais encore « tout ce qui subsistait en lui d'idéologie, en particulier les catégories apologetiques de la dialectique, voir la dialectique elle-même, qui ne m'apparaissait plus, dans ses fameuses "lois", que comme une justification après coup du fait accompli dans le déroulement aléatoire de l'histoire, et des décisions de la direction du Parti. » Il en est résulté l'élaboration d'une figure marxiste qui,

comme l'a reconnu Althusser, modifiait la pensée de Marx sur nombre de questions. Pour Sacristán, les interprétations de Marx par Althusser, comme par Lucio Coletti, coïncidaient sur l'idée d'une coupure complète entre le Marx de la maturité et celui de la formation hégélienne première¹⁰. Tous deux invoquaient les périls potentiels auxquels se voyait exposée la traversée marxiste des eaux déjà turbulentes de l'époque, alors que tous deux étaient des auteurs qui « non seulement satisfaisaient aux exigences habituelles de qualité universitaire, mais se situaient bien au-delà, figures de maître plus encore que de professeur ». Leurs interprétations de Marx confondaient, aux yeux de Sacristán, le plan de l'histoire des idées, l'étude philologique d'un classique, avec le fait de se livrer à la libre culture de la tradition d'un auteur décisif : « Étudier et expliquer la pensée de Marx est une chose ; autre chose est de pratiquer le marxisme aujourd'hui »¹¹. Beaucoup, si ce n'est la totalité, de ce qu'ont enseigné Althusser ou Coletti peut donc être étudié de façon plus fructueuse en tant que pensée originale située dans la tradition marxiste, plutôt que comme lecture philologiquement pertinente de la pensée de Marx.

Science versus idéologie.

Althusser postulait une coupure radicale entre un jeune Marx, idéologue et philosophe, et un Marx scientifique de la maturité. L'idéologie était alors le contraire de l'activité scientifique, le visage fallacieux des activités gnoséologiquement rigoureuses. Sacristán a précisé cette affirmation. Le terme d'idéologie a chez Marx deux sens : d'une part, celui de fausse conscience ; d'autre part, celui de l'ensemble des conceptions générales qui rendent compte de l'attitude d'un individu, de ses valeurs et de ses comportements ou pratiques. La première acception est évidemment la plus courante et elle correspondait à l'idée d'une conscience prisonnière de contraintes incontrôlées, qui tenait ce qui était historiquement ou socialement déterminé pour quelque chose de vrai, de correct ou même d'évident. Son erreur est donc de considérer comme naturel et inaltérable ce qui relevait de l'historique et du social. Sacristán relativise ainsi l'opposition radicale suggérée par Althusser. Cette notion a plus d'une acception dans l'œuvre marxienne et on ne peut, de ce fait, ignorer cette polysémie et postuler un antagonisme radical entre production idéologique et connaissance scientifique. Par là même, la rupture entre un jeune Marx idéologue et un Marx scientifique de la maturité se révèle inopérante. Dans le « deuxième Marx » existent également des motifs idéologiques, du moins dans la seconde acception de ce terme. On y trouve encore une vision de l'idéologie comme conception générale, comme vision du monde, comme conjecture globale embrassant des savoirs, produisant des évaluations et indiquant des finalités.

Rupture épistémologique

L'interprétation de la relation Marx-Hegel qui prévalut largement dans les universités européennes et américaines dans les années 1970 – y compris dans des cercles autres que strictement académiques – fut celle défendue par Althusser. Pour Sacristán, il s'agissait là d'une conception fautive et même incompréhensible : « je ne dis pas qu'Althusser ait voulu la falsifier, je n'arrive pas à m'expliquer comment il a pu la comprendre aussi mal¹² ». Althusser avait élaboré le schéma d'un Marx d'abord hégélien, qui avait par la suite cessé de l'être : la fameuse transition du jeune Marx philosophe-idéologue au Marx scientifique de la maturité. Pour Sacristán les choses étaient plus complexes. Dans sa jeunesse, Marx avait d'abord été très antihégélien ; il avait ensuite été brièvement hégélien au cours de ses dernières années d'études ; il était devenu un *jeune-hégélien* à l'époque où il préparait son doctorat (1841) ; par la suite, pendant quelques années, il était resté sur une position qu'on pourrait qualifier de « matérialiste empirique relativement pure », pour finir par revenir à Hegel à partir des années 1857-1858. Ainsi, contrairement à ce que soutenait Althusser, le Marx le plus hégélien était le Marx des années 1857 – quand il écrivait les *Grundrisse* – à 1866 – quand il terminait la rédaction du premier tome du *Capital*¹³. Ces dix années furent celles où Marx était le plus proche de Hegel, celles de la maturité. C'était exactement le contraire de la position d'Althusser. Les inflexions et les tournants dans l'évolution intellectuelle de Marx, « aussi riche et audacieuse que celle de tout penseur important », soulevaient deux questions qui firent l'objet d'études dans la plupart des publications marxistes de l'époque : celle des coupures, des ruptures, ou des censures qui avaient pu marquer cette évolution, et celle de la nature du travail théorique de Marx, « si étroitement lié (à la différence du travail intellectuel moderne, celui d'un physicien par exemple) à des objectifs pratiques (politiques révolutionnaires) ». Pour Sacristán, l'évolution de Marx permettait d'identifier non pas un, mais plusieurs points d'inflexion, « dont un, notamment, postérieur au *Capital* », aucun n'apparaissant comme une rupture absolue. En fait – c'est ainsi que Sacristán illustre son propos – Marx lui-même ne paraissait pas avoir eu conscience d'une quelconque rupture définitive. En 1851, en guise d'introduction à la publication de ses écrits, il avait même choisi un article de 1842 intitulé « Commentaires sur la dernière instruction concernant la censure prussienne ». En réalité, pour Sacristán, les changements intervenus dans la pensée de Marx, de sa thèse de doctorat à *L'Idéologie allemande*, n'excluaient pas « la persistance d'idées et de traits intellectuels présents chez lui depuis sa première éducation »¹⁴, comme, par exemple, l'esprit cultivé de son père et de son beau-père, opposés à l'école historique, ou encore l'idée persistante de l'unité de la science.

Sacristán trouvait remarquable et paradoxal que l'esprit scientifique positif de Marx ait suivi une ligne clairement ascendante à partir de 1852, parallèlement à une trajectoire également ascendante de réappropriation de Hegel, à l'opposé de l'idée courante selon laquelle la rupture avec Hegel aurait été la condition préalable à un Marx scientifique. Ce serait plutôt la découverte de Hegel qui l'aurait réconcilié avec l'abstraction, avec la totalité, et lui aurait donc permis d'effectuer un travail scientifique : « Tout le contraire de ce que les althussériens ont cru pendant quinze ans », concluait Sacristán.

Dialectique et surdéterminations

Sur la question épineuse de la dialectique, Althusser est toujours resté éloigné des positions courantes à l'époque, qui la définissaient et la défendaient en tant qu'alternative positive à la logique formelle, ou à la méthodologie réductrice de la science bourgeoise. Il opposait la dialectique marxiste à la dialectique hégélienne, et cette différence radicale devait se manifester dans son essence, dans ses déterminations et dans ses structures propres¹⁵. Il n'y a donc pas, chez Althusser, une quelconque revendication des « lois de la dialectique », ni une conception de cette dernière comme science de la totalité ou comme savoir alternatif au savoir de la tradition bourgeoise. L'auteur de *Pour Marx* est pourtant resté, pour ainsi dire, prisonnier de ce que l'on pourrait appeler le paradigme marxiste classique. Il a continué à parler, dans une langue outrancièrement traditionnelle, de contradictions dialectiques et de surdéterminations. D'où le commentaire critique de Sacristán : « Une fois encore, des développements confus qui paraissent prétentieusement “profonds”(on sait qu'il s'agit là de l'attribut de la “science allemande”) peuvent se réduire à des questions élémentaires de logique. Un exemple éminent en est la longue histoire de la spécificité ou de la détermination ou de la surdétermination de la contradiction dialectique, une histoire qui a consumé de façon stérile le travail de personnes aussi remarquables qu'Engels lui-même, Lukács, Gramsci et Althusser. Il s'avère qu'il n'existe dans la logique hégélienne aucun canon exact et reproductible – aucun “truc” transmissible – pour déterminer quelle est la notion contraire d'une notion donnée, à la différence de ce que croit la logique commune, pour laquelle il est clair que le contraire de “tout A est B” s'énonce “au moins un A n'est pas B”. Le contraire dialectique hégélien serait spécifique (Engels), déterminé (Gramsci), surdéterminé (Althusser)¹⁶ »

Sur cette question, le point de vue de Sacristán était tout autre¹⁷. Son opinion sur la dialectique¹⁸, qu'il disait inspirée par le travail scientifique de Marx lui-même, peut être résumée tant dans une version négative que dans une version positive. Version négative : la dialectique n'est pas une logique et si quelqu'un le prétendait, « si quelqu'un essayait de démontrer quelque chose en s'ap-

puyant, par exemple, sur la “loi de la négation de la négation”, on serait partagé entre la honte et le ricanement ». Pour Sacristán, ces idées appartiennent à un genre qu’il serait dommage de voir disparaître, car il s’agit de la pensée vague quasi-poétique qui a permis aux philosophes de décrire l’expérience quotidienne pré-scientifique, mais qu’on ne peut retenir ni comme science, ni comme méthode. Version positive : « dialectique » signifie pour lui quelque chose, contrairement à ce qu’ont fréquemment prétendu des auteurs comme Popper ou Bunge¹⁹. La « dialectique » est « un certain travail intellectuel qui, d’un côté, est présent dans la science mais, de l’autre, la dépasse largement. Ce type de travail intellectuel existe comme programme (plutôt obscur) dans la philosophie de la connaissance européenne depuis l’historicisme allemand ». La posture dialectique consisterait essentiellement dans le fait de se proposer comme objectif cognitif quelque chose de formellement exclu par la philosophie des sciences depuis Aristote. C’était l’avis de Hegel comme de Marx : « Un programme d’investigation qui cherche quelque chose de particulier, de concret : dans le cas de Hegel, ce concret indiscutable, c’est le Tout ; dans le cas de Marx, c’est la société capitaliste existante (...) mais malgré cela [malgré les éléments d’abstraction présents dans le *Capital*] ce qui est élaboré dans le *Capital* (...) trouve une concrétisation méconnue dans l’idéal traditionnel de la science, redoutablement efficace dans les sciences de la nature ». Les usages les plus remarquables du concept de dialectique dans l’œuvre de Sacristán sont les suivants²⁰ :

- La dialectique est comprise comme un style déterminé de pensée, comme une forme générale de pensée qui considère les systèmes ou les entités du point de vue de leurs contradictions ou oppositions internes.
- La dialectique est aussi une démarche gnoséologique qui cherche des totalités dans la science, en construisant des images globales ou des visions du monde à partir des résultats disséminés et multiples des productions scientifiques, en ayant conscience du caractère philosophique de l’image tracée, dont les arêtes et les sommets ne sont pas tous opposés.
- Enfin, la dialectique est vue comme l’aspiration à la connaissance du particulier. On dira alors qu’une connaissance déterminée, une certaine production intellectuelle est dialectique si elle présente principalement les traits suivants : globalité et totalité, caractère interne, endogène, de l’explication et point de vue historique.

Quel renversement ?

Il y a bien, si l’on veut, retournement entre Althusser et Sacristán, mais avec de notables recoupement entre leurs versions respectives du marxisme. Chez Sacristán comme chez Althusser, on retrouve un intérêt pour la rénovation du

marxisme, sans s’abandonner à de fausses rhétoriques humanistes, ni à la dénaturation des principes. Tous deux partagent la conviction que les partis communistes et la théorie marxiste doivent évoluer profondément. Tous deux affirment l’intérêt de l’étude et de l’analyse de l’évolution de la pensée de Marx. Je pense pour ma part que ces préoccupations ont été beaucoup plus sérieusement approfondies par Sacristán que par Althusser. Il y a chez le premier une rigueur conceptuelle, une familiarité avec les développements de la logique formelle contemporaine et une formation scientifique et épistémologique que l’on ne trouve pas toujours chez le second. Sacristán est une synthèse singulière d’une activité militante communiste, du développement créatif du marxisme, et d’une compétence confirmée en matière de logique et d’épistémologie. Il est, si l’on excepte pour partie Ludovico Geymonat, un cas unique dans le panorama européen de ces années-là.

Existe-t-il une distance irréductible entre ces deux penseurs ? L’intersection de ces deux marxismes, de ces deux pratiques politiques, serait-elle vide ? Il ne semble pas. Des parallélismes existent entre Sacristán et Althusser quant à leur activité militante dans leurs partis communistes respectifs. Althusser a pensé qu’il était possible de réaliser un travail d’opposition de l’intérieur du Parti sur des bases théoriques et politiques rigoureuses ; il a cru qu’une transformation du parti était possible, tout au moins à long terme. Après avoir démissionné en 1969 du comité exécutif du PSUC²¹, dont il avait été membre de la direction clandestine pendant quinze ans, Sacristán en est resté adhérent jusqu’au milieu des années 1970. Proche des positions défendues par les groupes de la gauche communiste actifs pendant la transition post-franquiste, il n’en a pas moins considéré, après la tentative de coup d’État fasciste du 23 février 1981, que ces forces politiques devaient s’unir sans plus de tergiversations ni de sectarisme, et que, si la situation évoluait comme il le pensait, il fallait faire de l’entrisme, travailler au sein des grandes organisations ouvrières réellement existantes. C’est-à-dire, en ces années-là, pour l’Espagne, le PC et les Commissions ouvrières.

Ce n’est pas tout. Tous deux furent les maîtres de plusieurs générations d’intellectuels marxistes. Tous deux furent d’authentiques philosophes qui ont cru à l’aphorisme si cher à Antonio Gramsci (et à Che Guevara) : la vérité est toujours révolutionnaire²². En définitive, comme le souhaitait Althusser sans s’abuser, une formule qui pourrait bien servir de définition au matérialisme.

Bibliographie de Manuel Sacristán

- « Marx, Karl ». *Enciclopedia Larousse*, 1967.
- « Coloquio de la conferencia ¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista ? ». Faculté de sciences économiques. Réserve de l’Université centrale de Barcelone, fonds Sacristán, 1980.

Vincent Charbonnier, Jean Ducange, Stathis Kouvélakis

Actualité éditoriale de Marx (et Engels) : une sélection d'ouvrages récents en français et en anglais

Œuvres de Marx & Engels : quelques rééditions

- *Karl Marx on India: From the New York Daily Tribune. Including Articles by Frederick Engels and Extracts from Marx-Engels Correspondence 1853-1862.* New Delhi, Tulika Books, 2006.
Une édition définitive des écrits de Marx sur l'Inde, incluant de nombreuses correspondances, accompagnée de solides introductions et d'un appareil critique érudit.
- *Dispatches for the New York Tribune: Selected Journalism of Karl Marx*, Introduction de Francis Wheen, Harmondsworth, Penguin Classics, 2007.
Voici une sélection des articles écrits au cours des onze années de la collaboration de Marx avec le quotidien new-yorkais, commencée en 1852. L'auteur du *Capital* se révèle ici sous sa qualité de publiciste, l'un des plus importants sans nul doute de son temps. Les thèmes couverts vont de la situation sociale de la Grande-Bretagne aux événements internationaux, tout particulièrement ceux reliés aux conquêtes et guerres coloniales. Édité dans l'une des collections de poche les plus diffusées au monde, ce volume complète utilement le précédent.
- *Critique du programme de Gotha*, traduction de Sonia Dayan-Herzbrun, édition présentée et établie par J. Ducange et Sonia Dayan-Herzbrun. Paris, Editions sociales, à paraître en janvier 2008.
Cette édition nouvelle revêt une importance particulière car signale le début de réalisation du projet GEME (Grande Edition Marx Engels), qui reprend sur des bases entièrement nouvelles, en intégrant l'apport de la nouvelle MEGA, l'entreprise commencée dans les années 1970 d'une édition complète de l'œuvre marx-engelsienne. Par rapport à la version antérieure de ce texte paru chez le même éditeur, cette édition se signale notamment par son attention scrupuleuse au contexte historique de la rédaction du texte marxien, la non-inclusion du texte d'Engels consacré à la critique du programme d'Erfurt de la social-démocratie allemande, et, d'une manière générale, par le refus catégorique des lectures instrumentales.
- *Sur la question juive*, préface de D. Bensaïd, Paris, La Fabrique, 2006.
Une nouvelle traduction de ce texte ainsi que de celui de Bruno Bauer auquel Marx répond, inédit en Français. Une introduction par D. Bensaïd sur le jeune Marx et une mise au point sur « l'antisémitisme » imaginaire du texte.
- *Salaire, prix, profit.* Pantin, Le Temps des cerises, 2006. Réédition d'un classique devenu introuvable.

- « Marx como sociólogo de la ciencia », Cours de doctorat à l'UNAM, México, 1982-1983. Réserve de l'Université centrale de Barcelone, fonds Sacristán, 1982.
- *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelone, Icaria, 1983.
- « Karl Marx como sociólogo de la ciencia », *Mientras tanto* n° 16-17, 1983, p. 3-50.
- « Clases de metodología de las ciencias sociales » – transcription de Joan Benach. Faculté de sciences économiques. Réserve de l'Université centrale de Barcelone, fonds Sacristán, 1983-1984.
- *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, Barcelone, Icaria, 1984.
- *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Barcelone, Icaria, 1985.
- *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelone, Icaria, 1987.
- *Escritos sobre El Capital y textos afines.*, Edition de Salvador López Arnal Barcelone, El Viejo Topo, 2004.
- *Seis conferencias*, édition de S. López Arnal, Barcelone, El Viejo Topo, 2005.

- 1 F. Fernández Buey, « Las huellas de nuestra historia », *El País*, 11 novembre 1990, pp. 10-11
- 2 *Ibid.*
- 3 M. Sacristán, *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Barcelone, Icaria, 1985, p. 281-282.
- 4 M. Sacristán, *Seis conferencias*, édition de S. López Arnal, Barcelone, El Viejo Topo, 2005, p. 35.
- 5 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stock, 1992, p. 188.
- 6 M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelone, Icaria, 1983, p. 117-118.
- 7 M. Sacristán, *Intervenciones...*, op. cit., 247
- 8 Fernández Buey, « La huellas... », *art. cit.*, p. 10
- 9 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p. 214.
- 10 M. Sacristán, *Sobre Marx...*, op. cit., pp. 319-320.
- 11 *Ibid.*, p. 320
- 12 M. Sacristán, « Clases de metodología de las ciencias sociales », transcription de Joan Benach. Barcelone, Faculté de sciences économiques, Réserve de l'Université centrale, fonds Sacristán, 1983-1984, p. 123
- 13 M. Sacristán, « Marx como sociólogo de la ciencia », Cours de doctorat à l'UNAM, México, 1982-83, Barcelone, Réserve de l'Université centrale, fonds Sacristán 1982, p. 22
- 14 M. Sacristán, « Karl Marx como sociólogo de la ciencia », *Mientras tanto* n° 16-17, 1983, p. 12-13
- 15 L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (cours de 1967), Paris, Maspero, 1974, p. 75.
- 16 Sacristán, 1983 : 356
- 17 La maison d'édition Montesinos de Barcelone annonce la publication de l'ensemble des écrits de Sacristán sur ce thème : *Sur la dialectique*.
- 18 M. Sacristán, *Sobre Marx...*, op. cit., p. 115.
- 19 On pourra se reporter aux déclarations de Bunge lui-même dans le matériel filmé par Xavier Juncosa, *Integral Sacristán*, Barcelone, Publications El Viejo Topo, 2006 (www.elviejotopo.com).
- 20 Cf. S. López Arnal, P. de la Fuente Cullell, A. Domingo Curto, M. Pau, (dir.) : *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores"*, Barcelone, Ediciones Universitarias, 1999, p. 69-82
- 21 Parti socialiste unifié de Catalogne – le parti communiste officiel en Catalogne (NdT).
- 22 Une revue clandestine du PSUC dans les années 1960 s'est appelée *Veritat* (vérité en catalan), sur l'insistance de Sacristán. Elle avait pour sous-titre le mot d'ordre de Gramsci.

- *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, Présentation et notes par J.-N. Ducange & E. Barot. Paris, LGF, 2007 (Le livre de poche). Traduction, présentation et notes par G. Chamayou. Paris, GF, 2007.
Deux rééditions du texte classique de Marx dans la perspective du concours des classes préparatoires scientifiques (*Penser l'histoire*). Une occasion inédite de relire ce classique de l'analyse du bonapartisme à la lumière de quelques événements récents.
- *La guerre civile en France*, Paris, Mille-et-une-nuits, 2007, avec une postface de G. Chamayou; Paris, La Fabrique (à paraître en 2008), avec une préface de D. Bensaïd. Deux éditions du célèbre texte sur la guerre franco-allemande et la Commune de Paris. L'édition préfacée par Daniel Bensaïd s'accompagne d'une importante sélection de leur correspondance à ce propos avec les militants de la I^{re} internationale.
- *Les dépossédés: du vol de bois aux biens communs de l'humanité*, Préface de D. Bensaïd, Paris, La Fabrique, 2007.
Autour des articles de Marx dans la *Gazette rhénane* sur le vol de bois et les vigneron de Moselle, un essai sur l'expropriation des pauvres de leurs droits coutumiers et les controverses sur la propriété, hier et aujourd'hui.

Biographies et introductions à la pensée de Marx

- Jacques Attali, *Karl Marx ou l'esprit du monde*. Paris, réédition Le livre de poche, à paraître fin 2007.
Symptôme d'un intérêt renouvelé pour Marx, cette biographie, longtemps dans la liste des meilleures ventes, se veut un éloge des aspects avant-coureurs de la compréhension marxienne de la mondialisation, tout en récusant sa démarche politique.
- Alex Callinicos, *Les idées révolutionnaires de Karl Marx*, Paris, Syllepse, 2007.
Par l'un des marxistes les plus connus outre-Manche, une présentation accessible et pourtant originale de la pensée de Marx, qui, aux antipodes de l'ouvrage précédent, met l'accent sur son actualité pratique et politique.
- Emmanuel Carsin, *Marx: l'action et l'histoire*, Paris, Ellipses, 2007.
Deux thèmes et deux préoccupations traversent l'ensemble de l'œuvre de Marx: l'histoire et l'action. Essentiellement liés l'un à l'autre, ils sont au cœur de sa philosophie. Selon Carsin, Marx est le penseur de l'action dans l'histoire. Voilà pourquoi présenter Marx à travers la question de l'action dans l'histoire, c'est présenter l'œuvre de Marx tout entière.
- Denis Collin, *Comprendre Marx*. Paris, Armand Colin, 2006.
Pour lire Marx et tenter de le comprendre, il faut délaisser toutes les reconstructions: on n'a pas affaire à un système achevé mais à des niveaux de réflexion et d'argumentation différents, loin d'être toujours cohérents les uns avec les autres.
- Pascal Combemale, *Introduction à Marx*, Paris, La Découverte, 2006.
Une introduction rédigée par un enseignant en sciences économiques et sociales, plutôt que par un philosophe, qui s'interroge sur la pertinence de la pensée marxienne face à l'évolution historique du capitalisme et des rapports sociaux.
- David Leopold, *The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Une bibliographie intellectuelle documentée consacrée au jeune Marx ressaisi dans l'épaisseur culturelle et intellectuelle de son époque éclairant la dimension politique de ses travaux.

- Jean-Jacques Marie, *Karl Marx le Christophe Colomb du Capital*. Paris, La Quinzaine littéraire, 2006.
L'ouvrage se propose, à partir de textes de Marx et Engels, notamment leur correspondance, de parcourir l'Europe des deux auteurs, celle qu'ils ont traversé au gré de leurs départs volontaires et forcés.
- Yvon Quiniou, *Karl Marx*. Paris, Le Cavalier bleu, 2007.
À partir d'une série de questions simples, l'auteur incite à une relecture de Marx débarrassée des préjugés qu'il l'entoure.
- David Riazanov, *Marx et Engels*. Pantin, Les Bons caractères, 2004.
Biographie politique qui sert de base à la formation des cadres des premières années du régime soviétique, la réédition de classique permet de saisir une approche militante de Marx et Engels avant la glaciation stalinienne.

Études sur l'œuvre marxienne

- Raymond Aron, *Le marxisme de Marx*. Paris, Le livre de poche, 2004.
Il s'agit d'une réédition, que l'on pourra lire avec l'autre livre de cet auteur *Les marxismes imaginaires: d'une sainte famille à l'autre*, qui se penche sur des figures comme Sartre ou Althusser. Pendant longtemps seul représentant d'envergure de la pensée libérale en France, Aron avait bien davantage pris au sérieux Marx et le marxisme que nombre de ses héritiers autoproclamés.
- Jacques Bidet, *Explication et reconstruction du Capital*, Paris, PUF, 2004.
Ce livre s'adresse à tous ceux qui veulent s'initier au *Capital*, étudier les controverses auxquelles il a donné lieu dans les divers champs disciplinaires. Il ne se contente pas d'en reconsidérer l'exégèse. Il resitue l'œuvre maîtresse de Marx dans les réinterprétations qu'en ont données les principaux théoriciens de notre époque, de Habermas à Derrida, en passant par Bourdieu et Foucault. Son objectif ultime, qui s'expose dans la seconde partie, est de reconstruire la théorie de Marx, en la confrontant aux faiblesses qui ont marqué le mouvement qui s'est réclamé de lui, et qui sont pour une part ses propres faiblesses.
- Gérard Bensussan, *Marx le sortant. Une pensée en excès*. Paris, Hermann, 2007.
Vaut-il encore la peine de lire ou de relire Marx? Comment considérer une pensée dont la mise en pratique a connu un échec si retentissant qu'il invaliderait de fait la « philosophie » qui la fonde? Dans cet essai, Gérard Bensussan, qui a co-dirigé, avec Georges Labica, le *Dictionnaire critique du marxisme* (PUF, réédition Quadrige, 2001) tente de repenser l'entreprise marxienne de sortie hors de la philosophie et à en montrer l'ambition, les écueils et les promesses.
- Franck Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, PUF, 2005.
Pour Marx, selon l'auteur, tout part de la production et tout y ramène. Mais sait-on exactement quel concept de la production il a forgé? Parti de l'ontologie de l'activité des idéalistes, (notamment Fichte et Hegel), Marx aboutit finalement à un concept d'activité

productive comme activité naturelle, matérielle et impure (contre l'acte pur des idéalistes). Et c'est alors qu'il retrouve, pour la prolonger, la pensée spinoziste d'une activité productive à la fois naturelle et humaine, immanente et infinie, vitale et mentale, relationnelle et joyeuse, nécessaire mais libératrice. Marx se situe ainsi au plus loin de toute apologie productiviste de la production comme de toute héroïsation d'un sujet de la production.

- Tran Hai Hac, *Relire le Capital*. Lausanne, Page deux, 2003
Cet ouvrage participe de la réouverture du débat sur le Capital, interrompu plus ou moins au milieu des années 1980. Cette relecture établit que la valeur d'échange des marchandises est économiquement indéterminée : la loi de la valeur dépend de normes monétaire, salariale et foncière, normes de caractère étatique qui en font une loi socio-politique. La monnaie, la force de travail et la rente absolue constituent les concepts fondateurs et les points forts de la théorie de Marx, ceux où s'ancre sa critique de l'économie politique. Mais la relecture du Capital montre aussi qu'il s'agit de concepts fragiles, des points faibles de l'exposé de Marx qui menacent, à tout moment, de faire basculer sa théorie du côté de l'économie politique qu'il critique.
- Jad Hatem, *Marx philosophe du mal*, Paris, L'Harmattan, 2006.
Le mal, chez Marx, relève pour l'essentiel de la conjonction de trois catégories : l'inversion, le vampirisme et le destin. L'inversion agit aux niveaux intersubjectif, intrasubjectif, ontique, sémiotique, politique et idéologique. Le vampirisme, cette métaphore centrale de la critique de l'économie politique, et qui illustre tout le schéma de l'exploitation, appelle une comparaison avec le Dracula de Bram Stoker qui apparaît comme le roman du Capital. Le destin, selon Marx, définit la saisie du vif par le mort, travail vivant par le travail mort.
- Heinz Dieter Kittsteiner, *Marx – Heidegger : les philosophies gnostiques de l'histoire*, Paris, Le Cerf, 2007.
Dans sa présentation de cet ouvrage ambitieux, Heinz Wisman souligne que son auteur « dégage la trame commune, d'inspiration gnostique, sur laquelle reposent les conceptions étrangement comparables, quoique politiquement antagonistes, des deux penseurs de l'histoire les plus influents de notre époque. Le terme "gnose" ou « gnosticisme » désigne ici l'approche spéculative du mouvement historique dans son ensemble. Offrant une lecture croisée, à la fois subtile et limpide, des textes canoniques de Marx et de Heidegger, ce livre met en évidence la pertinence concrète de l'analyse marxienne du mécanisme de l'aliénation et retient, après l'échec de l'utopie révolutionnaire, la dimension intrinsèquement théologique de l'annonce heideggerienne du salut. D'où le titre allemand, sans doute trop lourd pour être repris en français "Avec Marx pour Heidegger – Avec Heidegger pour Marx" ».
- Paul Sereni, *Marx, la personne et la chose*, Paris, L'Harmattan, 2007.
Pour comprendre l'affirmation, souvent considérée comme énigmatique, du « rétablissement de la propriété individuelle » dans le communisme, il faut placer la pensée de Marx dans le contexte large d'une dispute sur les rapports entre propriété et liberté de la personne. On retrouve ainsi la solution originale que Marx a posé au problème, resté ouvert, de la propriété de soi et des choses.
- Patrick Tort, *Marx et le problème de l'idéologie. Le modèle égyptien*, suivi de : *Introduction à l'anthropologie darwinienne*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Dépassant l'opposition entre les idéologues de la classe dominante et leurs détracteurs, les philosophes critiques allemands, illusoire alternative d'une trompeuse innocence, Marx, s'inspirant des prêtres de l'Égypte ancienne, véritables régulateurs sociaux, met en lumière l'élaboration d'une mystification calculée, destinée à assujettir les producteurs dominés en reproduisant les rapports de production à l'origine de la domination.

- Hervé Touboul, *Marx, Engels et la question de l'individu*, Paris, PUF, 2004.
Pour Marx, et pour Engels, il faut aller vers les individus réels, et, pour cela étudier scientifiquement les rapports de production en lesquels ces individus entrent, et quitter les abstractions de la philosophie. Mais quitter la philosophie s'avère impossible, et ce sera vrai aussi pour toutes les sciences humaines. Marx et Engels retombent alors, selon Touboul, dans une métaphysique qui définit l'essence de l'homme comme activité matérielle dans des rapports sociaux donnés. Dans le texte marxien apparaît pourtant une autre lecture de Hegel et de la philosophie : elle regarde déjà vers le travail de philosophes contemporains, et porte la venue d'une démocratie qui, à sa pointe, peut aller vers le communisme.

Histoire du marxisme

- L. Althusser, *Politique et histoire de Machiavel à Marx : cours à l'École normale supérieure 1955-1972*. Paris, Seuil, 2006.
« Déjà communiste, et l'étant, je tentais d'être marxiste, c'est-à-dire j'essayais, comme je pouvais, de comprendre ce que marxisme veut dire. » Ainsi, ces cours sur *Les problèmes de la philosophie de l'histoire (1955-1956)*, *Machiavel (1962)*, *Rousseau et ses prédécesseurs : la philosophie politique au XVII^e et XVIII^e siècle (1965-1966)* et *Hobbes (1972)* doivent-ils être entendus comme une propédeutique nécessaire à l'intelligence de la pensée de Marx.
- Paul Blackledge, *Reflections on the Marxist Theory of History*. Manchester, Manchester University Press, 2006.
Un utile panorama pour qui veut comprendre les grands débats qui ont animé l'historiographie marxiste notamment dans le monde anglophone. Quelques points sont discutés de façon plus approfondie, comme la supposée pauvreté des études des théoriciens de la seconde internationale avant la première guerre mondiale.
- Stathis Kouvelakis, Vincent Charbonnier (dir.), *Sartre, Lukacs, Althusser : des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, 2005.
Cet ouvrage propose un ensemble d'études consacrées aux trois figures clé de la philosophie marxiste du XIX^e siècle. Loin de les opposer, comme cela a pu être le cas dans le passé, il invite à les considérer comme des entreprises unies dans leur critique de la transformation du marxisme en métaphysique et dans volonté de penser l'événement dans l'histoire et la politique révolutionnaire.
- Henry Heller, *Bourgeois Revolution in France 1789-1815*. Oxford, Berghahn Books, 2006.
À partir de la littérature la plus récente sur l'Ancien Régime et la Révolution française, l'historien H. Heller se propose de réexplorer le concept de « Révolution bourgeoise » issue de l'œuvre de Marx et des historiens qui s'en sont réclamés.
- Lucien Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui : 1. Marx et nous*. Paris, La Dispute, 2004.
Marx, auteur célèbre, est un penseur foncièrement méconnu puisque l'œuvre rendant

toujours concevable le dépassement du capitalisme n'a cessé d'être maltraitée. Par ses adversaires, c'est entendu, mais aussi et surtout au sein du marxisme lui-même qui, en ses diverses versions, l'a autant servie que desservie. Il s'agit donc de *repenser Marx* aujourd'hui en pensant avec lui.

