

7 **ContreTemps élargie pour une nouvelle gauche radicale**
Par Daniel Bensaïd et Philippe Corcuff

11 **Les radicalités en questions (dossier coordonné par Philippe Corcuff)**

15 **MOUVEMENTS SOCIAUX ET ALTERMONDIALISME EN DÉBAT**

- 16 **Sylvain Pattieu** Expériences et pratiques des nouvelles générations altermondialistes
- 25 **Pierre Khalfa** Le mouvement altermondialiste, nouveau mouvement d'émancipation
- 35 **Philippe Corcuff** Quelques repères communs pour la galaxie altermondialiste
- 44 **Michaël Löwy** Négativité et utopie du mouvement altermondialiste
- 51 **Lilian Mathieu** Notes provisoires sur l'espace des mouvements sociaux - Des nouvelles mobilisations à « Nous sommes la gauche »
- 60 **Samuel Johsua** Le parti est une dentellière - Partis et mouvements sociaux

71 **LA GAUCHE RADICALE, APRÈS LES ÉLECTIONS**

- 72 **Eustache Kouvélakis** Un nouveau cycle politique
- 83 **Stéphane Rozès** Penser la radicalité de la période

95 **ENJEUX DE SOCIÉTÉ**

- 96 entretien avec **Olivier Besancenot** Ma génération et l'individualisme - La gauche radicale face à de nouveaux défis
- 106 entretien avec **Robert Castel** Le néolibéralisme, l'insécurité sociale et l'avenir d'un individualisme social-démocrate
- 117 **Philippe Corcuff** Néocapitalisme et individualisme : en partant du *Nouvel esprit du capitalisme* et d'*Empire*
- 130 **Stéphane Lavignotte** Nos vies valent plus que la seule critique de leurs profits

139 **DES TRADITIONS REVISITÉES**

- 140 **Sophie Wahnich** La Révolution française au pays des trains fantômes
- 151 **Sandra Laugier** Les voix de l'ordinaire : penser la démocratie radicale à partir de Wittgenstein et Cavell
- 162 **Philippe Pignarre** Pragmatisme et politique marxiste : fabriquer les questions que nous sommes capables de résoudre
- 171 **Cédric Colier, Joan Nestor et Laurence Prime** L'impérialisme, maladie chronique du capitalisme - Retour critique sur une tradition critique

CONTRETEMPS

CONTRETEMPS

Penser radicalement à gauche

Daniel Bensaïd
Olivier Besancenot
Stéphane Bou
Robert Castel
Cédric Colier
Philippe Corcuff
Samuel Johsua
Pierre Khalfa
Eustache Kouvélakis
Sandra Laugier
Stéphane Lavignotte
Michaël Löwy
Lilian Mathieu
Joan Nestor
Sylvain Pattieu
Philippe Pignarre
Laurence Prime
Stéphane Rozès
Sophie Wahnich



9 782845 971271

ISBN : 2-84597-127-3

ISSN : 1633-597X

Numéro onze
septembre 2004
19 €

textuel

textuel

CONTRe^TeMPS

numéro onze, septembre 2004

Penser radicalement à gauche



CONTRTEMPS

numéro un, mai 2001

Le retour de la critique sociale Marx et les nouvelles sociologies

numéro deux, septembre 2001

Seattle, Porto Alegre, Gênes Mondialisation capitaliste et dominations impériales

numéro trois, février 2002

Logiques de guerre Dossier: Émancipation sociale et démocratie

numéro quatre, mai 2002

Critique de l'écologie politique Dossier: Pierre Bourdieu, le sociologue et l'engagement

numéro cinq, septembre 2002

Propriétés et pouvoirs Dossier: Le 11 septembre, un an après

numéro six, février 2003

Changer le monde sans prendre le pouvoir? Nouveaux libertaires, nouveaux communistes

numéro sept, mai 2003

Genre, classes, ethnies: identités, différences, égalités

numéro huit, septembre 2003

Nouveaux monstres et vieux démons: Déconstruire l'extrême droite

numéro neuf, février 2004

L'autre Europe: pour une refondation sociale et démocratique

numéro dix, mai 2004

L'Amérique latine rebelle. Contre l'ordre impérial

numéro onze, septembre 2004

Penser radicalement à gauche

CONTR**T**EMPS

numéro onze, septembre 2004

Penser radicalement à gauche

© Les éditions Textuel, 2004
48, rue Vivienne
75002 Paris

ISBN: 2-84597-127-3
ISSN: 1633-597X
Dépôt légal: septembre 2004

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre.

textuel

Directeur de publication :

Daniel Bensaïd

Comité de rédaction :

Gilbert Achcar ; Hélène Adam ; Christophe Aguiton ; Antoine Artous ; Daniel Bensaïd ; Sophie Bérout ; Sebastian Budgen ; Véronique Champeil-Desplat ; Sébastien Chauvin ; Karine Clément ; Philippe Corcuff ; Léon Crémieux ; Jacques Fortin ; Janette Habel ; Michel Husson ; Bruno Jetin ; Samuel Johsua ; Razmig Keucheyan ; Sadri Khiari ; Eustache Kouvélakis ; Thierry Labica ; Sandra Laugier ; Stéphane Lavignotte ; Ivan Lemaître ; Claire Le Strat ; Michaël Löwy ; Alain Maillard ; Lilian Mathieu ; Philippe Mesnard ; Braulio Moro ; Sylvain Pattieu ; Willy Pelletier ; Philippe Pignarre ; Isabelle Richet ; Violaine Roussel ; Michel Rovère ; Sabine Rozier ; Ivan Sainsaulieu ; Catherine Samary ; Patrick Simon ; Francis Sittel ; Josette Trat ; Enzo Traverso ; Emmanuel Valat ; Sophie Wahnich.

**7 ContreTemps élargie pour une nouvelle gauche radicale
Par Daniel Bensaïd et Philippe Corcuff**

1.1 Les radicalités en questions (dossier coordonné par Philippe Corcuff)

- 15 MOUVEMENTS SOCIAUX ET ALTERMONDIALISME EN DÉBAT**
- 16 Sylvain Pattieu** Expériences et pratiques des nouvelles générations altermondialistes
- 25 Pierre Khalfa** Le mouvement altermondialiste, nouveau mouvement d'émancipation
- 35 Philippe Corcuff** Quelques repères communs pour la galaxie altermondialiste
- 44 Michaël Löwy** Négativité et utopie du mouvement altermondialiste
- 51 Lilian Mathieu** Notes provisoires sur l'espace des mouvements sociaux - Des nouvelles mobilisations à « Nous sommes la gauche »
- 60 Samuel Johsua** Le parti est une dentellière - Partis et mouvements sociaux
- 71 LA GAUCHE RADICALE, APRÈS LES ÉLECTIONS**
- 72 Eustache Kouvélakis** Un nouveau cycle politique
- 83 Stéphane Rozès** Penser la radicalité de la période
- 95 ENJEUX DE SOCIÉTÉ**
- 96** entretien avec **Olivier Besancenot** Ma génération et l'individualisme - La gauche radicale face à de nouveaux défis
- 106** entretien avec **Robert Castel** Le néolibéralisme, l'insécurité sociale et l'avenir d'un individualisme social-démocrate
- 117 Philippe Corcuff** Néocapitalisme et individualisme : en partant du *Nouvel esprit du capitalisme* et d'*Empire*
- 130 Stéphane Lavignotte** Nos vies valent plus que la seule critique de leurs profits
- 139 DES TRADITIONS REVISITÉES**
- 140 Sophie Wahnich** La Révolution française au pays des trains fantômes
- 151 Sandra Laugier** Les voix de l'ordinaire : penser la démocratie radicale à partir de Wittgenstein et Cavell
- 162 Philippe Pignarre** Pragmatisme et politique marxiste : fabriquer les questions que nous sommes capables de résoudre
- 171 Cédric Colier, Joan Nestor et Laurence Prime** L'impérialisme, maladie chronique du capitalisme - Retour critique sur une tradition critique

Daniel Bensaïd
Philippe Corcuff

ContreTemps élargie, pour une nouvelle gauche radicale

ContreTemps est née en mai 2001, « au carrefour des radicalités » disions-nous. Une nouvelle gauche radicale commençait à percer la vieille croûte de la (non-)politique dominante du marché, de la technocratie et du cynisme politicien. Le mouvement ouvrier classique reprenait des couleurs depuis les grèves de l'hiver 1995. De nouveaux mouvements sociaux se déployaient (sans-papiers, Droit au logement, mouvements de chômeurs, Act Up, etc.). De Seattle à Porto Alegre, la galaxie altermondialiste défiait, aux quatre coins du globe, les Puissants de ce monde d'argent triomphant et de guerres. Sur le terrain électoral, ce que l'on a coutume d'appeler « l'extrême gauche » inquiétait une gauche du centre, plus attentive à ses dividendes électoraux qu'à l'avenir de la cité et de la planète.

Un carrefour de radicalités

Se voulant un accompagnement intellectuel à ce processus de radicalisation sociale et politique, *ContreTemps* s'est présentée dès le départ comme un lieu d'élaborations plurielles et d'échanges sur un quadruple plan :

- une rencontre entre des pensées critiques de cultures et de traditions différentes (notamment entre des marxistes non dogmatiques et des sociologues critiques inspirés du travail de Pierre Bourdieu) ;
- une rencontre entre des courants militants et des recherches universitaires ;
- une rencontre entre des générations formées dans des contextes intellectuels différents ;
- une rencontre avec des travaux étrangers inconnus ou méconnus en France.

En un peu plus de trois ans et dix numéros, ce pari ambitieux a commencé à s'inscrire sur le papier. On y a mis en parallèle Marx et Bourdieu (avec Gérard Mauger, Stéphane Beaud et Michel Pialoux ou Bernard Lahire), les théoriciens critiques de l'heure y ont été discutés et publiés (le sous-commandant Marcos, Michael Hardt et Antonio Negri, John Holloway, Alex Callinicos, Étienne Balibar, Jean-Marie Vincent, Daniel Colson, François Chesnais, Jean-Marie Harribey, Yves Salesses, etc.), les questions de l'écologie politique, du renouveau de la pensée libertaire ou des menaces de l'extrême droite ont été défrichées.

Un comité de rédaction ouvert à de nouvelles sensibilités

Ces débats initiés par *ContreTemps* ont toujours été conçus comme pluralistes du point de vue des positionnements politiques et intellectuels de leurs protagonistes. Toutefois, jusqu'à présent, la revue était principalement animée par des membres de la Ligue Communiste Révolutionnaire, se reconnaissant dans la tradition marxiste (Gilbert Achcar, Christophe Aguiton, Antoine Artous, Daniel Bensaïd, Janette Habel, Michel Husson, Samuel Johsua, Michaël Löwy, Catherine Samary, Josette Trat, Enzo Traverso, etc.) ou dans une filiation sociologique critique (Philippe Corcuff, Claire Le Strat, Lilian Mathieu, Willy Pelletier et Patrick Simon). De nouveaux membres nous ont rejoints en chemin, comme la politiste Sophie Bérout ou l'éditeur Philippe Pignarre. Mais, avec ce onzième numéro, le comité de rédaction s'élargit de manière plus systématique à douze nouvelles personnes (la syndicaliste Hélène Adam, la juriste Véronique Champeil-Desplat, le militant altermondialiste tunisien Sadri Khiari, le spécialiste de Marx Eustache Kouvélakis, la philosophe Sandra Laugier, le journaliste écolo-libertaire Stéphane Lavignotte, les sociologues Alain Maillard et Ivan Sainsaulieu, le chercheur en littérature moderne et contemporaine Philippe Mesnard, les politistes Violaine Roussel et Sabine Rozier, l'historienne de la Révolution française Sophie Wahnich). Et, trait significatif, la plupart d'entre eux ne militent pas à la LCR; la majorité ne se reconnaissant d'ailleurs pas dans les outils marxistes. La radicalité politique et intellectuelle incarnée par *ContreTemps* s'efforcera de s'énoncer de manière plus radicalement pluraliste encore, dans les références intellectuelles prises en compte. C'est dans cette perspective que ce onzième numéro propose d'évaluer les enjeux intellectuels de la nouvelle gauche radicale émergente.

Un contexte passionnant et difficile

La possibilité même d'une nouvelle gauche radicale constitue un pari ardu, d'autant que le contexte s'est quelque peu déplacé. Le mouvement altermondialiste s'est consolidé et élargi. La « pensée unique » néolibérale ne règne plus sans partage, ses évidences se sont effritées, d'autres voix se font entendre. La traduction politique de la radicalité sociale reste pourtant en suspens. En France, « l'extrême gauche » s'est révélée fragile sur le plan électoral. L'hégémonie sociale-libérale incarnée par le PS connaît une nouvelle embellie dans les urnes, malgré le discrédit que sa politique avait connu il y a encore peu. L'extrême droite est toujours en embuscade de probables désillusions. Sur le plan international des nuages s'amoncellent. La politique impériale américaine est devenue plus agressive depuis le 11 septembre 2001. Face à elle, des dérèglements ethnistes et religieux se propagent dangereusement.

La politique se fait au jour le jour, « à vue de présent » écrivait Maurice Merleau-Ponty dans *Les aventures de la dialectique* (1955), au travers de contradictions, face à des circonstances, que nous n'avons pas voulues. Il n'est pas question pour *ContreTemps* de se détacher de cet ancrage concret et vivant de la politique pour se réfugier dans « le ciel pur des idées », comme tendent à nous y engager les logiques académiques ou des politiques de l'absolu incapables d'affronter les relativités du temps. Mais demeure l'exigence, proprement intellectuelle, de refonder une boussole pour nous aider à nous orienter sur les mers houleuses des luttes sociales et politiques. L'agitation électoraliste de la gauche officielle, les yeux rivés sur les sondages et le médiocre court terme des « luttes des places », se révèle inapte à prendre en charge cette exigence de moyen terme. Et pourtant ! Les barbaries staliennes ont marqué définitivement leur impasse avec la chute du mur de Berlin en 1989. La social-démocratie européenne s'est enlisée dans le social-libéralisme, en participant au démontage de l'État social qu'elle avait souvent géré dans l'après Seconde Guerre mondiale. L'écologie politique, dotée de potentialités alternatives, a du mal à émerger comme nouvelle force émancipatrice, dans la priorité accordée aux arrangements politiques par rapport à l'élaboration d'un projet de société.

L'enjeu est bien, cependant, la renaissance d'une politique d'émancipation pour le XXI^e siècle. On peut considérer que « le socialisme », débarrassé de ses multiples scories totalitaires et platement gestionnaires, constitue encore l'horizon d'une telle émancipation. Ou on peut faire l'hypothèse qu'un éventuel avenir émancipé sera nécessairement « post-socialiste », dans les réponses données à de nouveaux défis. Cela participe de notre débat, pluraliste et contradictoire. Mais une boussole renouvelée pour la gauche radicale, au carrefour des marxismes hétérodoxes, des sciences sociales critiques, des nouvelles interrogations philosophiques et d'une inspiration libertaire, doit s'adosser à cet enjeu de civilisation.

Un pluralisme sans confusion

Qui dit pluralisme ne dit pas obligatoirement confusion et éclectisme. Dans l'espace de ceux qui se réclament de la gauche radicale, *ContreTemps* occupe une position singulière. L'exigence radicale de prendre les choses « à la racine » comme notre connexion aux luttes politiques concrètes nous conduisent à refuser certaines des voies aujourd'hui pratiquées :

- nous nous défions de l'humeur « anarcho-syndicaliste » active dans les mouvements sociaux – pour des raisons fort compréhensibles de désenchantements successifs vis-à-vis des forces politiques traditionnelles –, car elle fait

l'impasse sur le rôle des partis comme sur le rapport à l'État, dans une logique trop exclusive d'« anti-pouvoir » ou de « contre-pouvoir » ;

- nous ne pensons pas que le rattachement de l'esquisse de gauche radicale à une ex(ou future) – « gauche plurielle », toujours sous hégémonie sociale-libérale, puisse être autre chose qu'un supplément d'âme pour la seconde et un baiser mortel pour la première.