- Georges Sorel, *Essais de critique du marxisme et autres études sur la valeur travail*, Présentation, traduction et notes de Patrick Gaud, Paris, L'Harmattan, 2007. Ces *Essais*, publiés à Palerme en 1903, sont un bilan des idées de Sorel sur le marxisme de son temps. Les articles qui leur sont associés indiquent le cheminement de cette tentative de « révision du marxisme ». L'ensemble est orienté vers la critique et le dévoilement des sociologies naissantes et des socialismes de la 2^e Internationale, dans leurs prétentions communes et concurrentes à décrire scientifiquement le social, pour le réformer ou le transformer.
- Robert Stuart, *Marxism And National Identity: Socialism, Nationalism, And National Socialism During The French "Fin de Siècle"*. New York, State of New York University Press, 2006. Une exploration originale d'un courant du mouvement ouvrier français souvent méconnu, les guesdistes, à travers leur rapport au colonialisme et à l'antisémitisme. L'auteur montre que sur ces deux questions, en dépit d'un manque de cohérence manifeste, les guesdistes étaient avancés pour leur époque.
- Diop Thierno, *Marxisme et critique de la modernité en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2007. À partir de plusieurs textes relatifs entre autres à la problématique de la philosophie africaine, à Amilcar Cabral, aux positions de Cheikh Anta Diop sur le matérialisme historique, ou à la question de la démocratie en Afrique, l'auteur fait le procès des pratiques, des contradictions, des conflits, des illusions et des systèmes de pensée qui ont pour cadre le Sénégal, l'Afrique et le reste du monde.
- André Tosel, *Les marxismes du xx^e siècle*, Paris, Syllepse, à paraître en automne 2007. L'ouvrage propose, dans une première partie, une réflexion sur la trajectoire d'ensemble de ce que certains ont nommé le « marxisme occidental », qui débute avec Lukacs et se termine avec le moment d'Althusser. Cette réflexion se poursuit par un ensemble d'études consacrés à quelques-unes des figures majeures de la philosophie marxistes du siècle passé, et avant tout à Gramsci, dont André Tosel est en France le spécialiste incontesté.

Approches marxistes

- Antoine Artous, *Le fétichisme chez Marx: le marxisme comme théorie critique*. Paris, Syllepse, 2006. La théorie du fétichisme constitue le noyau du marxisme, critique de l'économie politique, non pas seulement parce qu'elle concerne la marchandise comme « forme élémentaire » de la richesse capitaliste, mais parce qu'elle affecte la totalité du système capitaliste de la production et d'abord l'incorporation capitaliste de cette marchandise particulière qu'est la force de travail humaine.
- Alain Bihr, *La Préhistoire du capital: Le devenir-monde du capitalisme*, Tome 1. Lausanne, Page deux, 2006. Selon la vieille légende inventée et propagée par le libéralisme dès le XVIII^e siècle, le capitalisme serait né de la seule et paisible extension des rapports marchands et moné-

taires. Alain Bihr sape cette légende en revenant sur le long et tortueux cheminement à travers lequel s'est formé ce rapport de production si singulier qui donne naissance au capitalisme. En prenant appui que l'esquisse de Marx d'une triple lignée historique – distinguant les sociétés « asiatiques », les sociétés antiques méditerranéennes et les sociétés européennes médiévales – l'auteur cherche à comprendre pourquoi ce n'est qu'au sein du féodalisme, européen mais aussi japonais, que ce rapport de production a pu voir le jour et entamer son développement, jusqu'à se mettre en état de partir à la conquête du restant du monde. Cela conduit l'auteur à souligner la part décisive qu'y sont pris les processus politiques, au premier rang desquels figurent évidemment les luttes de classes, mais aussi l'édification des embryons d'Etats modernes.

- Pierre Dardot, Christian Laval, El Mouhoub Mouhoud, *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*. Paris, La Découverte, 2007 (Armillaire). Il s'agit de restituer la cohérence théorique de ce nouveau marxisme que représente la thématique de l'Empire chez Michael Hardt et Antonio Negri, en remontant à ses sources et en mettant en évidence ses limites, comme la difficulté de penser le sujet politique à l'ère de la mondialisation, la reconduction de la thèse d'un « moteur » de l'histoire, la conception unilatérale des mutations de l'ordre productif. De telles limites renvoient, selon les auteurs, aux limites mêmes du marxisme que partageraient Hardt et Negri.
- Warren S. Goldstein (dir.), *Marx, Critical Theory, and Religion. A Critique of Rational Choice*. Leiden, Brill, 2007. Les études ici rassemblées réinvestissent l'analyse marxienne de la religion dans la perspective de fonder, du point de vue d'une sociologie de la religion, une théorie critique alternative aux théories du choix rationnel, développant plus largement une critique du positivisme, de l'assentiment acritique au marché (néoconservatisme) et l'unidimensionalité de la rationalité de la théorie du choix rationnel des religions.
- Isaac Johsua, *Une trajectoire du capital: de la crise de 1929 à celle de la nouvelle économie*. Paris, Syllepse, 2006. Il s'agit d'abord (en partant de Marx) de trouver l'équilibre entre énoncé de ses mutations et expression d'une continuité, entre bouleversement perpétuel et constance d'une matrice. Il s'agit ensuite de rejeter tout à la fois l'accablement résigné que suscite la perpétuation du capitalisme et le réflexe pavlovien de l'annonce régulière de sa fin apocalyptique. Il s'agit donc de désigner les écueils entre lesquels ce système navigue, qu'il peut éviter mais contre lesquels il peut aussi bien se fracasser. Que nous révèle, de ce point de vue, la trajectoire du capital, jetée comme un pont suspendu entre la crise de 1929 et celle, en 2001, de la « nouvelle économie » ? Telle est la question à laquelle l'ouvrage tente de répondre.
- Jean-Jacques Lecercle, *Une philosophie marxiste du langage*, Paris, PUF, 2004. Dans cet ouvrage, l'auteur soutient qu'il faut construire une philosophie marxiste du langage, qui a fait jusqu'ici cruellement défaut. La construction passe par une critique des philosophies du langage de Chomsky et de Habermas, et par un examen des éléments fragmentaires issus de la tradition marxiste en matière de langage, de Lénine et Gramsci à Bakhtine, Volochinov et Althusser, sans oublier l'apport de Deleuze et Guattari. L'ouvrage formule quelques propositions sur ce qu'est le langage pour un marxiste : un phénomène social, matériel, historique et politique.

Répliques et controverses

- Domenico Losurdo, *Antonio Gramsci : du libéralisme au « communisme critique »*. Paris, Syllepse, 2006.
Cet essai, salué dès sa publication en italien comme un jalon dans les études gramsciennes, propose une interprétation originale de la pensée du révolutionnaire sarde et une discussion serrée de son apport pour la reconstruction d'une politique émancipatrice aujourd'hui. Il restitue la richesse des articulations d'une pensée subtile en situant avec précision et esprit le parcours de Gramsci dans le contexte politique et historique de son époque.
- Gyorgy Lukács, *Dialectique et spontanéité : en défense de Histoire et conscience de classe*. Paris, Éd. de la Passion, 2001; *Le jeune Marx : son évolution philosophique de 1840 à 1844*. Paris, Éd. de la Passion, 2002; *Journal 1910-1911*. Paris, Rivages Poches, 2006 (Petite bibliothèque).
Lukács revient en librairie à la faveur d'éditions de quelques inédits et de quelques rééditions, illustrant les différentes facettes de son œuvre, trop souvent réduite à quelques titres phares. Il manque toujours, obstinément, les traductions des grandes œuvres de la maturité (*l'Esthétique* et *l'Ontologie*).
- Pablo Luna (dir.), *Pierre Vilar, une histoire en construction*. Paris, Syllepse, 2006.
Cette série de contributions explore l'œuvre et l'influence de l'historien marxiste de l'Espagne P. Vilar. L'ouvrage présente la floraison de l'historiographie marxiste des années 1950-1970 (autour d'institutions comme le CERM) et discute de la pertinence de l'application de certains concepts marxistes (« mode de production ») pour l'étude de l'histoire.
- Lucien Sève, Bertell Ollman (dir.), *Dialectiques aujourd'hui*. Paris, Syllepse, 2007 (Espaces Marx).
La dialectique n'a aujourd'hui ni l'audience qu'elle mérite, ni le développement qu'elle appelle. De là est né un colloque international avec la participation d'une quinzaine d'intervenants (France, USA, Allemagne, Italie, Grèce, Hongrie) ainsi que de nombreux participants parmi lesquels des étudiants et jeunes chercheurs.

Stavros Tombazos

Université de Nicosie

Fétichisme et forme-valeur

(À propos du livre d'Antoine Artous,

Le Fétichisme chez Marx. Le Marxisme comme théorie critique, Éditions Syllepse, Paris, 2006)

Cette recension n'est pas une critique complaisante du livre d'Antoine Artous. C'est pourquoi, je tiens à préciser avant toute chose qu'il s'agit d'un excellent livre. L'auteur a une connaissance profonde du travail de Marx, ainsi que des travaux d'importance relatifs à son objet de recherche. Ma critique peut donner l'impression que je fais une lecture de Marx totalement opposée à celle d'Artous. Au contraire, nos lectures respectives convergent sur plusieurs points. Ce n'est pas étonnant. Nous devons tous deux beaucoup au marxisme de J.-M. Vincent, Comme ma présentation privilégie les points que je critique, les divergences sont accentuées, alors que les convergences ne sont pas systématiquement exposées.

Cette critique est divisée en deux parties : « Fétichisme et forme-valeur » et « Fétichisme et réification », seconde partie à paraître dans un prochain numéro de *ContreTemps*. Les titres des sections sont choisis à partir des thèmes dans lesquels s'inscrit ma critique. Les chiffres entre parenthèses renvoient au livre d'A. Artous.

Continuité et discontinuité dans l'oeuvre de Marx

Dans le premier chapitre du livre, intitulé « Désenchantement du monde et fétichisme », Artous précise que les catégories du *Capital* de Marx ne sont pas transhistoriques. Contrairement à la plupart des auteurs de son temps, Marx spécifie ses catégories d'analyse. Son point de départ n'est pas le travail, la production ou les échanges, qui constituent des généralités historiques, mais les formes sociales spécifiques de la société capitaliste et notamment la forme-valeur. Les catégories du *Capital* sont strictement réservées à la société moderne de type capitaliste. Cette « dénaturalisation » des rapports sociaux, qui constitue maintenant un lieu commun des lectures non vulgaires du *Capital*, n'a pas toujours été dominante. Ce sont les marxistes hétérodoxes qui l'ont mise en évidence. Les travaux de K. Korsch, de G. Lukács, de

E. B. Pasukanis, de J.-M. Vincent entre autres courants critiques du marxisme y ont contribué.

La notion du « fétichisme » chez Marx est une bonne illustration de cette spécification temporelle des catégories d'analyse. Le « fétichisme » y est une notion strictement réservée à la société capitaliste, même si le terme avait déjà une longue histoire à l'époque de Marx. Charles de Brosses l'a inventé en 1760 dans le cadre d'une analyse des religions primitives. Pour lui, les « fétiches » étaient des objets matériels particuliers auxquels l'homme primitif attribuait des pouvoirs divins spécifiques. Plusieurs auteurs ont repris le « fétichisme » et les « fétiches » pour analyser les formes les plus primitives de la religion (les Lumières, G. W. F. Hegel, A. Comte et d'autres). En revanche, dans *Le Capital*, Marx (comme Freud dans son domaine) opère un « détournement » du terme pour le charger de déterminations nouvelles et l'appliquer dans le cadre de la société capitaliste.

Il met l'accent dans le *Manifeste communiste* sur le désenchantement du monde lié à la décomposition des sociétés traditionnelles et de leurs croyances. Dans *Le Capital*, il met l'accent sur le nouvel enchantement du monde lié à l'opacité des rapports sociaux qui résulte de la nature mystique de la marchandise. Le « fétichisme » est chez Marx la théorie de cette nouvelle opacité des rapports sociaux. Dans les formations sociales précapitalistes, les hiérarchies sociales et politiques sont légitimées par leur inscription dans un ordre divin, alors que la société moderne se caractérise par le retrait de la religion du noyau des rapports sociaux. La religion ne disparaît pas pour autant de la vie sociale moderne, mais elle ne structure plus les liens sociopolitiques. Cependant de nouvelles formes d'opacité apparaissent qui « ne relèvent pas d'une "fausse conscience" de la réalité des rapports sociaux, ne sont pas le produit d'une illusion de la conscience – qu'elle soit individuelle ou collective – mais renvoient bien à des formes sociales objectives, même si elles ne sont pas "naturelles" mais historiquement situées » (p. 25). En d'autres termes, l'« illusion » n'est pas le produit d'une action extérieure. L'« idéologie » ne peut être entièrement attribuée à la « superstructure », mais elle est inscrite dans le processus de la production et de la circulation marchandes et elle est inhérente à la nature même de cette chose « sensible suprasensible » qui est la marchandise.

Selon Artous, la théorie du fétichisme, telle qu'elle apparaît dans *Le Capital*, ne constitue pas une simple évolution de la critique de l'aliénation, notamment celle des *Manuscrits de 1844*, inspirée de la critique de la religion par Feuerbach. Le « fétichisme » du *Capital* n'est pas un simple remake du concept d'aliénation de l'œuvre de jeunesse de Marx. La marchandise ne prend pas simplement la place de Dieu. Le monde religieux proprement dit des sociétés

précapitalistes et capitalistes, quelle que soit sa fonction pratique dans la reproduction des rapports de production et d'exploitation, est un produit du cerveau humain alors que la marchandise est un produit de la main humaine. La marchandise possède une objectivité sociale bien différente de celle du phénomène religieux dans les sociétés orientales précapitalistes par exemple, où le despote est lui-même considéré comme Dieu. La marchandise circule, elle s'échange. Elle n'est pas le produit mythique d'une croyance ou d'une illusion. La marchandise a donc une matérialité sociale, même si dans cette matérialité n'entre aucun atome de matière naturelle (en tous cas lorsqu'on l'envisage comme valeur). Le « social », puisqu'il n'appartient pas au monde de la « certitude sensible » des choses naturelles, relève de ce que Marx appelle parfois « imaginaire ». Mais cet « imaginaire » n'a strictement rien à voir avec une simple illusion, car il indique la réalité sociale objective et non la « fausse conscience ». L'« imaginaire » dont il s'agit ici comprendrait aussi le langage commun qui existe objectivement de la même manière que la valeur de la marchandise.

Artous critique la vision sclérosée d'un marxisme orthodoxe de la II^e et de la III^e Internationale selon laquelle l'« idéologie » et l'« erreur » sont séparées de la « science » et de la « vérité » par une muraille de Chine. Il reprend à son compte l'analyse de J.-M. Vincent qui, dès les années 1970, considérait l'idéologie non comme une autojustification des classes dominantes résultant directement de leurs intérêts économiques, mais plutôt comme un aveuglement généralisé ou une « myopie spontanée », inscrite dans les rapports sociaux les plus fondamentaux de la société capitaliste. La critique de l'économie politique classique par Marx n'a pas le même statut que celle de l'« économie vulgaire », car les erreurs de l'économie politique classique résultent de l'opacité réelle des rapports de production capitalistes et non pas d'une tentative de justification idéologique de l'exploitation. Adam Smith et David Ricardo se heurtent à des difficultés objectives et leur pensée reflète, malgré leurs intentions, dans une certaine mesure, le mysticisme de la marchandise lui-même. Le capital est inséparable de la problématique du fétichisme car il constitue une forme de pensée ossifiée dans une société où les hommes sont dominés par des « abstractions sociales » selon l'expression d'Artous. Il a tout à fait raison d'insister sur ce point pour démontrer que le « fétichisme » ne se réduit pas à un simple décalage entre la représentation et la réalité.

Les remarques d'Artous sur le rapport entre l'« idéologie » et la « science » sont pertinentes, mais à mon avis incomplètes. Elles portent sur un aspect central de la théorie du fétichisme, un aspect, certes, parmi les plus complexes, qui mériterait un développement plus étendu. Si le rapport entre l'« idéologie » et la « science » n'est pas un pur rapport d'opposition, qu'est-

il ? En effaçant complètement cette opposition, on risque de tomber dans un subjectivisme postmoderne, absolument opposé à la démarche de Marx. La vérité n'est pas une « démocratie d'opinion », mais un processus incessant de la correction de l'erreur (de l'opinion), c'est-à-dire un processus d'universalisation à travers la négation de l'erreur qui est une vérité partielle. J'ai travaillé moi-même sur cette aporie, à laquelle se heurte toute tentative de compréhension approfondie de la théorie du fétichisme, et je me limiterai ici à une brève remarque : le « fétichisme » apparaît chez Marx tantôt sous un signe « positif », tantôt sous un signe « négatif ». Marx ne dénonce pas seulement les illusions ou la « fausse conscience » (l'aspect négatif de la théorie du fétichisme) que génère la marchandise, il indique aussi la fonction positive, nécessaire et indispensable, du fétichisme dans la reproduction des rapports sociaux capitalistes. Cela veut dire que la réalité du capitalisme n'est pas seulement l'objectivité sociale qui produit des formes spécifiques d'échanges et d'exploitation, mais qu'elle comprend aussi des mécanismes fondamentaux de production d'illusions (comme de symboles et d'imaginations) sans lesquels la reproduction sociale capitaliste serait impossible.

En d'autres termes, la « myopie spontanée » dont parle J.-M. Vincent est une réalité fondamentale de la société capitaliste produite au même titre que la plus-value. De ce point de vue, pour vaincre l'objet réel et unifier le monde, la « science » intègre l'« idéologie ». La « vérité » intègre l'« erreur » et la fait sienne. Mais ce processus d'intériorisation de l'erreur implique l'identification de cette dernière. En d'autres termes, la « science » reconnaît l'« idéologie » comme « idéologie » et l'intériorise non pas comme idéologie simple, pure illusion, mais comme illusion constitutive de l'ordre social. Pour être précis, il faut donc bien admettre que la vérité est nettement séparée de la pure illusion (rapport d'opposition), tout en l'essentialisant par son identification comme telle et par la compréhension de sa fonction sociale ainsi que des mécanismes de sa production (rapport d'intériorisation). L'interprétation « scientifique » ne change pas le monde social. Seule l'interprétation « socialisée » ou « massive » qui devient mouvement social le change. Le « fétichisme » est donc à la fois, et sous le même rapport, une « fausse conscience », une « pure illusion » dénoncée comme telle, et une dimension essentielle de la vie sociale, une réalité objective. La théorie dialectique du fétichisme est l'identité (la « science ») de l'identité (rapport d'intériorisation) et de la non-identité (rapport d'opposition). Dans le mouvement dialectique du *Capital*, les formes phénoménales (prix, profit, salaire, coût de production, etc.) apparaissent sous une double forme : tantôt comme « pures apparences », donc comme sources d'illusions ou de « représentations », tantôt comme formes d'apparition de l'essence. Lorsque Marx distingue la détermination quantitative du prix de la détermination

quantitative de la valeur, il traite la forme prix comme une pure apparence. En revanche, lorsqu'il démontre que la forme monétaire est la forme nécessaire et unique de l'extériorisation de la valeur, il essentialise l'apparence qui devient ainsi la forme de l'apparition de la valeur. L'« apparition » est l'apparaître de l'essence en elle-même : la valeur ne peut apparaître que sous la forme-prix. Si cette forme est une source d'illusion, c'est que la création d'illusions appartient à la nature de la valeur. Le déguisement des formes essentielles est lui-même essentiel, car ces dernières ne peuvent apparaître sans leurs masques. L'apparition en tant que manifestation parfaite de l'essence est identifiée à l'essence. L'essence parfaitement extériorisée dans l'apparition est identique à l'apparition. Ce dédoublement des catégories finit par s'intégrer à une logique supérieure qui est celle du « concept ». La logique de l'essence (opposition essence-apparence) est omniprésente dans *Le Capital*, mais elle est soumise au concept (*Begriff*).

La lecture que fait Artous de la théorie du fétichisme a le mérite de privilégier l'aspect « positif » des « fétiches » modernes, c'est-à-dire d'insister sur leur « positivité » ou leur objectivité sociale, ce qui est plutôt rare dans la littérature marxiste. Cependant, il semble sous-estimer la fonction négative de cette théorie, c'est-à-dire le désenchantement du monde capitaliste qu'elle propose, même si ce désenchantement n'est réel qu'au niveau de la vie intellectuelle. Certes, comme il l'écrit, les « fétiches modernes » ne sont pas de pures constructions spirituelles et la « fausse conscience » ne produit pas l'opacité des rapports sociaux. Il suffit cependant de « renverser » la formule pour retrouver la « fausse conscience ». Celle-ci ne s'inscrit pas dans une tradition de pensée classique de l'opposition sujet-objet. Le sujet ne se perd pas dans le monde du travail. Il ne s'aliène pas davantage dans le monde religieux. Pourquoi ? Parce qu'il n'y pas d'homme en dehors de son rapport social spécifique dans chaque phase historique. La « nature » humaine est essentiellement sociale. Mais la « fausse conscience » existe bel et bien, car l'opacité des rapports sociaux ou le « mysticisme » de la marchandise la reproduit de manière constante. L'aliénation de l'homme dans le monde de l'objectivité économique capitaliste est universelle, car cette objectivité apparaît comme un organisme étranger, une forme de pensée ossifiée, une volonté indépendante, qui instrumentalise le sujet individuel, l'homme économique, à sa propre fin : la reproduction de cet organisme étranger (la valorisation de la valeur) qu'on appelle « capital ». C'est pourquoi le travail, activité humaine dans toute forme sociale, est, sous sa forme de travail abstrait, une forme spécifique de l'ordre capitaliste, synonyme du capital. Chez Marx la notion de travail abstrait et celle de capital ne se distinguent que par une différence purement sémantique. Et il s'agit d'une aliénation universelle, au sens où non seulement l'ou-

vrier, mais le capitaliste, simple « machine à calculer » aux ordres de l'abstraction réelle, est lui aussi aliéné.

L'« économie vulgaire » ne fait que formaliser les représentations mystifiées des personnes, c'est-à-dire leur imaginaire idolâtre qui existe bel et bien et ressemble à plusieurs points de vue à celui de l'homme « primitif ». L'économie vulgaire, si elle vise souvent à légitimer l'exploitation, trouve sa matière dans la « terre fertile » de l'aveuglement généralisé. Elle est parfois elle-même aussi aveuglée que les sujets économiques ordinaires et donc « honnête » dans ses mensonges. Dans l'imaginaire idolâtre moderne, la terre est « adorée » car elle ne produit pas seulement des pommes (qui n'ont aucune valeur immédiate pour son propriétaire), mais parce qu'elle a aussi la propriété occulte de produire la rente. Comme la terre, l'argent est « adoré » car, comme une poule qui produit des œufs d'or, il se multiplie en apparence, aujourd'hui plus que jamais (dans nos sociétés mondialisées « dominées par la finance »), sans aucune médiation par la production : il suffit de le placer à la bourse, le dotant ainsi du pouvoir magique de l'action, du futur, de l'option, du swap. Le « fétichisme » dans *Le Capital* est à la fois une démarche iconoclaste de la pensée, une démarche dénonçant l'idolâtrie moderne, tout en réhabilitant l'« obscur » et le « mystique » comme une dimension essentielle de la compréhension des temps modernes.

C'est pourquoi la critique qu'Artous adresse à Michael Löwy ne me semble qu'en partie justifiée. Il lui reproche de lire le « fétichisme » tel qu'il apparaît dans *Le Capital* comme une réédition approfondie de la critique de l'aliénation et donc de la religion de l'œuvre de jeunesse et notamment des *Manuscrits de 1844*. Certes, le point de départ du *Capital* n'est pas anthropologique et Artous a raison d'insister sur ce point. Le « fétichisme de la marchandise » n'est pas un simple produit de la « fausse conscience », mais la « fausse conscience » dans le capitalisme, produite par lui, inscrite dans le noyau des rapports sociaux, a des racines « matérielles » qui remplacent la domination idéologique de l'Église – une domination détériorée par les Lumières, les sciences de la nature, et la grande Révolution. En d'autres termes, la problématique de l'aliénation de l'œuvre de jeunesse ne disparaît pas entièrement. L'homme ne s'aliène pas dans la religion, il ne s'aliène pas dans son propre rapport social, mais le rapport social auquel il appartient en réalité échappe à son contrôle et lui apparaît comme aussi « naturel » et objectif que la loi de la gravité. C'est ce rapport qui produit une religion moderne : la religion de la marchandise. La substance (*ypostasis*) humaine chez Marx ne disparaît pas dans *Le Capital*. Elle demeure sous une forme nouvelle : comme valeur humaine à conquérir, c'est-à-dire comme une revendication révolutionnaire, inscrite dans les contradictions générées par l'objectivité sociale (la réalité du rapport social chosifié, le travail

qui, sous le règne de sa forme abstraite, perd son contrôle sur lui-même, bref la réalité du travail aliéné de sa subjectivité) qui prend la forme d'une subjectivité sociale étrangère et hostile à l'homme (le capital en tant que logique et cohérence d'ensemble de la société). S'agit-il d'une substance « métaphysique » ? Oui, si l'on considère le capitalisme comme l'horizon infranchissable de l'humanité. Non, si l'esprit de la liberté et de l'émancipation refoulé habite encore quelque part dans notre imaginaire collectif et a encore un rôle social à jouer.

L'« aliénation » est une dimension du fétichisme¹. C'est pourquoi le communisme apparaît dans *Le Capital* de manière tout à fait explicite comme une présupposition de la démystification du monde et donc comme la fin de la « préhistoire » humaine, alors que la religion classique (le christianisme dans ses formes diverses, etc.) est réduite à un simple « complément » des rapports sociaux modernes de type capitaliste. Artous connaît très bien cet aspect du travail de Marx dans *Le Capital*. Il en cite un passage très caractéristique dans son cinquième chapitre, « Fétichisme et communisme » (p. 178), qui lui pose problème car il met en évidence que la continuité dans l'œuvre de Marx « résiste », malgré la discontinuité. Oui, la marchandise est une nouvelle religion moderne, d'autant plus efficace qu'elle n'est pas aussi discréditée que le Vatican, et qu'elle n'a pas un représentant officiel vulnérable. Comme Dieu, elle est en tout et partout. Et il ne s'agit pas d'une simple analogie, mais d'un véritable ersatz. En bref, la discontinuité entre l'œuvre de jeunesse et celle de la maturité de Marx est réelle et presque évidente, mais elle n'est pas absolue. Il y a de la continuité dans la discontinuité et de ce point de vue quelques lectures « opposées » de la théorie du fétichisme (en l'occurrence, celle d'Artous et celle de Michael Löwy) sont en réalité aussi complémentaires que contradictoires.

La critique de mon livre² par A. Artous résulte de sa thèse selon laquelle le point de départ de Marx dans *Le Capital* n'est pas anthropologique, thèse correcte que j'ai défendue moi-même. Je me limiterai à une brève remarque sur cette critique, car il me semble qu'il s'agit d'un simple contresens dans la lecture de mon livre. Selon Artous, je postulerais « l'existence du “temps de travail en tant que loi économique transhistorique” » et donc l'existence d'une substance transhistorique qui est le « travail abstrait ». Pourtant, mon propos était plutôt de montrer les spécificités du temps de travail et du travail abstrait dans le capitalisme par rapport aux sociétés précapitalistes. Toute mon argumentation consiste en ceci : Marx utilise parfois le terme « travail abstrait » au sens faible : le travail indifférencié de l'homme sans qualité, le travail pris comme une simple consommation d'énergie productive. Cette définition du travail abstrait est valable pour toute société et, de ce point de vue, elle est extrêmement pauvre.

Elle sert tout au plus à constater un fait naturel élémentaire. De même, en ce qui concerne le « temps de travail comme loi transhistorique » : toute économie implique une certaine organisation du temps de travail selon la hiérarchisation des besoins matériels, les rapports de pouvoir et de domination, etc. Je me suis efforcé de démontrer que ce type de généralités ne mène pas très loin et que les notions du travail abstrait et du temps de travail se chargent de déterminations nouvelles, se spécifient et deviennent des concepts centraux dans l'œuvre de maturité de Marx et notamment dans *Le Capital*. Cependant, le travail abstrait, pris comme une simple quantité d'énergie productive dépensée, c'est-à-dire le travail au sens naturel ou anthropologique, constitue un élément important dans les modalités fort complexes de la détermination quantitative de la valeur, mais un élément qui, à lui seul, est fort insuffisant.

Il a fallu passer par la « théorie de la mesure » hégélienne pour essayer de mettre au clair que Marx ne traite pas la valeur comme une « quantité » simple, mais comme un « langage social », proprement capitaliste, qui gouverne la division sociale du temps de travail. Il se trouve aussi que l'évolution historique « privilégie » certaines « vérités anthropologiques banales » (dans notre cas le travail abstrait au sens faible) et pas d'autres. Les « banalités » ne sont pas toutes aussi insignifiantes. Certaines, intégrées dans un système d'analyse développé, sont essentielles à la compréhension du fonctionnement du système. Le travail abstrait « en soi », c'est-à-dire en tant que potentialité historique, devient « en soi et pour soi » dans le capitalisme. Il devient réalité accomplie après une longue période de gestation historique, de la même manière que la marchandise du troc devient marchandise véritable (pleinement développée) après la marchandisation de la force de travail elle-même. Dans son premier chapitre, Artous insiste aussi, fort justement, sur le fait que Marx ne partageait pas l'évolutionnisme dominant au XIX^e siècle. Cependant, le rejet de l'évolutionnisme ne signifie pas que toute démarche qui « découvre » le germe du présent dans le passé soit évolutionniste, ainsi qu'il le suggère. Chez Hegel, le « nécessaire » est le « possible déjà réalisé ». Et sa dialectique du « nécessaire » et du « possible » n'a strictement rien à voir avec une vision téléologique, évolutionniste, ou métaphysique de l'histoire. C'est bien le présent qui est la temporalité dominante, celle qui choisit l'angle de la lumière jetée sur le passé. Une lecture rétrospective de l'histoire n'est pas nécessairement évolutionniste ou déterministe. Le développement des échanges marchands depuis le XII^e siècle a conduit à la décomposition des sociétés traditionnelles et à l'avènement du capitalisme et de son État-nation. Peut-être cette évolution sociale n'était-elle pas une nécessité historique, mais seulement une possibilité. Cette possibilité cependant s'est réalisée alors que d'autres possibilités virtuelles ou postulées ne se sont pas actualisées. Elle

est donc devenue nécessaire par sa réalisation qui est notre présent social. Il s'agit d'une simple constatation réaliste et rien de plus.

Forme-valeur et grandeur de valeur

Le second chapitre d'Artous est intitulé « “Chosification” des rapports sociaux et “personnification” des choses ». Le fétichisme est intimement lié à la forme-valeur des produits du travail et ne peut en aucun cas être séparé des développements de Marx sur la théorie de la valeur. C'est pourquoi, selon Artous, cette théorie est radicalement différente de celle de Ricardo. Le caractère énigmatique de la marchandise provient de cette forme-valeur créée par et dans les échanges marchands généralisés. Le caractère social du travail y apparaît comme une propriété naturelle des marchandises. Le travail abstrait n'est ni une réalité purement idéale (une abstraction du sujet pensant), ni une réalité physiologique, une dépense d'énergie musculaire et nerveuse ou une réalité « naturelle » valable en toute société. Il est la substance de la valeur. Le travail abstrait, « qui crée la valeur, est la forme sociale spécifique sous laquelle se détermine le travail social dans la société marchande capitaliste » (p. 63).

Dans ce chapitre, Artous souligne le fait que le fétichisme n'est pas seulement un phénomène situé dans le procès de circulation des marchandises, mais aussi un phénomène concernant le procès de production. Le travail de l'ouvrier, en tant que travail créant la valeur est un mode d'existence de la valeur-capital. Comme la valeur, la valeur qui se valorise, c'est-à-dire le capital, est une forme sociale chosifiée. La socialisation du travail se réalise sous l'égide du capital, de sorte que la forme sociale du travail devient quelque chose d'étranger pour l'ouvrier, quelque chose qui devient propriété du capital. Le « travailleur collectif », en tant que producteur isolé d'une unité de production, mais aussi en tant que producteur « global » de l'ensemble des unités de production, est le capital. Le travailleur collectif qui incarne le savoir productif et le contrôle de la production est né de la confiscation du savoir de l'ouvrier isolé et de sa réduction à un objet du processus de production, avant même que le savoir productif et le contrôle de la production ne soient intégrés dans les moyens matériels de la production. La socialisation du travail dans l'unité productive et dans la société est synonyme d'une aliénation du travail en tant que producteur de valeur. Celui-ci se transforme en son contraire : il devient capital. La notion de « capital variable » indique cette aliénation du travail vivant qui devient objet dans les rouages de la production capitaliste, alors que les moyens matériels de la production, le « capital fixe » en particulier, se comportent à la manière d'un sujet doué d'une volonté propre.

Les développements d'Artous concernant la forme-valeur négligent la grandeur de valeur. Alors que l'économie politique classique, selon Artous, s'inté-

resse uniquement à la mesure de la valeur et à la commensurabilité des marchandises, « Marx, lui, pose une autre question. Pourquoi la valeur comme forme sociale existe-t-elle? Pourquoi le produit du travail existe-t-il comme forme marchandise? » (pp. 59-60). Ces questions qu'Artous attribue à Marx ont comme objectif presque explicite d'éviter une analyse approfondie du problème de la grandeur de valeur, qui joue un rôle tout à fait essentiel chez Marx (et pas seulement chez Ricardo). La problématique du fétichisme pénètre la question, en apparence purement technique, de la quantification de la valeur³. Il est vrai que Marx pose parfois des questions de ce type, sans pour autant négliger un seul instant la grandeur de valeur. En voici un exemple caractéristique : « L'économie politique a bien, il est vrai, analysé la valeur et la grandeur de valeur, quoique d'une manière très imparfaite. Mais elle ne s'est jamais demandé pourquoi le travail se représente dans la valeur, et la mesure du travail par sa durée dans la grandeur de valeur des produits »⁴.

Le refus de traiter de ce problème est à l'origine de certaines imprécisions sur le travail abstrait et la forme-valeur dans le livre d'Artous. Alors qu'il insiste sur la distinction entre valeur et valeur d'échange (p. 61), il adopte la thèse selon laquelle la valeur « mesure non pas en travail, mais en monnaie » (p. 62). Cette thèse, ainsi présentée, constitue une « résolution » du problème de la quantification de la valeur par son élimination pure et simple. Si la monnaie, en tant qu'équivalent général, c'est-à-dire en tant que valeur d'échange ou prix réalisé de la marchandise, s'identifie quantitativement à la valeur de la marchandise, toute distinction entre valeur et prix monétaire est inutile et superflue. Si l'on adopte ce point de vue, on ne peut plus expliquer ni pourquoi les prix des marchandises diffèrent, ni pourquoi ils changent, ni pourquoi Marx s'efforce à prouver l'égalité de la valeur sociale et de la somme des prix de production. La valeur ne se mesure pas en travail, car elle est travail abstrait. La monnaie ne mesure pas la valeur, elle l'incarne dans une forme phénoménale adéquate au travail abstrait et la matérialise sans s'identifier à la quantité de travail abstrait dépensée dans la production de la marchandise, c'est-à-dire à la quantité d'un travail indifférencié, générique, pris dans son sens physiologique. La valeur n'est ni le temps de travail abstrait réellement dépensé, ni le temps de travail matérialisé à chaque échange par la monnaie, mais plutôt le dialogue social entre ces deux temps, le dialogue entre les choses sociales. Plus précisément, la valeur est la langue de communication des marchandises⁵. La monnaie y joue un rôle analogue à celui de Socrate dans le dialogue platonicien.

Socrate incarne la raison, mais il n'est pas la raison. Sa critique oblige ses interlocuteurs, eux-mêmes raisonnables, à se débarrasser de la « scorie » déraisonnable de leurs argumentations, de corriger ces dernières et les adapter aux exigences de l'universalité. Comme tout dialogue, celui de la valeur

implique à la fois une base commune (le travail abstrait dans son sens physiologique ou la « commensurabilité ») et une divergence entre les « interlocuteurs » : la marchandise particulière n'est une chose véritablement sociale qu'à travers la critique qu'elle subit par la monnaie⁶. C'est la monnaie qui décide si et dans quelle mesure le travail abstrait dépensé pour la production de la marchandise particulière est socialement utile. Ce faisant, la dépense de travail non reconnu ne disparaît pas purement et simplement. Elle devient le motif de son déplacement d'une branche à une autre, la raison de sa différenciation pour s'adapter à la norme sociale dictée par l'argent. La valeur est le sujet universel qui se particularise toujours de nouveau dans les diverses branches productives non pas pour satisfaire des besoins, mais pour satisfaire les besoins solvables afin de se reproduire lui-même. De ce point de vue, le véritable problème n'est pas la distinction de la valeur et de la valeur d'échange, mais la distinction de la valeur et de la valeur d'usage. L'analyse de la forme-valeur finit par démontrer que la valeur d'usage, dans le capitalisme, est un moment de la valeur et qu'elle ne peut avoir aucun statut autonome.

1 Voir S. Tombazos, « Fétichisme et mondialisation », *Variations*, n° 3, Syllepse, 2002, Paris, p. 27-50.

2 S. Tombazos, *Le Temps dans l'analyse économique. Les catégories du temps dans Le Capital*, Cahiers des saisons, Paris, 1994

3 Voir S. Tombazos, *Le temps dans l'analyse économique*, op. cit.

4 K. Marx, *Le Capital*, livre I, Œuvres de Karl Marx, Economie I, Pléiade, Gallimard, Paris, 1963, p. 614-615.

5 Voir S. Tombazos, *Le Temps dans l'analyse économique*, op. cit.

6 Voir aussi S. Tombazos, « La valeur, le temps et la langue des choses », pp. 101-113, *Mortibus*, n° 2, 2006.

Répliques et controverses

Daniel Tanuro

Ingénieur agronome, collaborateur du journal *La Gauche* (Belgique)

Marx, Mandel et les limites naturelles

Contrairement à une opinion fort répandue parmi les écologistes, le rendez-vous raté des marxistes avec la question environnementale constitue davantage une énigme qu'une évidence. En effet, comme l'écrivait Ted Benton il y a quelques années : « L'écologie, considérée strictement comme science, est l'étude systématique des interrelations entre les populations animales ou végétales et leur environnement (...). Le matérialisme historique se présentant précisément comme une approche de l'étude des sociétés humaines dans cette perspective (...) il peut, sans subir de distorsion, être perçu comme l'un des domaines spécifiques de l'écologie (...). (Dès lors) pourquoi les marxistes n'ont-ils pas été les premiers à proposer des analyses stratégiquement appropriées des relations entre crise écologique et impératifs du "développement" capitaliste ? »¹ Nous allons tenter de répondre à cette question dans le cas d'Ernest Mandel, marxiste érudit et cultivé que son humanisme et sa pensée non dogmatique rendaient extrêmement attentif aux phénomènes de société. Dès la première moitié des années 1970, bien avant d'autres marxistes, Mandel commença à exprimer une inquiétude croissante face aux dégradations environnementales, et cette inquiétude l'accompagna jusqu'à son dernier souffle. Dès lors, l'interrogation de Benton prend ici un relief particulier : pourquoi un penseur d'une telle envergure manqua-t-il lui aussi le rendez-vous avec la question environnementale ?

Car Mandel manqua le rendez-vous, en ce sens qu'il ne contribua pas à « écologiser » le marxisme². L'article qu'il écrivit en 1972, en réponse au rapport Mansholt sur les limites à la croissance, en témoigne, même s'il atteste la largeur de vue de l'auteur³. Du point de vue de l'écologie en tant que science, cet article frappe notamment par le fait que Mandel semble ignorer certaines objections fondamentales à l'intensification de l'agriculture, allant jusqu'à endosser « les possibilités de l'agriculture hors-sol », ou à plaider en faveur du « défrichement des forêts », voire de la mise en culture par irrigation de « deux milliards d'hectares de terres désertiques ». Sans entrer dans des détails techniques fastidieux, on se contentera de donner quelques indications donnant la mesure du caractère très problématique et simplificateur de ces affirmations :

- l'agriculture hors-sol ne permet pas d'échapper aux contraintes du cycle des nutriments, dont l'analyse par Liebig avait conduit Marx à proposer le concept pertinent de « métabolisme social » entre l'humanité et la nature ;
- la déforestation perturbe le cycle de l'eau et peut déboucher sur une dégradation des sols irréversible à l'échelle humaine (que Mandel mentionne par ailleurs). De plus, on sait aujourd'hui qu'elle contribue à l'émission de gaz carbonique - donc à la hausse de l'effet de serre d'origine anthropique ;
- la désertification se définit avant tout comme une perte de la quantité de matière organique contenue dans les sols. La diminution de la capacité de rétention de l'eau est une conséquence de cette dégradation, de sorte que l'irrigation n'est une réponse que quand elle accompagne la restauration d'un couvert végétal générateur d'humus. Il ne suffit donc pas d'irriguer les déserts pour engranger des récoltes abondantes. En outre, l'irrigation entraîne des risques de pollution des nappes, de salinisation des sols et soulève de grands problèmes de gestion et de répartition des réserves en eau.

Ces mises au point schématiques n'impliquent nullement que la Terre serait incapable de nourrir plus de quatre à cinq milliards d'êtres humains, comme l'affirmaient les Meadows⁴, dont les travaux avaient inspiré le rapport Mansholt. Le problème est plutôt que certains arguments de Mandel, parce qu'ils ne prenaient pas en compte les critiques écologiques, ont probablement contribué à détourner un public sensible aux défis environnementaux. S'agissant de Mandel, cette conséquence est d'autant plus regrettable que son analyse du rapport Mansholt était – et reste – très éclairante par d'autres aspects. À propos de la lutte contre la pollution, par exemple, on ne peut que saluer la prescience avec laquelle Mandel – qui est ici dans son élément, l'économie – dénonce l'absurdité des propositions visant à « rétablir la rationalité économique globale en modifiant simplement les données de la rationalité partielle », notamment en attribuant un prix aux ressources naturelles. Le fait que la biosphère se détériore globalement depuis trente ans – malgré les taxes, amendes, achats de « droits de polluer » et autres mécanismes de marché visant à « internaliser » le coût des pollutions – suffit à montrer la pertinence de cette critique.⁵

Certains en déduiront qu'il suffirait aux marxistes de développer leur connaissance des sciences naturelles pour entrer en résonance avec la conscience environnementale. Si la solution était si simple, il y a longtemps qu'elle aurait été mise en œuvre. Mais plusieurs problèmes de fond sont soulevés qui nécessitent un examen minutieux et une autocritique détaillée. Dans le cadre de cette contribution, on se concentrera sur la question des ressources et de leurs limites : limites absolues et limites relatives ; limites naturelles et limites sociales.

La réticence à admettre le caractère fini des ressources et donc de la croissance des forces productives matérielles est assez clairement perceptible chez Mandel quand il écrit que c'est « l'anarchie » de la croissance plutôt que son caractère « illimité » qui est à dénoncer.⁶ L'origine de cette réticence est souvent imputée à Marx lui-même. Tout en saluant l'apport du concept marxien de « métabolisme social avec la nature », Jean-Paul Deléage, par exemple, reproche à l'auteur du *Capital* d'avoir « abandonné très vite cette approche pour privilégier l'analyse des deux autres éléments du processus, le capital et le travail »⁷. Dans son importante *Histoire de l'énergie* – écrite avec deux autres auteurs – Deléage reproche aux « continuateurs » de Marx d'avoir « poursuivi cette dérive » conduisant à « la conviction irraisonnée de l'abolition prochaine des contraintes naturelles »⁸. Parmi les marxistes critiques, Michael Löwy, dont la contribution à l'« écologisation » du marxisme n'est plus à souligner, considère de même qu'« il semble manquer à Marx et Engels une notion générale des limites naturelles au développement des forces productives »⁹.

La notion de limite chez Karl Marx

Commençons par une mise au point élémentaire : croire Marx et Engels inconscients de toute limite naturelle serait faire une insulte grossière à leur matérialisme. Engels, dans sa *Dialectique de la nature*, brosse d'ailleurs un tableau saisissant des affres de l'humanité lorsqu'elle aura atteint la plus absolue des limites : « (...) inexorablement l'heure viendra où la chaleur déclinante du soleil ne suffira plus à fondre la glace descendant des pôles ; où les hommes, de plus en plus entassés autour de l'équateur, finiront par n'y plus trouver suffisamment de chaleur pour vivre ; où peu à peu la dernière trace de vie organique disparaîtra et où la terre, globe mort et refroidi comme la lune, tournera dans de profondes ténèbres, en décrivant des orbites de plus en plus étroites autour d'un soleil également mort, jusqu'à ce qu'enfin elle y tombe ».¹⁰

Le débat ne porte évidemment pas sur la finitude de la vie et des ressources mais sur les contraintes que celle-ci impose au développement humain. À cet égard, les auteurs du *Manifeste communiste* ont eu effectivement quelques formules imprudentes. Pourtant, l'idée que le ver de la croissance illimitée rongerait déjà le fruit de leur théorie semble pour le moins abusive. On pourrait aligner de nombreux faits et citations pour le démontrer : Marx dénonce sans ambiguïté la « surconsommation », résultat de la « production pour la production »¹¹, critique Ricardo pour avoir écrit que « les forces des sols sont indestructibles »¹², s'inquiète de l'épuisement des mines, etc., etc.

Au-delà de ces indications ponctuelles, le point crucial à saisir est que, en dépit de certaines formulations problématiques, la notion de limite absolue des ressources et du développement, loin d'être absente chez Marx, joue au

contraire un rôle fondamental à trois niveaux : l'apparition du capitalisme, son fonctionnement et les lignes de force d'une alternative socialiste. On fera à ce sujet cinq remarques :

- 1) L'explication marxiste de la formation du capitalisme repose notamment sur le caractère absolument limité du sol, condition de son appropriation par la classe des propriétaires fonciers. Le texte suivant est limpide à ce propos : « Si la terre (...) était à la libre disposition de chacun, il manquerait un facteur essentiel pour la formation du capital. Une condition de production tout à fait essentielle, et – à part l'homme et son travail – la seule condition de production originelle, ne pourrait pas être cédée, ne pourrait pas être appropriée et, partant, elle ne pourrait pas faire face à l'ouvrier comme propriété d'autrui ni faire de lui un salarié. (...) De ce fait, la production capitaliste en général aurait cessé d'exister. »¹³ Marx désignant fréquemment par « terre » ce que nous appelons « nature », il est clair que cette analyse déborde les cas particuliers de ressources spécifiques (sols, forêts, etc) : pas de capitalisme sans appropriation des ressources, pas d'appropriation des ressources sans limite absolue des ressources. La généralisation n'est pas explicitée par Marx mais il l'aurait sans aucun doute considérée comme une évidence.
- 2) Les concepts de limite absolue et d'appropriation fondent l'analyse de la rente foncière capitaliste (« sans laquelle l'analyse du capital ne serait pas complète », précise Marx). C'est parce qu'ils ont le monopole de superficies cultivables existant seulement en quantités limitées que les propriétaires fonciers peuvent soustraire leurs produits à la péréquation du taux de profit, les vendre à leur valeur (supérieure à leur prix de production), et transformer le sur-profit en rente absolue. Et c'est parce que la productivité des plus mauvaises terres détermine la valeur (et, dans ce cas, le prix) que tout investissement en capital (engrais, machines, etc.) sur les autres terres augmente le montant de la rente relative, poussant ainsi le capitalisme vers une agriculture toujours plus intensive. Loin d'être « purement économique », comme l'écrit Deléage¹⁴, cette analyse est fondamentale pour comprendre la spécificité écodestructrice de l'agriculture capitaliste par rapport à d'autres modes de production¹⁵.
- 3) Non seulement Marx est conscient des limites, mais en plus il anticipe le débat à propos de ce qu'on appelle aujourd'hui la « substituabilité » du capital aux ressources¹⁶. Voici en effet ce qu'il écrit à propos de l'utilisation d'engrais et de machines en agriculture : « Supposons que des machines, des produits chimiques, etc. occupent une place de plus en plus grande (...). Il faut tenir compte du fait que, dans l'agriculture (comme dans l'industrie extractive) n'intervient pas uniquement la productivité sociale ; la productivité naturelle intervient aussi (...). Il est possible que l'accroissement de la productivité sociale compense à peine ou ne compense même pas la diminution de la force naturelle (mais) de toute façon cette compensation n'aura qu'un effet temporaire. »¹⁷

Pourquoi l'usage de machines, d'engrais, etc. ne pourrait-il compenser (« à peine ou même pas ») la diminution de la productivité naturelle ? Parce que Marx est informé du caractère décroissant de la hausse de la production agricole en fonction de l'apport en engrais¹⁸. Et pourquoi cette compensation insuffisante de la perte de fertilité naturelle serait-elle « de toute façon temporaire » ? Parce que les apports en capital ne peuvent que différer les conséquences de la rupture du cycle des nutriments due à l'urbanisation capitaliste. Tôt ou tard le capital bute sur la fertilité naturelle, qui constitue à la fois « une limite, un point de départ et une base »¹⁹. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles Marx et Engels considèrent que le communisme devra abolir la séparation entre villes et campagnes, manifestation de « la forme extrême du déchirement » entre producteurs et moyens de production sous le capitalisme. Cette analyse peut sembler invalidée par la vertigineuse augmentation de la production agricole par travailleur et par hectare depuis un siècle. En réalité, le problème a été déplacé, pas résolu : la quantité d'énergie nécessaire à cette production est de plus en plus grande et les conséquences écologiques de l'agriculture capitaliste sont de plus en plus lourdes (eutrophisation des eaux, déclin de la biodiversité, dégradation et érosion des sols...).

- 4) Souvent, l'adjectif « illimité » est utilisé pour décrire des possibilités illimitées en pratique, relativement, dans un contexte précis, et pas en tant que possibilités absolument sans limites. Marx fait lui-même la distinction explicite dans le passage ci-dessous (qui confirme d'ailleurs que, sans « stock » limité de terre, aucune appropriation n'est possible) : « Si la terre existe de façon pratiquement illimitée face à la population actuellement existante et au capital, si en plus cette terre n'était pas encore appropriée et si par conséquent elle était à la disposition de quiconque veut la cultiver, on ne paierait naturellement rien pour l'utilisation du sol. (Par contre) si la terre était un élément illimité non seulement relativement (au capital et à la population, DT) mais en fait, son appropriation par les uns ne pourrait exclure son appropriation par les autres. Il ne pourrait exister de propriété privée du sol (et) on ne pourrait pas payer de rente pour la terre. »²⁰

D'un côté Marx écrit « si la terre existe de façon pratiquement illimitée » ; il parle donc d'une possibilité réelle – quoique temporaire (allusion aux vastes espaces du Nouveau Monde). De l'autre il dit : « Si la terre était un élément illimité non seulement relativement mais en fait » ; ici (pour peu que la traduction française soit correcte) la grammaire indique une supposition purement rhétorique : la terre n'est évidemment pas illimitée, le mode de production capitaliste n'aurait pas pu naître sans appropriation du sol et il ne pourrait pas subsister sans s'approprier les ressources. Au contraire, cette possession est « un facteur essentiel pour la formation du capital ».

5) Le concept de « métabolisme social », ou « d'échange de matière » (*Stoffwechsel*) entre l'humanité et la nature, constitue l'expression la plus concrète de l'intégration de la notion de limite absolue chez Marx. Comme on le sait, ce sont les travaux de Liebig sur la rupture du cycle des nutriments qui ont inspiré les développements du *Capital* à ce sujet. L'affaire est souvent sous-estimée ou, à l'inverse, sublimée en métaphore philosophique. Peut-être certains marxistes ont-ils peine à concevoir qu'une simple question de fumier ait pris une telle ampleur dans la pensée de leur maître éponyme ? Toujours est-il que, fidèle à sa méthode, Marx est ici à la fois extrêmement concret (le fumier doit retourner à la terre) et très général (le métabolisme avec la nature doit être le régulateur du développement humain) : « La seule liberté possible, écrit-il, est que l'homme social, les producteurs associés, règlent rationnellement leur échange de matière avec la nature, qu'ils la contrôlent ensemble au lieu d'être dominés par sa puissance aveugle et qu'ils accomplissent ces échanges en dépensant le minimum de force et dans les conditions les plus conformes à la nature humaine. »²¹ Il est évident que cette phrase – qui anticipe sur l'élaboration du concept de développement durable – n'aurait strictement aucun sens si les « matières à échanger » existaient en quantités illimitées. La suite immédiate de la citation prouve d'ailleurs de façon incontestable que Marx ne partageait pas « la conviction irraisonnée » d'une humanité complètement émancipée des limites naturelles : « Cette activité (la régulation rationnelle des échanges avec la nature, DT) constituera toujours le royaume de la nécessité. C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme une fin en soi, le véritable royaume de la liberté, qui ne peut s'épanouir qu'en se fondant sur l'autre royaume, celui de la nécessité. La condition essentielle de cet épanouissement est la réduction de la journée du travail.»

Il serait certes absurde de faire de Marx et d'Engels des écologistes avant la lettre :

- 1) les préoccupations strictement écologiques n'occupent qu'une place assez restreinte dans leur œuvre²² ;
- 2) leur stratégie de transformation de la société est basée avant tout sur la formation de la conscience de classe à travers la mobilisation des travailleurs contre les patrons, pas sur la formation d'une conscience écologique ;
- 3) on pourrait sélectionner quelques autres citations moins limpides que celles-ci – voire même contradictoires, parfois, sur certains points.

Néanmoins, on voit que certaines opinions catégoriques méritent d'être sérieusement nuancées. Il y a bien une « écologie de Marx », selon l'expression de John Bellamy Foster, et elle n'évite pas la question des limites²³.

Ernest Mandel et l'ange vert

Revenons à présent à Mandel et aux difficultés des marxistes avec l'écologie. S'interrogeant à ce propos, Daniel Bensaïd considère qu'il « serait vain d'opposer, à coup de citations choisies, un Marx ange vert à un Marx démon productiviste »²⁴. Certes, mais est-ce la question ? En admettant la coexistence de l'« ange vert » et du « démon productiviste », la question n'est-elle pas plutôt de savoir pourquoi les héritiers de Marx ne se sont pas davantage inspirés du premier que du second, en particulier au cours des cinquante dernières années ?

Le détour par Marx ne dilue donc pas le débat sur Mandel. Au contraire, il nous ramène avec plus de force à notre question de départ : pourquoi Mandel manqua-t-il lui aussi le rendez-vous avec l'écologie ? De plus, ce détour débouche sur une série de sous-questions : Pourquoi la brillante et passionnante élaboration par Marx de sa théorie de la rente foncière capitaliste n'est-elle pas évoquée par Mandel dans son important ouvrage sur la formation de la pensée économique de Karl Marx ?²⁵ Pourquoi le concept si fécond de « métabolisme social » occupe-t-il si peu de place dans son œuvre ? Pourquoi la rupture capitaliste de ce métabolisme est-elle à peine évoquée dans la polémique contre le rapport Mansholt²⁶ ? Comment expliquer que Mandel et ses partisans semblent ne pas avoir vu l'intérêt de ce concept pour intervenir – par exemple – dans le débat sur « l'hypothèse Gaïa » de James Lovelock, et renouveler ainsi le crédit du marxisme parmi les scientifiques²⁷ ? Pourquoi la perspective profondément révolutionnaire d'abolir la séparation entre villes et campagnes a-t-elle si peu incité Mandel et le courant politique qu'il dirigeait à s'immiscer dans les débats sur l'aménagement du territoire²⁸ ? On pourrait multiplier les questions de ce genre²⁹...

Inutile de préciser que la connaissance de l'œuvre de Marx par Mandel n'est pas en cause. Ecartons aussi l'idée que Mandel aurait été dévoyé par le productivisme de la social-démocratie ou du stalinisme : l'auteur du *Troisième Âge du capitalisme* puisait son inspiration directement chez Marx, pas chez les épigones.

Avant toute autre considération, il semble indispensable de prendre en compte la priorité militante de Mandel, son activité inlassable, et la manière dont l'une et l'autre ont modelé son marxisme. Gagner l'avant-garde ouvrière et les intellectuels critiques à la IV^e Internationale pour aider le prolétariat à se hisser au niveau de ses tâches révolutionnaires fut sans aucun doute le fil rouge de l'investissement personnel de Mandel. De 1968 à 1990 (au moins) cet investissement a été placé sous le signe de l'urgence, de nombreux et grands combats de classe entretenant chez Mandel sa conviction inébranlable de l'actualité immédiate de la révolution. À l'Est, à l'Ouest et au Sud. Ce fut un véritable tourbillon.

Mandel, dont l'envergure était devenue internationale, courait de meeting en réunion, de manifestation en colloque, d'émission de télévision en interview, plaidant partout avec fougue en faveur de l'auto-organisation et de l'internationalisation des luttes, gages d'un socialisme démocratique et émancipateur. Il y a quelque injustice à dresser son bilan sur un autre terrain que celui de cette activité-là. Disons simplement que, tout en percevant lucidement une série d'implications de la question écologique, – notamment pour la structure de la consommation et donc de la production – Mandel eut tendance à voir ces implications comme des confirmations d'un programme donné plutôt que comme des stimulants à une contextualisation écologique et, partant, à une réinvention de celui-ci. Là réside sans doute la clé du paradoxe suivant : alors qu'il aimait camper les révolutionnaires comme les partisans les plus conséquents des réformes, Mandel ne s'est guère préoccupé de formuler des réformes sur le terrain environnemental. En cette matière, il semble s'être cantonné à une position essentiellement propagandiste, renvoyant à la nécessité du socialisme dont la victoire proche permettrait de poser la question écologique en termes de valeurs d'usage, et non de valeur.

En admettant que nous ayons ici une part très importante de la réponse à notre question de départ, il nous faudrait reconnaître que cette réponse est néanmoins insuffisante. En effet, Mandel avait une compréhension aiguë de la crise globale des rapports sociaux bourgeois en tant que crise de civilisation. Cette conception aurait dû lui permettre d'intégrer la crise écologique beaucoup plus vite et beaucoup plus complètement qu'il ne l'a fait.³⁰ Il s'agit donc d'examiner d'autres hypothèses.

Puisque la question posée par Ted Benton nous a servi de point de départ, commençons par examiner la réponse que cet auteur lui-même y apporte. Selon Benton, le rendez-vous manqué découle de la définition marxiste du processus de travail. Telle qu'exposée dans *Le Capital*, cette définition n'engloberait que les travaux dont la « structure intentionnelle » est axée sur la transformation de la matière (c'est-à-dire le travail de l'ouvrier ou de l'artisan) laissant relativement hors champ les travaux agricoles ou forestiers, dont la « structure intentionnelle » consiste pour une part importante à accompagner, gérer, superviser l'action de la nature elle-même³¹. Quoiqu'elle débouche *in fine* sur des recommandations précieuses pour « écologiser » le marxisme³², cette explication nous semble basée sur une double confusion : entre travail concret et travail abstrait, d'une part, entre processus de production et processus de travail, d'autre part. L'étude de Marx est centrée sur la formation de la valeur, donc sur le travail abstrait en tant que « dépense de force humaine »³³. Les travaux d'accompagnement, de gestion, de supervision de

l'action naturelle – dont l'agriculture n'a pas le monopole, soit dit en passant – entrent parfaitement dans cette définition générale du travail comme conversion d'énergie.³⁴ Par ailleurs, pour Marx, le processus de production est le creuset où se combinent « les deux seules sources de toute richesse : la terre et le travailleur ». Il englobe le processus de travail et l'action des éléments naturels (eau, air, ferments, éléments nutritifs du sol, soleil, etc.). Dans les phases où ceux-ci opèrent, Marx se contente de noter métaphoriquement que « la nature travaille ». Dans les secteurs comme la foresterie, où ce « travail » de la nature excède de loin celui de l'homme, il considère que l'exploitation capitaliste est particulièrement inappropriée. De toute façon, ce « travail » n'étant pas producteur de valeur, et *Le Capital* n'ayant pas pour objet d'étudier les mécanismes par lesquels la nature fournit des valeurs d'usage à l'homme, cette partie du processus de production n'intéresse Marx que dans la mesure où elle influe sur l'autre, et par conséquent sur le fonctionnement du capitalisme³⁵. C'est ainsi qu'est soulignée l'importance de la différence entre les rythmes naturels et ceux du capital, question que Mandel reprend d'ailleurs dans son analyse des ondes longues³⁶.

Le rendez-vous raté aurait-il une explication philosophique ? C'est la thèse de J.-B. Foster³⁷. Selon lui, le « marxisme occidental », dans sa réaction contre le positivisme, aurait rompu avec les sciences, avec l'acquis d'Engels et avec la vision de l'évolution combinée nature/humanité. Foster impute cette rupture en particulier à Georg Lukacs. Lukacs, en effet, sépare radicalement les sciences naturelles et les sciences humaines. La « dialectique révolutionnaire » de l'histoire humaine, chez lui, semble avoir pour revers une conception de l'histoire naturelle proche de celle de Hegel, où « tout se répète à l'identique » et où « le changement est circulaire »³⁸. Par ailleurs, il est clair que Lukacs ne saisit pas la portée de l'analyse marxienne sur la « rupture du métabolisme » entre homme et nature. Il y voit une métaphore davantage qu'un problème concret d'échange de matières. Pour lui, à la limite, « la dissolution (par le capitalisme) de toutes les relations purement naturelles » signifie que les échanges organiques avec l'environnement ne pouvaient que disparaître avec la fin de « la société primitive »³⁹. Cette critique du « marxisme occidental » ouvre donc des pistes de travail stimulantes. Sous réserve d'un inventaire plus approfondi, il nous semble pourtant que Foster surestime à la fois l'impact de Lukacs et les préoccupations environnementales des grandes figures de la II^e Internationale, de Karl Kautsky à Rosa Luxemburg. En tout état de cause, notons que Mandel n'avait pas une haute estime pour Lukacs, ni sur le plan de l'éthique révolutionnaire ni sur le plan théorique. Son « pont » vers le « marxisme orthodoxe » passait par Rosdolsky et Trotski, et nous l'avons entendu contester vigoureusement l'idée que l'être social aurait dissout la nature humaine⁴⁰.

Indépendamment de ce débat philosophique à approfondir, l'article de Mandel sur le rapport Mansholt permet d'avancer deux autres explications, respectivement dans le champ politique/idéologique et dans le champ de la recherche scientifique à laquelle Mandel se consacrait. Ces deux explications sont liées entre elles.

- 1) L'article est dominé par la crainte que le discours sur les limites serve de couverture à l'offensive d'austérité contre les travailleurs et au néo-malthusianisme planétaire contre les pauvres. Cette crainte était – et reste – pleinement fondée, et la riposte de Mandel à cet égard est fondamentale⁴¹. Mais, dans cette riposte, la distinction n'a pas été faite – ou a été faite insuffisamment – entre la question objective des limites, d'une part, et l'utilisation subjective et réactionnaire qui en était faite, d'autre part. Du coup, la distinction n'était pas suffisamment faite non plus entre les appels capitalistes à serrer la ceinture du monde du travail et l'indispensable diminution de la consommation sociale d'énergie, par exemple. Ceci apparaît notamment dans le fait que Mandel choisit de répondre sur deux seulement des trois terrains soulevés dans le rapport – la pollution et la croissance démographique – tout en laissant dans l'ombre le troisième (qu'il mentionne pourtant) : l'épuisement des matières premières, notamment des énergies fossiles. Or, le fait que les délais d'épuisement possible du pétrole, du charbon et de divers métaux aient été exagérément raccourcis dans le rapport n'enlève rien au caractère non renouvelable, et donc épuisable à terme de ces ressources⁴². En esquivant le problème, Mandel ratait l'occasion d'entrer en résonance avec des écologistes anti-malthusiens tels que Commoner⁴³ et se privait de la possibilité de donner encore plus de force à sa dénonciation du gaspillage capitaliste⁴⁴.
- 2) On peut se demander dans quelle mesure l'analyse des ondes longues – le point fort par excellence d'Ernest Mandel – n'explique pas en partie sa difficulté à séparer le bon grain antiproductiviste de l'ivraie néo-malthusienne. Certaines considérations sur « les ondes longues en tant que phases historiques spécifiques », dans l'ouvrage remarquable que Mandel consacra à cette matière⁴⁵, fournissent des indices dans ce sens. Désireux d'accroître la cohérence de sa démonstration en montrant la confluence temporelle des tendances économiques et des tendances idéologiques, Mandel néglige quelque peu le fait que la conscience environnementale est apparue avant le retournement conjoncturel⁴⁶ et tend à assimiler trop complètement la montée des préoccupations environnementales à la montée de l'irrationalisme, du mysticisme et du désespoir qui caractérisent les ondes longues dépressives : « Quand nous sommes passés de l'onde longue expansive à l'onde longue dépressive, écrit-il, n'est-ce pas une coïncidence frappante que soient apparus subitement tant de prophètes du malheur et de la "croissance zéro"⁴⁷ ? » La coïncidence n'est

sans doute pas fortuite, en effet ; mais, plus loin dans le même texte, Mandel revient sur les « prophètes du malheur » dans des termes englobant non seulement les partisans du *zero growth* mais aussi tous ceux qui craignent des dégradations irréversibles à l'environnement : « Nous laissons de côté (sic) la question de savoir si l'environnement (...) peut ou non supporter encore, cinquante, pour ne pas dire cent années de croissance économique du type de celle que nous avons connue durant les années 1940-1968, avec son énorme gaspillage de ressources naturelles et la menace croissante sur l'équilibre écologique (...). Nous n'appartenons pas aux prophètes de malheur. Nous croyons que la science et le comportement humain rationnel peuvent résoudre tout problème que la science, subordonnée au motif du profit privé, a créé. »⁴⁸

Libérer la croissance des forces productives vertes

Pour terminer cette analyse, je voudrais tordre quelque peu dans l'autre sens le bâton d'une critique que certains jugeront trop sévère... et montrer du même coup que le débat « limites sociales/limites absolues » est loin d'être tranché définitivement par la perspective de déplétion des ressources pétrolières. L'énergie solaire qui atteint la surface de la terre équivaut à 7000 fois la consommation mondiale d'énergie. Un millième de cette énergie – sept fois la consommation mondiale – est utilisable immédiatement à l'aide de technologies perfectibles mais parfaitement connues et déjà opérationnelles. Cette proportion augmentera à l'avenir avec les progrès de la science. Le potentiel technique des renouvelables est tellement gigantesque que des chercheurs de l'université de Stuttgart, auteurs d'une étude commanditée par *Greenpeace*, commencent leur rapport par ces trois petits mots : « *Unlimited clean energy*⁴⁹ ». Énergie propre illimitée : le mythe prométhéen gagnerait-il les écologistes ? En tout cas une chose est sûre : quoiqu'il ne résolve pas le problème général des ressources, le potentiel technique des renouvelables permet d'éviter une catastrophe climatique. Sans empêcher le Sud de se développer. Sans détruire les acquis sociaux péniblement gagnés par les salariés du Nord. En créant de nombreux emplois. Et sans recourir à l'énergie nucléaire. Mais à une condition : il faut réduire la demande primaire d'énergie de 50 % dans les pays développés. Cette réduction, qui semble énorme, n'est possible qu'en luttant contre le gaspillage produit par l'irrationalité globale du capitalisme, les choix technologiques et certaines habitudes de consommation qui en découlent.⁵⁰ Les obstacles à l'utilisation du potentiel technique des énergies renouvelables sont tous liés à la domination économique, sociale et politique du capital. Le plus important de ces obstacles (pas le seul) est le surcoût par rapport aux combustibles fossiles, principaux responsables du changement climatique qui menace l'existence de centaines de millions d'êtres humains – sur-

tout des pauvres – d’ici la fin du siècle⁵¹. Or, que représente ce surcoût des renouvelables par rapport aux fossiles ? À l’échelle de l’Union européenne, le calcul a été fait dans l’étude commanditée par *Greenpeace* : moyennant un surcoût maximum de six milliards d’euros par an pendant un maximum de trente-cinq ans, l’UE pourrait faire passer ses émissions de Co₂ de 7,9 à 2,7 tonnes/personne/an à l’horizon 2050⁵². Ces six milliards représentent à peine 0,065 % du PIB agrégé des vingt-cinq États membres...