Mais nous voulons continuer à dialoguer avec ces différents points de vue, car personne ne possède les clefs d'un avenir autre et parce que le débat rationnellement argumenté demeure le meilleur moyen d'opérer des démarcations provisoires entre courants intellectuels et politiques, dans la tradition d'un rationalisme critique.

Il est urgent de changer radicalement la société.

Il est urgent de redéfinir les cadres intellectuels et politiques de la gauche du XXI^e siècle.

Il est urgent d'apprendre la patience.

À contretemps.

Les radicalités en questions

Dossier coordonné
par Philippe Corcuff



Philippe Corcuff

Les radicalités en questions

Les radicalités sociales, intellectuelles et politiques se sont réveillées en France et dans

le monde au cours des années 1990. La galaxie altermondialiste en est l'expression tâtonnante, fragile, multiforme et exubérante. À travers ces résistances et ces nouvelles graines d'utopie se cherche peut-être un nouveau type de radicalité. Une radicalité qui aurait définitivement rompu avec les totalitarismes du xx^e siècle comme avec les vaines postures gauchistes pour se coltiner pragmatiquement la transformation du monde, en étant conscient des faiblesses de l'action humaine. Cette radicalité, en germe dans le mouvement altermondialiste, n'a pas grand-chose à voir, dans sa diversité même, avec la caricature que peut en faire un Alain Finkielkraut, qui l'associe nécessairement au manichéisme, au simplisme et à la violence arbitraire¹. Notre radicalité est plutôt du côté de la complication du monde et de la fragilité des humains en lutte contre les oppressions qui tendent à les écraser. Être *radical*, pour Marx, c'était étymologiquement « saisir les choses à la racine »². Or, il y a plusieurs racines emmêlées dans les dynamiques sociales et historiques des relations humaines. D'où le souci de la complication, contre les rhétoriques simplificatrices empruntant, par exemple, les voies intellectuellement pauvres du « complot » (du type « les deux cent familles », « c'est la faute aux médias », etc.).

Sur la voie de la complication, nous nous sommes d'abord intéressés à la radicalité sociale, telle qu'elle s'exprime dans l'altermondialisme et plus largement les mouvements sociaux actuels. Dans cette partie intitulée « Mouvements sociaux et altermondialisme en débat », des points de vue divers sont confrontés (ceux de Sylvain Pattieu, Pierre Khalifa, Philippe Corcuff et Michaël Löwy). Le questionnement débouche sur le difficile problème des rapports entre les mouvements sociaux et les partis politiques, avec les textes de Lilian Mathieu et de Samuel Johsua.

Des partis politiques nous passons à la sphère électorale dans la seconde partie consacrée à « La gauche radicale, après les élections ». Deux lectures critiques des résultats décevants des listes LCR-LO lors des dernières élections régionales sont proposées par Eustache Kouvélakis et Stéphane Rozès, tous deux extérieurs à ces organisations. Nos deux critiques tentent une mise en perspective historique des spécificités de la conjoncture politique.

Mais une politique radicalement autre ne pourrait avoir de sens si elle n'était pas branchée sur des « Enjeux de société », selon le titre de la troisième partie du dossier. La « question individualiste » et l'écologie politique se présentent comme deux défis majeurs. Dans un entretien, Olivier Besancenot s'exprime sur les problèmes de l'individualisme à travers un point de vue générationnel. Il se risque à une réflexion plus personnelle que ne lui permet pas habituellement son rôle de porte-parole de la LCR. Ensuite, un entretien avec le sociologue Robert Castel nous introduit aux dégâts sociaux du néolibéralisme comme aux rapports complexes entre État social et individualisme, en dessinant la possibilité d'un individualisme social-démocrate. Ce qui est alors en débat avec Castel, c'est le degré de « réformisme » ou de « radicalité » d'un tel projet politique. Puis, Philippe Corcuff s'intéresse aux rapports entre individualisme et néo-capitalisme, en partant du *Nouvel esprit du capitalisme* (de Luc Boltanski et Eve Chiapello) et d'*Empire* (de Michael Hardt et Antonio Negri). Enfin, Stéphane Lavignotte pointe les questions proprement civilisationnelles portées par l'écologie politique.

Pour conclure ce dossier, on a voulu montrer comment des radicalités nouvelles ne peuvent pas être créées *ex nihilo*, mais sont amenées à puiser dans des traditions intellectuelles et politiques souvent oubliées. D'où une quatrième partie centrée sur « Des traditions revisitées ». Sophie Wahnich, pour la Révolution française ; Sandra Laugier, pour un fil démocratique américain qui va de Thoreau et Emerson à Wittgenstein et Cavell ; Philippe Pignarre, pour la philosophie pragmatiste de l'Américain John Dewey ; et Cédric Colier, Joan Nestor et Laurence Prime, pour le corpus des critiques de l'impérialisme, qui se sont efforcés de les relire à la lumière de notre présent.

Ce dossier livre seulement des pistes, partielles, provisoires, plurielles, controversées et controversables, afin de penser radicalement à gauche. Le vide politico-intellectuel généré par l'électoratisme de la gauche social-libérale, les langues de bois d'organisations, les simplismes gauchistes de ceux qui font perdurer des petites boutiques de dénonciation ou les dogmatismes paresseux n'ont guère de place dans cette perspective. Nous nous situons pleinement dans la tradition du rationalisme critique supposant la mise en débat d'arguments contradictoires, pas de formules de marketing électoral, ni d'insultes diabolisantes. D'autres numéros de *ContreTemps* seront amenés à prolonger cette inspiration.

1 Voir Alain Finkielkraut et Peter Sloterdijk, *Les Battements du monde – Dialogue*, Paris, Pauvert, 2003.

2 Dans Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*

(1^{re} éd. : 1844), trad. franç. dans *Œuvres III*, éd. établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 390.

Mouvements sociaux et altermondialisme en débat



Sylvain Pattieu

Jeune militant altermondialiste, historien.

Expériences et pratiques des nouvelles générations altermondialistes

Dix ans après la révolte zapatiste du Chiapas et l'apparition du personnage du sous-commandant Marcos, six ans après Seattle et son alliance des défenseurs des tortues et des syndicalistes, quatre ans après le procès de José Bové à Millau et trois ans après Gênes, le mouvement altermondialiste est confronté à un certain nombre de questions sur ses perspectives. En France, ces interrogations sont particulièrement visibles dans les remous qui ont traversé l'association ATTAC, à travers notamment la tentative de constitution de listes « 100 % altermondialistes » lors des élections européennes.

Dans l'Hexagone, le mouvement altermondialiste, malgré la dimension internationale d'Attac, n'a jamais pris autant d'ampleur qu'en Italie. La jonction avec les grandes confédérations syndicales n'a jamais été complètement réalisée. Surtout, il n'y a pas eu, en comparaison avec l'Espagne et l'Italie, de mouvement large et durable dans la jeunesse, comme les Désobéissants italiens, même s'il ne faut pas par contrecoup surestimer les exemples italien et espagnol. Il faut aussi garder à l'esprit qu'en Italie, le mouvement altermondialiste reposait sur des processus politiques antérieurs constitutifs d'identités collectives fortes, fondées sur la mise en place des centres sociaux, et sur l'importance du courant « autonome ». Le militantisme altermondialiste en France ne partait pas sur les mêmes bases ni avec les mêmes acquis ; il a pourtant permis à de jeunes militants d'entrer en politique, au sens non partisan du terme, et de faire leurs premières expériences au sein du mouvement. Si le mouvement altermondialiste trouve indéniablement ses racines dans une histoire qui remonte au-delà de 1994², il a constitué néanmoins une expérience fondatrice pour ses plus jeunes participant(e)s, même si certains d'entre eux avaient fourbi leurs premières armes militantes lors du renouveau des mouvements sociaux des années 1990 (Ras L'Front, AC!, SUD, Act up, le DAL...). Les pionniers en ce domaine ont été sans doute les militants d'Aarrg! (Apprentis agitateurs pour un réseau de résistance globale), réseau créé au début de 2001, principalement composé au départ d'étudiants de l'École normale supérieure de Fontenay (actuellement à Lyon). Christophe Aguiton notait, dans *Le Monde*

nous appartient, en comparant avec les mouvements de jeunes de la fin des années 1960 et du début des années 1970, la nécessité d'un « temps de diffusion pour qu'un mouvement à portée universelle (...) parti, à tous les points de vue, du centre : centre des villes, centre du savoir (les grandes universités), centre du pouvoir (les enfants de la bourgeoisie), touche toutes les couches de la société »³. Tandis que les activistes de Aarrg! expérimentaient des pratiques militantes fondées sur la désobéissance civile, des collectifs altermondialistes se sont aussi formés dans la perspective du G8 de Gênes, en juillet 2001. Ces collectifs regroupaient organisations, groupes jeunes d'Attac, Aarrg!, mouvements politiques de jeunesse (JCR, Socialisme par en bas...) et individus. Le contre-G8 de Gênes a constitué un événement fondateur dans la découverte, pour beaucoup, des modes d'action des Désobéissants italiens, et aussi dans la confrontation à la répression d'État. Les collectifs Vamos! (Vive l'action pour une mondialisation des solidarités) et CLAG (Collectif lyonnais après Gênes) sont nés de cette mobilisation, et ont perduré par la suite, en participant notamment aux contre-sommets de Bruxelles, de Séville, au contre-G8 d'Évian, ou aux forums sociaux européens de Florence et de Saint-Denis.

Ces collectifs créés autour d'échéances sont soumis à un décalage entre leur sphère d'influence, notamment lors d'échéances qui mobilisent des milliers de jeunes, et leur réalité militante, qui repose sur un nombre très limité de personnes. Ces collectifs ont eu du mal à structurer une activité permanente, durable et locale, dans les universités par exemple, sauf quand la base du collectif était par exemple un collectif Attac-université. Malgré quelques belles réussites militantes, ils ne sont pas parvenus à faire naître un mouvement semblable à celui des Désobéissants en Italie, mais plusieurs réseaux sont nés qui peuvent catalyser des mobilisations importantes lors de prochaines échéances. Si les collectifs semblent aujourd'hui marquer le pas, ce n'est sans doute que provisoire. Les échéances sont tout d'abord moins nombreuses, car les grandes institutions internationales type G8 ou OMC essayent désormais autant que possible de se réunir dans des lieux isolés, du désert du Qatar aux montagnes canadiennes, qui rendent des manifestations d'ampleur difficiles. D'autre part, la répétition des forums sociaux et des contre-sommets peut conduire à un sentiment de routine. Il faut cependant noter que des temporalités et des rythmes très divers coexistent : certains ont derrière eux un bagage de plusieurs forums sociaux, voire mondiaux, tandis qu'à chaque nouvelle échéance de nouveaux participants vivent leur « Seattle » ou leur « Gênes ». Ces rythmes différents entraînent des questionnements et des attentes différents selon l'ancienneté de la participation. Certains des anciens, s'ils interviennent moins dans les collectifs altermondialistes, ont diversifié leur investissement militant, et participent aux actions antipubs, aux collectifs

d'intermittents du spectacle, au réseau des No Vox (DAL, Droits devant...), voire à des partis politiques.

Les considérations qui suivent ne sauraient donc prétendre rendre compte de l'état d'esprit, si telle chose était possible, de l'ensemble du mouvement altermondialiste. Elles consistent seulement à tenter de retirer des expériences de militantisme au sein de ces collectifs quelques éléments utiles dans la réflexion pour un nouveau projet anticapitaliste, pour le chantier d'une nouvelle force, d'un nouveau parti, à la gauche de la gauche. Un certain nombre de militants politiques participent à ces mouvements, y apportent un savoir-faire indéniable, participent à nourrir la repolitisation introduite par de tels mouvements, après la « fin de l'histoire » décrétée au début des années 1990. Mais ils doivent enrichir également leur réflexion de leur investissement au sein des mouvements altermondialistes, et tenter d'en faire profiter de manière collective leurs organisations respectives. Écrit par un militant de la LCR investi dans l'association Vamos!, cet article vise à dégager quelques-uns de ces aspects, sans prétendre à la nouveauté: de nombreux thèmes et aspirations remis au goût du jour par le mouvement altermondialiste appartiennent à des traditions plus anciennes. C'est le cas par exemple pour la dimension festive qui tient une place importante dans ces collectifs, qui ont organisé des festivals liant politique et concerts, lors du festival Charivari à Paris ou de « Traboulons le G8 » à Lyon: de telles aspirations à lier aspects festifs, sociaux et politiques étaient déjà présentes dans les années 1970. Du fait de leur découverte par de jeunes activistes, ces traditions exhumées apparaissent parfois abusivement comme du bois neuf. Leur exhumation traduit cependant un esprit du temps sur lequel les organisations politiques de gauche radicale auraient tort de faire l'impasse, qu'elles ne doivent pas observer en spectateurs blasés: elles doivent au contraire s'en inspirer pour renouveler leurs formes d'organisation et repenser leur stratégie et leurs thématiques. Les remarques suivantes laissent de côté la prise de conscience globale (marchandisation, guerre, écologie, inégalités, questions de genre...) liée aux thématiques abordées par le mouvement altermondialisation, qui doivent bien sûr être prises en compte par la gauche radicale, et se concentrent sur l'articulation entre théorie et pratique, sur les rapports à la représentation et à la hiérarchie, sur le fonctionnement en réseau et sur les questions stratégiques.

Un refus du décalage entre théorie et pratique

Les jeunes militants altermondialistes éprouvent une méfiance presque « générationnelle » envers la politique. Sans vouloir s'illusionner et croire que les autres époques furent forcément plus « politiques », il s'agit de comprendre cette méfiance, nourrie par la faillite des régimes dits « communistes », et

aussi en France par la déception engendrée par la gauche de gouvernement, de Mitterrand à Jospin. De cette méfiance découle une volonté de ne pas s'en tenir aux discours et aux promesses, et de donner dans la pratique des signes de sa volonté de changer les choses. C'est en ce sens qu'on peut comprendre une expérience comme celle du Village intergalactique d'Annemasse lors du contre G8 d'Evian en juin 2003, qui a rassemblé près de 5 000 personnes pendant plusieurs jours. L'idée était de s'opposer au G8 en proposant une expérience de vie collective, dans un « village » de tentes au milieu des champs, afin de ne pas seulement s'opposer par des modes traditionnels à la réunion des puissants de ce monde, mais de dessiner des pistes de vie alternatives. Le village intergalactique reposait sur des principes d'autogestion, de partage des tâches collectives, avec l'organisation de débats et la préparation d'actions anti-G8 en son sein. Des cantines militantes proposaient de la nourriture biologique à prix coûtant, un service d'ordre collectif était organisé.

Une telle démarche peut sembler naïve, illusoire dans son efficacité, notamment parce qu'elle accrédite l'idée qu'il est possible de construire des espaces de liberté à l'intérieur même du capitalisme sans renverser ce système. Mais le village intergalactique était compris comme un espace provisoire, comme ces « zones d'autonomie temporaires » mises en place par les activistes anglo-saxons. Si une telle démarche laisse craindre le risque d'un espoir trop grand placé dans des « îlots » de société idéale perdus au milieu d'un monde sans pitié, elle présente l'avantage d'éviter l'autre face de la médaille, qui menace les révolutionnaires et plus largement ceux et celles qui veulent changer le monde, c'est-à-dire le millénarisme, le mythe du « grand soir », seul moment durant lequel tout sera possible. Elle marque une volonté radicale de changement, ici et maintenant, dans les esprits et dans les corps, et veut prouver que même dans le monde capitaliste il est d'ores et déjà possible d'agir selon une logique qui ne soit pas la logique folle du profit, du productivisme, de l'autoritarisme. Il y a bien sûr loin entre l'idéal et la réalité: des douches froides, des toilettes chimiques fournies par les pouvoirs publics, des objets dérobés dans les tentes, des tâches qui sont réparties plus ou moins bien et qui reproduisent parfois les rôles sexués issus de la domination masculine. Il est bien difficile de s'extraire de la société dans laquelle on vit, mais ce qui compte est la volonté de proposer, symboliquement, un autre mode de fonctionnement, effectif ne serait-ce que l'espace d'une semaine, et de s'auto-organiser. L'idée est aussi de commencer à changer les choses par en bas, à son échelle, ce qui peut être problématique si on en reste là, mais la gauche radicale doit réfléchir à concilier ces aspirations, légitimes au regard du bilan du siècle, avec l'idée de rupture, de révolution.

Une telle volonté s'est retrouvée lors du FSE de Paris-Saint-Denis, en novembre 2003, à travers la constitution du GLAD (Globalisons nos luttes et nos

actions de désobéissance !), espace qui devait fonctionner selon les mêmes principes que le village intergalactique d'Annemasse. La réalité est bien différente entre des champs savoyards ensoleillés et un froid gymnase du périphérique parisien en automne, et le GLAD n'a pas été un lieu de vie au même titre que le village intergalactique : l'autogestion y a été limitée au petit nombre des organisateurs. Avec l'idée de participer au travail de réflexion du FSE mais d'en faire également, comme cela avait été le cas au moment de Florence, un lieu de luttes, il a constitué un cadre permettant d'allier réflexion globale et action locale, toujours dans l'idée de ne pas dissocier théorie et pratique. Parmi ces actions, l'occupation de locaux d'Air France pour protester contre l'expulsion des sans-papiers dans les avions de la compagnie, et le blocage du MacDonald des Champs Élysées en soutien aux salarié(e)s du MacDonald Strasbourg-Saint-Denis en grève depuis plusieurs mois. De telles actions de désobéissance civile permettent, comme l'encerclement des zones rouges lors des contre-sommets, de faire la preuve, même si elles ne sont que symboliques puisque non-violentes, de notre détermination, d'une volonté d'en passer s'il le faut par l'illégalité pour dénoncer l'illégitime, de ne pas s'en tenir aux discours ou au rituel habituel de la manifestation. Leur caractère international, pendant les FSE ou les contre-sommets, dessine d'ailleurs de nouveaux espaces de la manifestation⁴.

Une méfiance de la représentation et de la délégation

Autre caractéristique de ces collectifs altermondialistes, qui va de pair avec la méfiance pour la politique partisane : l'existence de fortes réticences vis-à-vis de la représentation et de la délégation. Daniel Bensaïd note souvent que les contre-pouvoirs eux-mêmes n'échappent pas à la question du pouvoir, à l'instauration de phénomènes de domination, voire de bureaucratisation. Un tel rejet de la délégation et de son possible pouvoir oppressif se comprend aisément, mais ne va pas sans poser de véritables problèmes, dès lors que délégation et hiérarchie sont parfois confondues dans la même dénonciation. Ainsi, la première Assemblée générale au début du village intergalactique reste un souvenir mémorable pour beaucoup de participants. Le village était partagé en *barrios*, quartiers qui représentaient des pôles affinitaires différents (écologistes, désobéissants, anti-guerre, ONG...). Chaque jour les *barrios* devaient envoyer des délégués qui se réunissaient pour discuter de l'organisation du village et pouvaient prendre des décisions. Dans le *barrio* désobéissant, la première réunion pour élire des délégués a tourné au burlesque quand il s'est agi de désigner les délégués, qui devaient tourner tous les jours. Afin d'éviter la reproduction de mécanismes de domination à l'œuvre dans les processus de délégation (ce sont souvent ceux qui disposent

du plus de capital social ou culturel qui se proposent, et plus souvent des hommes que des femmes), la décision fut prise de tirer au sort les délégués chaque jour ! Ce type de fonctionnement peut faire sourire au premier abord, mais témoigne d'une réflexion à laquelle la gauche radicale doit se soumettre, sur les mécanismes de sélection des représentants et des dirigeants par exemple. De tels réflexes de méfiance conduisent cependant à des difficultés dès qu'il s'agit de produire une parole collective, chacun n'étant, dans cette logique, que le porte-parole de soi-même. Ils permettent pourtant de donner une place aux individus, notamment à ceux qui ne sont pas « encartés », dans un syndicat, une association ou un parti, au sein du collectif : la plupart des collectifs type Vamos ! ou le CLAG, créés au début comme des collectifs d'organisations, ont acquis une autonomie et ont permis d'agréger des individus qui ne se sentent pas écrasés par le « poids des orgas ». Ils n'évitent pas les phénomènes de leaders « naturels » non élus qui parviennent à s'imposer parce qu'ils sont reconnus par tous. Reste qu'il y a néanmoins quelque chose de fondamentalement sain dans cette aspiration libertaire à une démocratie radicale, à la rotation des tâches d'animation (avec la mise en place de collectifs d'animation tournants) ou de « direction » (même si le terme n'a pas bonne presse), dont pourraient s'inspirer la plupart des partis de gauche, et même d'extrême gauche, où les responsabilités importantes sont peu partagées, où l'idée de limitation des mandats est préconisée en ce qui concerne le monde parlementaire mais pas dans les directions des organisations.

Recherche du consensus, fonctionnement en réseau

L'organisation du village intergalactique par *barrios*, par pôles affinitaires, correspond à un fonctionnement qui a fait ses preuves lors des contre-sommets. Le principe consiste à répartir l'espace selon des regroupements qui partagent les mêmes objectifs et les mêmes modes d'action. Ce principe peut valoir pour le village intergalactique comme pour une manifestation : lors de l'encerclement d'une zone rouge par exemple, il s'agit de se partager les rues à occuper en fonction du degré de confrontation avec les forces de l'ordre, ou du type d'actions symboliques envisagées. Un tel fonctionnement permet d'associer des groupes ayant des modalités d'action et des bases idéologiques très différentes. La recherche du consensus est de mise lors de la préparation des initiatives, sans jeter d'anathèmes et sans sectarisme. Sans s'étendre plus longuement sur ce fonctionnement qui a été analysé par ailleurs, et qui caractérise l'ensemble du mouvement altermondialiste et pas seulement les collectifs jeunes, il faut insister sur le fait qu'il permet de faire travailler ensemble des groupes forts différents, des libertaires aux ONG chrétiennes, dans le réseau G8 Illégal qui a préparé la mobilisation d'Évian par

exemple, transformé depuis en Réseau intergalactique. Bien entendu, il ne faut pas avoir une vision idyllique d'un consensus qui s'établit bien souvent sur la base d'un rapport de force implicite. De même le fonctionnement en réseaux peut permettre la souplesse comme la désorganisation et l'improvisation permanente. Reste que le modèle des groupes affinitaires a une certaine efficacité : lors des tentatives de blocage des routes qui menaient à Évian pendant le G8, un groupe affinitaire s'occupait de constituer une « chaîne » traditionnelle tandis que des groupes plus mobiles tentaient de contourner le barrage policier. En cas de charge policière ou de jets de gaz lacrymogènes, ces groupes pouvaient se regrouper derrière la chaîne qui les protégeait. Tous ceux qui le souhaitaient pouvaient participer : autant ceux qui désiraient aller au plus près des forces de l'ordre qu'un orchestre de samba qui, derrière la chaîne, permettait de danser plus pacifiquement à sa guise. Dans de tels mouvements, la figure du « donneur de leçon » est à juste titre très mal acceptée et mal comprise. Si une telle posture critique peut conduire à une dispersion voire à un éclatement, elle constitue néanmoins un garde-fou contre les prétentions à posséder la vérité révélée et la seule « ligne juste », elle laisse une place salutaire au doute et aux expérimentations.

Un renouveau des questions stratégiques: le déplacement du clivage réforme-révolution vers le clivage pouvoir-antipouvoir

La tentation de ceux qui regardent de loin les mouvements altermondialistes consiste à les classer selon leur degré de radicalité, selon le clivage traditionnel entre « réformistes » et « révolutionnaires ». Une telle façon de voir les choses risque de plaquer des divergences là où elles n'existent pas, de rabattre le débat stratégique, qui existe dans les collectifs, là où il ne se place pas. La conviction qu'un autre monde est non seulement possible mais aussi nécessaire constitue un point d'accord général. La divergence porte sur les modalités préconisées pour changer le monde, et sur la question de la politique partisane, du pouvoir comme lieu dont s'emparer. À ce titre, réformistes et révolutionnaires risquent fort d'être rangés dans le même sac « partisan », face aux théories de John Holloway, par exemple, qui préconise de « changer le monde sans prendre le pouvoir », et de multiplier les contre-pouvoirs comme autant d'anti-pouvoirs⁵. Bien sûr, cette approche intellectualisée et théorisée ne touche qu'une minorité d'activistes, mais sa traduction quotidienne est largement répandue : prendre le pouvoir ne sert à rien, car c'est le pouvoir qui vous prend. Cette théorie se nourrit de l'échec des expériences communistes et de la déception des expériences sociales-démocrates de type Lula au Brésil. Elle se nourrit aussi, en France, d'une certaine tradition anarcho-syndicaliste, dont la Charte d'Amiens en 1906 a été l'une des manifesta-

tions, et pour laquelle le modèle de courroie de transmission imposé par le PCF à ses « organisations de masse » est devenu un repoussoir légitime. Argumenter dans ce cas strictement pour la révolution contre le réformisme revient à tomber dans le hors sujet, même si la radicalisation des théories du contre-pouvoir peut déboucher sur un réalisme électoral. José Bové, sauf tout le respect qu'on lui doit, a, malgré ses diatribes contre la vieille forme parti, en « coma dépassé » selon ses déclarations de l'été 2003, soutenu la « vieille politique » de Georges Frêche, baron du PS à Montpellier, dès le premier tour des élections régionales en 2004. Bien entendu cette position a été ponctuelle, et lors des européennes Bové a exprimé sa sympathie à la fois pour Gérard Onesta, candidat des Verts dans le Sud-ouest, et Francis Wurtz, candidat PCF en Ile-de-France. Mais, plus généralement, et sans prétendre appliquer cette explication au cas de José Bové, le soutien électoral de certains partisans de « l'anti-pouvoir » aux formations politiques les plus compromises dans la gestion gouvernementale peut ne pas apparaître illogique : puisque de toute façon il n'y a rien à espérer de la politique partisane, autant voter pour le moins pire en espérant faire pression de l'extérieur, par le mouvement social. C'est sur la base de cette désillusion par rapport au politique qu'il est nécessaire et utile d'argumenter pour la nouvelle gauche anticapitaliste, plus que dans l'affirmation d'une identité révolutionnaire (qui pose débat au sein même de la LCR⁶) face à des « réformistes » qui de toute façon se sont éloignés de vraies réformes depuis bien longtemps. Si la gauche radicale doit adapter son argumentation au déplacement des clivages, celui entre sociaux-libéraux et anticapitalistes va certainement reprendre de la vigueur suite aux résultats des dernières élections régionales, qui permettent à l'ex-gauche plurielle, après la défaite du mouvement des retraites et la politique de combat menée par le gouvernement Raffarin-Sarkozy, de se présenter à nouveau comme candidate à l'alternance. Quoi qu'il en soit, s'il y a un débat à avoir avec les tenants de la thèse de l'anti-pouvoir, il est nécessaire de construire le mouvement avec eux. Dans la pratique, il y a accord sur la nécessité de combattre le capitalisme, sur l'importance des luttes et de leur autonomie. Dans des collectifs comme G8 Illégal se côtoient et travaillent ensemble des militants politiques et des adeptes des théories d'Holloway. Un certain mode de militantisme hérité des années 1970, où la moindre divergence prenait des proportions dramatiques et empêchait tout travail en commun, est, dans ces collectifs, largement dépassé.

Ces remarques ne constituent nullement une analyse exhaustive des apports du mouvement altermondialiste, mais permettent seulement de mettre en avant quelques principes sur lesquels se pencher pour apporter des pierres au chantier de la construction d'une nouvelle gauche anticapitaliste. Ces principes

Pierre Khalfa

Syndicaliste, Conseil Scientifique d'ATTAC.

Le mouvement altermondialiste,
nouveau mouvement d'émancipation

préexistaient au mouvement altermondialiste qui les a peut-être remis au goût du jour, au point que ces exigences sont ancrées dans l'état d'esprit d'une fraction significative des jeunes investis dans ces mouvements. Il est possible de les regarder avec le regard biaisé de militants revenus de tout, comme des vieilles lunes ou des illusions naïves et récurrentes. Il est également possible de prêter attention à ces aspirations en les reconnaissant comme légitimes, en interrogeant nos propres pratiques et habitudes, et en tenant compte du fait qu'elles constituent, avec tous leurs paradoxes, leurs ambiguïtés, incohérences et caricatures, les bases sur lesquelles une partie de la jeunesse se politise aujourd'hui. Il serait dommage de ne pas tenir compte de ces expériences et de ces tâtonnements dans nos modes de fonctionnement et nos pratiques quotidiennes.

- 1 Merci à Cédric Durand, Vincent Gay, Ingrid Hayes, Florence Johsua, Jean Krivine, Lilian Mathieu et Julien Rochedy pour leur relecture critique et bienveillante. La teneur de l'article n'engage cependant que son auteur.
- 2 À ce propos, voir Jean-Gabriel Contamin, « Les mobilisations altermondialistes avant les mobilisations altermondialistes : réflexions autour de l'alignement des cadres d'interprétation », et Éric Agrikoliansky, « De l'anticolonialisme à l'altermondialisme : généalogie(s) d'un nouveau cadre d'action collective », textes pour le Colloque « Les mobilisations altermondialistes », Association Française de Science Politique, Paris, 3-5 décembre 2003.
- 3 Christophe Aguiton, *Le monde nous appartient*, Paris, Plon, 2001, p. 173.
- 4 Voir Danielle Tartakowsky, *Le pouvoir est dans la rue, Crises politiques et manifestations en France*, Paris, Aubier, 1998, p. 229.
- 5 Lire à ce propos *ContreTemps* n° 6, « Changer le monde sans prendre le pouvoir ? Nouveaux libertaires, nouveaux communistes », février 2003, et la poursuite du débat entre Daniel Bensaïd et John Holloway dans *ContreTemps* n° 8, septembre 2003.
- 6 À ce propos, lire Florence Johsua, « La dynamique militante à l'extrême gauche : le cas de la LCR », *Cahiers du CEVIPOF*, n° 37, mai 2004.

L'hypothèse de ce texte est que le mouvement altermondialiste est la forme nouvelle que prend aujourd'hui l'organisation de la lutte pluriséculaire de l'humanité pour son émancipation, c'est-à-dire le combat contre toutes les formes de domination des êtres humains. Après avoir indiqué brièvement le sens qu'il faut donner à sa naissance, nous indiquerons les ruptures décisives qu'il a accomplies avec le mouvement d'émancipation qui l'a immédiatement précédé, le mouvement ouvrier. Enfin nous essaierons de voir dans quelle situation il se trouve aujourd'hui.