Le cri éthique lancé par Mandel en 1972 n’a donc rien perdu de son actualité : « N’est-il pas monstrueux d’accepter des critères de rentabilité – “trop cher”, “pas trop cher” – lorsque la survie physique de milliards d’êtres humains est en jeu, plutôt que de parler en termes de priorités physiques et de disponibilités physiques ? » Et son analyse reste pertinente : « Il n’est simplement pas vrai que la technique industrielle moderne tend inévitablement à détruire l’équilibre écologique. Le progrès des sciences naturelles ouvre un éventail très grand de possibilités techniques. Si on a choisi certaines plutôt que d’autres, sans tenir compte des effets écologiques, c’est en fonction des calculs de rentabilité privée. (...) Face aux doctrinaires du capitalisme, (il faut) créer les conditions socio-économiques et socio-intellectuelles qui encouragent toutes les recherches et innovations rétablissant l’équilibre écologique, et cela indépendamment des coûts privés⁵³. »

Les rapports de production n’ont pas fini d’entraver le développement des forces productives – selon la formule célèbre de Marx – et ce développement n’est pas nécessairement synonyme de destruction écologique. Au contraire : en matière énergétique, libérer la croissance des forces productives vertes est indispensable pour sauver le climat.

Une première version de ce texte a été soumise à Marijke Colle, Jean-Claude Gregoire, Hendrik « Pips » Patroons et François Vercammen. Je les remercie chaleureusement pour leurs critiques et suggestions. Mes remerciements vont également à Peter Drucker, pour avoir attiré mon attention sur une citation de Mandel concernant l’épuisement des ressources, dans *Long Waves of Capitalist Development* ».

1 Ted Benton, « Marxisme et limites naturelles : critique et reconstruction écologique » in *Capital contre Nature*, Jean-Marie Harribey et Michaël Löwy (dir.), PUF, Paris, 2003, p. 26-27.

2 Sur ce que nous entendons par « écologiser le marxisme », lire Daniel Tanuro « Vous avez dit : écologiser le marxisme ? », in *La Gauche*, Bruxelles, décembre 2005.
3 Ernest Mandel, « La dialectique de la croissance. À propos du rapport Mansholt », in *Mai* (revue), Bruxelles, nov-déc. 1972
4 Meadows, D.L. et al., *Halte à la croissance*, trad. française, Fayard, Paris, 1972.
5 Le succès – d’ailleurs relatif et encore fragile – du Protocole de Montréal sur la protection de la couche d’ozone, ratifié le 30 juin 1988, n’infirmes pas cette analyse. En effet, il est basé non sur des mécanismes de marché mais sur

l’élimination des gaz destructeurs de la couche d’ozone (halons, chlorofluorocarbones, hydrofluorocarbones, bromure de méthyle, bromochlorométhane) avec constitution d’un fonds international visant à assister les pays en voie de développement.

6 Ernest Mandel, « La dialectique de la croissance », *op. cit.*

7 Jean-Paul Deléage, *Histoire de l’écologie. Une science de l’homme et de la nature*. La Découverte, Paris 1991, p. 265-266.

8 Jean-Claude Debeir, Jean-Paul Deléage et Daniel Hemery, *Les servitudes de la puissance. Une histoire de l’énergie*. Flammarion, Paris, 1986, p. 12.

9 Michael Löwy, « Progrès destructif. Marx, Engels et l’écologie », in *Capital contre nature*, sous la direction de Jean-Marie Harribey et de Michael Löwy, Presses Universitaires de France, 2003, p. 12.

10 Friedrich Engels, *Dialectique de la Nature*, Éditions Sociales, Paris, 1975, p. 42-43.

11 Voir par exemple Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, t. II, Ed. Sociales, Paris 1974, p. 621.

12 Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, t. II, Ed. Sociales, Paris, 1975, p. 283. Cette critique de Ricardo est moins anecdotique qu’il n’y paraît car les économistes classiques, comme le note Franck-Dominique Vivien, « mettent un accent tout particulier sur les limites (naturelles) que rencontrera à coup sûr, selon eux, le développement capitaliste » (Franck-Dominique Vivien, *Économie et Écologie*, La Découverte, Paris 1994, p. 22.)

13 Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, *op. cit.*, t. II, p. 41.

14 Jean-Paul Deleage, *Histoire de l’écologie*, *op. cit.*, p. 265-266.

15 On trouve sous la plume de Marx cette dénonciation visionnaire du système agro-industriel qui a engendré entre-temps la perte de centaines d’espèces domestiques et de cultivars locaux, la « malbouffe », l’épidémie d’obésité et les OGM : « La grande industrie et la grande agriculture exploitée industriellement agissent dans le même sens. À l’origine elles se distinguent parce que la première ruine davantage le travail, donc la force naturelle de l’homme, l’autre plus directement la force naturelle de la terre. Mais elles finissent, en se

développant, par se donner la main : le système industriel à la campagne finit aussi par débilitier les ouvriers et l’industrie et le commerce, de leur côté, fournissent à l’agriculture le moyen d’épuiser la terre » (*Le Capital*, livre III, Ed. du Progrès, Moscou, 1984, p. 848).

16 On entend par « substituabilité » la possibilité de remplacer des ressources naturelles épuisables par du capital. La thèse de la substituabilité absolue est défendue par certains économistes libéraux. Voir à ce sujet Jean-Marie Harribey, *Le Développement soutenable*, Economica, Paris 1998, en particulier les chapitres II et IV, et Michel Husson, *Six milliards sur la planète. Sommes-nous trop ?* Ed. Textuel, Paris, 2000, chapitre VI.

17 Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.* livre III, p. 802.

18 La théorie des rendements agricoles décroissants recouvre deux contenus différents. Pour Ricardo, les rendements décroissent parce que la mise en valeur va des terres les plus fertiles aux moins fertiles, ce que Marx conteste à juste titre. Par contre – la citation ci-dessus le montre – Marx intègre à son analyse la décroissance observée de la hausse de la production agricole en fonction de l’augmentation des apports en engrais. Roman Rosdolsky semble amalgamer ces deux contenus quand il parle de « soi-disant loi des rendements décroissants » (Roman Rosdolsky, *La genèse du Capital chez Karl Marx*, t. 1, Maspero, Paris, 1976, p. 330)

19 Karl Marx, *Le Capital*, livre III. Cité par Paul Burkett, *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*, MacMillan Press, Houndmills, 1999, p. 36.

20 Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, *op. cit.*, t. II, p. 357.

21 Karl Marx, *Le Capital*, livre III, Ed. du Progrès, Moscou, 1984, p. 855.

22 « Strictement écologiques » car il faut tenir compte aussi des préoccupations pour l’environnement urbain et la santé des travailleurs. Sur la lecture écologique de la dénonciation de l’exploitation de la force de travail humaine en tant que ressource naturelle, voir Paul Burkett, *op. cit.*, en particulier le chapitre IV.

23 John Bellamy Foster, *Marx’s Ecology. Materialism and Nature*. Monthly Review

- Press, New York, 2000. Une thèse analogue est défendue par Paul Burkett (à partir d'un angle d'attaque un peu différent) dans son ouvrage *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*, op. cit.
- 24 Daniel Bensaid, *L'écologie n'est pas soluble dans la marchandise*, in *ContreTemps*, Ed. Textuel, N° 4, mai 2002.
- 25 Ernest Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, Ed. Maspero, Paris, 1972.
- 26 Cette absence d'évocation est d'autant plus surprenante et troublante que Mandel, dans sa réponse à Mansholt, se base largement sur *The Closing Circle* de Barry Commoner. Or, comme son titre l'indique, cet ouvrage fondateur fait du rétablissement des cycles naturels la clé d'une politique écologique. Dans ce cadre, Commoner considère le retour du fumier à la terre comme la première préoccupation d'un programme écologique et reconnaît explicitement la pertinence de la critique marxienne de l'urbanisation et de l'agriculture capitalistes. Ici, l'expression « rendez-vous raté » est à prendre au pied de la lettre. (Barry Commoner, *L'Encerclement. Problèmes de survie en milieu terrestre*. Trad. franç. Seuil, Paris, 1972, notamment p. 188-189 et p. 279 pour ce qui concerne Marx).
- 27 Le « métabolisme » recouvre l'ensemble des réactions biochimiques au sein d'un organisme. « L'Hypothèse Gaïa » pose que les mécanismes de rétroaction régulant les grands équilibres de la biosphère permettent de considérer celle-ci comme un organisme vivant (ou « comme si elle était » un organisme vivant : l'hypothèse existe sous les deux versions, forte et faible). Lire les contributions théoriques dans la première partie des actes du colloque Scientists on Gaïa in *Scientists on Gaïa*, Stephen H. Schneider and Penelope J. Boston (ed.), MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1993, en particulier celle de David Abram (*The Mechanical and the Organic : On the Impact of Metaphor in Science*).
- 28 Le lien entre écologie, aménagement du territoire et politique énergétique est posé de façon intéressante par Engels dans *Anti-Dühring. M.E. Dühring bouleverse la science*. Ed. Sociales, Paris, 1950. p. 335.
- 29 Il va de soi que ces questions s'adressent non seulement à Mandel mais aussi à ses camarades. L'auteur de ces lignes a mis vingt-cinq ans à comprendre que sa formation d'ingénieur agronome le qualifiait pour contribuer à aider son propre courant politique à intégrer le défi environnemental.
- 30 La première édition du *Troisième âge du capitalisme*, ouvrage majeur d'Ernest Mandel, parue en 1972 (Union Générale d'Éditions, Paris), ne consacrait aucun développement significatif à la question environnementale. La deuxième édition française (Ed. de La Passion, Paris, 1997) fut complétée sur ce point, précisément dans le chapitre XVIII sur la crise des rapports de production capitalistes (en particulier p. 457-459).
- 31 Ted Benton, op. cit.
- 32 Retenons notamment l'idée que les marxistes doivent suivre et analyser non seulement le front de l'exploitation du travail mais aussi le front de l'exploitation de la nature : déforestation, appropriation du patrimoine génétique, etc.
- 33 Karl Marx, *Le Capital*, livre I, Garnier Flammarion, Paris, 1969, p. 47.
- 34 On pourrait objecter que Marx analyse la transformation par le capitalisme du travail de l'artisan, pas celle de l'agriculteur. C'est exact, mais le travail agricole avait été bouleversé avant la révolution industrielle – par la suppression du système des jachères dès le xv^e siècle. Au cours de la révolution industrielle, il ne connut guère de changements qualitatifs. Alors que, dans l'industrie, la vapeur pulvérisait la vieille organisation du travail, parcellisait le travail, aggravait ses conditions et volait le savoir du producteur rabaisé au rang d'accessoire de la machine, les premières machines agricoles n'avaient d'autre effet important que d'épargner la force humaine, donc de rendre possible l'exode rural. L'émiettement du travail agricole et la subordination des producteurs n'interviendront en général qu'au xx^e siècle, dans le sillage de la « deuxième révolution agricole moderne ». Cf. Marcel Mazoyer et Laurence Roudart, *Histoire des agricultures du monde. Du néolithique à la crise contemporaine*, Ed. du Seuil, coll. « Points Histoire », Paris, 2002.
- 35 Sur « le processus végétatif ou physiologique » comme part du processus de production, voir notamment *Théories sur la plus-value*, op. cit., t.3, p 88 et 99.
- 36 Ernest Mandel, *Long Waves of Capitalist Development. A Marxist Interpretation* (revised edition), Verso, London, 1995, p. 69.
- 37 John B. Foster, *Marx's Ecology*, op. cit., chapitre « Epilogue ».
- 38 George Lukacs, *Histoire et Conscience de classe*, Ed. de Minuit, Paris, 1974, p. 38.
- 39 *Idem*, p. 273 et 277.
- 40 Entretien personnel, 1990.
- 41 Un exemple de néo-malthusianisme pratique a été fourni par la « gestion » des conséquences du cyclone Katrina à la Nouvelle-Orléans, en août-septembre 2005 : selon Jessica Azulay, la FEMA (Federal Emergency Management Agency) avait décidé qu'en cas de catastrophe de ce genre les 30 % de pauvres resteraient sur place faute de ressources permettant de payer l'évacuation (Jessica Azulay, « FEMA planned to Leave New Orleans Poor Behind », <http://newstandardnews.net>). La même logique cynique, mais à l'échelle planétaire, sous-tend le rapport sur les impacts du changement climatique pour la sécurité nationale des USA, que deux consultants ont écrit pour le Pentagone. P. Schwartz and D. Randall, *An Abrupt Climate Change Scenario and its Implications for US National Security*, oct. 2003 (consultable sur internet).
- 42 Mandel esquive aussi la question dans son ouvrage sur les ondes longues : « Il n'est pas nécessaire d'accepter les prédictions de pénurie absolue et inévitable de l'énergie et des matières premières, du type de celles du Club de Rome, pour comprendre que les générations actuelles de l'humanité ont une responsabilité collective à transmettre aux générations futures un environnement et un stock de richesses qui constituent la précondition pour la survie et l'épanouissement de la civilisation humaine ». Ernest Mandel, *Long Waves*, op. cit., p. 80-81.
- 43 Le biologiste Barry Commoner a réfuté vigoureusement la thèse que l'abondance et/ou la population seraient responsables de la crise de l'environnement (*The Closing Circle*, op. cit., chapitre IX).
- 44 Le paradoxe est que, ailleurs dans les *Long Waves*, Mandel attire l'attention sur le rôle de certaines ressources (or, pétrole) dans la transition des ondes longues récessives vers les ondes longues expansives (op. cit., voir par exemple p. 26-27).
- 45 Ernest Mandel, *Long Waves*, op. cit.
- 46 Le livre de la biologiste américaine Rachel Carson, *Silent Spring*, dont la publication et le succès de masse sont considérés comme la première manifestation de la conscience écologiste, date de 1962. Rachel Carson, *Silent Spring*, Penguin Classics, London, 2000.
- 47 Ernest Mandel, *Long Waves*, op. cit., p. 77.
- 48 Ibid, p. 94. La tendance de ce texte à surestimer les possibilités de la science est manifeste.
- 49 Wolfram Krevitt, Uwe Klann, Stefan Kronsage, *Energy Revolution. A Sustainable Pathway to a Clean Energy Future for Europe*, Institute of Technical Thermodynamics (Stuttgart) & Greenpeace, sept. 2005, p. 10.
- 50 Dans le seul secteur du bâtiment, qui intervient pour un tiers environ des émissions de gaz à effet de serre, de banales mesures d'isolation thermique permettraient de réduire la consommation énergétique de 42 % en Europe. (Etude Ecosys GmbH pour le compte d'Eurima, « The contribution of mineral wool and other thermal insulation materials to energy saving and climate protection in Europe », 2003.) Le secteur du transport représente un gigantesque potentiel d'économie d'énergie accessible par la remise en cause du transport routier et aérien, la promotion des transports en commun et la localisation des activités. Pour ne pas parler de l'énergie économisée en cessant de produire des armes... et de les utiliser.
- 51 Un autre obstacle important est le fait que les renouvelables impliquent une profonde décentralisation de la conversion énergétique alors que la domination capitaliste s'est construite autour d'un système extrêmement centralisé.
- 52 Wolfram Krevitt, Uwe Klann, Stefan Kronsage, op. cit.

Interventions



Patrick Massa

Agrégé d'histoire

Le mythe méritocratique dans la rhétorique sarkozyste : une entreprise de démoralisation

Nul n'ignore que la victoire récente de la « droite décomplexée » a été précédée par un intense travail de réarmement idéologique. Le « gramscisme de droite », préconisé naguère par le GRECE et mis en œuvre par maints think tanks semble avoir porté ses fruits. L'imaginaire sarkozyste est manifestement imprégné d'American Dream, et la société qu'il nous propose instaure la réussite individuelle en modèle indiscuté¹. Bien entendu, si l'idéologie du mérite opère un retour en force remarqué, il serait naïf de s'attendre à ce que cette droite s'efforce d'agir réellement sur les mécanismes produisant l'inégalité des destins sociaux. Mais le discours sur l'égalité des chances n'en occupe pas moins une place décisive dans l'offensive contre le mouvement ouvrier et dans la bataille pour démanteler ce qui reste de ses acquis historiques.

Margaret Thatcher n'était nullement issue des classes dominantes et elle a souvent expliqué que la modeste épicerie de ses parents fut son Bloomsbury. Un arrê sur la face sombre de l'idéologie méritocratique peut se révéler d'autant plus utile que, malheureusement, elle est trop rarement explorée. En effet, les ravages opérés dans les esprits par la diffusion de cette idéologie sont rarement mis en avant quand il s'agit d'expliquer les défaites du mouvement ouvrier, les analystes accordant généralement plus d'attention aux restructurations industrielles, à la segmentation du marché du travail, à la déstabilisation du rapport salarial due à l'essor de la sous-traitance et de la précarité ou à la chute du Mur de Berlin. Raison de plus pour s'y attarder. L'idéologie sarkozyste est tout sauf nouvelle. Prêtant à la « mobilité parfaite » autant de vertus qu'à la « concurrence pure et parfaite » censée supprimer toutes les « barrières à l'entrée » sur les marchés, le libéralisme a systématisé l'apologie de l'individualisme compétitif visant à l'appropriation des positions sociales valorisées tout en travaillant à diffuser une perception très optimiste des possibilités de quitter sa classe². Comme l'individu que la pensée libérale

prend comme point de départ de sa réflexion foncièrement allergique à tout déterminisme est un être qu'elle postule autonome et responsable, la propension à culpabiliser le *looser* est logiquement très forte³. Or, le discours libéral n'est pas sans conséquence. On pourrait croire qu'aucune société n'ayant été régie par les seules lois du marché, il n'est que l'expression idéologique d'un « capitalisme utopique ». Mais ce discours a un statut très particulier par rapport aux discours concurrents qui visent à dire ce qu'est la réalité du monde social car il a les moyens de se rendre vrai⁴. Il n'est donc pas étonnant que les sociétés occidentales libérales multiplient les pressions normatives visant à faire participer le maximum d'individus à la lutte de tous contre tous pour partir « à l'assaut de la pyramide sociale »⁵. Le mythe de la « société ouverte » est soigneusement entretenu par l'orchestration sans chef d'orchestre de l'action d'agents les plus divers (littérature populaire, État, institution scolaire, patronat). Pourquoi une telle régnance ?

Effondrement des « bases sociales du respect de soi-même » (John Rawls) et inhibition de l'action collective

Une des principales fonctions de l'activité politique est de « constituer des collectivités identifiantes » dans lesquelles les acteurs sociaux puissent se reconnaître afin de se mobiliser⁶. Or, quand un groupe est fortement stigmatisé, ses membres éprouvent plus de difficultés à agir ensemble afin d'améliorer leur sort. Avant même de pouvoir se déployer contre un adversaire, il doit en effet opérer un travail sur lui-même⁷. Une étape de valorisation identitaire recréant un sentiment de dignité s'avère indispensable⁸. Deux phénomènes se cumuleraient pour inhiber toute velléité de réaction : « Culpabilisation et dévalorisation constituent des entraves à l'action sociale collective, non seulement parce que les acteurs n'ont pas confiance en leur capacité d'action, mais parce qu'ils répugnent à se reconnaître dans une identité collective négative, et à se faire connaître à travers elle. C'est la honte de se voir semblable à ceux qui sont méprisés, et que l'on méprise soi-même, qui empêche de s'unir pour agir ensemble⁹. » Si l'on fait abstraction du coût psychologique qu'inflige aux individus une telle blessure narcissique pour ne considérer que la contribution qu'elle apporte à la consolidation de l'ordre social existant, on ne saurait en surestimer l'importance. Si on ajoute qu'un groupe ainsi stigmatisé n'a aucune chance de se constituer en « attracteur » apte à rassembler autour de lui d'autres couches sociales et encore moins d'exercer l'« hégémonie » dans un « bloc historique » ou un « front de classe », le phénomène n'en prend que davantage de poids¹⁰.

Imposer une identité négative à un groupe social subalternisé, faire intérioriser à ses membres une image de soi peu gratifiante, c'est un objectif dont l'intérêt

a été compris depuis longtemps par les porte-parole des dominants¹¹. Voilà ce que l'on pouvait entendre en 1754 en réponse à la fameuse question posée par l'Académie de Dijon sur « l'origine de l'inégalité parmi les hommes ». Si la gloire de Rousseau a éclipsé les noms de ses concurrents, celui du cynique abbé Talbert mérite d'être tiré de l'oubli : « Avancerait-on un paradoxe en disant que pour prévenir les révoltes de l'orgueil qui éloigneraient les hommes de tout emploi, de tout office humiliant, il était nécessaire d'attacher une sorte d'avilissement aux personnes qui les exerceraient afin qu'accoutumées à se regarder et à être regardées comme d'un ordre inférieur, l'on rendît sans honte et sans dégoût des services acceptés d'autre part sans répugnance ? Enfin n'est-il pas vrai que s'il était avantageux de donner une sorte de considération aux richesses dont l'appât excite si puissamment l'industrie et le talent, il était utile par conséquent de dépriser à un certain point la pauvreté ? »¹²

Au premier abord, la fluidité sociale semble aller dans le sens d'un respect plus grand de la dignité humaine. À partir du moment où les places sont susceptibles de permuter à tout moment, cela n'établit-il pas une symétrie entre égaux¹³ ? Sans attendre que des enquêtes aient pu nourrir le débat, on ne s'est pas privé d'avancer des hypothèses sur les conséquences psychologiques de la mobilité sociale. Cela n'a rien de surprenant quand on sait que, indice de l'intérêt passionné qu'elle suscite en tant que question politique, dès le XIX^e siècle, bien avant l'institutionnalisation de la sociologie, les thèses essentielles défendues ultérieurement par les sociologues universitaires étaient déjà formulées¹⁴. Dans *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville remarque que quand la mobilité sociale est très faible, l'idée de renverser des barrières sociales qui paraissent infranchissables n'effleure même pas l'esprit des dominés. C'est suggérer que la fixité écrase les classes subalternes, leur ôte tout sentiment de leur dignité en leur interdisant de se comparer aux dominants. Tocqueville ne se contente pas de l'indiquer, il tente d'en rendre raison. Dans le chapitre intitulé « Comment les mœurs s'adoucissent à mesure que les conditions s'égalisent »¹⁵, chapitre que Marcel Gauchet a jugé « décisif pour la bonne intelligence de la représentation tocquevillienne de l'égalité »¹⁶, il soutient que « lorsque tous les hommes sont rangés d'une manière irrévocable, suivant leur profession, leurs biens et leur naissance, au sein d'une société aristocratique », ils éprouvent une vive sympathie pour leurs semblables, mais ce sentiment est très exclusif car « comme ils ne se formaient pas une idée nette des souffrances du pauvre, ils s'intéressaient faiblement à son sort ». Afin d'étayer cette thèse, il cite longuement les lettres dans lesquelles Mme de Sévigné évoque avec une grande indifférence la répression qui s'est abattue sur les paysans bretons révoltés. Ce « badinage cruel » d'une femme sensible et éclairée ne lui semble explicable que par le fait que les positions

sociales n'étaient alors pas permutable, si bien que « Mme de Sévigné ne concevait pas clairement ce que c'était de souffrir quand on n'était pas gentilhomme ». Les Américains seraient cruels avec leurs esclaves pour la même raison. Mais la démocratie, qui est synonyme sous sa plume de mobilité sociale généralisée, aurait radicalement modifié la sensibilité individuelle car : « Quand les rangs sont presque égaux chez un peuple, tous les hommes ayant à peu près la même manière de penser et de sentir, chacun d'eux peut juger en un moment des sensations de tous les autres : il jette un coup d'œil rapide sur lui-même ; cela lui suffit. Il n'y a donc pas de misère qu'il ne conçoive sans peine, et dont un instinct secret ne lui découvre l'étendue. En vain s'agira-t-il d'étrangers ou d'ennemis : l'imagination le met aussitôt à leur place. Elle mêle quelque chose de personnel à sa pitié, et le fait souffrir lui-même tandis qu'on déchire le corps de son semblable. »¹⁷

Avant Tocqueville, l'Arlequin de *L'Île des esclaves* tenait déjà un raisonnement analogue¹⁸. Mais deux siècles plus tard, les sociologues sont d'un avis différent : à lire leurs travaux, on découvre que la dignité conférée par la prétendue fluidification des structures sociales se révèle illusoire.

Paradoxalement, la sociologie américaine, souvent perçue comme conformiste, offre des armes à la démystification. Robert Merton oppose « l'auto-évaluation ou le jugement intériorisé » qui consiste à se déprécier indûment en se comparant à la réussite d'autrui et « l'évaluation des institutions et le jugement extériorisé » qui aboutit à la mise en cause du système social et de sa prétention à faire coïncider mérite individuel et récompenses sociales. Il avoue que des recherches sont encore nécessaires pour déterminer les situations produisant l'un ou l'autre type de jugement et il se demande dans quelle mesure la réussite du projet d'ascension sociale de ceux qui ont joué le jeu de la « socialisation anticipatrice » affecte le moral du groupe d'origine, sans apporter de réponse tranchée. Mais il remarque que ceux qui ont « échoué » font souvent référence au rôle de la chance afin de garder leur estime de soi. Quand il définit ce qu'il appelle le « conservatisme » en notant que l'essence de cette pensée est de rejeter la responsabilité de l'échec sur l'individu car elle postule que « chacun, dans ce pays, reçoit ce qui lui revient. »¹⁹, il laisse entendre que des réflexes spontanés ont été transfigurés sous forme d'idéologie systématique. Il semble donc pencher du côté de la thèse inverse de Tocqueville. Seymour M. Lipset, autre spécialiste reconnu de la sociologie de la mobilité sociale, cite d'ailleurs un passage très éclairant de Merton sur la « double défaite » que constitue l'échec : « Dans la société américaine... celui qui échoue doit s'en prendre à lui-même et le *self-made man* a pour complément le *self-unmade man*, l'homme qui est responsable de son propre échec. Dans la mesure où ces valeurs culturelles sont acceptées par ceux qui n'ont

pas réussi à se tailler leur place, l'échec constitue une double défaite : d'une part, la défaite apparente, être resté en arrière dans la course et d'autre part, cette défaite implicite qui consiste à devoir reconnaître qu'on n'a pas les capacités et l'énergie nécessaires au succès²⁰. » Leur compatriote J. W. Gardner est encore plus affirmatif : « Une personne d'humble origine dans une société extrêmement stratifiée a une image de soi beaucoup plus acceptable que celle du perdant dans notre compétition ouverte à tous. (...) Mais, dans une société qui trie les gens avec efficacité et loyauté selon leurs mérites, le perdant sait très bien que la vraie raison de son état est qu'il ne mérite rien de mieux. C'est là une bien dure vérité à se dire. »²¹ Cette reconnaissance explicite des risques sociaux d'une « juste » sélection est d'autant plus remarquable que tout l'ouvrage de cet essayiste n'est qu'un plaidoyer enflammé en faveur d'un régime méritocratique. Leonard Reissman, auteur d'un ouvrage classique sur les classes aux États-Unis soutient lui aussi que l'éthique protestante, qui distingue de façon tranchée les « élus » et les « réprouvés », et qui, sécularisée, a donné naissance au culte du *self-made man*, assure la sécurité affective de ceux qui ont réussi, mais est « profondément décevante » pour les autres et qu'il va jusqu'à parler des « drames du salut économique »²². Cette question est vraiment au cœur des débats qui se sont déroulés aux États-Unis. On comprend que ce soit à New York que soit paru en 1972 un livre titré tout simplement *Blaming the Victim*²³.