Une rupture dans les rapports de force mondiaux

Le mouvement altermondialiste¹ est apparu sur la scène politique internationale lors de la conférence ministérielle de l'Organisation mondiale du commerce (OMC) à Seattle à la fin de l'année 1999. Cette apparition n'a pas été un coup de tonnerre dans un ciel serein et, depuis le milieu des années 1990, les signes n'avaient pas manqué qui indiquaient un véritable tournant dans les mobilisations contre le libéralisme : 1994 au Chiapas, décembre 1995 en France, manifestation contre la dette à Birmingham en 1998, manifestations européennes contre le chômage, victoire sur l'Accord multilatéral sur l'investissement (AMI) en 1998, etc. Spectaculeusement concrétisée à Seattle, avec l'alliance apparemment incongrue des sidérurgistes et des défenseurs des tortues, l'apparition politique de ce mouvement change la donne sur un point fondamental : le système fait désormais l'objet d'une remise en cause globale sur une large échelle. Nous entrons donc dans une période nouvelle² marquée par la présence politique à l'échelle mondiale d'un mouvement qui n'hésite pas à s'en prendre aux fondements mêmes du capitalisme néolibéral. Cette contestation est en fait le produit de deux préoccupations et d'une exigence. L'exigence est d'ordre démocratique. L'idéologie libérale se présente avant tout comme une naturalisation des processus économiques. Le marché et la concurrence sont présentés comme un « état de nature » que les gouvernements et les institutions internationales ont pour fonction de maintenir ou de rétablir selon le cas. Réaffirmer, dans ce cadre, le fait que ce sont les peuples et les citoyens qui doivent décider de leur avenir remet en cause les fondements

mêmes du système. La première préoccupation est d'ordre social. Face à un capitalisme de plus en plus sauvage, qui aggrave considérablement les inégalités entre pays du Nord et du Sud et les inégalités dans les pays du Nord, la question sociale que le libéralisme croyait avoir enfouie sous les décombres du totalitarisme soviétique refait surface. La seconde préoccupation est d'ordre écologique. Il apparaît de plus en plus évident que le capitalisme laissé à lui-même, poussé par la logique du profit maximum, remet en cause les conditions mêmes de survie de l'humanité et de la planète. La crise écologiste n'est plus reportée dans un futur lointain mais devient une donnée immédiate. La convergence de ces deux préoccupations permet la naissance d'un mouvement qui apparaît d'emblée hétérogène. Il est le produit de la prise de conscience qu'à la racine de ces situations se trouve la mondialisation libérale qui pousse les tendances du capitalisme au maximum et enclenche un nouveau cycle de la marchandisation à laquelle désormais rien ne doit échapper.

Hétérogène dans sa composition, ce mouvement l'est aussi politiquement. Schématiquement, trois grandes orientations s'y entremêlent. La première fait de l'État-nation le rempart contre les processus en cours. Elle insiste sur le caractère politique des décisions qui ont permis la mise en œuvre de la mondialisation libérale et sur le fait que les États, notamment les plus développés, ont encore des marges de manœuvre non négligeables. La seconde se fixe comme objectif une nouvelle gouvernance mondiale. Face à des grands groupes dont la stratégie est d'emblée mondiale, face à la dimension globale des marchés financiers, il s'agit de trouver les voies et les moyens d'une régulation à l'échelle de la planète. Cette orientation met l'accent sur la réforme de l'ONU et des institutions financières internationales. Enfin, une troisième orientation souligne la nécessité de construire des rapports de force à l'échelle de la planète pour peser sur les politiques concrètes des gouvernements et des institutions internationales.

Il est important de comprendre que ces trois orientations ne sont pas contradictoires et ne correspondent pas à des courants politiques délimités. Elles cohabitent souvent au sein de la même organisation, voire dans chaque militant. Selon les circonstances, l'accent est mis sur tel ou tel aspect, sur telle ou telle cible. C'est par exemple le cas d'ATTAC France qui peut à la fois agir pour des taxes globales et une réforme des institutions financières internationales, participer à des mobilisations contre le G8 et mener une campagne contre le gouvernement sur la question des retraites.

Un mouvement en rupture avec le passé

Le mouvement altermondialiste présente des caractéristiques inédites qui le font apparaître comme profondément différent du mouvement d'émancipation

qui l'a précédé, le mouvement ouvrier, dont il intègre pourtant une grande partie des préoccupations et une partie des composantes.

Un mouvement « non classiste »

Contrairement au mouvement ouvrier, il ne s'agit pas d'un mouvement de « classe », mais d'un mouvement, se dénommant lui-même « citoyen », qui veut représenter l'ensemble de la société. Cette situation s'explique d'abord par l'échec historique du mouvement ouvrier que l'effondrement de l'URSS a mis en évidence. Non seulement les salariés subissent à cette époque des défaites sociales considérables, mais celles-ci s'accompagnent d'une crise profonde du projet de transformation sociale. Le capitalisme apparaît triomphant et « la fin de l'histoire » est officiellement proclamée, le ralliement de la social-démocratie au social-libéralisme actant cette situation. Le mouvement ouvrier apparaît défait, non seulement socialement, mais aussi idéologiquement. Le mouvement altermondialiste se construira donc sur de nouvelles bases.

Celles-ci sont données par la logique même du développement du capitalisme. Le rapport conflictuel entre le capital et le travail n'a aucunement perdu de son importance et reste le moteur de luttes sociales décisives. Cependant de nouveaux terrains d'affrontements apparaissent, liés à l'extension apparemment sans fin du règne de la marchandise. Ce phénomène n'est certes pas nouveau, mais c'est son ampleur qui est ici remarquable. En effet, après la Seconde Guerre mondiale, l'action du capital avait été bornée et de nombreuses activités sociales lui avaient, de fait, échappé. Pensons simplement au développement des services publics. La mondialisation libérale, sur la base de l'échec du mouvement ouvrier, apparaît d'abord comme la destruction des limites mises à l'activité du capital et la reprise, sur une échelle plus vaste, d'un processus de marchandisation qui veut embrasser tous les aspects de la vie sociale et la vie elle-même. La domination du capital ne se réduit pas à la sphère des rapports de production, mais vise la société toute entière. C'est ce phénomène qui explique largement le caractère « non classiste » du mouvement actuel.

Ce phénomène est rentré en résonance avec le développement de l'individualisme contemporain qui présente des aspects éminemment contradictoires. Marqué certes par le sceau du libéralisme qui en développe les aspects les plus régressifs – repli sur soi, cocooning, indifférence aux autres, refus des engagements collectifs –, il est porteur d'une volonté d'émancipation individuelle qui pousse à la responsabilité personnelle, à un engagement politique qui se reconnaît difficilement dans une appartenance collective, fut-elle « de classe ». Cet individualisme, qui pose des défis énormes aux formes traditionnelles de militantisme, favorise une représentation « non classiste » des combats sociaux et une implication personnelle « citoyenne ».

Un mouvement de contre-pouvoir profondément hétérogène

Dès sa naissance, le mouvement altermondialiste apparaît composé d'acteurs qui débattent et agissent ensemble à partir de leurs préoccupations propres. Il agglomère des organisations et mouvements ayant des terrains d'intervention éclatés, des histoires et des orientations politiques différentes. Il s'agit d'un mouvement profondément hétérogène. Cette hétérogénéité, loin d'être une faiblesse, est au contraire une force. Il permet au mouvement altermondialiste d'occuper un large espace politique et d'être capable d'être présent sur de nombreux terrains de mobilisation sociale. Cette diversité est d'autant moins un obstacle que le mouvement est uni sur deux idées force : les droits des êtres humains – les droits économiques, sociaux, écologiques, culturels –, doivent l'emporter sur le droit du commerce, de la concurrence et plus globalement sur la logique du profit ; ce n'est ni aux marchés ni aux institutions financières, mais aux peuples de décider de leur avenir.

Par certains côtés, le mouvement altermondialiste ressemble à l'Association internationale des travailleurs (AIT) qui regroupait des acteurs très divers, organisations politiques, mutuelles, associations de prévoyance, syndicats. L'AIT éclatera sous l'impact de la Commune de Paris et du débat entre Marx et Bakounine. Plus généralement, le mouvement ouvrier s'est constitué sur la base de délimitations stratégiques fortes, liées plus ou moins à de grands événements historiques : Commune de Paris, guerre de 1914 et révolution russe, triomphe du stalinisme, révolution cubaine, chinoise. Ces délimitations stratégiques ont entraîné le mouvement ouvrier dans une suite de divisions successives entre marxistes et anarchistes, sociaux-démocrates et communistes, trotskistes et stalinien, maoïstes et révisionnistes, etc.

Ces divisions étaient loin d'être artificielles et ont correspondu à des orientations politiques profondément différentes et probablement inconciliables car elle se concentraient sur la question du pouvoir. Le mouvement ouvrier visait explicitement la conquête du pouvoir ou tout au moins à son occupation⁴. D'où l'importance prise historiquement par les débats stratégiques sur la question du rapport à l'État et aux institutions, sur la place des processus électoraux, etc. Ces délimitations stratégiques, notamment le débat autour de « réforme ou révolution », étaient structurantes et ont produit une culture politique de l'affrontement dans laquelle les divergences au sein du mouvement étaient souvent considérées plus importantes que la lutte contre l'ennemi commun. Faire du pouvoir politique le point nodal oblige à soumettre toutes les autres activités politiques à cet objectif. Se met ainsi à l'œuvre une logique d'homogénéisation politique porteuse d'éclatement, car correspondant à des délimitations stratégiques antagoniques.

Il en va tout autrement du mouvement actuel dans lequel les délimitations stratégiques ne constituent plus un objet de clivage et il est significatif que ces débats aient sinon totalement disparu, du moins soient relégués au second plan. Tentons une hypothèse : cette situation signifie que le mouvement a renoncé, de fait, à se poser la question du pouvoir et situe avant tout son action dans la sphère des contre-pouvoirs. Il s'agit par là, en combinant débats d'idées, campagnes d'opinion et construction de rapports de force, de peser sur les politiques menées, de faire en sorte que les sociétés transnationales, les gouvernements et les institutions internationales soient obligés de tenir compte des exigences des mouvements sociaux. Bref, il s'agit de transformer la réalité sans passer par l'épreuve de l'exercice de responsabilités gouvernementales. L'objectif est donc de mobiliser la société pour imposer des alternatives ou à défaut de faire en sorte de mettre un coup d'arrêt aux offensives libérales. Dans ce cadre, des orientations et des pratiques différentes peuvent tout à fait cohabiter, des voies multiples être explorées, des terrains disparates occupés. Lutter par exemple pour le développement du commerce équitable, l'abolition de la dette, les taxes globales, les droits sociaux, les normes écologiques... n'est pas en général le fait des mêmes acteurs, mais ces combats apparaissent comme complémentaires, convergent pour remettre fondamentalement en cause le modèle néolibéral et participent d'un « mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses »⁵.

On le voit, le mouvement altermondialiste fait donc de la politique mais sur un terrain différent de celui des partis politiques, ce qui rend compliqués les rapports avec eux, y compris avec les partis qui se considèrent comme partie prenante du mouvement et en défendent publiquement les idées. La place des partis est d'ailleurs l'objet d'un débat sans fin dans le mouvement et est posée à chacune de ses initiatives. Choisir le terrain du contre-pouvoir a cependant un prix politique. En se contentant de ce rôle, le mouvement altermondialiste fait la part belle aux partis qui, implicitement ou explicitement, s'opposent à lui. Il ne se donne pas les moyens de sortir de l'alternance politique entre sociaux-libéraux et ultra-libéraux qui occupe la scène politique depuis un quart de siècle. Le débat sur la « traduction politique des idées altermondialistes » est d'ailleurs récurrent et les positions extrêmement diverses. Le mouvement altermondialiste pourra-t-il échapper à une logique d'éclatement si cette question devient centrale ? Rien n'est moins sûr et son unité dans sa diversité sera probablement une question clef pour l'avenir⁶.

Un fonctionnement nouveau

La prise de décision au consensus et le fonctionnement en réseau permettent de respecter la diversité du mouvement et de construire son unité. La recherche

du consensus ne doit pas être comprise comme celle de l'unanimité ou du plus petit dénominateur commun. Il s'agit au contraire d'un processus dynamique qui privilégie la confrontation des points de vue pour déboucher, à partir des positions en présence, à une position satisfaisant le plus grand nombre. Alors que le vote implique l'existence d'une majorité et d'une minorité et aboutit en général à cristalliser les clivages, le fonctionnement au consensus permet de les dépasser.

Mais ce type de fonctionnement suppose que deux conditions soient remplies. Il faut d'abord accepter de perdre du temps, car le débat politique prend du temps et ici l'efficacité n'est pas synonyme de rapidité. Il faut aussi être à l'écoute des positions des autres et d'une certaine façon être en empathie avec elles pour pouvoir construire le compromis nécessaire qui « n'a pas seulement trait à une position intellectuelle, mais à une prédisposition d'âme, une position qui met en jeu le domaine éthique et émotionnel »⁷. La recherche de convergences suppose non seulement la volonté politique d'y arriver, mais aussi le fait de débattre de bonne foi. C'est donc une culture politique nouvelle qui se construit voulant favoriser le fait que tout le monde puisse avancer ensemble plutôt que la reproduction des clivages et l'affirmation des positions. Ce nouveau mode de comportement n'est cependant jamais définitivement acquis et repose pour beaucoup dans la confiance que peuvent avoir entre eux les acteurs participant au processus. Il s'agit donc par définition d'une chose fragile.

Ce mode de fonctionnement permet de faire cohabiter des organisations représentant des réalités diverses allant de plusieurs centaines de milliers d'adhérents à d'autres de taille plus modeste. Cependant, il ne faut pas l'idéaliser à l'excès. La recherche du consensus ne fait pas disparaître les rapports de forces et souvent il se construit entre les organisations les plus importantes présentes dans le mouvement. Il peut être donc porteur d'un risque de frustration et de marginalisation de ceux qui peuvent estimer que leur point de vue n'est pas pris en compte. Le consensus peut donc avoir l'effet inverse à celui recherché, exclure au lieu d'intégrer. Là aussi, il n'y a pas de solution miracle. Seuls le débat politique et la volonté d'inclure tout le monde peut permettre de dépasser les situations difficiles.

Des remarques similaires peuvent être faites au sujet du fonctionnement en réseau. Si celui-ci permet le développement d'actions autonomes et une plus grande capacité d'initiatives du mouvement, cette souplesse se paie d'un fonctionnement souvent peu lisible, peu transparent quant aux lieux de décisions et donc porteur d'une insatisfaction récurrente. Il apparaît souvent peu démocratique notamment à des organisations habituées à un mode de fonctionnement basé sur le mandatement et le vote majoritaire.

Où en est-on ?

Nous sommes aujourd'hui dans une situation paradoxale. L'offensive néolibérale se poursuit. Quelle que soit la couleur politique des gouvernements, la même logique libérale est mise en œuvre : attaque sur les droits sociaux, baisse du coût du travail, développement de la précarité, déréglementation et privatisations des services publics, remise en cause de la protection sociale, restructuration permanente des entreprises, etc. Mais cette offensive se déploie dans une situation où le capitalisme néolibéral traverse aujourd'hui une triple crise de légitimité.

Une crise du modèle d'abord. L'éclatement de la bulle financière et l'effondrement de la nouvelle économie ont détruit de fond en comble le paradigme sur lequel s'était construit la mondialisation libérale : nouvelles technologies, montée continue des cours de la Bourse, ouverture des marchés étaient censées permettre un enrichissement permanent au bénéfice du plus grand nombre. On voit ce qu'il en est advenu. Cette crise du modèle néolibéral se double ensuite d'une crise spécifique du type de développement prôné par les institutions financières internationales, que ce soit le FMI ou la Banque mondiale : la situation en Argentine et plus globalement dans toute l'Amérique latine, sans même parler de régions totalement laissées pour compte comme en Afrique, a mis en évidence l'échec des politiques d'ajustement structurel et d'un modèle de développement basé sur l'immersion totale dans le marché mondial. Une crise de gouvernance enfin avec le comportement délictueux des différents acteurs du système néolibéral, révélé lors d'affaires touchant des entreprises présentées comme des fleurons du capitalisme triomphant, et l'échec de la réunion de l'OMC à Cancun.

Cette crise de légitimité commence à produire ses effets au sein même des classes dominantes. Les fondements du capitalisme néolibéral – domination du capital financier basé sur la liberté totale de circulation des capitaux, l'ouverture des marchés et le développement du libre-échange –, ne sont pas certes remis en cause, mais le débat est ouvert sur une reconfiguration possible de son fonctionnement⁸. La mondialisation libérale s'est effectuée sous la direction des États-Unis. L'intervention en Irak visait, au-delà de considérations géostratégiques, – mainmise sur le pétrole irakien, remodelage de la région –, à réaffirmer le droit des États-Unis à conduire les affaires du monde. Elle a, de fait, aggravé les contradictions entre les grandes puissances. L'impasse dans laquelle elle se trouve entame sérieusement la crédibilité de l'hyperpuissance américaine.

Des transformations en profondeur sont donc à l'œuvre. Loin d'être isolé, le mouvement actuel de lutte contre la mondialisation libérale n'est que la pointe la plus avancée des évolutions en cours dans les sociétés produites par le bilan

de la « décennie glorieuse » du libéralisme dont l'échec est maintenant patent. Cette prise de conscience amplifiée par les grandes échéances de mobilisation internationale et l'impact des Forums sociaux conforte la force critique du mouvement et a permis l'émergence d'un espace de débat public mondial. Est ainsi en train de se constituer un embryon d'opinion publique mondiale qui surdétermine sur certaines questions (écologie, dette, OMC, etc.) les évolutions des opinions publiques nationales. Les thèmes portés par le mouvement rentrent ainsi en résonance avec les préoccupations des opinions publiques. Ce lien à l'opinion a été son succès le plus important. Les dogmes libéraux ont été battus en brèche, mettant ainsi la pensée dominante sur la défensive. Le passage de l'*antimondialisation* à l'*altermondialisation* correspond à cette phase nouvelle d'un mouvement à l'offensive idéologique et capable de commencer à être porteur d'alternatives. Dans ce cadre, le rôle central du mouvement altermondialiste⁹ dans la lutte contre la guerre a renforcé son lien à des opinions publiques massivement hostiles à l'aventure de l'administration Bush.

Cette situation explique l'élargissement continu du mouvement et l'agrégation de forces nouvelles. Ainsi par exemple, lors du deuxième Forum Social Européen à Paris/Saint-Denis, des associations issues de l'immigration, des organisations appartenant à l'économie sociale et solidaire et des associations environnementalistes se sont, chose nouvelle, fortement impliquées. Mais la pérennité de leur présence reste posée. La place du mouvement syndical traditionnel dans ce processus est incertaine. Ceux qui ont fait le choix clairement assumé d'accompagner les politiques néolibérales lui sont fondamentalement hostiles et risquent d'entraîner dans cette voie les forces qui hésitent. Le positionnement de la Confédération européenne des syndicats (CES) est à cet égard révélateur. Si la CES participe aux Forums sociaux, encore que de manière très inégale, il a été impossible de discuter de la possibilité d'organiser des mobilisations communes¹⁰, ni même d'avoir un débat de fond avec elle. Cet élargissement reste donc fragile et pose des problèmes nouveaux. Car plus le mouvement s'élargit, plus il devient difficile d'élaborer une stratégie qui soit commune à tous, plus le respect de la diversité peut aboutir à la paralysie ou, au contraire, plus la tentation est forte de passer outre pour des raisons d'efficacité avec le risque d'éclatement que cela entraîne.

Quoi qu'il en soit, ce début de reconquête des esprits, pour fragile qu'il soit, est d'une importance considérable pour l'avenir. Il est la base du développement du mouvement, de son enracinement, de son caractère durable et de la possibilité de créer des rapports de force qui permettent de peser sur le réel. Car, et c'est là le point fondamental, malgré les points marqués sur le plan idéologique, le mouvement n'a pas été capable d'enrayer vraiment l'offensive libérale. Le mouvement a exprimé d'abord le refus radical de l'état du monde

et l'espoir qu'un autre monde est possible. Mais il n'a pu peser fondamentalement sur les politiques des gouvernements et sur celles des institutions internationales. Mouvement de protestation à l'origine, il n'a pas été capable de transformer réellement la situation existante alors même qu'il rencontre une sympathie grandissante dans les opinions publiques. Cette situation nourrit la tentation des raccourcis, notamment électoraux.

Contrairement à une opinion souvent répandue, ce ne sont pas les propositions alternatives qui manquent. Elles existent dans nombre de domaines, même si un travail de cohérence reste à faire et s'il y a nécessité qu'elles deviennent un corpus accepté par l'ensemble du mouvement. Le problème est celui de la stratégie du mouvement ou plutôt de sa capacité en s'en doter, c'est-à-dire d'être capable de focaliser son action sur des cibles qui permettent les mobilisations les plus larges. Un bilan de l'Assemblée des mouvements sociaux¹¹ qui s'est tenu dans le prolongement du deuxième Forum social européen permet à la fois de noter les avancées et d'en mesurer les limites. Lors des discussions de préparation du FSE, un accord avait été trouvé sur le fait de donner une place importante aux questions européennes. Cela s'est traduit à la fois dans le programme du FSE et dans l'appel de l'Assemblée des mouvements sociaux qui contenait une prise de position sur le projet de constitution. Malgré cette avancée, il a été impossible de mener réellement une campagne européenne sur ce point et encore moins de construire une mobilisation à l'échelle du continent.

Le triomphalisme n'est donc pas de mise. Le mouvement altermondialiste est un mouvement jeune dont on ne peut attendre qu'il puisse résoudre comme par miracle des problèmes d'une grande complexité. Il a déjà connu des évolutions notables, passant du refus toujours nécessaire du monde actuel à l'affirmation de plus en plus nette de l'existence d'alternatives. Il lui reste maintenant à construire les stratégies nécessaires pour faire passer celles-ci dans la réalité et tenir ses promesses d'être le mouvement d'émancipation dont l'humanité a besoin. C'est dire que le plus dur reste à faire.

1 Nous employons volontairement ici le terme *altermondialiste* même si ce terme est d'utilisation plus récente et que le mouvement était, à l'époque, défini, surtout d'ailleurs par ses adversaires, comme *antimondialiste*. Sur la signification du passage de l'*anti* à l'*alter*, voir plus loin.

2 La naissance d'ATTAC France en 1998 et la croissance exponentielle de ses effectifs pendant quelques années participent de ce changement de période.

3 On voit par là combien était (faussement) naïve l'analyse de Lionel Jospin distinguant économie de marché et société de marché.

- 4 La distinction entre occupation et conquête du pouvoir est faite en 1936 par Léon Blum.
- 5 C'est ainsi que Marx et Engels définissaient le communisme dans *L'idéologie allemande (1845-1846)* : « Pour nous, le communisme n'est pas un *état de choses* qu'il convient d'établir, un *idéal* auquel la réalité devra se conformer. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel des choses. Les conditions de ce mouvement résultent des données préalables telles qu'elles existent présentement. » (éd. franç. établie par M. Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », *Œuvres III*, 1982, p. 1067).
- 6 La présence, aux élections européennes, de listes « 100 % altermondialistes » impulsées par une partie de la direction d'ATTAC France confirme cette analyse. Au-delà même du fait que ces listes furent concoctées en secret dans le dos de l'association, l'intensité des débats qu'elles ont suscités montre à quel point la question électorale peut être porteuse d'une forte dynamique d'éclatement.
- 7 Nadia Demond, dans l'ouvrage collectif *Où va le mouvement altermondialisation ?* Paris, La Découverte, 2003, p. 52.
- 8 Au-delà des positions d'un Georges Soros ou d'un Joseph Stiglitz qui peuvent apparaître comme des marginaux dans leur propre camp, la politique récente de Tony Blair mérite l'attention. Sans le dire, il a appliqué depuis trois ans des recettes keynésiennes classiques avec un bond fantastique des dépenses publiques, une consommation des ménages soutenue par des hausses de salaires nettement supérieures à la zone euro et un taux d'épargne en baisse, beaucoup plus faible qu'en France et en Allemagne (voir l'excellent dossier d'*Alternatives Économiques* de mai 2004). De même, les critiques régulières de mondialisation libérale faites par Jacques Chirac, ses propositions de taxes globales ne peuvent simplement être réduites à la démagogie (indéniable) du personnage.
- 9 Rappelons pour mémoire que la date de manifestation mondiale du 15 février 2003 fut discutée lors du processus de préparation du Forum Social Européen de Florence, actée lors de celui-ci au niveau européen et adopté définitivement à Porto Alegre lors du Forum Social Mondial qui a suivi.
- 10 En Allemagne cependant, le mouvement syndical et le mouvement altermondialiste, et notamment ATTAC Allemagne, ont organisé ensemble des fortes mobilisations contre la politique gouvernementale.
- 11 L'Assemblée de mouvements sociaux regroupe, lors d'un Forum social, les organisations qui veulent décider de mener ensemble un certain nombre de campagnes.

Philippe Corcuff

Rbliste, Institut d'études politiques de Lyon, Conseil scientifique d'ATTAC.

Quelques repères communs pour la galaxie altermondialiste

Ce qui fait l'une des richesses principales du mouvement altermondialiste en général et d'ATTAC en particulier, c'est la diversité. On ne peut écraser cette diversité sous le mot d'ordre de « l'unité », sans risquer de sombrer dans la vieille politique homogénéisante, comme avant, et d'être alors emportés, comme les autres, par la délégitimation des anciennes façons de faire du collectif. Aujourd'hui, d'avantage que du vocabulaire de « l'unité » et de « l'unification », nous avons besoin du vocabulaire plus souple des *convergences* et des *coordinations*, mettant l'accent sur le travail nécessaire pour rapprocher les analyses, les identités et les intérêts, sans écraser les différences, plutôt que d'imposer une « ligne unique » (une anti- « pensée unique » unique). Dans cette perspective, on peut tenter d'avancer vers des formulations communes quant au décryptage des enjeux de la période et vers des repères partagés afin de s'orienter pratiquement (dans les luttes et les expérimentations) sur des chemins convergents.

Les quelques éléments que je livre ici constituent ma contribution au débat du Conseil Scientifique d'ATTAC France à propos de la question « Quelle nouvelle dynamique pour ATTAC ? ». De cette discussion du Conseil Scientifique doivent naître des propositions collectives faites aux instances délibératives d'ATTAC, dans le cadre général d'une interrogation sur le contenu d'une éventuelle « nouvelle dynamique » qui concerne plus largement l'ensemble des composantes de l'association. Cette version de ma contribution tient compte des échanges qui se sont déroulés lors du séminaire du Conseil Scientifique du samedi 27 mars 2004¹.

Je proposerai donc quelques pistes schématiques afin de nourrir une clarification collective. Je partirai d'un entretien accordé par Bernard Cassen (président d'honneur d'ATTAC France) au *Figaro* et publié le 8 octobre 2003 sous le titre « Socialistes et communistes ont épuisé leur force propulsive ». Il me semble constituer un des textes disponibles les plus synthétiques quant à la caractérisation des arêtes de notre situation politique. Bernard Cassen y avance une série de propositions fondamentales, à l'écart des polémiques politiciennes², susceptibles de constituer des coordonnées communes. Si j'ai choisi un texte de Bernard Cassen, c'est qu'en dehors des qualités de clarté de

ce document, son auteur occupe aujourd'hui une position dans l'espace politico-intellectuel assez éloignée de la mienne³. Cet éloignement est justement un bon test pour formuler des repères communs, malgré les divergences. Reprenons donc les axes de l'entretien de Bernard Cassen :

1) « Les grands mouvements émancipateurs du xx^e siècle, la social-démocratie et le communisme, semblent avoir épuisé leur force propulsive et perdu leur assise populaire. »

Un tel constat ouvre une nouvelle période politique post-socialiste et post-communiste, et même post-républicaine (si on prend en compte l'épuisement de la force propulsive de l'émancipation républicaine qui a germé à partir du xviii^e siècle), du point de vue de l'émancipation individuelle et collective (c'est-à-dire de l'arrachement aux diverses oppressions). Pourtant, une nouvelle figure de l'émancipation ne pourra être créée *ex nihilo*, et devra alors puiser des ressources dans les traditions existantes :

- **d'une part, dans la tradition républicaine** : autour des questions de la citoyenneté, de la volonté populaire, de l'espace public et de la laïcité, bref des exigences démocratiques ;
- **et, d'autre part, dans les traditions social-démocrate et communiste** : autour de la question sociale (et donc du combat contre les inégalités et pour la justice sociale, et ce également dans les rapports internationaux en héritant des combats tiers-mondistes) comme de l'orientation anticapitaliste (qui associait au départ les deux traditions, mais qui a souvent été perdue en chemin par la première et fréquemment dévoyée par la seconde).

Mais les ressources puisées dans ces deux traditions devront être passées au crible de la critique, tout en innovant face aux défis renouvelés du temps. On peut retenir, de manière non exclusive, au moins cinq de ces principaux défis renouvelés :

- **La question individualiste** (c'est l'aspect le plus travaillé dans ma propre activité de recherche, à la croisée de la sociologie, de la philosophie et de la politique⁴, et donc sur lequel j'ai davantage d'éclairages à apporter) : les sociétés occidentales connaissent un long processus d'individualisation depuis la Renaissance notamment. Cette individualisation s'est accélérée et a pris des formes nouvelles depuis les années 1960, d'abord aux États-Unis, puis dans les sociétés européennes, en touchant aussi de façon contrastée les sociétés du Sud. Cet individualisme contemporain est le produit d'une pluralité de logiques sociales en interaction : logique économique de l'individualisme marchand approfondie par le néolibéralisme et le management néocapitaliste ces dernières années, logique politique de l'individualisme démocratique, dynamique juridique des droits individuels ou logiques sociétales associées aux transforma-

tions de la famille et de l'intimité, notamment. Cet individualisme contemporain révèle tout à la fois des aspects régressifs (corrosion du lien social ou nouvelles pathologies narcissiques) et des aspects émancipateurs (élargissement des marges de liberté des individus dans la vie quotidienne ou développement d'une intériorité personnelle). Il constitue alors un défi pour le mouvement altermondialiste (particulièrement en Europe) à un triple niveau :

- a) dans le combat contre l'individualisme néolibéral (dans les nouveaux dispositifs d'entreprise comme dans l'univers de la consommation ou du rapport à la culture) ;
 - b) paræ que l'individualisation affecte les nouvelles formes d'engagement comme celles à l'œuvre dans le mouvement altermondialiste ; ce qui oblige à innover du côté des modes de militantisme ;
 - c) parce que c'est aussi pour promouvoir l'individualité, mais une individualité sociale (fabriqué dans et par des relations sociales) et non pas monadique (dans l'isolement), que doit être mis en cause le néolibéralisme. De ce point de vue, un effort particulier doit être fait pour que la critique altermondialiste du monde libéral ne s'énonce pas uniquement au nom des solidarités collectives défaites (ce qui est juste, mais insuffisant), mais également au nom d'une singularité individuelle écrasée par l'hégémonie de la mesure marchande des activités humaines. L'individu ne doit pas être laissé au néolibéralisme. L'émancipation dont nous nous efforçons de retrouver le chemin est indissociablement collective *et* individuelle.
- **La question écologiste** : Il s'agit en particulier de la nécessaire prise en compte de la situation des générations futures comme des dégâts potentiellement irréversibles sur les conditions naturelles de la vie en commun qui sont en jeu dans les choix d'aujourd'hui. Ce qui nous oblige à reformuler (et non à abandonner) l'exigence de « Progrès » qui a marqué les traditions républicaine et socialiste.
 - **La question féministe** : Cela concerne la lutte pour l'égalité des sexes, qui n'a produit pour l'instant que des avancées partielles, et l'invention de nouveaux rapports entre les genres.
 - **La question mondiale** : Le cadre mondial est devenu plus opératoire pour le combat émancipateur qu'aux époques du cosmopolitisme des Lumières et de l'internationalisme prolétarien. Reste à imaginer comment pourraient s'agencer les relations entre les différents niveaux d'intervention : local, national, régional et mondial.
 - **La question expérimentale** : On est ici à la recherche d'un nouvel équilibre entre la logique de la revendication et celle de l'expérimentation, ici et maintenant, de formes nouvelles de vie, de travail et de décision en commun. La tradition coopérative du socialisme français serait à réinventer dans de nouvelles conditions.