Mais, dans le monde anglo-saxon, c'est indéniablement le sociologue britannique Michael Young qui, en 1958, dans sa contre-utopie *The Rise of Meritocracy* fournit le plus d'aliment à la critique sociale. Cet ouvrage de sociologie-fiction, qui mériterait d'être aussi connu que *Brave New World* ou *1984* et que l'on a pu juger « hallucinant de lucidité »²⁴, aide à penser les conséquences de la diffusion de la croyance en la réalisation de l'égalité des chances induite par les réformes scolaires. Avant l'avènement de la méritocratie en 2033, la contestation de la justice du processus d'allocation des statuts sociaux est décrite comme virulente : « Les travailleurs pouvaient dissocier tout à fait l'idée qu'ils se faisaient d'eux-mêmes des jugements que la société portait sur eux. Statuts objectif et subjectif étaient souvent à l'opposé. Le travailleur se disait : "Me voilà qui suis ouvrier. Pourquoi suis-je ouvrier ? Ne suis-je bon à rien d'autre ? Bien sûr que non. Le monde l'aurait bien vu si l'on m'avait donné ma chance. Médecin, brasseur, ministre : j'aurais pu tout être. Cette chance je ne l'ai jamais eue ; et ainsi je suis ouvrier. Mais ne pensez pas que, dans le fond, je vaille moins qu'un autre : non, je vaud mieux". L'injustice qui présidait à l'éducation permettait aux gens de garder leurs illusions, et l'inégalité des chances au départ favorisait le mythe de l'égalité des hommes²⁵. » Effectivement le mouvement ouvrier a longtemps repris à son compte ce type

d'arguments. C'est sans hésiter qu'un Robert Michels, sympathisant du syndicalisme révolutionnaire, affirme en 1911 que « tout prolétaire d'intelligence moyenne pourrait, s'il disposait des moyens nécessaires, acquérir un titre universitaire avec la même facilité avec laquelle l'acquiert un bourgeois d'intelligence moyenne »²⁶. À la même époque, Jan Wacław Makhański, le révolutionnaire russe qui a élaboré une doctrine originale très hostile à l'intelligentsia croit aussi qu'il suffirait d'établir une égalité de salaire entre les travailleurs manuels et intellectuels et de créer une école unique pour que les enfants des premiers fassent des études aussi brillantes que ceux des seconds²⁷. Mais, à en croire M. Young, l'introduction des tests périodiques de QI, censée instaurer une authentique méritocratie, changerait radicalement la donne : « Mais quand ils ont dû à plusieurs reprises coiffer le bonnet d'âne, comment leur serait-il possible d'afficher encore des prétentions ? L'image qu'ils se font d'eux-mêmes n'est désormais que trop voisine de la peu flatteuse réalité. (...) Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, l'homme qui se sait inférieur ne dispose d'aucun moyen commode de conserver malgré tout l'estime de soi. »²⁸ Afin d'insister sur le caractère proprement extraordinaire de ce retournement de situation, il va même jusqu'à indiquer qu'il a fallu envisager différentes solutions pour atténuer cette démoralisation. Des écoles adaptées diffusant le « mythe de la musculature », c'est-à-dire de la valorisation de la force physique sont préconisées et la ségrégation sociale à l'école et dans la vie active aurait la vertu d'atténuer la « pression blessante » que la société globale exerce sur les « moins doués » car, regroupés entre eux, ils ne se verraient pas constamment rappeler leur infériorité ! Mais la force suscitant l'auto-dévalorisation des « immobiles » serait telle que tout ceci ne serait cependant pas suffisant comme le prouverait le discrédit du mot « ouvrier » qui obligerait à pratiquer la promotion purement nominale des professions subalternes ! Et d'imaginer la transformation du parti travailliste en *Technicians Party*, le terme « *Labour* » étant devenu un « boulet » : « Quand au T.U.C., il conserva ses initiales mais devint le *Technical Unions Congress*²⁹. »

L'accroissement des inégalités

La généralisation de la croyance en l'existence de grandes possibilités de gravir l'échelle sociale aurait donc pour conséquence chez les « perdants » l'impossibilité de garder une image positive d'eux-mêmes et cette démoralisation apporterait une pierre au délicat travail de légitimation des inégalités sociales. Mais, en réalité, ce processus pourrait aller bien plus loin. On trouve dans la littérature sociologique une hypothèse iconoclaste : cette croyance n'assurerait pas uniquement une consolidation de l'ordre social existant, elle créerait les conditions de la mise en place d'un ordre encore plus inégalitaire. Autrement

dit, elle rendrait possible une politique pas seulement conservatrice, mais pro-
prement réactionnaire car à partir du moment où l'opinion prévaut que les caté-
gories considérées comme subalternes sont entièrement responsables de leur
sort, la tentation est grande pour les autres de les traiter avec moins d'égards
en toute bonne conscience. Depuis les machiavéliens Mosca et Pareto, nul
n'ignore que la *certitudo sui* des dominants est un facteur historique de pre-
mier ordre³⁰. La conjonction de la résignation désespérée des uns et de l'ar-
rogance pétrie de bonne conscience des autres peut faire jouer ses effets à plein.
Comme toujours, s'autorisant des libertés permises par le récit utopique, c'est
Young qui va le plus loin dans l'exploration systématique des effets néfastes
généralement méconnus d'une forte mobilité. Les titres de ses deux parties
sont sans équivoque : à « L'ascension de l'élite » succède « Le déclin des bas-
ses classes » et cette seconde partie occupe presque la moitié de l'ouvrage.
« La répartition des avantages est devenue beaucoup plus inégale, et cela
cause pourtant moins de remous qu'auparavant. » L'éventail des revenus
s'ouvre, le nombre d'échelons de salaires s'accroît, les cadres ont droit à tou-
tes sortes de privilèges justifiés par les nécessités de l'efficacité puisque leur
fort QI les fait considérer comme des capitaux³¹. Il n'y aurait pas seulement
amélioration de la condition des individus doués, mais accroissement des
écarts : « Le fossé s'élargit entre les classes³² » : « les individus mentalement
supérieurs ont été élevés au sommet et on a abaissé les inférieurs jusqu'à la
base ». Concrètement, il décrit longuement le « retour à la domesticité ». Si ce
retour au passé a suscité des résistances, étant donné les connotations servi-
les de ce type de service, le fondement méritocratique de la hiérarchie a rendu
possible ce grand bond en arrière³³. À l'heure où tant d'experts tentent de
nous convaincre que le développement des emplois de service peu qualifiés
est la solution au chômage, cette anticipation ne manque pas de saveur.

Le livre de Young est écrit pour être lu *cum grano salis*, son but étant de faire
prendre conscience des dangers de la méritocratie, même s'il affecte avec
humour de s'en faire l'avocat. Un Schumpeter n'a guère de goût pour la cri-
tique sociale, il ne doute pas que le succès en affaires révèle les dons de l'in-
dividu et, à ses yeux, si cette donnée est trop souvent laissée dans l'ombre, ce
serait « en raison des réflexes d'auto-défense des ratés intéressés à la
dénier³⁴. » Sa perspective est donc aux antipodes de celle de Young, mais ils
cernent la même réalité. Cet accord ponctuel entre deux auteurs que tout
sépare est bien fait pour suggérer que le mécanisme de l'auto-dépréciation
n'est pas un mythe. S'agissant de ce domaine d'étude où la quantification est
difficile puisqu'il s'agit de sonder les cœurs et les reins, la sociologie perdant
ainsi une de ses armes favorites, une telle convergence peut valablement être
considérée comme une preuve indirecte d'autant plus que l'attitude mépri-

sante de Schumpeter offre aussi une confirmation de la pertinence de la
connexion établie entre dévalorisation des *self-unmade men* et accroissement
des écarts sociaux. La croyance en l'impeccabilité des mécanismes de sélec-
tion sociale produit bien dureté et cynisme dans la justification des avantages
dont bénéficient les dominants : « De même que les chevaux de course et les
taureaux de concours sont les bénéficiaires reconnaissants de faveurs qu'il ne
serait ni rationnel, ni possible d'accorder à tous les chevaux et à tous les tau-
reaux, de même, si l'on entend respecter les principes de la rationalité écono-
mique, l'on doit réserver un traitement préférentiel aux hommes qui réalisent
des performances exceptionnelles³⁵. »

Une thèse contre-intuitive

La Méritocratie en mai 2033 n'a guère ébranlé les esprits. Si Albert Hirschman
juge inattaquable cette « satire incisive », il regrette les réticences de l'opinion
à se laisser convaincre, l'idée que l'égalité des chances garantit à la fois l'ex-
pansion économique et la justice sociale s'imposerait toujours³⁶. L'incrédulité
de John W. Gardner, essayiste très attaché à l'*American Dream*, est symptoma-
tique. Même s'il juge *The Rise of Meritocracy* fort « spirituel » et s'il ne se cache
pas d'en apprécier « l'habileté satirique », il en dévalue la portée en ne voulant
y voir qu'« un sermon amusant et frappant dirigé contre l'utopie fondée sur
l'application rigoureuse et aveugle du principe du mérite³⁷ ». Même les cri-
tiques français de la méritocratie, que l'on ne saurait soupçonner de nourrir
pour les mythes de l'*Open Society* la même tendresse naïve et intéressée que
J. W. Gardner, ne vont pas toujours aussi loin que Michael Young. Dénonçant le
discours en faveur de la « démocratisation » qu'il accuse d'occulter la persis-
tance des inégalités, Jean-Claude Passeron loue « l'utopie sociologique » de la
méritocratie pure, « société où la mobilité sociale serait maximisée et où les
rapports de classe resteraient inchangés³⁸ » car il la crédite d'une capacité à
dissiper les équivoques entretenues à dessein par les sociodictées ambiantes.
Étant donné la volonté démystificatrice qui anime le co-auteur des *Héritiers*
et de *La Reproduction*, il est d'autant plus remarquable que son « modèle-limite »
ne décrit que le maintien des écarts sociaux sans aller jusqu'à envisager leur
accroissement. Quand à l'inventeur de la théorie marxiste de la « distribution
anthroponomique », s'il récuse l'idéologie méritocratique en l'accusant d'im-
pliquer le principe « malheur aux vaincus », contrepartie logique du slogan
« que les meilleurs gagnent », il ne s'attarde pas outre mesure sur ce point³⁹.
Certes, tous les sociologues français n'ont pas été aussi réticents à suivre les
traces d'un Michael Young. La revue de Pierre Bourdieu a accueilli des études
allant dans le même sens. L'intérêt de l'ouvrage de Young y a été souligné⁴⁰ et
Robert Castel a pu y défendre l'idée que c'est bien la croyance en l'intensité et

en l'amplitude de la mobilité sociale qui est le facteur explicatif décisif du contraste entre l'Europe et les États-Unis : « L'aspiration promotionnelle, dont le mythe du *self-made man* représente la figure limite, est ainsi le schéma à travers lequel se représentent les rapports sociaux normaux. (...) Dès lors la pauvreté est au mieux le signe d'un échec, et au pire la trace d'une tare, mais toujours l'indice d'une déficience⁴¹. »

L'attitude de Raymond Aron à l'égard des thèses de Young mérite d'être notée. S'il admet dans *La Lutte des classes* la connexion logique existant outre-Atlantique entre forts écarts de revenu et croyance à la possibilité de l'ascension sociale pour tous, il veut croire que la force du réflexe culpabilisateur était alors en train de s'atténuer. En expliquant l'aggravation des phénomènes résiduels de pauvreté par l'inégalité des chances qui affecte les minorités ethniques plutôt que par le syndrome *Blaming the victim*, il en revient à l'idée rassurante pour le credo libéral que c'est l'insuffisance de la mobilité qui pose-rait problème et non la mobilité en tant que telle⁴². Mais le même Aron, résumant les idées d'Auguste Comte sur la « société industrielle » scientifiquement organisée et assignant à chacun une place proportionnée à ses aptitudes, signale que si cette utopie se trouvait un jour réalisée les « inférieurs » seraient acculés au désespoir. Peut-être conscient du problème, le fondateur du positivisme a tenu à préciser que la hiérarchie des capacités n'était rien à côté de celle des mérites et du cœur, mais Aron, manifestement sceptique sur ses vertus consolatrices, estime que cette dissociation n'offre pas de solution convaincante⁴³. Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'afin d'étayer son propos, il s'appuie explicitement sur *The Rise of Meritocracy* bien qu'il ne soit pas encore traduit.

Que de telles analyses aient vu le jour sous la plume de penseurs vivant dans le monde anglo-saxon n'a rien de surprenant. C'est aux États-Unis que l'on s'est le plus demandé à quoi ressemblerait une société purement méritocratique⁴⁴ car l'élaboration intellectuelle des sociologues subit l'influence de leur contexte national⁴⁵. Mais pour faire face à l'américanisation des rapports sociaux en cours, peut-être est-il temps de s'approprier enfin ce type de réflexion.

Actualité de la contre-utopie youngienne

Les réformes scolaires qui ont provoqué un accroissement du nombre des diplômés donnent aux analyses de Young une actualité brûlante. N'a-t-on pas pu voir dans ce phénomène une des causes majeures de l'acceptation de l'accroissement des inégalités dans l'ensemble du monde développé du fait de l'adhésion spontanée de ces diplômés à l'idéologie charismatique des talents⁴⁶ ? En 1994, *The Bell Curve*, ouvrage qui expliquait les inégalités entre Noirs et Blancs mais aussi entre Blancs riches et pauvres par des écarts de QI,

n'a-t-il pas été un best-seller aux États-Unis⁴⁷ ? Inversement l'enquête de S. Beaud et M. Pialoux a montré que l'accès des enfants d'ouvriers à une scolarité prolongée n'a pas été pour rien dans la démoralisation de leur classe⁴⁸. Et François Dubet a pu aussi faire comprendre que devenir ouvrier par l'échec scolaire n'était pas sans conséquence sur l'image de soi du groupe⁴⁹. Il a fallu du temps pour que deviennent visibles les effets pervers des réformes scolaires qui avaient dans un premier temps nourri l'optimisme. Ce n'est que très récemment qu'une étude sur les modes de recrutement des entreprises a confirmé que la démocratisation de l'instruction a gravement détérioré l'image de ceux qui ont le niveau scolaire le plus bas en les faisant percevoir comme des « ratés » à faible potentiel, fruit d'une sélection à rebours alors que naguère ceux qui étaient limités par leurs « potentialités » restaient cachés dans la masse des non-diplômés qui comprenait des individus aux capacités élevées, ce que l'opinion ne pouvait ignorer⁵⁰. La sélectivité croissante de l'accès au marché du travail dans un contexte de chômage de masse a permis d'inventer des dispositifs visant à imposer une analyse psychologisante des rapports sociaux bien propre à faire douter les salariés de leur valeur personnelle, alors que s'opérait parallèlement le remplacement d'une conception de la justice en termes de « justice sociale » entre groupes par une perspective méritocratique individualisante⁵¹.

Qu'une dégradation aussi sensible des conditions de vie d'une large partie de la population depuis la fin des Trente Glorieuses, loin de provoquer une explosion sociale, ait été concomitante au contraire d'un net déclin de la conflictualité sociale doit inviter à s'interroger sur les relations qu'entretiennent auto-dévalorisation et impuissance à se constituer en acteur social⁵², d'autant plus que l'orientation vers un auto-recrutement de la classe ouvrière aurait dû avoir des effets inverses⁵³ en fortifiant l'identité de classe. L'accroissement inattendu des inégalités depuis les années 1980 avec la contre-révolution libérale lancée par Margaret Thatcher et Ronald Reagan en jouant habilement de l'allergie croissante à la redistribution fiscale de couches croissantes de la population est aussi un phénomène intrigant qui peut être mieux compris grâce à Young⁵⁴.

On voit que la tentative d'américaniser les esprits n'est pas anodine. C'est un bel exemple de violence symbolique visant à rendre impossible l'action collective des classes populaires en vue de contester l'ordre existant. Si la thèse de Young ne suffit pas à rendre raison des mystères de la perpétuation de structures sociales inégalitaires, elle a le mérite de tirer un fil d'explication qui, sans être le seul possible, semble éclairant. Combattre l'idéologie méritocratique est d'autant plus indispensable que ce sont les principes ultimes du mouvement ouvrier qu'elle vise. Ce qu'elle a condamné, ce n'est pas uniquement d'avoir

échoué à grimper dans l'échelle sociale ou d'avoir rétrogradé, c'est même d'avoir refusé de concourir. L'abstention est soupçonnée de cacher un manque de capacité ou d'énergie, ce ne serait qu'un alibi commode et non la manifestation d'un attachement à un autre système de valeurs tout aussi légitime. La « fierté ouvrière » génératrice du « refus de parvenir » des syndicalistes révolutionnaires de la CGT d'avant 1914 par exemple perd toute signification quand une telle vision du monde réussit à s'imposer. Face à elle, on peut s'interroger sur la pertinence d'une gauche, voire d'une extrême-gauche⁵⁵, centrant son discours sur l'idée d'égalité des chances, idéal républicain classique certes et pas seulement importation d'idées anglo-saxonnes, mais qui n'en reste pas moins radicalement étrangère à toute problématique se fondant sur la reconnaissance des antagonismes de classes. Même si cette hétérogénéité totale n'est généralement pas perçue, elle n'en est pas moins bien réelle.⁵⁶

On peut, pour conclure sur une note d'espoir, se demander si cette américanisation des esprits n'est pas ambivalente. Un pape de l'ultra-libéralisme estime en effet que la croyance en la méritocratie risque d'avoir des conséquences fâcheuses pour la pérennité de l'ordre social : « Il faut probablement regretter que, spécialement aux États-Unis, des écrivains populaires comme Samuel Smiles et Horatio Alger, et plus tard le sociologue W. G. Sumner, aient défendu la libre entreprise en soutenant qu'elle récompense régulièrement les mérites ; et c'est un fâcheux présage pour l'avenir de l'ordre marchand que ce soit devenu, semble-t-il, le seul argument en sa faveur que comprenne le grand public. Cette justification par la réussite étant devenue la base la plus fréquente de l'estime de soi chez les hommes d'affaires, cela leur donne souvent un air d'assurance pharisaïque qui ne suscite pas la sympathie populaire. »⁵⁷ Puisse Hayek avoir raison !

1 J. K. Galbraith, *La République des satisfaits. La culture du contentement aux États-Unis* Paris, Seuil, 1993. Il insiste sur le fait que Malthus et les darwinistes sociaux tels Spencer ou William Graham Sumner ont grandement contribué à protéger les classes supérieures américaines de tout sentiment de malaise. Cf. en particulier sur la bonne conscience des privilégiés p. 13, 28, 36, 82-83 et 98-99. Sur l'existence de cette foi dans l'ouverture de la structure sociale dès les origines, cf. Elise Marienstras, « Classes sociales et factions », in *Les Mythes fondateurs de la nation américaine*, Paris, Maspéro, 1977, p. 291-301.

2 Aron soutient ainsi que la scolarisation massive dans l'enseignement secondaire va atténuer la force du destin social qui rattache les jeunes à leur milieu d'origine. R. Aron, *Les Désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 25. Cette ouverture qu'Aron attribue à l'effet des réformes scolaires, d'autres, notamment aux États-Unis, l'expliquent par la nature même de la société « moderne », cf. la présentation de la « théorie libérale de l'industrialisme » de Treiman (1970) et de sa version « post-industrielle » mise au point par Daniel Bell (1973) dans Louis-André Vallet, « Quarante années de mobilité sociale en France. L'évolution de

la fluidité sociale à la lumière de modèles récents », *Revue française de sociologie*, janvier-mars 1999, p. 7, 10 et 60.

3 François Ewald, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986, livre I « Responsabilité », p. 47-140.

4 P. Bourdieu, « Le néo-libéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites », dans *Contre-feux*, Paris, Éditions Liber/Raisons d'agir, 1998, p. 109.

5 Vance Packard, *À l'assaut de la pyramide sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1964.

6 Alessandro Pizzorno, « Sur la rationalité des choix démocratiques », in Pierre Birnbaum et Jean Leca, *Sur l'individualisme*, Paris, PNFSP, 1986, p. 349 sq.

7 « Tendanciellement la politisation ouvrière signifie d'abord l'estime reconquise pour ses propres capacités à juger, c'est-à-dire la mise en question de cette conviction d'indignité qui est si profondément enracinée dans l'image de soi des membres des classes populaires. » Olivier Schwartz, « Sur le rapport des ouvriers du Nord à la politique. Matériaux lacunaires », *Politix*, premier trimestre 1991, p. 81.

8 « La capacité d'un groupe à se doter d'une identité forte et valorisante – fut-elle imaginée – constitue une ressource de première importance pour que ses membres intériorisent une vision de leur potentiel d'action, que le collectif s'affirme dans l'espace public comme le montre l'analyse des mobilisations paysannes par Champagne. » Erik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 1996, p. 82-84.

9 Vincent de Gaulejac et Isabel Taboada Léonetti, *La Lutte des places*, Paris-Marseille, Desclée de Brouwer et Hommes et Perspectives, 1994, p. 206. Brossant un tableau très complet des réactions possibles à une situation d'infériorisation, ces auteurs distinguent soigneusement la « honte » qui surgit quand le sujet se sent responsable de sa situation et qui aboutit à tourner son agressivité contre soi-même et l'« humiliation » qui vient d'un sentiment d'impuissance d'une personne qui ne se sent nullement responsable de sa situation et qui tourne son agressivité

vers autrui. Cf. la 3e partie « Les stratégies de réponse », p. 179-227.

10 Sur la notion de groupe attracteur, cf. Luc Boltanski, *Les Cadres*, Paris, Minuit, 1982, p. 52.

11 Cela peut aussi répondre à des besoins psychologiques. Cf. la présentation des travaux de psychologie sociale de Melvin J. Lerner (*The Belief in a Just World. A Fundamental Delusion*, New York, Plenum Press, 1980) dans Pierre-André Taguieff, *La Couleur et le Sang. Doctrines racistes à la française*, Paris, Mille et une nuits, 1998, p. 9-10.

12 Cité dans Tony Andréani et Marc Féray, *Discours sur l'égalité parmi les hommes*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 1-2.

13 Philippe d'Iribarne, *Vous serez tous des maîtres*, Paris, Seuil, 1996, p. 173.

14 Daniel Boy, « Système politique et mobilité sociale », *Revue française de science politique*, octobre 1980, p. 927.

15 A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, t. II, p. 205-210.

16 Marcel Gauchet, « Tocqueville, l'Amérique et nous. Sur la genèse des sociétés démocratiques », *Libre*, n° 7, 1980, p. 86.

17 Tocqueville se montre ici davantage sociologue que Rousseau. Cf. sur la « pitié naturelle » et la « répugnance innée à voir souffrir son semblable » J.-J. Rousseau, *Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971, p. 196-197. On peut cependant noter que pour Rousseau des expériences de mobilité descendante sont indispensables à la connaissance objective du monde social. Cf. les remarques sur sa « mobilité méthodologique » dans Gérard Namer, *Le Système social de Rousseau*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 40-47.

18 « Dans le pays d'Athènes, j'étais ton esclave, tu me traitais comme un pauvre animal, et tu disais que cela était juste, parce que tu étais le plus fort : eh bien, Iphicrate, tu vas trouver ici plus fort que toi ; on va te faire esclave à ton tour ; on te dira aussi que cela est juste, et nous verrons ce que tu penseras de cette justice-là, tu m'en diras ton sentiment, je t'attends là. Quand tu auras souffert, tu seras plus raisonnable, tu sauras mieux ce

- qu'il est permis de faire souffrir aux autres. Tout en irait mieux dans le monde, si ceux qui te ressemblent recevaient la même leçon que toi. » Marivaux, *L'Île des esclaves*, acte I, scène 1.
- 19 R. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologiques*, Paris, Plon, 1966, p. 212, 228, 183 et 188-191.
- 20 S. M. Lipset, « Le syndicalisme américain et les valeurs de la société américaine », *Sociologie du travail*, avril 1961, p. 178-179.
- 21 J. W. Gardner, *L'Éducation en régime démocratique et la Promotion des élites*, Paris, Ed. d'Organisation, 1965, p. 47.
- 22 L. Reissman, *Les Classes sociales aux États-Unis*, Paris, PUF, 1963, p. 14-16.
- 23 Il s'agit d'un livre de W. Ryan. Cf. Robert Castel, « La "guerre à la pauvreté" aux États-Unis : le statut de la misère dans une société d'abondance », *Actes de la recherche en sciences sociales*, janvier 1978, p. 48.
- 24 Emmanuel Todd, *L'illusion économique*, Paris, Gallimard, 1998, p. 135.
- 25 M. Young, *La Méritocratie en mai 2033*, Paris, Futuribles-Sedeis, 1969, p. 135.
- 26 R. Michels, *Les Partis politiques*, Paris, Flammarion, 1971, p. 235.
- 27 Il exhorte à rejeter « la fable socialiste selon laquelle l'intelligentsia aurait acquis ses connaissances au moyen d'un labeur intellectuel "extraordinaire", grâce à ses "dons exceptionnels". (...) il s'agit seulement de prendre l'argent qui se trouve dans les poches des maîtres, afin que tous les hommes deviennent aussi doués et intelligents que la très sage intelligentsia. » « La conspiration ouvrière » (1908), repris dans J. W. Makhaiski, *Le Socialisme des intellectuels*, Paris, Seuil, 1979, p. 218.
- 28 M. Young, *op. cit.*, p. 137-138.
- 29 *Ibid.*, p. 138-139, 160, 181-183. L'acceptation de sa condition que ces auteurs mettent en évidence ne doit pas être confondue avec l'*amor fati* bourdieusien, « nécessité faite vertu qui implique une forme d'amour de la nécessité » (P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, p. 170) Certes, dans les deux cas, le mécanisme engendre une résignation et contribue à maintenir l'ordre social, mais l'*amor fati* n'implique pas une auto-dévalorisation puisque l'individu a plutôt tendance à enjoliver sa situation. Il n'en va pas de même avec la résignation produite par la conviction qu'on est totalement et personnellement responsable de son échec.
- 30 Selon Gaetano Mosca, l'appartenance à la classe dirigeante nécessite la possession de l'aptitude à diriger, mais aussi de la « conscience de posséder les qualités requises ». G. Mosca, *Histoire des doctrines politiques depuis l'Antiquité*, Paris, Payot, 1955, p. 328-329. Pareto dit exactement la même chose. Pierre Bourdieu conclut un de ses articles en parlant de « la *certitudo* sui qui, on peut en croire Pareto, est une des conditions principales de la perpétuation des "élites". » P. Bourdieu et L. Boltanski, « La science royale et le fatalisme du probable », *Actes de la recherche en sciences sociales*, juin 1976, p. 65. Raymond Aron est aussi un lecteur attentif de Pareto. Nulle surprise donc à le voir expliquer à ses étudiants que « la bonne conscience des privilégiés est l'une des conditions fondamentales de la stabilité d'une société. » R. Aron, *La Lutte des classes*, Paris, Gallimard, 1983 (1964), p. 325.
- 31 M. Young, *La Méritocratie en mai 2033*, *op. cit.*, chapitre VII « Le prix du mérite », p. 194-207.
- 32 Titre d'un paragraphe, M. Young, *op. cit.*, p. 135-142.
- 33 *Ibid.*, p. 149-157.
- 34 J. Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1984, p. 105.
- 35 *Ibid.*, p. 279.
- 36 A. Hirschman, *Face au déclin des entreprises et des institutions*, Paris, Editions ouvrières. 1970, p. 58.
- 37 Il lui reproche par exemple de postuler une unidimensionalité de la stratification sociale, erreur qu'il attribue à son origine britannique. J. W. Gardner, *L'Éducation en régime démocratique et la Promotion des élites*, *op. cit.*, p. 73-74 et 81-85.
- 38 J.-C. Passeron, présentation de J. Schumpeter, *Impérialisme et Classes sociales*, Paris, Ed. de Minuit, 1972, p. 20.
- 39 Daniel Bertaux, *Destins personnels et Structure de classe*, Paris, PUF, p. 41.
- 40 Dominique Merllié, « Psychologie et mobilité sociale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, mai 1975, p. 94-105.
- 41 R. Castel, « La "guerre à la pauvreté" aux États-Unis : le statut de la misère dans une société d'abondance », *op. cit.*, p. 50. La revue fondée par Pierre Bourdieu a été sensible à cet aspect du problème généralement occulté.
- 42 R. Aron, *La Lutte des classes*, *op. cit.*, p. 243, 236, 14-15 et 223-224. Raymond Boudon, sociologue qui, pas plus que Raymond Aron, n'est un contempteur des États-Unis, va plus loin. Il n'hésite pas à affirmer que le sous-développement de la protection sociale dans ce pays comparé à l'Europe s'explique partiellement par la croyance en l'existence de possibilités d'ascension individuelle. Mais son raisonnement est quelque peu différent de celui de M. Young. Il ne fait nulle allusion à la volonté de ceux qui ont réussi de stigmatiser et de punir les *losers*. C'est la croyance en la possibilité de l'ascension qui amènerait tout simplement les ouvriers à sacrifier leurs intérêts à long terme. R. Boudon, *L'Idéologie ou l'Origine des idées reçues*, Paris, Points-Seuil, 1992., p. 146.
- 43 R. Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1976 (1967), p. 95.
- 44 P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *La Reproduction*, Paris, Minuit 1978 (1970), p. 201-202.
- 45 Charles-Henri Cuin, *La Sociologie de la mobilité sociale. Essai d'analyse des conditions sociales et scientifiques d'émergence et de mise en œuvre d'une problématique sociologique*, thèse pour le doctorat de sociologie, Université de Bordeaux II, 1985. Stéphane Beaud et Gérard Noiriel, « Penser l' "intégration" des immigrés » in Pierre-André Taguieff, s. d., *Face au racisme*, Paris, La Découverte, 1991, t. 2, p. 261-282.
- 46 E. Todd, *L'illusion économique*, *op. cit.*, p. 141-145.
- 47 *Ibid.*, p. 134-135.
- 48 Stéphane Beaud et Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris, Fayard, 1999, p. 17-22, 265-274 et 396-398. En fait, c'est tout l'ouvrage qui est consacré à dévoiler les mécanismes ayant produit de nouvelles formes de
- domination symbolique source d'auto-dévalorisation. Cf. *Contretemps*, n° 1.
- 49 François Dubet, « Comment devient-on ouvrier ? », in *Autrement*, « Ouvriers, ouvrières », janvier 1992, p. 136-145. Au même moment, le même problème était traité dans une optique différente par un sociologue marxiste. Cf. Jean-Pierre Terrail, *Destins ouvriers. La fin d'une classe ?*, Paris, PUF, 1990.
- 50 Philippe d'Iribarne, *Le Chômage paradoxal*, Paris, PUF, 1990, p. 59 et 133.
- 51 François Eymard-Duvernay et Emmanuelle Marchel, *Façons de recruter. Le jugement des compétences sur le marché du travail*, Paris, Métailié, 1997. Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 267, 313-327 et 337. Jean-Pierre Le Goff, *La Barbarie douce*, Paris, La Découverte, 1999, p. 13-23. Eric Maurin, *L'Égalité des possibles*, Paris, Seuil, p. 43.
- 52 P. Bourdieu, « Le mouvement des chômeurs, un miracle social », in P. Bourdieu, *Contre feux*, Paris, Liber-Raisons d'agir, 1998, p. 102-104.
- 53 Sur cet endo-recrutement, cf. Alain Lipietz, *La Société en sablier*, Paris, La Découverte, p. 135.
- 54 Des analystes économiques récentes sur les variations de l'amplitude des inégalités salariales selon les pays confirment la valeur heuristique des intuitions du sociologue britannique. « Par exemple, comme le montre Rohemberg, l'inégalité des salaires augmente quand les salariés considèrent que leurs employeurs ont une probabilité élevée d'évaluer correctement leur productivité, car cela conduit ceux qui ont été faiblement évalués à accepter leur sort alors que ceux qui ont été fortement évalués font au contraire jouer la concurrence en menaçant de partir, et ce processus totalement décentralisé peut expliquer pourquoi les pays anglo-saxons, où la "foi dans le capitalisme" s'est le plus affirmé depuis les années 1970, sont aussi les pays où les inégalités salariales ont le plus augmenté. » Thomas Piketty, *L'Économie des inégalités*, Paris, La Découverte, 1999 (1997), p. 93.
- 55 *Rouge* n'a-t-il pas publié un dossier intitulé « Lutter pour l'égalité des chances »

(4 mai 2000), ce que déplorent Alain Bihl et Roland Pfefferkorn, « L'égalité des chances contre l'égalité », *Le Monde diplomatique*, septembre 2000.

56 David Glass, pionnier des études sur la mobilité sociale en Grande-Bretagne, tout en étant favorable à une plus grande égalité des chances, est pourtant conscient des effets dommageables de la sélection méritocratique. C'est pourquoi il se sent obligé de préconiser de mener de front lutte en faveur de l'égalité des chances et combat pour une plus grande égalité des conditions. Cf. John Golthorpe, « Mobilité sociale et intérêts sociaux », *Sociologie et Sociétés*, octobre 1976, p. 31-32.

57 F. Hayek, *Le Mirage de la justice sociale*, t. II de *Droit, Législation et Liberté*, Paris, PUF, 1995 (première édition française : 1982), p. 89. On peut noter que contrairement à la plupart des libéraux, Hayek ne croit nullement à la réalité d'une allocation méritocratique des statuts sociaux en Occident. Dès 1959, c'est en renvoyant explicitement à *The Rise of Meritocracy* qui venait à peine de sortir qu'il notait : « il est plus que douteux que le succès, même partiel, d'une telle tentative de lier rémunération et mérite produirait un ordre social plus séduisant, voire simplement tolérable. Une société où tout le monde penserait que des revenus élevés attestent d'un mérite, et

des revenus minimes d'un démerite, une société où on tiendrait pour certain que situation et revenu correspondent au mérite, où il n'y aurait d'autre chemin du succès que l'approbation du comportement par la majorité des concitoyens, une telle société serait vraisemblablement bien plus insupportable pour les malchanceux, qu'une autre où il n'y aurait pas de correspondance automatique entre mérite et succès. » F. A. Hayek, *La Constitution de la liberté*, Paris, Litec, 1994, p. 95-96. Hayek s'accorde avec l'appréciation désenchantée de Glass sur la réforme scolaire d'après-guerre que l'on trouve dans *Social Mobility in Britain* : « c'est le lycée qui fournira la nouvelle élite, une élite apparemment bien moins discutable parce que sélectionnée selon le "quotient intellectuel". Le processus de sélection tend à renforcer le prestige des milieux professionnels à statut social déjà élevé, et à diviser la population en courants que certains considéreront, et en fait considèrent déjà, comme aussi distincts que sont les brebis et les boucs des Évangiles. Ne pas avoir été au lycée sera un handicap plus sérieux que dans les temps passés où on savait que l'inégalité sociale régnait dans le système éducatif. » Cité in F. Hayek, *La Constitution de la liberté*, Paris, Litec, 1994, p. 386.

Interventions

Marie-Claire Caloz-Tschopp

Universités de Genève et Lausanne

Les migrations, l'Europe et la philosophie. Dialogue avec Rada Ivekovic

Tout en suivant depuis plus de trente ans les politiques migratoires et celle du droit d'asile en Europe, en Suisse, je lis les écrits de Rada Ivekovic portant sur le sexe de la nation, la guerre de fondation, la guerre et la violence sexuelle, une approche critique de la culture, les partitions, les pays divisés et les villes séparées, le sexe de la philosophie, J.-F. Lyotard et le féminin. Le dialogue est constitutif de l'activité de penser et de lutter. Je partirai donc du texte de Rada Ivekovic écrit pour l'Appel du Groupe de Genève « Violence et droit d'asile en Europe » (GGE), prolongé par son livre Le sexe de la nation, puis je mettrai deux auteurs de référence (Guillaumin, Arendt) en discussion avec les travaux de R. Ivekovic. La situation des étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps¹ est à l'arrière-fond de la scène. L'enjeu est la construction d'une pensée critique, optimiste, en inventant pas à pas une « position », selon le terme de Jacques Derrida, pour créer une autre Europe, une autre philosophie et transformer notre regard sur la société, et en particulier sur la migration.

1. Le lien entre violence et droit d'asile

En septembre 1993, R. Ivekovic a transmis au Groupe de Genève un intitulé : « Une guerre de fondation en Europe ? » dont la question du *partage de la raison* était déjà la colonne vertébrale philosophique. C'est un réseau souple d'échanges et de réflexion critique sur la violence constatée dans les politiques du droit d'asile en Europe, entre chercheurs de divers domaines, militant.e.s et professionnel. le. s fondé en 1993. La déclaration de Genève, lieu du HCR, du 25.9.1993², visait d'une part à développer une réflexion critique interdisciplinaire sur les concepts fondamentaux (État, nation, peuple, souveraineté, mode de pensée national, frontières, réfugié, travailleur immigré) et une prise en compte spéciale des réflexions émanant de celles et ceux qui vivent sur le

terrain le non accueil des réfugiés pour formuler une série de déplacements à intégrer dans les actions et la recherche.

Rappelons deux faits pour comprendre le contexte de l'époque. Concernant « l'externalisation » des migrants, Tony Blair demandait au HCR de chercher des terres d'asile proches du pays d'origine, en clair d'organiser les renvois forcés. Sa demande faisait suite à celle de membres du parti conservateur qui cherchaient une île où exporter les réfugiés européens. Ces propositions intervenaient dans un cadre où le droit d'asile était vidé de sa substance par les États, processus qui continue de nos jours. L'hospitalité n'est pas un thème pour Sarkozy, président de la France, et pour Blocher, ministre de l'intérieur en Suisse.

En 1993, R. Ivekovic a donc posé par son texte, « Une guerre de fondation en Europe ? » des bases incontournables pour la réflexion sur la paix, la guerre en Europe et sur la place des migrations. Nous l'avons jugé si important à l'époque, que nous l'avions mis en tête du volume des textes répondant à l'appel. À partir de sa réflexion sur la façon de qualifier la violence d'État dans le droit d'asile, R. Ivekovic rend compte de la violence présente dans les politiques d'immigration et de droit d'asile en Europe depuis les années 1980.

2. Une guerre de fondation en Europe ancrée dans la partition de la raison

Que nous disait R. Ivekovic de si important en 1993, en nous présentant le conflit de Yougoslavie comme une guerre de fondation en Europe ? Elle s'interrogeait sur le « fondamentalisme nationaliste » narratif, mythifiant, qui « a les yeux braqués sur le passé et non sur l'avenir, qui marche à reculons ». Ce fondamentalisme n'est pas forcément religieux. Il peut être politique, historique, national. Cette perspective est précieuse face aux discours sur l'immigration qui se targuent de ne pas laisser au Front national le monopole du patriotisme, du nationalisme, du droit du sang, de la préférence nationale, etc., aux analyses sur les Talibans en Afghanistan, à la prolifération de nouvelles ONG dans l'humanitaire, aux activités de l'Opus Dei en Europe ou encore aux analyses sur le créationnisme au États-Unis se limitant à opposer Dieu à Darwin. En fait, écrivait Rada Ivekovic, « il est impossible de réfléchir à ces problèmes sans, tôt ou tard, mettre en cause notre propre identité, ainsi que celle de l'Europe. L'Europe se constitue par ses frontières vers l'Orient. » Elle soulignait un paradoxe au cœur de la construction européenne de Maastricht, que l'on pourrait qualifier d'auto-centration a-relationnelle : « Le paradoxe européen (et occidental) réside dans le fait que l'Europe fixe elle-même le cadre des débats dans lesquels elle voudrait faire intervenir les autres, surprise de les voir continuer à y garder le silence. L'Europe (l'Occident) dans la globalisation de son modèle veut représenter à la fois soi-même et l'autre, en même temps le pôle universel et le pôle particulier. Elle apparaît ainsi par

deux fois, là où toutes les autres différences se manifestent une seule fois en tant que particularités. La guerre yougoslave est aussi une guerre européenne, tandis que l'Europe veut prétendre à la fois à l'unité et à la multiplicité. Mais l'Europe reste difficile sinon impossible à définir, car elle voudrait se définir d'elle-même et à partir d'elle-même, et parce qu'elle a globalisé son type de rationalité et a refusé aux autres types de rationalité le même statut. Le fait que l'Europe soit (pour elle-même) un problème relationnel nous fait perdre de vue que cette relation n'implique point de symétrie avec les autres, au contraire ».

Rada Ivekovic signalait une caractéristique de la philosophie dominante européenne et occidentale de la modernisation qui a fragmenté le réel et aplati l'histoire, dans laquelle « le sujet se constitue d'emblée comme scission et séparation. Les différents historicismes (dont le nationalisme est une forme contradictoire) tentent de reconstituer la totalité du monde. Ils pratiquent en même temps l'appropriation du monde par le sujet dominant ». Elle écrivait, bien avant *Le choc des civilisations* de S. Huntington, mais dans un sens très différent, et combien prémonitoire : « Nous ne pouvons plus être fiers de ce que le modèle européen, occidental a gagné. Il y a fort à parier qu'il rétablira un nouveau clivage binaire, et que le terme considéré négatif portera le nom d'Islam (d'Orient) » (p. 8). On pense alors au débat actuel sur l'« antiterrorisme », sur le « choc de civilisation » avec le monde musulman, sur l'adhésion de la Turquie à l'Europe.

Pour R. Ivekovic, « le nationalisme et la guerre sont des cas-limites de constitution du sujet occidental, ainsi que le stade suprême de la crise ». En même temps, l'Autre, « de simple stéréotype culturel est transformé en archétype du mal » (p. 9). Elle souligne à juste titre, que « la critique des nationalismes contemporains implique une critique de la modernité occidentale », les deux phénomènes différents se rejoignant dans « l'effondrement général de l'Europe de l'Est » et du tiers monde. Elle souligne encore, en prenant l'exemple du nationalisme postcommuniste, que « la refondation historique » s'appuyant sur des mythes présentés comme des « preuves irréfutables » exprime une peur, une souffrance, la perte collective de mémoire. Le porteur du discours se présentant comme « père de la nation » – donc comme un sauveur de l'identité collective – « masculinise complètement le fonctionnement de la société et de l'État ». Ces formes de nationalisme sont « l'expression d'un bouleversement » bien plus profond que l'économie globalisée actuelle, avec une capacité à la fois destructrice et créatrice.

L'article s'achevait sur un postulat prémonitoire : « Le grand bouleversement qui ne fait que commencer touchera l'Occident de plein fouet prochainement. Il pourrait être d'autant plus terrible que l'Europe refuse de voir dans cet évé-

nement son propre visage », le visage d'une Europe divisée, fragmentée : « La guerre est l'expression du fait que l'Europe n'est pas une, qu'elle n'est pas une identité déjà définie, qu'elle n'est pas sujet, qu'elle n'a donc pas de volonté. Il est inutile de le lui reprocher, car l'Europe se construit et se fait seulement par cette guerre. Si elle ne préexistait pas, elle sera là après la catastrophe, après les génocides, comme leur résultat. »

C'est l'image de l'Europe, de la raison occidentale, que R. Ivekovic dessinait sous nos yeux en 1993 à Genève. Pour empêcher la guerre et lui résister, pour bâtir une citoyenneté européenne, « il faudrait sortir du mécanisme dichotomique », concluait-elle. Pour nommer la violence des politiques étatiques en matière de droit d'asile qui préoccupait les participant.e, s du GGE, elle parlait de guerre et de guerre de fondation en Europe. Elle partait d'une interrogation sur l'échec de la raison occidentale en postulant que l'échec reposait en fait sur la réussite de la globalisation. Elle montrait que la question politique et militaire de la citoyenneté était en fait une question philosophique.

3. Le sexe de la nation : un des nœuds du conflit

Arrêtons-nous sur *Le Sexe de la nation*, texte en lien direct avec les migrations. Il faut partir d'un constat : « La construction de toute identité, qu'elle soit pensée comme religieuse, culturelle, linguistique, sociale ou autre, s'appuie sur une définition préalable des rapports sociaux hétérosexuels des sexes. Il en va de même de l'identité dite ethnique et/ou nationale, ainsi que de l'État (p. 20). ». « Le rapport des sexes précède toujours l'ordre établi et apparaît comme sa condition de possibilité », résume C. Malabou (p. 20). Voilà ce qui est central. Peut-être faut-il ensuite tenter de maintenir l'écoute sur la couche prépolitique ou plutôt ontologico-politique au sens d'un archétype de l'Être social-historique pour le faire « résonner » (au sens de résonance) avec la philosophie, la politique, et entendre en quoi l'approche des migrations, de l'Europe et la pensée en sortent bouleversées. S'il y a un socle universel dans les rapports de pouvoir, ce sont les rapports sociaux de sexe. C'est le « fondement secret du nouvel ordre mondial » : un patriarcat élargi qui subordonne les États imbriqués dans le binôme sexe-nation.

En résumé, le rapport des sexes est pensé par R. Ivekovic comme pré-politique par rapport à l'ordre politique étatique. Il précède et contraint à la fois la pensée et l'ordre politique étatique. Cette antériorité apparaît comme la condition de possibilité de l'ordre politique en tant que tel. Il faut dès lors penser non seulement le statut de la raison, de la nation, mais aussi la conception de l'État et la politique que cela implique. R. Ivekovic montre le lien étymologique fluctuant entre nation et naissance : le terme *narod* – en serbo-croate ce qui est né par la suite – est à la fois *ethnos* et *demos*, tantôt c'est peuple, tantôt

population, tantôt nation. Toute fondation nationale, dans les textes qu'elle analyse de la Yougoslavie, implique donc une filiation (exclusivement masculine), dont le mode de gouvernement dominant est un patriarcat fondamentaliste qui ne reconnaît pas l'appartenance des femmes à la *polis*, et les exclut de la citoyenneté. La globalisation économique s'articule à la globalisation patriarcale fondamentaliste, qu'elle adapte aux besoins du capitalisme dans sa phase historique actuelle. Le rapport hiérarchique patriarcal fondamentaliste soumet les femmes, mais pas seulement : « Le patriarcat est un ordre social qui est loin de subordonner seulement les femmes. Il soumet au patriarcat réel ou symbolique aussi bien les hommes que les femmes et les enfants et structure la hiérarchie sociale en son ensemble (p. 21). » Il est donc urgent de « dénoncer la complicité de l'inscription de la nation-ethnie dans le projet de l'État et de l'universalité de la subordination des femmes », car la « subordination des femmes est un important moment de cohésion pour la nation ». Pour R. Ivekovic, la « guerre de (re)fondation » est donc un prisme où apparaissent à la fois les transformations du politique, de la raison, de la philosophie mise en œuvre dans des rapports de pouvoir de l'Occident. Le rapport d'altérité est biaisé. La place des femmes et des étrangers sont les deux lieux de conflits les plus significatifs aux frontières, non seulement de la démocratie, mais de toute société. Nicole Loraux a montré que ces deux conflits ont une histoire de longue durée. Ils construisent le/la politique de toute société, son rapport à la violence. D'un point de vue épistémologique, les femmes migrantes³ confrontées à la violence guerrière condensent l'altérité et la violence.

De brèves remarques peuvent être utiles pour tenter d'articuler les travaux d'Ivekovic à mes observations sur les politiques migratoires dans le laboratoire Schengen et mes propres recherches philosophiques sur les migrations. La première concerne le débat Lumières/anti-Lumières à propos de la nation. Rada Ivekovic évoque une conception de la nation que l'on peut situer dans le courant des « anti-Lumières ». Z. Sternhell, par exemple, rappelle qu'existent diverses conceptions dans les traditions de la nation en Europe et aux États-Unis. D'un côté, il s'agit d'individus vivant dans un État (modèle français évoqué dans une courte période de la Révolution française) et de l'autre, il s'agit d'un corps commun où l'individu disparaît, où la filiation, le sang, l'ethnie, deviennent déterminants (Herder ou Taine) pour définir l'appartenance à un tout. Le sentiment irrationnel d'appartenance et la force priment alors sur la raison et sur le droit. Cette conception « anti-Lumières » de la fin du XVIII^e siècle en Europe, éclate au XX^e siècle, notamment dans le néo-conservatisme allemand, le national-socialisme, et en France avec Vichy. On la retrouve aujourd'hui sous d'autres formes dans diverses parties du monde (en ex-Yougoslavie et aussi chez les néo-conservateurs américains).

La deuxième remarque concerne la qualification d'un régime/système de pouvoir. Je ne vais pas discuter ici le concept de patriarcat à partir des études féministes dont des chercheuses se demandent s'il est apte à désigner l'état pré-politique antérieur à l'organisation politique. J'en reste à la théorie politique classique du patriarcat que R. Ivekovic définit comme un type de régime politique sexiste et fondamentaliste. Je note seulement qu'en discutant sur l'antériorité des rapports de sexe par rapport à ceux de la nation, des travaux féministes comme ceux de Gayèle Rubin obligent à repenser la genèse du politique. En ce sens, il n'y a pas de « pré » ou de « post ». Il y a du/de la politique dès le moment où la pensée pense l'Être social-historique, les rapports de pouvoir, les rapports sociaux de sexe, avant même que les questions d'organisation politique, de lois, de droits ne se posent.

La troisième remarque concerne le patriarcat national fondamentaliste et les migrations. À propos des migrations, l'auteur avance un paradoxe qui demande à être dépassé pour comprendre la nouvelle guerre. En résumé, écrit-elle, les États issus de la colonisation et les États postsocialistes ne sont pas les seuls sous la domination d'un patriarcat national fondamentaliste. Les États-Providence occidentaux sont travaillés par la même logique. Ils se voient contraints, face aux nouveaux migrants de l'Est et du Sud, aux nouveaux postulants à l'entrée dans l'Europe et aux marchés mondiaux, « d'interroger les limites de leurs démocraties ». Ils en arrivent ainsi à limiter drastiquement les libertés et l'égalité, en appelant dans certains cas à une pureté nationale et ethnique, à une mémoire fantasmagique du sol et du sang (même si ces termes sont censurés en tant que tels). Une telle limitation, se traduisant par un durcissement des frontières (Balibar), s'accompagne d'une ouverture supranationale. Les discours nationalistes se mêlent aux discours d'intégration au marché européen et du total-libéralisme triomphant. D'un côté, on assiste à une dissolution de la citoyenneté du peuple d'en bas par l'appel à des visions et pratiques communautaristes, de l'autre à une recomposition de grands ensembles économiques, technocratiques européens et intercontinentaux. D'un côté, on a un renforcement du national-républicanisme et de l'autre des « zombies apolitiques », la démission de l'État de protection, et le durcissement de l'État policier et militaire. Pour dépasser l'ordre patriarcal fondamentaliste, en s'appuyant sur les *postcolonial studies* et les *postsocialist studies* et en n'entérinant pas une fin de l'histoire en 1989, R. Ivekovic dessine une philosophie de la multiplicité et du partage articulée à une révision de la représentation de l'espace. À la suite d'un chercheur indien (Arjun Appadurai), elle montre que le concept de région permettrait une géographie imaginaire plus souple et de construire un puzzle composant un territoire ouvert. Sa proposition concerne la vision de la souveraineté territoriale de la nation en priorité. Les austro-

marxistes autrichiens des années 1920 ont pris la question par un autre bout, en se situant dans l'histoire et non dans l'espace. Ils proposaient en effet, au début du xx^e siècle, de lier les droits à l'individu et non à l'État (les droits subjectifs et pas les droits étatiques) en renversant la question de la souveraineté sans la repenser radicalement.

La quatrième remarque concerne la transformation de la guerre. La violence génocidaire liée aux transformations de la guerre, de la violence d'État nihiliste à l'œuvre dans les politiques à l'égard des étrangers et d'autres catégories de population précarisées par le démantèlement de l'Etat-providence, ne peut être comprise uniquement à partir de la nation et d'un redécoupage territorial de la souveraineté étatique en régions. Il est certain que d'autres guerres de fondation ont eu lieu dans l'histoire européenne, en particulier au xx^e siècle. Ce que nous appelons violence, Rada l'appelait guerre. Elle avait raison. Elle prenait acte de la réalité politique de la Yougoslavie aux frontières de l'Europe. Elle prenait une distance critique avec l'universalisation de la notion de victime, figure centrale de l'idéologie humanitaire présente dans les mouvements de défense des étrangers et du droit d'asile. Elle connaissait la violence d'État en Europe en matière de droit d'asile à partir des politiques de dissuasion instaurées au tournant des années 1980. Depuis les années 1980, les politiques d'immigration et du droit d'asile de l'hémisphère nord surtout, montrent que c'est bien de guerre qu'il s'agit. Des historiens comme E. Traverso, des analystes des transformations des conflits et des limites du droit international humanitaire (DIH) – qui est pourtant un « droit de la guerre » comme le rappelle le Comité International de la Croix Rouge (CICR) –, ont montré par d'autres voies qu'on assiste à une transformation de la guerre et de la violence. Quel est donc le lien entre violence interétatique, para-étatique, construction des « nations-ethnies », et un certain racisme d'État violent et cruel à l'œuvre dans les guerres et les politiques migratoires contemporaines ? La violence constatée a-t-elle quelque chose en commun avec des guerres génocidaires (Cambodge, Srebrenica, Ruanda, Burundi, Grands Lacs, etc.) ? Un retour à l'histoire, avec un souci épistémologique de périodisation et de ruptures historiques s'impose pour déplacer le regard et redéfinir des objets, une position dans le travail intellectuel et politique. Il nous faut une histoire de moyenne et de longue durée (précapitaliste, capitaliste, coloniale, impérialiste, phase de globalisation actuelle) qui tienne compte en tout cas de deux fractures de l'histoire, à la fin du xviii^e et au xx^e siècle⁴.

4. Élargir la périodisation de l'histoire de la modernité pour penser les migrations

Pour saisir l'ampleur du travail de R. Ivekovic je m'appuierai sur les travaux de deux femmes qui ont consacré leur vie aux questions du xx^e siècle. L'une, Colette Guillaumin, est sociologue. Elle a travaillé sur le racisme et le sexage

L'autre, Hannah Arendt, est philosophe et théoricienne politique. Elle a travaillé sur un régime politique de domination totale, le régime nazi, qui a conduit des groupes à l'extermination de masse par la « Solution finale ». J'ai lu les travaux de C. Guillaumin et ceux d'Arendt du point de vue des politiques migratoires, des dispositifs d'expulsion, des sans-Etat, en m'éloignant résolument d'une forme d'essentialisation des victimes pour tenter de saisir la spécificité d'un système de domination qui a pratiqué de manière planifiée et délibérée le massacre industriel de masse. En bref, ces deux approches impliquent de s'éloigner d'une « condamnation morale convenue » (Guillaumin), pour s'attacher à un travail de description en travaillant sur les résistances face à l'idéologie raciste et à un travail de « compréhension » face au traumatisme de la « Solution finale » (Arendt).

L'idéologie raciste, rupture dans la modernité

Le racisme nous force à remonter au-delà du meurtre et de la ségrégation pour tenter de retrouver les racines axiologiques qui sous-tendent toute « mise à part. Mise à part qui est le début de la chaîne logique qui, à son terme, aboutit au meurtre ». Ce qui m'a particulièrement intéressée en confrontant R. Ivekovic et C. Guillaumin, c'est l'invention de la race, l'idéologie raciste qui s'articule à une certaine idée « communautariste » de la nation au xx^e siècle décrite par C. Guillaumin. Je m'en tiens ici à son livre *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, écrit en 1968. Cette idéologie s'est institutionnalisée dans deux États, l'État nazi et l'Afrique du Sud de l'apartheid : « De la fin du xviii^e à nos jours, le lien se noue entre le système perceptif essentialiste – l'idéologie raciste – et la systématisation concrète de cette idéologie ; au moment même où les pétitions égalitaires et individualistes prennent leur essor (p. 20). » Selon C. Guillaumin, « le caractère particulier du racisme, en Europe occidentale, à partir du xix^e siècle, est corroboré par la naissance durant ce même siècle de la théorie raciste, c'est-à-dire de la forme explicite de l'idéologie raciste. (...) La théorie renvoie par le biais de la « science » à l'ordre de la nature. » Elle décrit le passage de justifications religieuses, renvoyant à un ordre sacré, à des justifications scientifiques, qui auront des conséquences précises au xx^e siècle.

Elle met en exergue la manière dont une forme de naturalisation, d'essentialisation nouvelle fixée par la construction de la notion de race est la première rupture historique. Une « mutation idéologique » intervient à la fin du xviii^e siècle et donne naissance à l'idéologie raciste du xix^e siècle. L'idéologie raciste se forme sur la base d'un syncrétisme bio-social entre divers domaines de connaissances de l'époque (évolutionnisme, positivisme), et se base sur une construction de la société en groupes possédant une essence figée, séparés entre eux, et en posant ces différences comme infranchissables et irréversibles. C'est un univers

fermé, des murs infranchissables, les groupes « sont » (essence). Ils n'ont plus de statut mouvant. Ils sont enfermés dans l'irréversibilité. La garantie d'Être qui se trouvait auparavant dans la transcendance divine, se déplace vers des « essences figées ». « Si le massacre, l'exploitation, l'agressivité, l'hostilité ne sont pas du tout des exclusivités des xix^e et xx^e siècles, le type de justification où il se situe a changé de sens. (...) Désormais le monde est clos, garanti par les différences internes de nature, et la nature transcende les entreprises humaines. La rigidité des appartenances de groupe, fatalité biologique, est maintenant inamovible, "intouchable" (p. 41). »

Le rapport d'altérité change alors profondément. Il est ancré dans la race et reste profondément connecté à la question du sexage. C. Guillaumin montre comment le sexage s'articule à l'histoire de la race. Il faudrait prolonger les travaux de C. Guillaumin en reprenant des analyses sur le néo-conservatisme en Europe et aux États-Unis, ses rapports au racisme, au sexisme, à l'antisémitisme, à la xénophobie, à l'épuration ethnique, dans les textes historiques d'États comme les États allemand et suisse, notamment dans le champ philosophique, pour en dégager d'autres syncrétismes. Je pense aux travaux de E. Faye sur Heidegger.

La human superfluity selon Arendt, une rupture au xx^e siècle

La notion de *human superfluity* avancée par Arendt mériterait une approche nuancée et approfondie de l'ensemble de son œuvre.

Le mot de *Vernichtung* – néantisation – utilisé par les nazis pour nommer l'extermination, dit explicitement ce dont il est question à propos de la *human superfluity*. C'est un condensé du système. La philosophie nazie est très concrète, pratique. La pensée, le mot, les discours collent à la volonté de néantisation. En bref, la rupture historique décrite par Arendt concerne un régime politique sans précédent qui, se basant sur une idéologie raciste construite au moment du colonialisme et de l'impérialisme, a procédé à l'extermination de masse dans des chambres à gaz. Cela a eu lieu non pas dans un pays de prétendus barbares, mais au centre de la civilisation occidentale. Le renversement de la *human superfluity*, de la néantisation en liberté et en pluralité, doit alors se fonder sur un socle de l'action politique redéfini à partir du « droit d'avoir des droits », c'est-à-dire de droits de l'individu qui ne sont plus dépendants de son appartenance à la nation. Arendt redéfinit ainsi le socle de l'action politique quand elle réfléchit contre E. Burke au « droit d'avoir des droits ». On peut en effet interpréter son approche du « droit d'avoir des droits » comme un renversement de la *human superfluity*, de la néantisation en même temps qu'elle nous montre le travail de la pensée individuelle et collective (perte, récupération, désir) qui fonde l'universalité

de l'appartenance, de la citoyenneté politique, d'une universalité ouverte en construction.

Que retenir de la mise en relation des trois approches théoriques ?

Une lecture croisée d'Ivekovic, Guillaumin et Arendt permet une synthèse intéressante. En partant des apports de R. Ivekovic sur la domination, le partage de la raison, la mise à l'écart de l'Autre, et en les approfondissant à l'aune de l'idéologie raciste articulée à l'histoire du xx^e siècle, ainsi qu'à partir des travaux d'Arendt mis en perspective pour le xxi^e siècle, il est possible d'enrichir ce que nous dit R. Ivekovic des enjeux philosophiques et politiques du « grand bouleversement ». Nous ne sommes plus sur des champs de bataille napoléoniens mais dans la continuation de la première guerre industrielle totale (1914-1918) et de la seconde guerre d'anéantissement. La guerre dite de « haute ou basse intensité » est une réalité mondiale aujourd'hui. Les lieux de conflits ouverts (Irak, Moyen-Orient, Népal, Soudan, Sri Lanka, Tchad, etc.) sont les plus visibles, mais pas les seuls aux « Suds » comme aux « Nords », aux frontières de l'Europe, qui est un bon lieu d'observation de la guerre, surtout en matière de migrations. La prise en compte d'une périodisation élargie qui intègre les ruptures évoquées pose trois questions :

- 1) comment penser le passé de ce xx^e siècle qui ne passe pas ? Comment maintenir une relation à l'histoire de l'Europe nihiliste, exterminatrice, pour penser l'Europe contemporaine et les politiques migratoires et du droit d'asile ? Quelle connexion entre le passé de l'Europe et la philosophie aujourd'hui, en sachant que des génocides ont eu lieu (Arméniens, Juifs, Tziganes), ont lieu aujourd'hui en Europe (Srebrenica, Tchétchénie), et aussi ailleurs (Grands Lacs, Ruanda, Burundi, Cône sud d'Amérique latine, Pérou 90 000 disparus, morts de la guerre d'Irak, etc.) ?
- 2) en articulant l'histoire à l'actualité, comment intégrer l'ensemble des éléments d'un long processus historique qui a commencé avec la révolution industrielle, le capitalisme, la raison instrumentale, pour culminer au xx^e siècle dans ce qu'Arendt a appelé un régime politique sans précédent de domination totale ?
- 3) en quoi, l'histoire du xx^e siècle d'une Europe et d'un Occident colonisateur, impérialiste, dominateur et destructeur aboutissant aux guerres totales et d'anéantissement, aux camps d'extermination, a-t-elle une portée universelle, et non une portée continentale limitée, notamment quand on la met en rapport avec les génocides d'après 1945 ?
 - Pour penser à la fois l'histoire et l'actualité de la globalisation, saisir ce qui a lieu, voici ce que l'on peut retenir de ces trois approches. Premièrement, dans l'histoire, la position de « hors-la-loi » peut conduire, non seulement à

l'exclusion mais à « l'expulsion » (Arendt n'utilise jamais exclusion) qui conduit au jetable, à l'acosmie (avec la nécessité de revisiter le concept de dignité, sa signification actuelle). On ne se trouve plus seulement devant des faits que K. Marx décrivait à l'aide du concept de la main-d'œuvre de réserve, mais devant un processus qui renvoie à la fois à l'exploitation, au jetable, à la superfluité humaine. La négation de l'individualité et la nécessité d'un cadre politique, à l'œuvre dans des formes diverses de « communitarismes » (à qualifier chaque fois), peut conduire jusqu'aux confins de la néantisation, de la « dépropriation » de la vie, de la mort et même du culte des morts et à des dispositifs mettant en œuvre la superfluité humaine.

- Deuxièmement, il faut réfléchir aux formes contemporaines du racisme. Au xx^e siècle, une nouvelle idéologie s'appuyant sur des théories « scientifiques » qui essentialisent des groupes humains dans un monde clos a été mise en œuvre et a rendu possible une politique de génocides où l'on voit s'articuler race, ethnie, nation. Arendt écrira qu'après la chute du nazisme dans un monde fini et clos, un système politique peut décider démocratiquement d'éliminer des groupes humains. Si l'on considère le nouveau racisme à partir des travaux de R. Ivekovic, on ne se trouve plus seulement dans une partition de la raison à l'origine du patriarcat fondamentaliste, mais dans une idéologie qui mêle catégorisation binaire basée sur le bio-social, la hiérarchisation, l'essentialisation figée et le nihilisme, dont la figure historique et philosophique majeure est la *human superfluity*. On voit combien une critique de la « nation », se cantonnant à une dénonciation de l'utilitarisme migratoire, des discriminations au sein du marché du travail est insuffisante pour décrire ce qui a lieu. On voit combien les ruptures historiques du xviii^e et du xx^e siècles, qui ont abouti à l'expérience de la domination totale, impliquent à la fois une intégration du patriarcat fondamentaliste nationaliste, du racisme et une transformation du rapport de la pensée et de l'Être social-historique, et de la domination totale guerrière.

- Troisièmement, il convient de prendre une double distance critique vis-à-vis des théories de la « raison instrumentale », ce que nous pourrions appeler des métaphysiques déterministes, essentialistes, de la catastrophe ; des théories utilitaristes sur les migrations ou de leur critique qui s'en tiennent à ce seul terrain, ainsi que de celles qui restent dans la théorie politique classique. Ces approches ne permettent pas de rendre compte de ce qui a lieu dès lors que l'on considère l'exploitation, la surexploitation et même la culture des « humains superflus » dont parle Arendt ou encore du « jetable » dont parle B. Ogilvie⁶. L'enjeu est de tenter une approche du pouvoir qui prenne en compte à la fois ce qui dépasse le système d'État et ce qui lui résiste. La situation de guerre n'est pas explicable par « l'état d'exception » (ce concept lié à

la notion de dictature développée par C. Schmitt au moment du nazisme n'en rend pas compte). Il s'agit d'approfondir des conceptions classiques de la guerre en reprenant les réflexions sur la guerre de fondation (Ivekovic), le racisme (Guillaumin), la « guerre totale et d'anéantissement » (Arendt) et en réfléchissant aux liens entre la guerre « moderne », les modalités de partition de la raison et le nihilisme.

Déplacer le regard

Ce rapide parcours permet de mieux saisir les liens entre sexe-nation, nation-ethnie, racisme, néantisation nihiliste de la globalisation. Les trois apports théoriques combinés invitent à un déplacement radical à partir de la partition de sexe et de la raison basée sur le différend, ainsi qu'à une périodisation élargie et de ruptures historiques intégrées. Dès lors, que pouvons-nous voir dans les dispositifs et les outils des politiques migratoires aux frontières de l'Europe bordées de camps? Certes, nous nous trouvons dans une Europe fragmentée, éclatée, plongée dans l'incertitude, mais où les luttes sur le droit d'asile persistent et s'élargissent à d'autres secteurs (jeunes, travail, santé, délocalisations). Un indice pousse à aller au-delà de la fragmentation et du nouveau mur. En fait la notion d'apartheid guerrier, raciste, rend mieux compte des politiques migratoires en Europe que la métaphore du mur. Les mots d'ordre des manifestations montrent qu'au-delà des atteintes à la liberté, à l'égalité, les atteintes sont plus profondes (dignité, superfluité). Pour ne donner qu'un exemple sur le clivage des frontières de l'Europe, je renvoie à un article de Ch. Tafelmacher, avocat, membre de *Solidarités sans Frontières*, fin observateur de la politique d'asile en Suisse, qui – face aux renvois forcés des réfugiés bosniaques et kosovars – montre que le fil rouge de l'épuration ethnique⁷ était le fait non seulement de persécutions subies dans les pays d'origine décrites dans les dossiers d'asile, mais aussi des pratiques de la police fédérale suisse dans la mise en œuvre du droit d'asile.

L'Europe du droit d'asile est une des figures des partitions, des dichotomies, de l'apartheid guerrier qui la définit. C'est une logique de séparation où, dans un engrenage articulé, se tissent nationalismes, populismes autoritaires, racisme dans les pays sans tradition démocratique, nous dit R. Ivekovic, dans les pays à l'ouest comme à l'est de l'Europe. La boîte de Pandore de la guerre, de la fragmentation, de l'apartheid a bien éclaté des deux côtés (à l'Ouest et à l'Est). Et elle continue aux frontières et dans les camps, les commissariats de police, les prisons, les dispositifs découlant des accords de réadmission, etc. des politiques migratoires. En parcourant les travaux de R. Ivekovic, l'objet n'est plus la migration, mais bien l'Europe et la philosophie occidentale, réduite à une partition de la raison et à un conflit interne entre une philosophie de la vie et une

philosophie nihiliste de l'isolement, de la destruction, et de la mort. C'est ce qui demande à être remis en cause par les philosophies souterraines du multiple, du traumatisme, de l'exil, de la résistance et de la lutte, pour revisiter le politique, le pouvoir, l'État, et transformer les frontières en passages.

- 1 Caloz-Tschopp M.-C. (2004), *Les Étrangers en Europe et le Spectre des camps*, Paris, La Dispute.
- 2 Pour des informations sur le GGE, voir Caloz-Tschopp M.-C., Clévenot A., Tschopp M.-P. (eds), *Asile, violence, exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, co-éd. Cahiers des Sciences de l'Éducation de l'Université de Genève et GGE, Genève, 1994, 463 p.
- 3 À ce propos, voir Caloz-Tschopp M.C. (2006), « Clandestinité des femmes migrants. Apartheid de sexe, violence, globalisation », in *Vivre en clandestinité*, Université des femmes, Bruxelles, aicha@universitedesfemmes.be
- 4 Voir Caloz-Tschopp M.C. (2007), *Philosophie, Migration et Droits de l'homme*, Caloz-Tschopp M.-C. & Dasen P. (dir.), *Mondialisation, Migration et Droits de l'Homme*, vol. 1 : *un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté*, vol. 1, éd. Bruylant, Bruxelles.
- 5 Benslama F. (2002), *La Psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Paris, Aubier.
- 6 Ogilvie B. (1995), « Violence et représentation. La production de l'homme jetable », *Lignes*, 26, p. 113-142.
- 7 Tafelmacher Ch. (2002), « Quand la protection provisoire et les renvois forcés du droit d'asile en Suisse rejoignent l'épuration ethnique », *Cultures et Sociétés*, 16-17, p. 155-173.