2) « Le mouvement écologiste n'a pas rempli les promesses que l'on aurait pu fonder sur lui. »

Cette proposition renvoie aux limites sociologiques rencontrées par le mouvement écologiste (qui n'a pu s'élargir aux milieux populaires), mais aussi au fait que le fil de l'écologie politique n'est pas en mesure d'assurer seul la colonne vertébrale de la nouvelle émancipation, qui doit pouvoir s'énoncer plus radicalement comme *une politique de la pluralité*. Il faut sans doute arrêter d'envisager l'émancipation, comme avant, autour d'une colonne vertébrale exclusive ou même principale (le mouvement ouvrier, hier, ou l'écologie politique, aujourd'hui).

3) « Le mouvement altermondialiste, même avec son aspect chaotique, pourrait bien être à l'origine d'une dynamique historique et devenir le mouvement d'émancipation du XXI^e siècle. »

Si elle sait élargir ses bases sociales du côté des milieux populaires, consolider ses liens avec les organisations du mouvement ouvrier classique, étendre ses réseaux internationaux vers d'autres aires culturelles et nationales, garder ses capacités d'inventivité malgré les tendances à la bureaucratisation, la galaxie altermondialiste pourrait constituer, à l'échelle mondiale, le creuset privilégié de cette politique de la pluralité, de cette nouvelle figure de l'émancipation, puisant de manière critique dans les traditions républicaine, sociale-démocrate et communiste, s'ouvrant aux problématiques de l'écologie politique, sensible aux exigences féministes, attentif à l'enjeu des processus d'individualisation (prenant des formes différentes dans les diverses aires culturelles et nationales), sachant expérimenter pratiquement tout en revendiquant.

La définition des repères communs de cette politique inédite d'émancipation n'appartient pas aux seuls partis politiques. Les mouvements citoyens comme ATTAC, les syndicats, les associations, les formes plus provisoires d'auto-organisation, etc. peuvent aussi participer à la fabrication, pratique et intellectuelle, de cette politique rénovée. En l'état de l'expérience historique, seule la participation directe à la représentation politique, au sein des institutions démocratiques du pouvoir politique, relève exclusivement des partis politiques, mais pas l'élaboration d'un projet alternatif de société. Cela nous oblige à rompre avec deux modèles classiques au sein du mouvement ouvrier :

- a) le modèle social-démocrate/léniniste, qui donne *a priori* la direction politique aux partis (sous la forme parlementaire ou de « l'avant-garde révolutionnaire ») ;
- b) le modèle anarcho-syndicaliste, qui tend à effacer la place des partis dans une hiérarchisation inversée par rapport à la première (et qui aujourd'hui pourrait dire : « tout viendra du mouvement social, on n'a pas besoin des partis et des institutions politiques »)⁵.

La hiérarchie impliquée par le premier modèle est devenue, fort heureusement, inacceptable, après de multiples déconvenues historiques. Le second bénéficie actuellement d'une certaine humeur anti-institutionnelle à l'œuvre dans les mouvements sociaux. Mais un certain 21 avril 2002 a montré que, si les partis et les institutions politiques ne sont pas nécessairement le principal, on aurait tort de considérer qu'ils ne sont plus rien. Au-delà même des enseignements de la conjoncture politique, une politique de la pluralité n'exige-t-elle pas plus radicalement une mise en tension d'une diversité d'institutions non hiérarchisées (syndicats, associations, formes d'auto-organisation... et partis). Pou vons-nous alors nous mettre d'accord sur le fait que la politique électorale et institutionnelle relève encore exclusivement des partis, mais pas la politique en général (dont l'élaboration d'un projet alternatif de société) ? Cette scène électorale et institutionnelle ne doit certes plus être envisagée comme la principale, n'est pas dotée d'une position de « supériorité » et de « surplomb » par rapport aux mouvements sociaux, mais elle n'est pas pour autant inutile. Et la recherche d'une nouvelle « réunification » (par exemple, à travers le lancement de candidatures électorales altermondialistes se présentant comme un prolongement *direct* des associations et des syndicats altermondialistes) ne mettrait-elle pas en péril le pluralisme institutionnel souhaitable au sein d'un nouveau processus d'émancipation ? Il faudrait peut-être, de ce point de vue, redonner une actualité à Montesquieu : « Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir »⁶. Se dessinerait, ce faisant, un jeu infini de pouvoirs et de contre-pouvoirs, abandonnant définitivement la nostalgie de la construction d'un grand « tout » prétendant englober l'ensemble des dimensions émancipatrices. De ce point de vue, on trouvera davantage de ressources intellectuelles dans la pensée de *l'équilibration des tensions* d'un Proudhon⁷ ou dans le jeu infini des contradictions propres à la dialectique chez Merleau-Ponty⁸ que dans le primat de « l'unité » et de « la synthèse » fort actif dans les traditions jacobine, hégélienne, marxiste et léniniste.

4) « Donc, ou bien les partis héritiers du siècle dernier sauront capter ses idées, ou bien, à terme, cette force trouvera obligatoirement une traduction politique hors d'eux. (...) notre ambition, c'est que nos idées soient au pouvoir. Et ces idées peuvent arriver au pouvoir par d'autres que nous. Je ne pense pas une seconde que nous allons nous transformer en parti politique. Cela ferait exploser ATTAC, dont les membres ont d'ailleurs des engagements très différents. »

ATTAC s'efforce donc de faire vivre un autre rapport à la politique : par la résistance citoyenne, par la critique sociale, par la contre-proposition, par l'éducation populaire et par l'exploration pluraliste d'un nouveau projet d'émancipation. La politique ne relève pas du monopole des partis, qui n'ont aucun droit à

revendiquer un rôle privilégié dans le traitement des questions politiques. Toutefois, la politique électorale et institutionnelle demeure leur domaine spécifique d'intervention. C'est dans ce cadre, sur la scène électorale et dans la mise en œuvre de politiques publiques, qu'ils peuvent chercher à traduire les aspirations altermondialistes. De ce point de vue, ATTAC ne peut que se féliciter que se développe une compétition entre forces politiques pour traduire ses préoccupations. Et quant à l'issue de cette compétition, ATTAC peut difficilement dire autre chose qu'un: que le meilleur gagne!

Dans cette perspective, le Conseil d'Administration extraordinaire d'ATTAC du 15 mai 2004, saisi du projet de listes pour les élections européennes « 100 % altermondialistes », a réaffirmé à l'unanimité que « l'association ne suscite, ne présente ni ne soutient aucune liste ou candidature, et qu'aucun candidat ne peut se prévaloir de son appartenance à ATTAC », même s'il « reconnaît le droit de chaque membre d'ATTAC à exercer pleinement ses droits civiques, et en particulier de se présenter aux élections ».

ATTAC se réserve certes la possibilité de critiquer publiquement les organisations qui mèneraient des politiques, ou qui feraient des propositions, allant à l'encontre de ses orientations (« Nous critiquons les politiques conduites, tant par la gauche hier que par la droite aujourd'hui », rappelle Bernard Cassen). Mais ATTAC ne participe pas pour autant à la dévalorisation en cours de la politique partisane, née des désenchantements successifs du passé. On peut comprendre une certaine humeur « anarcho-sindicaliste » active dans les mouvements sociaux, mais ATTAC doit armer la vigilance citoyenne de la conscience de ses dangers (désengagement civique et montée de l'extrême droite notamment), qu'a bien mis en évidence le 21 avril.

Par contre, je mettrai un bémol aux propos de Bernard Cassen sur la supposée « obligation » pour le mouvement altermondialiste de trouver une « traduction politique » institutionnelle. Contre l'optimisme naïf des progressismes classiques, supposant la victoire inéluctable du « Progrès », les tragédies du xx^e siècle nous conduisent à adopter un progressisme plus mélancolique, des Lumières davantage *tamisées*, relevant du pari (incluant la possibilité de l'échec) plus que de la nécessité.

Par ailleurs, j'ajouterai deux propositions complémentaires par rapport à celles formulées par Bernard Cassen :

5) L'extrême gauche soixante-huitarde et post-soixante-huitarde à également épuisé sa force propulsive.

Cet épuisement concerne notamment la rigidification de la séparation entre « réformes » et « révolution », « réformistes » et « révolutionnaires ». Constatons les échecs respectifs des « réformistes » et des « révolution-

naires » quant à la perspective de l'émancipation, même s'ils se révèlent fort différents quant à leur portée. Car on ne peut pas mettre sur le même plan, par exemple, les limites de l'État-providence social-démocrate dans un cadre capitaliste maintenu et les violences totalitaires qui se sont réclamées du « communisme ». On peut alors faire l'hypothèse que la distinction « réformes »/« révolution » ne sera plus opératoire pour une nouvelle figure de l'émancipation, s'inscrivant davantage dans la perspective d'un « réformisme révolutionnaire » ou d'un « réformisme radical » qui était déjà esquissée par un Jaurès. Cela ne veut pas dire qu'à partir de l'ancienne « extrême gauche » ne pourrait pas naître une nouvelle gauche radicale, rompant avec les travers « gauchistes » et « révolutionnaristes ». À l'inverse, on peut même penser qu'il y a davantage d'indices qui vont dans le sens d'une transformation d'une partie de « l'extrême gauche » en force radicale et pragmatique que d'indices pointant la possibilité d'une refondation anti-libérale du social-libéralisme électoralement hégémonique à gauche⁹.

6) Dans la recherche pluraliste et contradictoire d'une nouvelle politique d'émancipation, la tradition libertaire est à redécouvrir et à réévaluer.

Sur deux plans associés, la tradition libertaire apparaît particulièrement précieuse :

- a) la critique des tendances à la stabilisation de formes d'oppression spécifiquement politiques au sein des institutions, y compris au sein des institutions de lutte pour l'émancipation ; la critique sociologique de la domination politique (professionnalisation, monopolisation du capital politique, dépossession des citoyens ordinaires, risques inclus dans la délégation politique notamment) esquissée par Pierre Bourdieu ayant donné un contenu contemporain à cette inspiration libertaire¹⁰ ;
 - b) la critique des tendances à l'écrasement des individualités par les cadres collectifs (pouvoir étatique, hégémonie de la mesure marchande des activités humaines, discipline collective imposée par les formes traditionnelles d'organisation, etc.) ; cette critique trouvant une résonance particulière au sein des sociétés individualistes contemporaines.
- Cette prise en compte des héritages libertaires dans une perspective d'émancipation renouvelée implique toutefois de rompre avec certaines tentations anarchistes :
- a) un anti-étatisme obsessionnel tendant à diaboliser les institutions étatiques ; ce qui apparaît en décalage flagrant avec les luttes sociales dans un contexte de remise en cause néolibérale des cadres publics ;
 - b) le risque de fétichisation d'un individu monadique et narcissique, oubliant que l'individualité de chacun est tissée de relations sociales.

Les travaux sociologiques de Robert Castel, dans le sillage de ceux d'Émile Durkheim, en pointant les supports collectifs (stabilisés par certains dispositifs publics : citoyenneté politique, droits sociaux, etc.) qui ont été nécessaires pour que l'individualité moderne se développe, nous aident à rompre avec ces tentations anarchistes tout en nous permettant de puiser dans un individualisme libertaire¹.

Un avenir en forme de *peut-être*

J'ai commencé à participer, en collaboration avec quelques autres, à l'élaboration plurielle d'un nouvel horizon émancipateur, en avançant une formulation provisoire : l'hypothèse d'une « social-démocratie libertaire »². Ce n'est qu'une contribution limitée au grand débat, nécessairement conflictuel, qui devrait engager de nombreux citoyens critiques, sous l'impulsion d'ATTAC.

Car ATTAC se doit aujourd'hui d'élargir son activité à l'organisation d'un débat pluraliste et contradictoire autour de la perspective de cette nouvelle émancipation. Il nous faudrait alors créer des espaces de confrontation (séminaires capitalisant la réflexion sur un temps long, journées d'échanges contradictoires, colloques, auditions d'une diversité d'acteurs et d'intellectuels, etc.)³. La production de ces ressources intellectuelles, pluralistes, contradictoires et collectives, devrait pouvoir être accessible aux citoyens pour faire vivre un débat plus vaste. Cela compléterait la double mission de critique du néolibéralisme et d'élaboration de contre-propositions par laquelle ATTAC alimente déjà la discussion publique. On peut même faire l'hypothèse que la reformulation d'un horizon émancipateur favorisera les deux premières fonctions (de critique sociale et de contre-propositions) en leur donnant plus de souffle et de force propulsive⁴.

L'heure est à l'audace intellectuelle, au choc des idées, au débat public rationnellement argumenté plutôt qu'aux frilosités bureaucratiques, qu'aux arrière-pensées politiciennes et qu'aux invectives. Car il n'est pas impossible, si l'on n'y prend garde, que toutes les énergies altermondialistes ne débouchent, au bout du compte, sur pas grand-chose du point de vue de l'émancipation. Ce n'est qu'un pari historique que nous pouvons perdre ou peut-être... gagner (au moins partiellement) !

1 J'avais proposé le 7 mars 2004, en prévision du séminaire du 27 mars, une première version sous le titre : « Vers quelques repères communs quant à la perspective d'une nouvelle politique d'émancipation ».

2 Par exemple, celle, assez puérile, de l'été 2003, à laquelle Bernard Cassen a participé avec le président d'ATTAC, Jacques Nikonoff, et qui a alimenté une diabolisation unilatérale de « l'extrême gauche ».

3 J'appartiens à la LCR et Bernard Cassen a exprimé publiquement de vives critiques à l'égard de « l'extrême gauche ». Je suis chroniqueur à *Charlie Hebdo* et il est directeur général du *Monde Diplomatique* ; or ces deux journaux ont eu quelques « accrochages » ces derniers temps à propos de la critique des médias ou de la situation cubaine. Toutefois, il y a quand même des points communs dans nos itinéraires, notamment une défiance à l'égard des rhétoriques et des postures identitaires « gauchistes », qui prend sa source dans une intersection commune : ma « famille » politique d'origine (où j'ai milité entre 1976 et 1994) s'est appelée successivement CERES, Socialisme et République et Mouvement des Citoyens, alors que Bernard Cassen est réputé avoir été proche de Jean-Pierre Chevènement, un des animateurs principaux du même courant politique.

4 Voir notamment *La Société de verre – Pour une éthique de la fragilité* (Paris, Armand Colin, 2002) et *La Question individualiste – Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon* (Latresne, Le Bord de l'Eau, 2003).

5 Pour une critique de ces deux modèles historiques en regard de la situation actuelle, voir Christophe Aguiton et Philippe Corcuff, « Mouvements sociaux et politique : entre anciens modèles et enjeux nouveaux », *Mouvements*, n° 3, mars-avril 1999.

6 *De l'esprit des lois* (1^{re} éd. : 1748), Paris, GF-Flammarion, 1979, p. 293.

7 Voir Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (Paris, Fayard, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 4 tomes, 1988 ; 1^{re} éd. : 1858) et *Théorie de la propriété* (Paris, L'Harmattan, coll. « Les introuvables », 1997 ; 1^{re} éd. : 1865).

8 Voir Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1955.

9 C'est en tout cas le pari que je défends depuis 1997 dans diverses interventions publiques et depuis avril 2001 dans mes chroniques de *Charlie Hebdo*, voir *Prises de tête pour un autre monde* (Paris, Textuel, 2004).

10 Voir Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2001.

11 Voir notamment Robert Castel et Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi – Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001.

12 Voir *La Société de verre*, op. cit., *La Question individualiste*, op. cit., et *Prises de tête pour un autre monde*, op. cit.

13 Comme a commencé à le faire le groupe « Démocratie » du Conseil Scientifique d'ATTAC, animé par Alain Caillé, quant à l'organisation d'une discussion autour de la réélaboration de la question démocratique.

14 Par exemple, il serait utile de créer une nouvelle collection « Débats pour l'émancipation » de livres ATTAC.

Michaël Löwy

Sociologue, CNRS.

Négativité et utopie du mouvement altermondialiste

Le mouvement altermondialiste est sans doute le plus important phénomène de résistance anti-systémique du début du XXI^e siècle. Cette vaste nébuleuse, cette sorte de « mouvement des mouvements », qui se manifeste de façon visible lors des Forums Sociaux – régionaux ou mondiaux – et des grandes manifestations de protestation – contre l'OMC, le G8 ou la guerre impériale en Irak – ne correspond pas aux formes habituelles de l'action sociale ou politique. Large réseau décentralisé, il est multiple, divers et hétérogène, associant syndicats ouvriers et mouvements paysans, ONGs et organisations indigènes, mouvements de femmes et associations écologiques, intellectuels et jeunes activistes. Loin d'être une faiblesse, cette pluralité est une des sources de la force, croissante et expansive, du mouvement.

Les solidarités internationales qui naissent à l'intérieur de ce vaste réseau sont d'un type nouveau, quelque peu différent de celles qui ont caractérisé les mobilisations internationalistes des années 1960 et 1970. À cette époque, la solidarité se mobilisait en *soutien* à des mouvements de libération, que ce soit dans les pays du Sud – révolutions algérienne, cubaine, vietnamienne – ou en Europe de l'Est, avec les dissidents polonais ou le Printemps de Prague. Un peu plus tard, dans les années 1980, ce fut la solidarité avec les sandinistes au Nicaragua, ou Solidarnosc en Pologne.

Cette tradition, généreuse et fraternelle, de solidarité *avec* les opprimés, n'est pas disparue, loin de là, dans le nouveau mouvement pour la Justice Globale qui commence au cours des années 1990. Un exemple évident est la sympathie et le soutien au néozapatisme, depuis le soulèvement des indigènes du Chiapas le premier janvier 1994. Mais on voit apparaître ici quelque chose de nouveau, un changement de perspective. En 1996, l'Armée zapatiste de libération nationale a convoqué dans les montagnes du Chiapas, une Rencontre Intercontinentale – désignée ironiquement comme « Intergalactique » par le sous-commandant Marcos – contre le Néolibéralisme et pour l'Humanité. Les milliers de participants, venus de 40 pays, ayant assisté à cette rencontre – qui peut être considérée comme le premier signe avant-coureur de ce qu'on appel-

lera plus tard « l'altermondialisme » – étaient venus, certes, *aussi* par solidarité pour les zapatistes, mais l'objectif de la rencontre, défini par ces derniers, était beaucoup plus large: la recherche de convergences dans la *lutte commune* contre un adversaire commun, le néolibéralisme, et le débat sur les alternatives possibles pour l'humanité.

Voici donc la nouvelle caractéristique des solidarités qui se tissent au sein de, ou autour du mouvement de résistance globale à la globalisation capitaliste: le combat pour des objectifs immédiats communs à tous – par exemple, la mise en échec de l'OMC – et la recherche commune de nouveaux paradigmes de civilisation. En d'autres termes: plutôt qu'une solidarité *avec*, c'est une solidarité *entre* organisations diverses, mouvements sociaux ou forces politiques de différents pays ou continents, qui s'entraident et s'associent dans un *même combat*, face à un même ennemi planétaire.

Pour donner un exemple: le réseau paysan international *Via Campesina* rassemble des mouvements aussi divers que la Confédération Paysanne française, le Mouvement des Sans-Terre du Brésil ou de grands mouvements paysans en Inde. Ces organisations se *soutiennent mutuellement*, échangeant leurs expériences, et *agissent en commun* contre les politiques néolibérales et contre leurs adversaires communs: les multinationales de l'agro-business, les monopoles des semenciers, les fabricants de transgéniques, les grands propriétaires fonciers. *Leur solidarité est réciproque* et ils constituent ensemble une des plus puissantes, actives et remuantes composantes du mouvement mondial contre la globalisation capitaliste. On pourrait donner d'autres exemples, dans le domaine syndical, féministe – la Marche Mondiale des Femmes – écologique ou politique. Certes, ce processus de revitalisation des solidarités anciennes et d'invention de solidarités nouvelles en est encore à ses débuts. Il est fragile, limité, incertain, et bien incapable, pour le moment, de mettre en danger la domination écrasante du capital global et l'hégémonie planétaire du néolibéralisme. Il ne constitue pas moins le lieu stratégique où s'élabore l'internationalisme de l'avenir.

La dynamique du mouvement altermondialiste comporte trois moments distincts mais complémentaires: la négativité de la résistance, les propositions concrètes et l'utopie d'un autre monde.

Le premier moment, le point de départ du mouvement, c'est le *refus*, la protestation, la nécessité impérative de *résister* à l'état de choses existant. Il constitue en fait cette *Internationale de la Résistance* que Jacques Derrida appelait de ses vœux dans son livre *Spectres de Marx*⁴. La motivation initiale des foules qui se sont mobilisées à Seattle en 1999 était la volonté de s'opposer, activement, non à la « mondialisation » en soi, mais à sa forme capitaliste et libérale, à la *corpo-*

rate globalization avec son cortège d'injustices et catastrophes: inégalités croissantes entre le Nord et le Sud, chômage, exclusion sociale, destruction de l'environnement, guerres impériales, crimes contre l'humanité. Le mouvement est d'ailleurs né avec un cri, lancé par les zapatistes, en 1994: Ya basta! ça suffit comme ci! La force du mouvement vient tout d'abord de cette *négativité radicale*, inspirée par une profonde et irréductible *indignation*. Célébrant la dignité de l'indignation et de l'inconditionnel refus de l'injustice, Daniel Bensaid écrit: « Le courant brûlant de l'indignation n'est pas soluble dans les eaux tièdes de la résignation consensuelle. (...) L'indignation est un commencement. Une manière de se lever et de se mettre en route. On s'indigne, on s'insurge, et puis on voit »². La radicalité du mouvement résulte, dans une large mesure, de cette capacité de révolte et d'insoumission, de cette disposition intraitable à dire: non! Les critiques du mouvement et les médias conformes insistent lourdement sur le caractère excessivement « négatif » du mouvement, sa nature « purement » protestataire, l'absence de propositions alternatives « réalistes ». Il faut résolument refuser ce chantage: même si le mouvement n'avait pas une seule proposition à faire, sa révolte ne serait pas moins *totale*ment justifiée. Les protestations de rue contre l'OMC, le G8 ou la guerre impérialiste sont l'expression concentrée, visible et incontournable, de cette défiance envers les règles du jeu imposées par les puissants. Le mouvement est fier de sa négativité agissante, de sa fibre protestataire et rebelle. Sans ce sentiment radical de refus, le mouvement altermondialiste n'existerait pas.

Contre quel adversaire se dirige ce refus? S'agit-il des institutions financières internationales (OMC, FMI, Banque Mondiale)? Ou des politiques néolibérales? Ou encore les grands monopoles multinationaux? Toutes ces forces, responsables de la mercantilisation du monde, sont les cibles du mouvement. Mais celui-ci est plus radical. Ce mot signifie, comme l'on sait, aller à la racine des problèmes. Or, quelle est la racine de la domination totalitaire des banques et des monopoles, de la dictature des marchés financiers, des guerres impériales, sinon le système capitaliste lui-même? Certes, toutes les composantes du mouvement altermondialiste ne sont pas prêtes à tirer cette conclusion: certains rêvent encore à un retour au néokeynésianisme, à la croissance des « trente glorieuses » ou à un capitalisme régulé, à visage humain. Ces « modérés » ont toute leur place dans le mouvement, mais il est indéniable qu'une tendance plus radicale tend à prédominer. La plupart des documents issus du mouvement mettent en question non seulement les politiques néolibérales et bellicistes, mais *le pouvoir du capital* lui-même. Prenons comme exemple la « Charte de principes du Forum mondial », rédigée par le Comité d'Organisation brésilien – où siègent non seulement des syndicats ouvriers et des mouvements paysans, mais aussi des ONGs et un représentant de la commission

Justice et Paix de l'Église catholique – et approuvée, moyennant quelques modifications, par le Conseil International du FSM. Or, ce document, un des plus représentatifs et « consensuels » du mouvement altermondialiste, affirme: « Le Forum Social Mondial est un espace de rencontre ouvert visant à approfondir la réflexion, le débat d'idées démocratiques, la formulation de propositions, l'échange en toute liberté d'expériences, et l'articulation en vue d'actions efficaces, d'instances et de mouvements de la société civile qui s'opposent au néolibéralisme et à la domination du monde par le capital et toute forme d'impérialisme, et qui s'emploient à bâtir une société planétaire axée sur l'être humain. (...) Les alternatives proposées au FSM s'opposent à un processus de mondialisation capitaliste commandée par les grandes entreprises multinationales (...) »³. Le principal mot d'ordre du mouvement, « le monde n'est pas unemarchandise », n'est pas tellement éloigné des idées d'un certain Karl Marx, qui écrivait, dans les *Manuscrits de 1844*: dans le système capitaliste « l'ouvrier devient une marchandise d'autant plus vile qu'il crée plus de marchandises. La dépréciation du monde des hommes augmente en raison directe de la mise en valeur du monde des choses »⁴. La radicalité du refus altermondialiste concerne la nature capitaliste de la domination.

Cependant, contrairement à ce que prétendent les plunitifs du consensus officiel, le mouvement ne manque pas de *propositions alternatives*, concrètes, urgentes, pratiques et immédiatement réalisables. Certes, aucune instance n'a approuvé un « programme commun », et aucune force politique n'a imposé « son » projet. Mais on voit s'esquisser, au cours des Forums et des débats, un ensemble de revendications qui sont, sinon unanimes, du moins largement acceptées et portées par le mouvement: par exemple, abolition de la dette du Tiers Monde, taxation des transactions financières, suppression des paradis fiscaux, moratoire sur les OGM, droit des peuples à se nourrir eux-mêmes, égalité effective entre hommes et femmes, défense et extension des services publics, priorité à la santé, à l'éducation et à la culture, sauvegarde de l'environnement. Ces revendications ont été élaborées par des réseaux internationaux altermondialistes – Marche mondiale des femmes, ATTAC, *Focus on Global South*, *Via Campesina*, Comité pour l'Abolition de la Dette du Tiers Monde, etc. – et par différents mouvements sociaux, et débattues dans les Forums. Une des grandes qualités de ces derniers, c'est de permettre la rencontre l'écoute réciproque entre féministes et syndicalistes, croyants et non-croyants, militants du Nord et du Sud. Dans ce processus de confrontation et d'enrichissement mutuel, les désaccords n'ont pas disparu, mais peu à peu on a vu se dessiner les contours d'un ensemble de propositions communes.

Ces propositions sont-elles « réalistes »? La question est mal posée. Dans le rapport de forces existant, les élites et classes dominantes refusent en bloc de

les considère r; elles sont inimaginables pour « la pensée unique » néolibérale, elles sont intolérables pour les représentants du capital – ou, dans la version hypocrite des sociaux-libéraux, elles sont « malheureusement infaisables ». Mais il suffit que le rapport de forces change et que les opinions publiques se mobilisent, pour que les « responsables » soient obligés de reculer, de faire des concessions, tout en essayant de les vider de leur substance. Mais l'important de ces propositions, c'est qu'elles sont extensibles: toute victoire partielle, toute conquête, toute avancée, permet de passer à l'étape suivante, à l'étape supérieure, à une revendication plus radicale. C'est, sous une forme différente de celle du mouvement ouvrier traditionnel, une dynamique « transitoire » qui conduit, à terme, à mettre en question le système lui-même.

Nous touchons ici au troisième moment, aussi important que les précédents: la *dimension utopique* du mouvement. Elle aussi est radicale: « un autre monde est possible ». Il ne s'agit pas simplement de corriger les excès du monde capitaliste/industriel et de ses monstrueuses politiques néolibérales, mais de rêver, et de lutter pour *une autre civilisation*, un autre paradigme économique et social, une autre forme du vivre ensemble sur la planète. Au-delà des multiples propositions concrètes et spécifiques, le mouvement contient une perspective formatrice plus ambitieuse, plus « globale », plus universelle. Certes, là aussi, on chercherait en vain un projet commun, un programme réformateur ou révolutionnaire consensuel. L'utopie altermondialiste ne se manifeste que dans le partage de certaines *valeurs communes*. Ce sont elles qui esquissent les contours de cet autre « monde possible ».

La première de ces valeurs est *l'être humain lui-même*. L'utopie du mouvement est résolument humaniste, elle exige que les besoins, les aspirations des êtres humains deviennent le centre vital d'une réorganisation de l'économie et de la société. Sa révolte contre la mercantilisation des humains et de leurs rapports, contre la transformation de l'amour, de la culture, de la vie, de la santé, en marchandise, suppose une autre forme de vie sociale, au-delà de la réification et du fétichisme. Ce n'est pas un hasard si le mouvement s'adresse à tous les humains, même s'il privilégie les opprimés et les exploités comme acteurs du changement social. La défense de l'environnement est elle aussi d'inspiration humaniste: sauver les équilibres écologiques, protéger la nature contre les prédateurs du productivisme capitaliste est la condition pour assurer la continuité de la vie humaine sur la planète.

Une autre valeur essentielle de l'utopie altermondialiste est *la démocratie*. L'idée de démocratie participative, comme forme supérieure d'exercice de la citoyenneté, au-delà des limites des systèmes représentatifs traditionnels – parce que permettant à la population d'exercer directement son pouvoir de décision et de contrôle – est un des thèmes centraux du mouvement. Il s'agit

d'une valeur « utopique », dans la mesure où elle met en question les formes existantes de pouvoir, mais en même temps elle est déjà mise en pratique, sous forme expérimentale, dans différentes villes, à commencer, bien entendu, par Porto Alegre. Le grand défi, du point de vue d'un projet de société alternative, est d'étendre la démocratie au terrain économique et social. Pourquoi permettre, dans ce domaine, le pouvoir exclusif d'une élite qu'on refuse dans la sphère politique?

Le capital a remplacé les trois grandes valeurs révolutionnaires du passé – *liberté, égalité, fraternité* – par des concepts plus « modernes »: libéralisme, équité, charité. L'utopie altermondialiste reprend à son compte les valeurs de 1789, mais en leur donnant une portée nouvelle: ainsi, la liberté est non seulement liberté d'expression, d'organisation, de pensée, de critique, de manifestation – durement conquise par des siècles de luttes contre l'absolutisme, le fascisme et les dictatures. Mais aussi, et aujourd'hui plus que jamais, la liberté par rapport à une autre forme d'absolutisme: celui de la dictature des marchés financiers et de l'élite des banquiers et chefs d'entreprises multinationales qui imposent les intérêts qui sont les leurs à l'ensemble de la planète. Quant à l'égalité, elle concerne non seulement la « fracture sociale » entre nantis et dépossédés, mais aussi l'inégalité entre nations, entre ethnies et entre l'homme et la femme. Enfin, la fraternité – qui semble se limiter aux frères (*frates*) – gagne à être remplacée par la *solidarité*, c'est à dire par des relations de coopération, de partage, d'aide mutuelle. L'expression *civilisation de la solidarité* est un bon résumé du projet alternatif du mouvement. Cela signifie non seulement une structure économique et politique radicalement différente, mais, surtout, une société alternative qui célèbre les idées de bien commun, d'intérêt général, de droits universels, de gratuité.