Lu d'ailleurs



Marco Di Maggio

L'histoire du marxisme en Italie

Recension du livre de Cristina Corradi,
Storia dei Marxismi in Italia, Manifestolibri,
 Rome 2005, 438 pp.

Dans cet ouvrage, Cristina Corradi¹ restitue le parcours d'ensemble du marxisme italien de la fin du XIX^e siècle à nos jours. Il convient d'emblée de souligner la valeur d'un travail dont le but premier est la reconstruction des expressions nombreuses et diversifiées de cette tradition, reconstruction menée, pour la première fois, de façon systématique et à travers une réflexion critique. Un tel projet, par ce qu'il révèle, tant du parcours de son auteure que du contexte socioculturel de son émergence, est l'expression d'un intérêt renouvelé pour l'œuvre de Marx et la pensée marxiste du XX^e siècle, après une décennie de « marxophobie ». Cet intérêt traduit également la volonté de sortir des approches nihilistes et/ou postmodernes qui, à partir de la fin des années 1970, ont marqué la critique et les études sur Marx et sur la pensée marxiste.

L'essai de Corradi comporte trois parties. La première traite de la période qui va de la fin du XIX^e siècle à la Seconde Guerre mondiale, et de Labriola à Gramsci. Cette partie, comme l'auteure l'admet, remplit une fonction essentiellement propédeutique, qui vise à définir et à expliciter « les trames conceptuelles et les schèmes interprétatifs qui vont réapparaître, dans un contexte politique et social différent, au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle » (p. 7). La deuxième partie traite du développement du marxisme italien de l'après-guerre à la crise des années 1970. Quant à la troisième partie, elle présente une synthèse originale des divers courants et auteurs, souvent peu connus, du marxisme italien depuis la fin des années 1980 et jusqu'à la production théorique la plus récente.

L'expérience d'Antonio Labriola fournit le point de départ de l'ouvrage. En introduisant le marxisme et le matérialisme historique en Italie, Labriola a tenté de fonder l'action politique et l'identité du mouvement socialiste italien dans un contexte socio-économique et culturel caractérisé par l'arriération du pays. Opposé à l'opération révisionniste menée en Allemagne par Bernstein, rejetant les conceptions qui associaient le marxisme aux théories évolutionnistes issues de la matrice positiviste, Labriola a forgé, dans ses *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*², la définition du marxisme en tant que « philo-

sophie de la praxis ». Dans cette définition, et dans la systématisation qui s'en est suivie, Corradi décèle un élément central du marxisme italien : « le concept de praxis signifie qu'à la base de l'histoire il y a un agir par nécessité, à savoir le travail comme moyen social de satisfaction des besoins, de transformation de l'environnement et de création de besoins ultérieurs [...] La philosophie de la praxis est donc une conception de la vie et du monde (p. 20-21). »

La première moitié du XX^e siècle voit s'opérer, selon l'auteure, la mise à l'écart de l'acquis de Labriola. D'un côté, en effet, Croce nie la validité du matérialisme historique en tant que philosophie de l'histoire ou nouvelle méthode ; de l'autre, Sorel, sous l'influence nietzschéenne, présente le socialisme et le marxisme de façon asystématique, essentiellement au moyen d'aphorismes. Corradi souligne à juste titre la crise et la controverse suscitées par les pré-supposés théoriques du marxisme italien élaborés par Labriola et Mondolfo. Toutefois, elle n'essaie pas de lier ces débats à la crise de la pratique et de la politique du mouvement ouvrier italien, telle quelle s'exprime par l'incapacité du Parti Socialiste à assumer la direction des luttes sociales du *Biennio Rosso* (les « deux années rouges » 1919-1920) et à affronter la réaction des classes dominantes, qui culminera dans le fascisme. En 1937, donc, Benedetto Croce décrète la mort du marxisme – la première des nombreuses déclarations de ce type qui se succéderont au cours du XX^e siècle. En réalité, comme le souligne l'auteure, il ne s'agit que d'une apparence de mort, une phase transitoire qui prend fin dès lors que, récupérant le motif labriolien de la « philosophie de la praxis », Antonio Gramsci parvient à renouveler en profondeur l'identité théorique du mouvement ouvrier italien. Corradi distingue dans l'œuvre de l'intellectuel sarde « la refondation de l'autonomie du marxisme sur une philosophie de la praxis devenue synonyme de production de subjectivité politique, de critique de la conception du monde de la classe dominante et d'élaboration d'une idéologie adaptée aux conditions de vie des groupes sociaux subalternes » (p. 8).

Le chapitre consacré à Gramsci, judicieusement construit, démontre la capacité de l'auteure à synthétiser et expliquer, dans un nombre limité de pages d'une grande densité, les aspects fondamentaux de l'œuvre gramscienne. Toutefois, cette capacité de synthèse ne s'accompagne pas, à notre sens, d'une mise en perspective historique suffisante de l'œuvre du théoricien et dirigeant communiste. D'une façon générale, on trouve peu de traces dans cet ouvrage de certains aspects cruciaux de la réflexion de Gramsci. Celle-ci, outre sa focalisation sur l'étude du fascisme et la restructuration capitaliste des années 1930, trouve son point de départ d'une part dans la lecture de la révolution d'Octobre située dans son contexte historique (Gramsci en effet ne se limite pas à une lecture purement théorique de l'œuvre de Lénine, comme la

lecture de ce livre pourrait le laisser croire) – et, de l'autre, dans une analyse approfondie des raisons de la défaite sociale et politique du mouvement ouvrier italien des années 1920.

Corradi met davantage l'accent sur les avancées et, en même temps, sur les limites théoriques de l'apport de Gramsci : « Si le mérite du penseur sarde est celui d'avoir refusé une conception de l'histoire construite à partir d'un sujet déjà institué de façon autonome par la seule production matérielle, et d'avoir thématiqué un concept de politique en tant que confrontation des visions du monde entre différents groupes sociaux, cette critique novatrice n'arrive pourtant pas à s'enraciner dans la critique marxienne de l'économie politique, et elle risque ainsi de retomber dans la conception selon laquelle le développement des forces productives dans une phase déterminée de la révolution industrielle a déjà subverti les rapports de production en direction du socialisme (p. 82). » Il nous semble, pour notre part, que ces considérations, que l'auteure considère comme « des limites pourtant compréhensibles à la lumière de la difficulté objective de se consacrer à l'étude du *Capital* » (p. 83), concernent l'historicisme marxiste, et donc les lectures ultérieures de l'œuvre gramscienne, plutôt que Gramsci lui-même. Ces lectures commencent dès l'après-guerre, dans un contexte historique – là encore peu discuté dans l'ouvrage – où la politique du PCI dirigé par Togliatti, centrée sur la tentative d'éviter au parti sa marginalisation dans la vie politique et sociale nationale, favorise directement ou indirectement des lectures subjectivistes et évolutionnistes de type historiciste. Il s'agit par là de lier et justifier la position théorique et politique de la « démocratie progressive » élaborée par Togliatti au moyen du concept gramscien de « guerre de position ». Ces mêmes lectures, malgré leurs limites, représentent toutefois, à notre sens, l'un des aspects le plus originaux du marxisme italien. Dans une situation comme celle des années 1950, qui voit la grande majorité du mouvement communiste international s'aligner sur l'observance rigide des préceptes stalinien, le PCI joue le rôle d'un centre propulseur d'une production théorique et d'une analyse sociale et politique profondément enracinées dans le contexte national et échappant au dogmatisme idéologique.

La deuxième partie du livre, consacrée à Della Volpe, à l'historicisme et à l'opéraïsme, parcourt les principales tendances du marxisme italien de la fin de la Seconde Guerre mondiale à la stratégie du « compromis historique » lancée par le PCI à partir de 1973. Avec la naissance de la République, les héritiers de la tradition de Labriola et de Gramsci se donnent comme but de dépasser l'historicisme spéculatif de provenance idéaliste au moyen d'un historicisme réaliste, basé sur une interprétation de la philosophie de la praxis conçue

comme production de subjectivité politique. En interprétant les écrits de jeunesse de Marx à travers la pensée de Rousseau, Della Volpe, et, par la suite, Colletti, discernent, à l'inverse, le fil conducteur de la pensée marxienne dans l'extension à la sphère politique et économique du schème feuerbachien de l'inversion du sujet et du prédicat, qui régit le mécanisme de l'aliénation religieuse et spéculative.

Dans la suite de l'ouvrage, Corradi retrace les étapes de la naissance et du développement, à partir des années 1960, de l'une des tendances les plus singulières de l'histoire du marxisme italien : l'« opéraïsme ». Ce terme désigne un courant spécifique fondé par Raniero Panzieri et l'équipe des *Quarterni Rossi*, qui utilise le marxisme en tant que sociologie du mouvement ouvrier. Dans ses phases successives (représentées par des auteurs comme Antonio Negri et Mario Tronti), l'opéraïsme substituera progressivement le concept de « classe ouvrière » à celui de « force de travail », à partir, comme le relève Corradi, d'une « lecture entièrement politique de la théorie de la valeur travail ». Pourtant, là encore, l'auteure ne parvient pas à rendre compte de l'articulation du courant opéraïste au cadre historique dans lequel il évolue. C'est un cadre qui voit l'émergence, à travers de puissantes luttes sociales, d'un nouveau prolétariat, fruit du développement économique des années 1950 et 1960. Or l'analyse appropriée, théorique aussi bien que politique, de ce phénomène se heurtait aux conceptions du rôle de la classe ouvrière élaborées jusqu'à cette période par le PCI.

C'est à partir de la lecture opéraïste, et du débat qui s'ensuivit au cours des années 1970, que Corradi analyse la crise du marxisme survenue pendant cette même décennie. Selon les thèses opéraïstes, face à un rapport capitaliste devenu exclusivement politique suite à la crise de la catégorie de la valeur d'échange, l'émergence de l'« ouvrier social » conduit à l'hypothèse de la naissance du sujet exclusivement uniquement dans la sphère politique. La critique de la loi de la valeur vise à produire un dépassement de la critique de l'économie politique marxienne à travers la synthèse de Keynes et de Sraffa. Quant à la thèse de l'« autonomie du politique », à travers les références à Nietzsche et à Schopenhauer, elle laisse entrevoir le retour à des motifs soréliens.

Il convient ici de noter que, dans la démonstration de Corradi, la crise du marxisme des années 1970 et 1980 n'est pas reliée à la crise économique et à la transformation des équilibres internationaux dont le marxisme fut incapable de fournir une interprétation pertinente. L'auteure ne cherche pas à situer la crise des formes théoriques au sein de la crise de la subjectivité politique du mouvement ouvrier. Elle ne traite pas non plus des bouleversements qui s'opèrent sur le plan économique et politique et qui caractérisent la nouvelle phase du développement capitaliste et des rapports entre classes sociales. Pour le dire

autrement, en se concentrant exclusivement sur les termes théoriques du débat, Corradi ne souligne pas que la production théorique, du fait notamment de l'abstraction qui la caractérise au cours de cette période, tend à perdre le lien avec une subjectivité politique de plus en plus sujette aux effets de la crise et de la restructuration capitaliste. Cette production tend de ce fait à régresser, dans le sens de l'abandon d'aspects fondamentaux de l'œuvre marxienne, et aboutit souvent à renoncer explicitement à tout travail théorique compris comme le présupposé d'une action politique transformatrice.

Dans la dernière partie du livre, « bilans critiques et projets de reconstruction », Corradi analyse l'œuvre de penseurs qui, des années 1980 à nos jours, ont proposé des approches différentes de la phase qui suit la crise du marxisme traditionnel et du mouvement ouvrier du xx^e siècle. Parcourant l'œuvre de Gianfranco La Grassa, Maria Turchetto, Riccardo Bellofiore, Domenico Losurdo et Roberto Finelli, l'auteure démontre que les théories qui avaient décrété la fin de la validité scientifique de la loi de la valeur et le primat de la politique finissent par être emportées par l'économie néoclassique. À l'inverse, les auteurs de formation marxiste ont dirigé leurs recherches « vers le dévoilement des idéologies de la fin du travail salarié, de la fin des idéologies, de la paix perpétuelle néolibérale, du mythe d'une mondialisation faite d'échanges symboliques » (p. 10).

Corradi retrace les principales lignes de recherche de celles et ceux qui, dans les années 1990, continuent à s'inspirer du marxisme : la critique des idéologies de la fin du travail de Maria Turchetto ; la réflexion sur la validité de la loi de la valeur et la critique de la catégorie de mondialisation par Bellofiore ; la redéfinition de la catégorie d'impérialisme de La Grassa ; la réflexion historico-philosophique de Losurdo, orientée vers la réactualisation de l'héritage de Hegel, Marx, Lénine et Gramsci, héritage toujours considéré comme fondamental pour refonder une praxis politique ayant pour but le changement de l'ordre existant. Enfin, l'auteure dédie son dernier chapitre à Roberto Finelli, reconstituant la trajectoire du philosophe italien, et, en particulier, sa réflexion sur l'œuvre de Marx et sur les aspects et les limites du marxisme italien à l'origine de la crise des années 1970. Corradi semble se limiter à décrire les diverses positions théoriques, en évitant de prendre parti, même si ses préférences se laissent deviner par la place dédiée à chaque auteur. Ce choix ne permet pas toujours au lecteur de saisir le poids propre de chaque élaboration théorique dans le cadre du marxisme italien. C'est pourtant dans cette troisième partie de l'ouvrage que l'on peut mieux discerner les orientations théoriques de son auteure.

La principale limite de ce travail réside dans le caractère parfois scolaire de l'exposé, combiné à une approche particulièrement spéculative, parfois même

philologique. Il en résulte une difficulté à lier le raisonnement philosophique, dont l'auteure est spécialiste, à la mise en perspective historique de la production théorique du marxisme italien. Ce qui apparaît comme un excès d'abstraction ne permet pas de saisir pleinement le développement des différents axes du marxisme italien et les dynamiques contradictoires de leur évolution, surtout sur le plan de la connexion entre production théorique et rapports sociaux. Cependant, comme nous l'avons souligné d'entrée de jeu, cette étude représente la première tentative de grande ampleur de rendre compte dans leur complexité des vicissitudes du marxisme en Italie. Face à la nécessité d'un bilan critique et d'un projet « reconstructif » – pour utiliser une expression de Cristina Corradi – il s'agit d'une contribution importante visant à renouer le fil d'une interprétation de la réalité capable de devenir elle-même moteur du changement social.

Traduit de l'italien par Chiara Bonfiglioli

1 Cristina Corradi a soutenu une thèse de philosophie à l'université de Bari sur les courants philosophiques du marxisme italien.

2 Édition française : *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Gordon et Breach, 1971.

Marcello Musto

Doctorant en philosophie à l'université de Naples

Karl Marx : Le charme indiscret de l'inachevé

Depuis quelques années les chercheurs internationaux ont tourné à nouveau leur attention vers Karl Marx. Son œuvre, libérée de l'odieuse fonction d'*instrumentum regni* à laquelle elle avait été destinée par le passé, suscite un nouvel intérêt. Les publications de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), reprises en 1998 après l'interruption qui suivit l'effondrement des pays socialistes, la phase astreignante de réorganisation des directives éditoriales (Richard Sperl, « *Edition auf hohem Niveau* ». *Zu den Grundsätzen der Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), 215 p. Argument, Hamburg 2004) et le transfert de sa direction à la *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften*, en sont l'exemple le plus significatif. L'objectif du cinquantième volume (le dixième depuis la reprise) des cent quatorze prévus, chacun desquels comprenant deux tomes – le texte plus l'appareil critique – a été récemment atteint.

Nombre d'acquisitions philologiques inhérentes à la nouvelle édition historico-critique soulignent l'inachèvement de l'œuvre de Marx. Il a laissé plus de manuscrits inachevés que de manuscrits publiés et ce fut le cas également pour *Le Capital*, dont la publication complète, *i.e.* comprenant tous les travaux préparatoires à partir de 1857, ne sera finalement réalisée dans la seconde section de la MEGA avant 2007.

Après la mort de Marx, Engels fut le premier à se consacrer à l'entreprise ardue, vu la dispersion du matériel, l'obscurité du langage et l'illisibilité de la graphie, de faire publier le *Nachlass* fragmentaire de son ami. La parution du troisième livre du *Capital* (MEGA, II/15. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Hamburg 1894*, 1 420 p., Akademie Verlag, Berlin 2004), le seul auquel Marx ne parvint pas, même approximativement, à donner une forme définitive, propose à nouveau cet aspect. L'intense activité rédactionnelle de Engels, à laquelle il prodigua ses meilleures énergies entre 1885 et 1894, aboutit d'un texte très provisoire, composé d'« idées écrites *in statu nascendi* » et de notes préliminaires, à un autre texte unitaire, duquel naquit un semblant de théorie économique systématique qui fut par la suite annonciatrice de nombreux malentendus interprétatifs. À ce sujet, le volume précédent (MEGA, II/14. Karl Marx-Friedrich Engels, *Manuskripte und redaktionelle Texte*

zum dritten Buch des „Kapitals“, 1871 bis 1895, 1183 p., Akademie Verlag, Berlin 2003) est plus intéressant. Il contient les six derniers manuscrits de Marx concernant le troisième livre du *Capital*, rédigés entre 1871 et 1882, dont le plus important est le volumineux *Mehrwertrate und Profitrate mathematisch behandelt* de 1875, ainsi que les textes ajoutés par Engels pendant son travail d'éditeur. Ces derniers montrent très clairement le parcours accompli jusqu'à la version publiée et permettent finalement, en soulignant la quantité d'interventions sur le texte, nettement supérieures à celles que l'on avait jusque là supposées, d'émettre une évaluation certaine sur son rôle d'éditeur, et de faire ressortir sa valeur et ses limites. Pour confirmer la valeur de ce livre, il est précisé que quarante-cinq des cinquante et un textes présentés sont publiés pour la première fois.

La recherche philologique de MEGA a donné également d'importants résultats dans la première section, celle qui comprend les ouvrages, les articles et les ébauches de Marx et Engels. Deux volumes sont récemment parus. Le premier (MEGA, I/14. Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke, Artikel, Entwürfe. Januar bis Dezember 1855*, 1695 p., Akademie Verlag, Berlin 2001) contient deux cents articles et ébauches, rédigés par les deux auteurs en 1855 pour le *New York Tribune* et la *Neue Oder-Zeitung* de Breslau. À côté de l'ensemble des écrits les plus connus, traitant de la politique et de la diplomatie européenne, les réflexions sur la conjoncture économique internationale et la guerre de Crimée, les études ont permis d'ajouter vingt et un autres textes qui avaient été publiés anonymement dans le grand quotidien américain. Le second, en revanche, (MEGA, I/31. Friedrich Engels, *Werke, Artikel, Entwürfe. Oktober 1886 bis Februar 1891*, 1 440 p., Akademie Verlag, Berlin 2002) présente une partie des travaux du dernier Engels. Le volume est une succession de projets et de notes, dont le manuscrit *Rolle der Gewalt in der Geschichte*, débarrassé des interventions de Bernstein qui en avait réalisé la première édition; des messages aux organisations du mouvement ouvrier; des préfaces aux rééditions d'écrits déjà publiés et des articles. Parmi ces derniers, deux sont particulièrement intéressants: *Die auswärtige Politik des russischen Zarentums*, l'histoire de deux siècles de politique étrangère russe parue dans *Die Neue Zeit*, avant son interdiction par Staline en 1934, et *Juristen-Sozialismus*, écrit avec Kautsky, dont on reconnaît, pour la première fois avec certitude la paternité de chaque partie.

Les nouveautés de l'édition historico-critique sont vérifiables également dans la troisième section, consacrée à la correspondance. Thème principal d'un récent volume (MEGA, III/13. Karl Marx-Friedrich Engels, *Briefwechsel Oktober 1864 bis Dezember 1865*, 1 443 p., Akademie Verlag, Berlin 2002), l'activité politique de Marx au sein de l'*International Working Men's Association*, cons-

tituée à Londres le 28 septembre 1864. Les lettres documentent le travail de Marx dans la période initiale de la vie de l'organisation, pendant laquelle il eut rapidement le rôle principal, et sa tentative d'allier le travail scientifique avec l'engagement public. Parmi les questions controversées : la fonction des organisations syndicales dont il souligna l'importance en prenant parti contre Lassalle et sa proposition de former des coopératives financées par l'État prussien ; la polémique contre Weston, partisan d'Owen, qui aboutit au cycle de conférences posthumes intitulées *Salaire, Prix et Profit* ; les considérations sur la guerre civile aux États-Unis ; l'opuscule de Engels *La Question militaire prussienne et le Parti ouvrier allemand*. L'autre volume de correspondance publié depuis peu (MEGA, III/9. Karl Marx-Friedrich Engels, *Briefwechsel Januar 1858 bis August 1859*, 1301 p., Akademie Verlag, Berlin 2003) a comme toile de fond la récession économique de 1857. Elle raviva en Marx l'espoir d'une reprise du mouvement révolutionnaire après la décennie de reflux qui suivit la défaite de 1848 : « La crise a creusé comme une vieille taupe habile ». Cette attente stimule une nouvelle productivité intellectuelle et elle le pousse à tracer les grandes lignes de sa théorie économique « avant le déluge », tant espérée, mais encore une fois irréalisée. C'est pendant cette période que Marx rédige les derniers cahiers de ses *Grundrisse* – observatoire privilégié pour suivre l'évolution de la conception d'auteur – et qu'il décide de publier son œuvre en fascicules, dont le premier, publié en juin 1859, s'intitule *Contribution à la critique de l'économie politique*. Sur le plan personnel, cette phase est marquée par la « misère gangrenée » : « Je crois que personne n'a jamais écrit sur "l'argent" en manquant autant d'argent ». Marx lutte désespérément pour que la précarité de sa propre condition ne l'empêche pas de mener à terme son *Économie* et il déclare : « Je dois poursuivre mon objectif à tout prix et ne pas permettre à la société bourgeoise de me transformer en une *money-making machine* ». Cependant, bien qu'il se consacre à la rédaction de son deuxième fascicule, celui-ci ne verra jamais le jour, et pour la conclusion du premier livre du *Capital*, le seul achevé, il faudra attendre 1867. Le reste de son immense projet, contrairement au caractère systématique qui lui a souvent été attribué, ne sera réalisé que partiellement et il restera quantité de manuscrits abandonnés, d'ébauches provisoires et de projets inachevés.

Fidèle compagnon et damnation de toute la production littéraire de Marx, l'inachevé existe également dans ses œuvres juvéniles. Le premier numéro de la nouvelle série *Marx-Engels-Jahrbuch* (Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer, *Die deutsche Ideologie*, 400 p., Akademie Verlag, Berlin 2004), entièrement consacré à *L'Idéologie allemande*, en est la preuve indéniable. Ce livre, anticipation du volume I/5 de la MEGA, dont la parution prévue pour 2008 présentera des parties du manuscrit attribuées à Moses Heß, contraire-

ment aux éditions fournies jusqu'à présent, publie les papiers de Marx et Engels tels qu'ils les ont laissés, sans aucune tentative de reconstruction. Les parties contenues dans l'annuaire correspondent aux chapitres *I. Feuerbach* et *II. Sankt Bruno*. Les sept manuscrits ayant survécu à la « critique rongeuse des rats » sont recueillis comme textes indépendants et classés par ordre chronologique. Entièrement inédit, en revanche, le texte de Joseph Weydemeyer *Bruno Bauer und sein Apologet*, rédigé avec la collaboration de Marx, est annexé dans l'appendice. Cette édition laisse voir clairement le caractère non unitaire de l'écrit et montre en particulier que le chapitre sur Feuerbach fut loin d'être achevé. De nouvelles bases, définitives, sont donc fournies à l'enquête scientifique pour remonter, avec crédibilité, à l'élaboration théorique de Marx. *L'Idéologie allemande*, considérée parfois comme l'exposition exhaustive de la conception matérialiste de Marx, est restituée dans son caractère fragmentaire originel.

Signalons, *in fine*, toujours à propos du jeune Marx, la réédition de la collection des œuvres juvéniles par les chercheurs sociaux-démocrates Landshut et Mayer (Karl Marx, *Die Frühschriften*, 670 p., Kröner, Stuttgart 2004) qui permirent en 1932, en même temps que la première *Marx-Engels Gesamtausgabe*, de diffuser, malgré plusieurs erreurs quant aux contenus et malgré un mauvais déchiffrement des originaux, les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* et *L'Idéologie allemande*, jusqu'alors inédits.

Après de nombreuses années marquées par une incompréhension profonde et réitérée de Marx, due à la systématisation de sa théorie critique, de l'appauvrissement qui a accompagné sa divulgation, de la manipulation et de la censure de ses écrits et de leur instrumentalisation en fonction des nécessités politiques, l'inachèvement de son œuvre présente un charme indiscret, en rupture avec les interprétations qui l'ont précédemment dénaturée au point d'en devenir la négation manifeste.

Il en émerge la richesse d'une idée, problématique et polymorphe, et de nombreux sentiers que la *Marx Forschung* doit encore explorer.

Aude de Caunes

King's College London

Révolte consommée :

le mythe de la contre-culture,

de Joseph Heath & Andrew Potter, Paris, Naïve, 2006

Le sursaut politique amorcé entre 1995 et 1999 a suscité dans les courants qui se réclament de l'altermondialisme, ou de l'antiglobalisation, une critique soutenue, qui revient sur les faiblesses de la résistance à l'ordre néolibéral, en particulier celle de la gauche contre-culturelle de la fin des années 1970 au milieu des années 1990. La recherche sur la contre-culture n'est pas un phénomène nouveau¹, et elle conçoit généralement la contre-culture comme un phénomène politique de résistance à la culture dominante, inféodée à l'idéologie capitaliste. Ce qui l'est davantage, c'est sa dénonciation, esquissée à la fin des années 1990, et qui a trouvé ses figures de proue dans les travaux de David Brooks², et surtout de Tom Frank³, influence reconnue par Heath et Potter dès la première page de leur essai. Secouant le post-modernisme inhérent à la posture contre-culturelle traditionnelle, Frank prend à rebours le mythe d'une opposition entre contre-culture et culture de masse et démontre l'interdépendance de la culture d'entreprise (*business culture*) et la contre-culture, régie par l'industrie culturelle (*culture business*). Dans leur analyse sociale de la contre-culture, Heath et Potter consolident la thèse de Frank quant à la destruction du mythe de la coopération et l'enrichissent d'un aspect de revendication politique: « la rébellion contre-culturelle n'est pas seulement inutile, elle est carrément contre-productive » (p. 21). À l'heure où les idées de Frank tendent à réduire la rébellion à une forme d'individualisme, on pourra considérer que la publication en France de la thèse provocante et sans compromis de ces deux essayistes canadiens tombe à point nommé pour briser le mythe de la contre-culture en tant que résistance politique toujours récupérée par le système capitaliste.

La dénonciation du mythe d'un ordre contre-culturel existant en dehors du système de culture hégémonique

Heath et Potter dénoncent la rébellion contre-culturelle contre le marché comme un moteur parmi d'autres du libéralisme économique de façon d'autant plus virulente qu'ils se présentent tous deux comme des repentis de ce

mouvement de contestation. Celui-ci « n'aurait [non seulement] rien changé au système capitaliste, mais il aurait produit un conformisme d'un autre type, celui de la dénonciation de la culture de masse au nom des valeurs de liberté et d'individualité (valeurs libérales par excellence). Les fondements économiques de la domination se seraient ainsi trouvés oubliés au profit d'actes de résistance culturelle aux vertus soi-disant émancipatrices⁴. »

Les auteurs récusent sans appel l'hypothèse d'un ordre contre-culturel qui existerait en dehors du « système ». Traçant la généalogie de l'idée contre-culturelle, notion formulée par Tom Frank, l'ouvrage permet de démontrer le mécanisme de glissement à l'œuvre dans la conception de la théorie contre-culturelle.

Ce mouvement est né sous un double parrainage idéologique. Du côté du marxisme, Gramsci inspirait des militants qui refusaient la réduction de la culture bourgeoise à une simple superstructure idéologique, considérée comme le pur reflet de l'infrastructure économique: il s'agissait de reconnaître l'autonomie relative de la sphère culturelle et donc la légitimité d'un combat avant tout intellectuel. Marcuse abandonnait la conception freudienne de la civilisation comme lutte tragique d'Eros et de Thanatos. Cette double dissidence par rapport à la doctrine initiale de Marx et Freud permet de définir la culture comme un « système » d'exploitation de classe et de répression instinctuelle de la population. Il a été dès lors possible de fusionner la rébellion hédoniste personnelle et la lutte émancipatrice des « opprimés ». D'autre part, l'amalgame entre la nature oppressive de toute forme d'autorité et l'existence de règles indispensables à la vie sociale a paradoxalement constitué le terreau de l'individualisme libéral, qui, sous le nom de rébellion contre-culturelle, a utilisé la critique de la société de masse à l'encontre les structures collectives. Les auteurs dénoncent ainsi la posture inspirée de Antonio Negri, qui refuse toute typologie de la résistance à l'« Empire ». Dotée d'une valeur non plus relative, mais universelle et absolue, la notion « negriste » de résistance (à la fois plurielle et individuelle) de la multitude, telle qu'elle est portée par la contre-culture, ne permet plus de discriminer les notions de dissidence ou de déviance. En d'autres termes, cette analyse revient à assimiler tout comportement individuel déviant (par exemple, une coiffure de punk) à un acte de dissidence ou de subversion.

En lien étroit avec cette première dérive interprétative, le deuxième glissement qui s'opère se situe dans la réduction de la critique de la société de masse à celle de la société de consommation⁵. Pendant la période transitoire et uniformisatrice du fordisme de d'après-guerre, la critique de la société de masse développée à la fin des années 1950⁶ présente la conformité comme la clef du

bon fonctionnement du capitalisme : conformité de l'organisation du travail, de l'éducation, de la répression sexuelle et de la consommation de biens standardisés. Les auteurs démystifient ainsi le concept très prégnant de récupération de la critique par l'esprit du capitalisme⁷, en posant l'anti-conformisme comme moteur même du consumérisme compétitif. Reprenant la notion élaborée par Thorstein Veblen de consommation ostentatoire, Heath et Potter affirment qu'il n'y a pas de « récupération » possible car il n'y a jamais rien eu à récupérer : le capitalisme a, au contraire, toujours vanté les postures singulières. On relèvera l'utilisation du concept bourdieusien de distinction comme outil analytique permettant de démasquer la rébellion comme quête d'un statut social. S'inspirant directement des analyses de Tom Frank, les auteurs affirment que le *cool* (que l'on retrouve dans l'analyse les « classes créatives » de David Brooks⁸) s'est substitué au concept traditionnel de *classe* en tant que déterminant du prestige social, procédant ainsi à une dépolitisation du débat par l'invalidation des outils analytiques existants. Couvrant les principaux modes d'expression contre-culturelle, du cinéma de *American Beauty*, *Jackass*, ou *The Matrix*, à la musique de Nirvana, Alanis Morissette ou des Beasties Boys, en passant par le *modus vivendi* écologique de l'agriculture biologique et des cyclistes de *Reclaim the Streets*, ou l'exotisme superficiel des pratiques occidentales des cultures indiennes, asiatiques ou d'Amérique Latine, Heath et Potter analysent la faiblesse inhérente à l'idée contre-culturelle dans l'accélération des cycles d'obsolescence du consumérisme rebelle : « Le hic, c'est que tout le monde ne peut pas être un rebelle. Si tout le monde adhère à la contre-culture, la contre-culture devient simplement la culture » (p. 245). On saura gré à l'ouvrage de sa capacité d'interpellation du lecteur, car il n'épargne aucune des icônes de la contre-culture, d'ordinaire loués pour leur virulence subversive : Michael Moore, Naomi Klein, Eric Schlosser, Juliet Schor, *Adbusters* (Casseurs de pub), ou autres figures et mouvements sociaux ou culturels altermondialistes.

Aussi, le mérite de l'analyse de ce glissement est double : non seulement il ouvre un espace de critique de la gauche contre-culturelle, mais en brisant les illusions politiques portées par celle-ci, il permet de re-crée un espace d'intervention politique. Procédant à une discrimination jugée nécessaire entre la pratique politique et la contre-culture, Heath et Potter avancent que « L'idéologie contre-culturelle ne serait finalement qu'un ensemble de gestes spectaculaires, entièrement dépourvus de conséquences politiques ou économiques progressistes, qui font oublier l'urgence de bâtir une société plus juste. [...] La plus grande faiblesse de la pensée contre-culturelle a toujours été son incapacité à produire une vision cohérente d'une société libre – pour ne rien dire d'un programme politique applicable » (p. 278).

Cette critique d'un certain type de gauche, qui semble avoir noyé la *praxis* dans le symbolique, prône, quant à elle, la régulation au lieu de l'auto-radicalisation à tout prix et soutient l'action législative de l'État, qui permet de résoudre les apories de l'action collective que les auteurs synthétisent par l'allégorie du « dilemme du prisonnier » (l'accusé, craignant que son complice ne le trahisse, décide de le trahir). On décerne chez Heath, assistant de Jürgen Habermas au début des années 1990, un pragmatisme et un réalisme politiques qui transparaissent dans ses précédents ouvrages⁹, dont il a pu s'inspirer pour proposer des solutions qui semblent vouloir rétablir une gauche de tradition socialiste ou tout au moins keynésienne.

Les limites de la provocation sans limites ?

Néanmoins, on pourra regretter, à la lecture de Heath et Potter, deux aspects d'autant plus significatifs qu'ils font aussi la force de frappe et d'interpellation du livre, à savoir le ton provocateur et parfois le manque de cohérence du point de vue adopté.

Emportés par leur virulente dénonciation des illusions du consumérisme éthique, les auteurs mettent en avant une définition du terme de contre-culture fondée sur un ensemble de critères peu rigoureux et sur une grille d'analyse insuffisamment justifiée. Ainsi, la condamnation de Naomi Klein pour cause de militantisme jugé non politique paraît pour le moins discutable, en ce qu'elle conduit à exclure l'hypothèse d'un activisme politique en dehors des partis. D'une manière générale, le ton provocateur de l'œuvre requiert parfois le recours à un raisonnement binaire, qui comporte le risque du stéréotype réducteur et de la rhétorique simplificatrice.

L'ambiguïté en question ne réside pas seulement dans la forme, car le parti pris d'iconoclasme idéologique touche également au contenu. À titre d'exemple, le rejet acharné du consumérisme éthique individuel (acheter des légumes biologiques) au profit d'une politique collective de sélection économique de la consommation (augmentation forte et dissuasive du prix de l'essence) n'est pas exempt de connotations réactionnaires, au sens d'un modèle associant ultra-libéralisme économique et autoritarisme politique. Heath et Potter proposent ainsi d'augmenter drastiquement les prix de l'électricité et de supprimer les subventions agricoles. Ils préconisent un commerce accru avec le tiers monde, tout en rejetant ses velléités autarciques ou protectionnistes, perçues comme dépassées. En vérité, les solutions avancées par les auteurs paraissent peu réalistes et contradictoires : prônant la différenciation économique comme facteur dissuasif au lieu d'un égalitarisme qui relèverait plutôt de la tradition idéologique socialiste, Heath et Potter tombent dans le même travers de distinction qu'ils dénoncent : ils hypostasient l'individualisme au prix d'une fêti-

chisation anti-individualiste elle-même stéréotypée. On pourrait imputer ce retournement au changement de position des auteurs au sein de l'ordre social, qui expliquerait leur rejet d'un système de contestation qui ne sert plus leurs intérêts. On pourrait tout autant interpréter cette évolution comme une ouverture sur le collectivisme. Néanmoins, cette ambiguïté de ton et de contenu, qui convoque à nouveau le (contre-)modèle du parcours des nouveaux philosophes, souligne les limites de la rhétorique de la dénonciation.

On pourra, enfin, formuler certaines réserves quant au point de vue à la fois américano-centrique et abstraitement universaliste des auteurs. Cette tension entre un point de vue simultanément trop étroit et trop large entraîne les mêmes conséquences que la définition adoptée de la contre-culture, posée comme un absolu décontextualisé. Combinée à une rhétorique de simplification provocatrice, l'argumentation ne brille pas toujours par sa cohérence : l'ouvrage condamne l'extase post-moderne, jugée impuissante et contre-productive, au profit du renouvellement d'une véritable dialectique politique, mais il procède à une juxtaposition (caractéristique de la pop et de la contre-culture) d'exemples tirés de la culture de masse (*Star Trek*) et de la culture savante (Rousseau), en contradiction avec cette démarche.

De la même façon, l'opposition radicale entre individualisme de l'idéologie libérale (le culturel) et collectivisme socialiste (le politique), ne laissant aucun espace pour une possible complémentarité, peut être perçue comme un facteur de reproduction de cette opposition. Le propos aurait sans doute mérité à être nuancé : si certaines sont contre-productives et nuisibles au collectif, les initiatives individuelles ne minent pas nécessairement les initiatives collectives. Elles peuvent même les renforcer, en servant d'outil pédagogique, en sensibilisant les consciences, en créant un terreau électoral fertile à certaines réformes structurelles.

Ainsi, si Heath et Potter apportent une contribution nouvelle au débat sur la contre-culture, en démystifiant le concept de rébellion contre-culturelle, ils demeurent ancrés dans une vision de la société basée sur une interprétation sommaire du matérialisme, où l'économique précède et informe le culturel. Ils refusent catégoriquement une synthèse entre le politique et le culturel, et ce refus, qui fait la force de dénonciation de l'ouvrage, est aussi une de ses faiblesses. Posé comme un absolu, de façon abstraite et non contextualisée, il risque fort de reproduire cette structure même de résistance symbolique et stérile du culturel. À l'inverse, on pourra avancer l'hypothèse que, dans certains cas d'exclusion localisée, touchant des communautés périphériques à un ordre social, ou des « périphéries sociétales », la culture peut jouer le rôle de socialisation et de conscientisation sociale et politique. S'il est vrai que l'action culturelle ne se suffit pas à elle-même, comme le prétend le discours

contre-culturel, elle peut aussi, sous certaines conditions, se poser comme un élément nécessaire, ou complémentaire, de l'action politique.

- 1 Voir en particulier à cet égard Theodor Roszak qui a vulgarisé l'emploi du terme contre-culture, *Vers une contre-culture* (Paris, Stock, 1970).
- 2 Brooks, David (2000), *Bobos in Paradise: The New Upper Class and How They Got There* (New York : Simon & Schuster) traduit en français chez Massot, *Les Bobos* (Paris, 2000).
- 3 Voir les deux ouvrages de Tom Frank, non traduits en français à ce jour : *Commodify Your Dissent: The Business of Culture in the New Gilded Age*, New York : W. W. Norton & Company, 1997 et *The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, Chicago : University of Chicago Press.
- 4 Franck Poupeau. *Le Monde Diplomatique* n° 623, février 2006.
- 5 Voir notamment Jean Baudrillard, *La Société de consommation* (Paris, Denoël, 1970).
- 6 À ce sujet, voir en particulier les analyses classiques de William Whyte (1956), *The Organization Man* (University of Pennsylvania Press) publié en français chez Plon, *L'Homme de l'organisation* (Paris, 1959) ; ou Vance Packard (1959), *The Status Seekers* (Longman) publié en français chez Calmann-Lévy, *Les Obsédés du standing* (Paris, 1968).
- 7 Tel qu'il est énoncé par Luc Boltanski et Eve Chiapello dans leur analyse dialectique de l'esprit du capitalisme dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme* (Paris, Gallimard, 1999).
- 8 David Brooks, *op. cit.*
- 9 Le premier, *Communicative Action and Rational Choice* (Chicago : the MIT Press, 2001) porte directement sur la philosophie de Jürgen Habermas. Le second, *The Efficient Society: Why Canada Is as Close to Utopia as It Gets* (Toronto : Penguin, 2001) énonce déjà en pointillé le concept de compromis pour le bien commun prôné ici par les auteurs.

Vincent Charbonnier

Doctorant en philosophie

La crise des temps modernes : dialectique de la morale

de Karel Kosik, Paris,

Éditions de la passion, 2003, 255 p.

Disparu en 2003 dans une relative indifférence, le philosophe marxiste tchèque Karel

Kosik aurait peut-être disparu une seconde fois si les Éditions de la passion, à qui l'on doit déjà la réédition de son fameux ouvrage *La Dialectique du concret* (1962) – dont la traduction parut d'abord chez Maspéro en 1969 – n'avaient pris l'heureuse initiative de ce recueil. Mais on regrettera que ce dernier ouvrage signe la fin de cette entreprise éditoriale remarquable qui nous a récemment donné à lire des textes inédits de Lukács par exemple.

Les textes rassemblés, dont une bonne partie déjà publiés en français, couvrent deux périodes distinctes (1964-1969 et 1993-2000) que lie un long silence imposé vingt ans durant, depuis la fin d'un métonymique printemps jusqu'à une énigmatique révolution « de velours ». D'une violence ahurissante (cf. sa lettre à Sartre du 25 mai 1975), ce mutisme forcé n'a pas altéré la cohérence de sa réflexion ni sa fidélité à un marxisme créateur, résolument anti-dogmatique, humaniste, critique et révolutionnaire, un marxisme qui ne ressasse pas mais qui approfondit ses questions et (r)avive ses problèmes, qui manifeste son exigibilité.

La crise, *a fortiori* celle des « temps modernes », est indissociable de sa critique. Kosik poursuit donc la lutte engagée dans *La Dialectique du concret* contre la régence du *pseudos* et de la réification qui caractérise notre modernité, exclusivement capitaliste désormais. Cette régence s'incarne notamment dans un redoutable doublet qui noue la violence d'une marchandisation systémique du réel avec la réduction non moins violente de l'humanité à sa seule dimension économique. Le monde et l'homme sont à la fois dissociés et réduits à de pures fonctionnalités domestiques ou sociales.

À cette désagrégation, Kosik oppose la puissance de la praxis et de la dialectique. La praxis en tant qu'elle est « création d'un monde socio-humain, où la réalité se révèle dans sa réalité et où, par conséquent, s'actualise la vérité » (p. 93-94). La dialectique qui en est l'expression concrète, révélant les contra-

dictions des choses elles-mêmes et détruisant ce que Kosik nomme le « pseudo-concret » : les « formations réifiées du monde matériel et spirituel » qui sont en fait des « créations historiques et des formes de la pratique humaine » (p. 31).

Mais instruit de l'histoire concrète du faux socialisme réel, sa perspicacité le conduit précisément à souligner que la praxis et la dialectique encourent aussi le risque du fétichisme et de la réification, par le ravalement du mouvement social « à une simple manipulation des masses humaines » et par la réduction de la politique à « une technique sociale qui s'appuie sur la science du mécanisme des forces économiques » (p. 18). Quel que soit le mode de production d'ailleurs, c'est l'individualité humaine qui est ainsi dissoute dans l'ensemble de ses rapports sociaux. Or Kosik insiste vigoureusement sur le fait que l'individualité humaine ne s'épuise pas dans ses déterminations historico-matérielles, qu'elle excède sans pour autant être irrationnelle.

Tout cela circonscrit l'espace positivement problématique de la morale qui ne procède pas de quelque éther, mais bien de l'activité concrète de l'homme, de sa praxis créatrice, de sens, de valeurs, d'idéaux. C'est pourquoi la (vraie) morale est d'essence dialectique. Celle-ci peut même « justifier la morale si elle est elle-même morale ». Il y a donc une morale de la dialectique comprise dans son « esprit de suite », c'est-à-dire son processus « destructif et totalisant » qui « ne s'arrête devant rien et devant personne » (p. 31). On pourra certes contester cet optimisme. Mais c'est l'élégance d'une philosophie qui ne récrie pas sa concrétude socio-historique sans pour autant s'y pâmer. Si « L'écologie pense qu'il faut préserver l'environnement, la philosophie juge qu'il faut sauver le monde (p. 88). » Assurément, le « problème de la morale » est une question de rapport « entre la pratique fétichiste et la pratique révolutionnaire » (p. 32).

Livres reçus et recommandés par *Contretemps*

- Christian Laval, *L'Homme économique*, Paris, Essais Gallimard, 2007
- Antonio Negri et Giuseppe Cocco, *Global*, Paris, Amsterdam, 2007
- Jacques Pelletier, *Question nationale et lutte sociale*, Québec, éditions Nota Bene, collection Interventions, 2007
- Guillaume Le Blanc, *Vies ordinaires et précaires*, Paris, Seuil, 2007
- Esther Benbassa, *La Souffrance comme identité*, Paris, Fayard, 2007
- Historical Materialism, n° 15-1. *Symposium Ernest Mandel and the Historical Theory of Global Capitalism*, Amsterdam, Brill
- Enzo Traverso, *À feu et à sang*, Paris, Stock, 2007.
- Alain Bihr, *La Préhistoire du Capital*, Lausanne, Page 2, 2006
- Roland Pfefferkorn, *Inégalités et rapports sociaux : rapports de classe, rapports de sexe*, Paris, La Dispute, 2007.
- Collectif 4 bis, *Le CPE est mort... pas la précarité!* Paris, Syllepse, 2007
- *Lenin Reloaded*, Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Žižek éditeurs, Duke University Press, 2007.
- John Holloway, *Contra y mas alla del Capital* (controverses avec Michael Löwy, Joachism Hirsch, Atilio Boron, Guillermo Almeyra, Daniel Bensaïd), Buenos Aires, Herramienta, 2007-06-17
- *El comunismo. Otras miradas desde America latina* (Elvira Concheiro, Massimo Mondonesi, Horacio Crespo éditeurs, Universidad autonoma de Mexico, 2007
- John Berger et Jean Mohr, *Le Septième Homme*, Editions Frage, 2007.

Flâneries politiques

Ce texte est une version abrégée et actualisée d'un rapport présenté à l'atelier consacré à la dissémination des « Structures de la mémoire européenne », qui s'est déroulé les 28 et 29 avril 2006 à Vilnius, dans le cadre du projet intitulé « Tendances culturelles de l'élargissement européen » (CULTPAT).

Svetla I. Kazalarska

Sociologue bulgare

Une « recrudescence mémorielle » dans la Bulgarie post-communiste ?

Lorsque Darin Toshev, résidant de Pleven, une ville d'environ 125 000 habitants dans le Nord-Ouest de la Bulgarie, qui avait rassemblé des reliques du communisme pendant quinze ans, annonça son intention d'ouvrir le premier musée privé du communisme dans le pays, il n'obtint quasiment aucun écho médiatique. Ce n'est guère étonnant, puisque l'annonce eut lieu en mai 2006, à savoir près de dix-sept ans après la chute du régime communiste. La musification du passé communiste par des gouvernements, des organisations non gouvernementales et des entreprises privées n'est plus une nouveauté en Europe. Le musée des victimes du génocide de Vilnius, inauguré en 1992, le parc des statues de Budapest (1993) et le mémorial et le musée des victimes du communisme et de la résistance de Sighet (Roumanie), inauguré en 1995, en sont les exemples les plus anciens. De l'autre côté du rideau de fer, cette tendance existe également. On trouve un musée de la guerre froide à Fairfax, en Virginie dès 1996, et à Carp, dans l'Ontario, dès 1999. On peut également mentionner les efforts récents mis en œuvre pour réunir des fonds en faveur de la construction d'un musée des victimes du communisme à Washington D.C. La majeure partie de ces projets reproduit la formule bien établie de la commémoration et de la mémorialisation de l'Holocauste.

Dans le contexte de ce que Pierre Nora a appelé la « recrudescence de mémoire », qui a affecté l'Europe au cours des dernières décennies, les tentatives de production de mémoires du communisme ne sont pas surprenantes (Nora 2002). La conversion radicale des régimes communistes d'Europe centrale et orientale à la fin des années 1980 a produit une rupture dans le mode de reproduction et de transmission de l'héritage social et culturel. Des dispositifs mnémoniques artificiels, visant à fabriquer, transférer et traduire cet héritage étaient donc nécessaires. La grande vague d'inauguration de musées, de mémoriaux, de publication de mémoires et de marchandisation de la nostalgie du communisme au cours des années 1990 et des premières années du nouveau millénaire, était donc prévisible, sinon attendue. Étonnamment, la Bulgarie est restée à l'écart de ce phénomène, les conversations de bistro

concernant le communisme ne s'y étant concrétisées dans aucun produit de mémoire substantiel. L'impasse dans laquelle se trouve le débat sur le communisme est demeurée trop longtemps incontestée, ce qui a gêné le travail de la mémoire et l'émergence d'un rapport apaisé au passé.

Malgré l'absence de politique nationale de la mémoire, une accumulation de projets non gouvernementaux traitant de la mémoire du communisme en Bulgarie a été enregistrée au cours des années récentes. À mon sens, cette accumulation est la conséquence d'un lent retournement, plutôt que d'une nette recrudescence du travail de la mémoire collective dans la Bulgarie post-communiste. Les projets que j'ai choisi d'évoquer mettent à contribution une variété de médias : acoustiques, visuels, performances artistiques, textes, Internet, et un événement culturel. Cette sélection de projets mémoriels ne recouvre en aucune manière l'ensemble des tentatives récentes de confrontation avec le passé en Bulgarie. Mais ils sont le signe d'une certaine émancipation des sujets de la mémoire, à savoir non pas l'État ou les acteurs politiques, mais les individus et certains groupes sociaux. Ce que ces projets ont en commun est qu'ils ne portent pas sur les grands récits idéologiques, qu'ils soient communistes ou anticommunistes, mais plutôt sur les mémoires du quotidien.

Une carte des mémoires orales

La « carte des mémoires orales », traduite en bulgare par « carte des mémoires partagées », ne traite pas de la mémoire du communisme en soi. Il s'agit d'une histoire orale interactive de la ville de Sofia, développée par la théoricienne de la culture américaine Sue Mark. L'idée initiale du projet était de comprendre la manière dont les changements des noms des rues, des places et d'autres espaces publics après 1989 ont affecté « les cartes mentales » et les perceptions sociales des résidents. Le projet a ensuite pris un tour différent. Sue Mark a réalisé des entretiens avec des résidents de Sofia, en leur posant des questions comme : « Qu'est-ce qui vous manque le plus du vieux Sofia ? », « Que changeriez-vous dans la ville ? », « Qu'espérez-vous de l'avenir ? » À partir de 50 heures d'entretiens, 43 extraits audio courts ont été choisis et mêlés aux bruits ambiants de ville. Un enregistreur interactif équipé d'un capteur de mouvements et de haut-parleurs a été installé, au printemps 2003, dans un des métros centraux. L'idée était qu'à chaque fois qu'un piéton passerait à côté, l'installation diffuserait un extrait d'entretien.

Bien que les questions posées par Sue Mark ne concernaient pas directement le communisme, ce dernier est apparu dans la plupart des entretiens. Les questionnés firent souvent part de leur opinion sur la manière dont le communisme a remodelé la ville et la mentalité de ses résidents, souvent accompagnée

d'évocations nostalgiques du « vieux » Sofia, c'est-à-dire du Sofia « d'avant le communisme ». Un autre élément que ces entretiens renferment est un « eux » omniprésent et anonyme. « Eux », ce sont toujours ceux qui doivent être blâmés. Ce projet combine le point de vue de l'étranger avec la voix authentique des habitants de la ville. Il injecte par ailleurs des éléments de mémoires personnelles dans l'espace public. Le passant n'a d'autre choix que de « faire face » à ces mémoires, lesquelles pourraient d'ailleurs être ses propres mémoires, puisqu'elles ne viennent pas d'« en haut », c'est-à-dire des institutions. Cette installation s'insurge également contre l'absence d'expression de la mémoire dans l'espace public. L'effet recherché, comme le suggère clairement le nom du projet, est la production d'une carte des mémoires orales, qui pourrait constituer une base commune du souvenir.

Un livre d'inventaire du socialisme

Le projet de « Livre d'inventaire du socialisme », bien qu'il soit le premier du genre en Bulgarie, n'est ni tout à fait unique, ni particulièrement original. Des tentatives analogues ont été entreprises en Allemagne, et dans la plupart des pays postcommunistes. Des ouvrages comme celui publié par les éditions Taschen, *Le design en RDA (1949-1989)*, ne sont pas une nouveauté, pas davantage que les produits du phénomène *Ostalgie* : le parfum *Trabiduft*, des jeux de carte tels que le *DDR MemoSpiel* et d'autres encore. Ce projet tire son inspiration de ces derniers, mais ses objectifs s'inscrivent à un niveau sensiblement différent. Le retour et le succès relatif de certains produits populaires de l'industrie socialiste sur le marché bulgare (notamment des bonbons, chocolats et biscuits) sont apparus tardivement, vers la fin des années 1990, si ce n'est plus tard. Ce retour a conduit les auteurs du projet – l'écrivain bulgare Georgi Gospodinov et la théoricienne culturelle Yana Genova – à étudier la manière dont les lieux communs visuels, à savoir le design socialiste des années 1960, 1970 et 1980, est devenu partie intégrante de notre mémoire collective du goût du socialisme, aussi bien qu'un mode d'identification et un marqueur de notre passé commun. Sur la base du constat selon lequel la culture matérielle quotidienne du socialisme en Bulgarie ni n'a été ni archivée ni muséifiée, le projet décidait de présenter visuellement « le niveau culturel de la culture matérielle quotidienne du socialisme, qui a formé et déformé le goût de la majorité de la société bulgare » (Gospodinov et Genova 2004). Au delà de ce premier aspect – faire un inventaire, constituer des archives visuelles – le projet se proposait également d'étudier le rapport entre la culture matérielle et l'idéologie, c'est-à-dire « la manière dont la banalité du mal s'insinue non seulement par le meurtre politique, les camps, et les choix moraux, mais aussi par la banalité de la vie quotidienne et de sa visualité » (Gospodinov et Genova 2004).

Quant à savoir si le projet a atteint son objectif de mettre en lumière ce « méta-niveau », il est trop tôt pour le dire, puisque le livre n'est pas encore paru. Mais en créant des archives visuelles des objets du socialisme, le projet a vraiment innové car, étonnamment, personne en Bulgarie n'avait songé à le faire auparavant. En ce qui concerne le contexte dans lequel ces objets seront par la suite présentés, il y a un risque de réveiller la vague de nostalgie latente ou de donner libre cours aux sarcasmes, ce qui n'est assurément pas l'objectif des auteurs. Ce projet présente des similitudes avec le musée imaginaire d'André Malraux, où sont collectées des perspectives plutôt que des objets, ce qui implique une perte de matérialité des objets réunis. C'est précisément le paradoxe que ce projet cherche à travailler : alors que son but est de rassembler et d'interpréter des objets de la culture matérielle du socialisme, il déconstruit leur matérialité en lui substituant du visuel, de l'image. Le projet fonctionne de la même manière que la plupart des musées du communisme récemment inaugurés, c'est-à-dire en remplaçant l'histoire-récit par l'histoire-image. Il pourrait ainsi produire de nouvelles mémoires écrans¹, autrement dit des mémoires qui se substituent au traumatisme du passé.

J'ai vécu le socialisme

Incluant 171 histoires personnelles sélectionnées à partir de 450, le livre *J'ai vécu le socialisme*, paru en 2006, n'est pas d'ambition démesurée. Ce projet a commencé par le lancement d'un site web en mars 2004. Son adresse est spomeniteni.org, en bulgare qui se traduit par « nos mémoires ». Il s'agissait du premier site accueillant des souvenirs personnels du temps de la Bulgarie socialiste. Plus tard, des boîtes à lettre furent installées dans les principales bibliothèques et les librairies du pays, ainsi qu'une ligne téléphonique avec messagerie vocale. En février 2006, on comptait 450 histoires racontées par des Bulgares vivant dans le pays ou à l'étranger. L'âge des personnes qui avaient pris part au projet était varié : de 20 à 81 ans, la plupart d'entre elles (65 %) étant âgé de 25 à 40. Les objectifs de ce projet étaient multiples : fournir une plate-forme libre et ouverte à des voix nouvelles et inconnues dans le débat concernant le passé socialiste du pays, rendre la discussion intéressante pour ses habitants actuels et peut-être avant tout faire d'Internet une plate-forme effective pour l'enregistrement des histoires personnelles.

Le projet débuta par une brève invitation conceptuelle à ses destinataires : Vous rappelez-vous les quarante-cinq années de votre vie sous ce qu'on appelle communément le socialisme ? En parlez-vous à vos amis ? Le racontez-vous à vos enfants ?

Probablement pas très souvent. Nos jugements concernant le passé récent sont si polarisés que nous refusons de le juger objectivement. Cela fait partie de la crise de mémoire.

Elle produit de la confrontation et conduit au rejet des réformes nécessaires. Afin de garantir son futur, la société bulgare doit parler de son passé.

Elle a donc besoin d'espaces de communication normaux, où chaque histoire expérimentée au cours de la période socialiste puisse être partagée.

Le projet faisait l'hypothèse que la société bulgare traverse actuellement une crise de mémoire. L'effet concret du projet, c'est de déverrouiller les mémoires écrans personnelles du communisme, et de créer une communauté des mémoires partagées, qu'allaient ensuite rejoindre les lecteurs du livre, dont les mémoires personnelles seraient déverrouillées par la lecture, etc. Dans ce cas, les histoires partagées ne sont pas anonymes, chacune d'elles s'accompagne d'un nom, d'un métier, d'un âge et d'un endroit concret identifiant son auteur. Les histoires sont regroupées dans le livre selon la décennie dont elles relèvent : années 1950, 1960, 1970 et 1980. Il s'agit peut-être d'une simplification excessive, mais les mémoires diffèrent clairement au cours des années. Celles des années 1950 sont plus traumatiques, sérieuses et polarisées ; celles des années 1960 expriment une déception quant au fonctionnement du socialisme, ainsi qu'une certaine excitation devant les technologies modernes : les premiers appareils TV, le premier homme sur la lune, etc. Les souvenirs des années 1970 portent sur la « petite » répression et les « petits » actes de résistance, les brigades du travail, le service militaire, les manifestations ; alors que celles des années 1980 sont beaucoup plus gaies et auto-ironiques, il s'agit de mémoires d'enfance, liées au jardin d'enfants et à l'école, aux camps de pionniers, au souvenir de l'absence de biens exotiques ou moins exotiques... Même l'histoire du changement forcé des noms des Turcs bulgares dans les années 1980 est racontée de manière ironique.

Bien que le projet prétende proposer une plate-forme ouverte pour le partage des souvenirs, l'accessibilité à cet espace d'expression est limitée. Elle s'opère essentiellement par Internet et un travail de sélection et d'édition est tout de même effectué par les responsables du projet. Seul un tiers des histoires a été édité sur le site Internet et dans le livre et les critères de sélection n'ont jamais été précisés. Curieusement, un cinquième des histoires furent racontées par des Bulgares de l'étranger. Il se pourrait que la distance géographique favorise l'expression des souvenirs.

De là-bas jusqu'ici

L'objet principal de la performance du collectif artistique X-Tendo est la visibilité de la mémoire urbaine – projet improbable pour le genre de la performance, qui est par définition un événement délimité dans le temps – une « anti-mémoire », pour reprendre les termes de Kiossev (Kiossev 2004). La performance se déroula sur les quais du métro de Sofia en mai 2004. Les

membres du collectif, vêtus d'imperméables et de chapeaux gris, y accueillaient la foule descendant des wagons avec des sourires et des affiches sur lesquelles était écrit « Promotion », « Vente », « Bienvenue », et « Bonne chance ». Le collectif distribuait également des petits drapeaux avec des messages indiquant « Lilly fume une cigarette », « Tsvety mange une pizza », et « Elena boit de l'eau minérale »². L'enregistrement vidéo de la performance fut ensuite combiné avec des extraits de documentaires des années 1970, lesquels donnaient à voir des foules en mouvement, marchant lors de manifestations ou dans les transports en commun. L'installation présenta les deux vidéos projetées à côté l'une de l'autre sur des écrans perpendiculaires.

Le titre de la performance, « De là-bas jusqu'ici », suggère clairement le mouvement, dans le temps et l'espace, mais aussi et surtout du passé vers le présent. En première lecture, la juxtaposition d'images du métro actuel et de manifestations du passé semble problématique. Il est compliqué davantage encore par le télescopage entre le vocabulaire et les symboles communistes et capitalistes. Le projet semble faire référence à l'incompatibilité des différentes strates historiques dont est composée Sofia, le tissu urbain des années 1960 et 1970 se tenant à côté des façades rutilantes du capitalisme. L'incompatibilité et l'absurdité sont effectivement le message principal que véhicule cette installation. Malgré la tentative d'assembler de manière mécanique ces strates historiques, le passé socialiste et le présent capitaliste ne semblent pas s'accorder. Les foules du passé socialiste qui vont résolument de l'avant ne paraissent arriver ni dans le présent, ni nulle part ailleurs. Les foules actuelles se meuvent quant à elles distraitement, elles se trouvent dans le métro sans avoir conscience d'un quelconque être-ensemble. Aujourd'hui vient de nulle part, le présent se borne à faire des allers-retours comme le métro, dit Alexandre Kiossev.

« De là-bas jusqu'ici » a pour objectif d'activer la mémoire de la population. Ce projet produit cependant l'effet opposé. La plupart des gens feignent de ne pas relever ce qui se passe et détournent leur regard de cette scène inconfortable. L'absence d'effets est le résultat le plus remarquable de cette performance. X-Tendo a intentionnellement fait participer des foules amorphes à « une action politique » à laquelle elles refusent de participer. Ce détournement du regard symbolise l'attitude de la foule à l'égard de son passé.

Le festival de la mémoire du lait de chèvre

Le format du dernier projet est très différent. Il s'agit d'un événement, d'un festival des mémoires qui combine des ateliers, des conférences, des présentations multimédia, de la musique folklorique, et des produits du lait de chèvre du petit village de Gorna Bela Rechka à 100 kilomètres de Sofia. La première

édition du festival a eu lieu en 2004 et deux éditions suivirent en 2005 et 2006. Selon ses organisateurs, la Nouvelle fondation pour la culture, le festival du lait de chèvre est un événement qui soulève la question de la mémoire individuelle et collective dans une perspective entièrement nouvelle, dans l'ambiance détendue d'un authentique village balkanique bulgare, avec son hospitalité, son lait de chèvre et à l'ombre des noyers.

Les questions-clef que le deuxième festival du lait de chèvre a abordées étaient :

La modernité est-elle le contraire de la nostalgie ?

Pourquoi nous rappelons-nous en tant qu'individus et oublions en tant que société ?

Qu'est-ce qu'Internet change à la manière dont nous nous souvenons ?

Avons-nous besoin de mémoires aujourd'hui ?

Y a-t-il une joie du souvenir ?

L'objectif de ce festival réfléchissant aux implications présentes de la mémoire est similaire à celui des autres projets présentés ici. La différence se trouve dans les médias mis à contribution. Bien que le festival établisse un lien clair entre les concepts de culture numérique et de mémoire collective, sa réalisation n'est pas virtuelle. Le festival se déroule dans un lieu concret qui, bien que distant de Sofia de 100 kilomètres seulement, paraît exempt du fardeau idéologique que porte la capitale. Le lait de chèvre nous emmène dans un passé rural idyllique, qui est peut-être un emplacement possible de la mémoire, vierge du passé traumatique.

L'ensemble de ces projets concerne les mémoires personnelles, non partagées et non institutionnalisées du communisme, qu'elles soient ou non voilées par des mémoires écrans, traumatiques ou non. Ils tentent d'introduire ces mémoires dans l'espace public au moyen d'une variété de médias et d'outils : acoustiques et interactifs, Internet, publications, événements culturels, performances artistiques, etc. En investissant l'espace public, ces mémoires personnelles pourraient être transformées en mémoires partagées fournissant une base commune, si ce n'est un consensus, pour le dialogue social à propos du passé communiste. Je discerne pour ma part, dans cette accumulation des mémoires collectives partagées, un tournant dans le travail de la mémoire collective en Bulgarie post-communiste. Il est encore trop tôt pour savoir s'il nous rapproche du moment de la réconciliation avec le passé.

Bibliographie

- Ash, T. 2000, *History of the Present : Essays, Sketches and Dispatches from Europe in the 1990s*, London, Penguin, p. 294-314.
- Gospodinov, G. & Y, Genova, 2004, « An Inventory Book of Socialism », in *Visual Seminar Newsletter*, January – August, p. 2.
- Gospodinov, G. (Ed.) 2006, *Az zhivjah socializma (I Lived Socialism)*, Sofia, Janet 45 (In Bulgarian).
- Kiossev, A. 2004, « An Eye for the Pale City », cf. supra, In *Visual Seminar/ Resident Fellows Program 2*, Sofia.
- Nora, P, 2002, « The Reasons for the Current Upsurge in Memory », cf. supra, in *Tr@nsit – Europäische Revue*, 22.
- Vukov, N. 2005, « Refigured Memories, Unchained Representations: Post-socialist Monumental Discourse in Bulgaria ». Unpublished paper presented at the *Zwischen Nostalgie, Amnesie und Allergie: Die Erinnerung an den Kommunismus in Südosteuropa*, International Conference, Berlin.
- I Lived Socialism (www.spomeniteni.com)
- Goatmilk Fest (<http://www.goatmilk-fest.com/>)
- CULTPAT Project (www.cultpat.eu.tt)

1 Les mémoires écrans, ou *Deckerinnerungen*, sont, selon Freud, des images mnémoniques qui se substituent à des images plus profondes et cachées.

2 Il s'agit là des prénoms des membres du collectif.