Une autre valeur importante de l'altermondialisme est la *diversité*. Le monde nouveau dont rêve le mouvement est tout le contraire d'un univers homogène, où tous se doivent d'imiter un modèle unique. Nous voulons, disaient les zapatistes, « un monde dans lequel différents mondes ont leur place ». La pluralité des langues, des cultures, des musiques, des nourritures, des formes de vie est une richesse immense qu'il faut savoir cultiver.

Ces valeurs ne définissent pas un paradigme de société pour l'avenir. Ils fournissent des pistes, des ouvertures, des fenêtres vers le possible. Le chemin vers l'utopie n'est pas tout tracé; ce sont les marcheurs eux-mêmes qui le traceront.

Pour beaucoup de participants des Forums et des manifestations, *le socialisme* est le nom de cette utopie. C'est une espérance partagée par des marxistes et des libertaires, des chrétiens et des écologistes de gauche, ainsi que par un nombre significatif de militants des mouvements ouvriers, paysans, féministes

Lilian Mathieu

Sociologue, CNRS.

Notes provisoires sur l'espace
des mouvements sociaux –
Des nouvelles mobilisations
à « Nous sommes la gauche »

ou indigènes. Une démocratie socialiste signifie que les grands choix socio-économiques, les priorités en matière d'investissements, les orientations fondamentales de la production et de la distribution, sont démocratiquement débattues et fixées par la population elle-même, et non pas par une poignée d'exploiteurs ou de soi-disant « lois du marché » (ou encore, variante déjà en faillite, par un Bureau Politique tout-puissant). Il n'est pas question d'imposer le socialisme comme programme du mouvement, mais le débat sur le socialisme est une composante légitime de la confrontation d'idées sur les alternatives. Lors du Forum Social Mondial II de février 2002, un cycle de conférences de trois jours sur le socialisme a été organisé, avec la participation de milliers de délégués, par le réseau international *Via Campesina*.

En tout cas, il ne s'agit pas pour le mouvement d'attendre les lendemains qui chantent, mais d'œuvrer, *ici et maintenant*. Chaque Forum Social, chaque expérience locale de démocratie participative, chaque occupation collective de terres par des paysans, chaque action concertée internationalement contre la guerre est une préfiguration de l'utopie altermondialiste, et inspirée par ses valeurs, qui sont celles d'une civilisation de la solidarité.

1 Paris, Galilée, 1993.

2 Daniel Bensaïd, *Les Irréductibles – Théorèmes de la résistance à l'air du temps*, Paris, Textuel, 2001, p. 106.

3 En annexe de Bernard Cassen, *Tout a commencé à Porto Alegre...*, Paris, Mille et une nuits, 2003, p. 166.

4 Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. franç., Paris, Éd. Sociales, 1962, p. 57.

La question de leur « débouché politique » constitue un des principaux enjeux de toute réflexion sur les mouvements sociaux. Depuis la reprise, au début des années 1990, d'une contestation d'ampleur tranchant avec l'atonie militante des années 1980, ceux-ci sont devenus non seulement un moyen dominant d'expression des griefs et des revendications, mais un véritable mode d'action politique, susceptible d'aboutir à des résultats conséquents – le retrait d'une partie du « plan Juppé » en décembre 1995 à l'issue de plusieurs semaines de grèves et de manifestations en est une illustration paradigmatique. Il est dans ces conditions tentant, et nécessaire, de situer cette influence renouvelée des mouvements sociaux en regard des formes institutionnalisées de participation politique, et en premier lieu du vote. Le succès relatif de plusieurs mobilisations a tendu à imposer l'idée, au sein de certains secteurs militants, que le recours à l'action collective constituerait un mode d'expression et d'action plus efficient, voire plus « pur », que la délégation de pouvoir à des professionnels de la politique toujours suspects de « trahir » leurs mandants au profit de leur carrière individuelle. La défaite du mouvement d'opposition à la réforme des retraites du printemps 2003 a, avec brutalité, signalé les limites du registre contestataire, et le « ce n'est pas la rue qui gouverne » de J.-P. Raffarin peut être lu comme un rappel à l'ordre de la réalité des relations entre mouvements sociaux et politique institutionnelle.

Une perspective d'inspiration bourdieusienne peut être à même de proposer une lecture des rapports entre mouvements sociaux et champ politique qui échappe tant à l'enchantement naïf du « mouvementisme » qu'à la résignation (dans l'état de l'offre électorale) au « primat du politique »¹. La notion d'*espace des mouvements sociaux* peut, dans cette optique, constituer un instrument à même de rendre compte à la fois de la consistance et de la dynamique des relations qui unissent entre elles des mobilisations aux enjeux

hétérogènes, et de leurs rapports avec le reste du monde social – et spécialement (mais non exclusivement) avec l'univers politique partisan.

Délimitations

Les années 1990 et le début des années 2000 ont été marquées par les luttes des sans-papiers, des chômeurs, des mal-logés, des malades du sida, des paysans hostiles à la « malbouffe », des enseignants, des féministes, des salariés victimes de « licenciements boursiers », des altermondialistes, etc. Chez les militants, s'est sur la même période, répandu l'usage d'invoquer *le* « mouvement social » – contribuant ainsi à faire exister et à unifier, en la nommant au singulier, une entité dans les faits insaisissable et hétérogène. Tel qu'ici envisagé, l'espace des mouvements sociaux désigne l'univers de pratique et de sens qui s'est constitué, et autonomisé, dans et par le développement de ces luttes².

L'hypothèse selon laquelle se serait constitué en France un tel univers, rassemblant l'ensemble des mouvements sociaux, se base sur le postulat d'une différenciation de nos sociétés en une multiplicité d'univers sociaux relativement autonomes les uns des autres et traversés par des logiques propres. Cette différenciation a été notamment théorisée par N. Elias, P. Bourdieu, N. Luhmann et M. Dobry³, qui ont respectivement proposé d'appeler *configurations*, *champs*, *systèmes* ou *secteurs* ces différents univers tout en portant chacun l'accent sur telle de leurs propriétés – comme l'interdépendance qui unit leurs composantes (Elias), leur caractère autoréférentiel (Luhmann), les homologies qui les rapprochent (Bourdieu) ou leur degré variable d'objectivation (Dobry).

On postulera, à la suite de ces auteurs, que les mobilisations contemporaines se déploient dans un univers relativement autonome, traversé par des logiques propres, et dont les différentes composantes sont unies par des relations de dépendance mutuelle. Cet espace autoréférentiel se distingue des autres univers constitutifs du monde social en ce qu'il propose aux acteurs individuels ou collectifs qui le composent des enjeux spécifiques tout en étant organisé par des temporalités, des règles et des principes d'évaluation propres, qui contraignent leurs pratiques, prises de positions, anticipations et stratégies. Au sein de cet univers, les différentes causes (celles des sans-papiers, des chômeurs, des paysans...) et les organisations (associations, collectifs, ONG...) qui les portent sont liées par des rapports divers et fluctuants, qui peuvent aller de la coopération (entre associations de lutte contre le sida et de défense des immigrés sur la question des étrangers malades, par exemple) à la concurrence (comme celle qui existe entre les différentes organisations de défense des chômeurs), voire au conflit ouvert (comme entre mouvements « provie » ou « prochoix », respectivement adversaires et défenseurs de l'IVG).

La pleine appartenance à l'espace suppose la maîtrise des compétences inhérentes aux différentes pratiques qui y ont cours – et notamment la possession d'un répertoire de l'action collective⁴ – ainsi que la connaissance des principes de classement des multiples mouvements qui le composent, principes qui permettent de s'y repérer et de s'évaluer mutuellement entre organisations rivales ou concurrentes et qui, comme l'ensemble des compétences à l'action collective, ont été acquis au cours d'une carrière militante par un processus de socialisation spécifique⁵.

Telle qu'ainsi esquissée, cette perspective se rapproche de celle d'auteurs qui, comme G. Mauger⁶, proposent d'envisager les mouvements sociaux comme un *champ*. On retiendra particulièrement l'invite qui est faite par Mauger à considérer que « l'absence de définition du "mouvement social" fait (...) partie de sa définition » (p. 33) en ce que la délimitation de ses frontières est elle-même un des enjeux de la lutte qui oppose les différentes composantes du champ. Pour autant, il ne semble pas qu'il soit possible d'accorder le titre de champ à l'espace des mouvements sociaux, car celui-ci ne dispose pas d'un degré d'objectivation, de structuration et d'institutionnalisation suffisant pour correspondre à ce que Bourdieu, dans ses définitions les plus rigoureuses, définit comme champ. De même nous ne souscrivons pas à la proposition selon laquelle « le mouvement social peut être décrit comme un sous-champ au sein du champ politique » (p. 37), en ce que les rapports de l'espace des mouvements sociaux et du champ politique ne peuvent être posés *a priori* comme relevant de l'inclusion. Davantage attentif, à la suite de Dobry, aux changements d'état et aux variations du degré d'objectivation des secteurs, nous considérons que l'espace des mouvements sociaux est un univers dont la consistance est l'objet de sensibles variations en fonction du contexte, qui peuvent aller de la quasi-disparition (notamment par dissolution au sein du champ politique) à des poussées d'autonomie tendant à en faire un univers distinct. Plus généralement, le postulat – partagé notamment par les analyses des mobilisations en termes de « structures des opportunités politiques »⁷ – d'une hétéronomie des mouvements sociaux à l'égard du champ politique n'est pas acceptable en ce qu'il méconnaît l'importance des différences de jeux qui se jouent à l'intérieur respectivement de l'espace des mouvements sociaux et du champ partisan. En d'autres termes, poser que l'espace des mouvements sociaux dispose d'une autonomie relative, c'est certes reconnaître que les mobilisations sont extrêmement sensibles à leurs interactions avec d'autres univers – politique, mais aussi syndical, intellectuel, médiatique ou juridique – sans pour autant les considérer comme en situation de complètes dépendance ou subordination à leur égard.

La notion d'espace des mouvements sociaux se rapproche également de celle de secteur de mouvement social proposée par McCarthy et Zald, et qui

« consiste en l'ensemble des mouvements sociaux d'une société donnée »⁸. Elle s'en distingue toutefois en ce qu'il ne s'agit pas seulement ici d'appréhender, comme le font ces deux auteurs, les relations entre les différentes « causes » – qu'ils désignent significativement par la métaphore économique d'« industries de mouvement social » – sous le seul angle de leur concurrence pour l'acquisition de ressources (comme des entreprises rivalisent pour la captation d'une clientèle), mais de saisir la dynamique d'un univers social au sein duquel différents mouvements et organisations sont en interdépendance, et qui est lui-même soumis à des processus évolutifs d'extension ou de rétraction de l'activité contestataire. L'interdépendance qui relie les différents mouvements n'est jamais figée, mais en évolution constante, ce qui explique que certaines causes peuvent conjoncturellement apparaître comme davantage « porteuses », « avant-gardistes » ou légitimes (ou à l'inverse « ringardes » ou disqualifiantes), voire devenir de véritables points focaux en fonction desquels les autres mobilisations tendent à élaborer leurs stratégies.

Recompositions

La poussée contestataire qui a suivi la crise de mai 1968 peut être considérée comme une première phase d'autonomisation d'un espace des mouvements sociaux. Telle qu'elle est analysée par Mauger⁹, cette première phase correspond à un processus de reconversion d'investissements politiques antérieurs, et plus précisément d'investissements révolutionnaires déçus. La crise de mai n'ayant pas, au final, débouché sur « le grand soir » attendu, nombreux ont été au début des années 1970 les militants – préalablement socialisés à des activités politiques d'ordre protestataire et éventuellement violentes – à quitter les organisations gauchistes pour reconvertir leurs savoir-faire dans une multiplicité de causes qui, en dépit de leur diversité, partageaient un certain nombre de points communs, comme une focalisation sur les « marges » (immigrés, prisonniers, malades mentaux...) et la défense d'identités minoritaires (régionalisme, féminisme, homosexualité...). Cette floraison a fait l'objet d'un grand nombre d'analyses, dont certaines, regroupées sous l'appellation de « paradigme identitaire »¹⁰, ont spécialement mis l'accent sur leur nouveauté. Celle-ci aurait pour l'essentiel résidé dans la focalisation de ces mouvements sur des enjeux « postmatérialistes », rompant avec les enjeux matériels poursuivis par un mouvement ouvrier présenté comme dépassé, et dans leur recrutement privilégié au sein des petites-bourgeoisies nouvelles.

On ne reprendra pas ici les nombreuses critiques qui ont été adressées à la théorie des « nouveaux mouvements sociaux », tout comme on se gardera de fournir une explication globale du déclin qu'ont connu la plupart de ces mouvements à partir de la fin des années 1970. Signalons simplement que sont

généralement évoquées comme ayant pu contribuer à ce délitement de l'espace la satisfaction de plusieurs revendications (légalisation de l'avortement, décriminalisation de l'homosexualité), l'institutionnalisation de plusieurs causes (l'écologie, spécialement) ou la perte de leurs leaders par leur intégration à l'appareil socialiste après la victoire de Mitterrand en 1981¹¹, la disqualification de certains mouvements dans la violence terroriste¹², ou encore un rapport de force moins favorable aux salariés à partir du premier choc pétrolier¹³. Le seul constat du déclin de la contestation – manifesté notamment par la chute du nombre annuel de jours de grève et accompagné par l'idéologie d'un supposé « repli individualiste » sur la sphère privée – suffit pour indiquer combien la reprise de la contestation sociale du début des années 1990 a pu constituer une « divine surprise » pour des militants accablés par la démobilitation de leurs organisations et par une série de reculs sociaux depuis la conversion du PS au libéralisme.

La reconstitution de l'espace des mouvements sociaux qui s'ouvre alors s'est opérée au travers d'un retour au premier plan des questions sociales¹⁴, qui à la fois témoignent de la précarisation de la société française et de l'inadéquation, pour les analyser, du « postmatérialisme » invoqué par la théorie des « nouveaux mouvements sociaux ». Différents mouvements sont emblématiques de ce renouveau, dont on ne fera ici que signaler les principaux. Le mouvement des sans-logis s'illustre par des réquisitions de logements à partir de la fin des années 1980. Sa mobilisation connaît un de ses points d'orgue avec l'occupation de la rue du Dragon en 1994, qui débouche sur la création de Droits devant!!!. Cette association entretient d'emblée des liens très étroits avec le mouvement des chômeurs dont les différentes organisations lancent en décembre 1997 un vaste mouvement d'occupation d'antennes de l'ANPE et des Assedic ; leur action se poursuivra par l'organisation de plusieurs Marches européennes contre le chômage. Le mouvement des sans-papiers connaît ses grandes heures lors des occupations d'églises de 1996, et se centre tant sur une revendication de régularisation des étrangers en situation irrégulière que sur une opposition aux lois successives qui restreignent les conditions d'entrée et de séjour des étrangers en France. Les statistiques des jours de grève repartent à la hausse à l'occasion du mouvement contre le plan Juppé de décembre 1995, alors que de nouveaux syndicats s'affirment en marge des grandes confédérations (SUD, spécialement). La plupart de ces mobilisations se retrouvent aujourd'hui au sein du mouvement altermondialiste, qui s'est en France structuré autour de cette association-pivot, elle-même constituée d'une multiplicité d'organisations et de sensibilités, qu'est ATTAC.

L'espace des mouvements sociaux qui s'est reconfiguré et autonomisé autour de ces différentes causes est un composé d'éléments anciens et nouveaux. Si

certaines organisations (DAL, AC!, SUD...) les plus emblématiques sont de création récente, d'autres (le GISTI, par exemple) sont beaucoup plus anciennes. À ce titre, rares sont les mobilisations véritablement inédites, et c'est aussi à la résurgence de causes entrées dans un relatif sommeil (féminisme, mouvement homosexuel...) que l'on assiste. De même, si une nouvelle génération se fait jour, cela ne signifie pas pour autant que les militants sont tous de nouveaux venus dans l'univers contestataire : beaucoup ont derrière eux une longue carrière militante et ce sont des savoir-faire anciens, forgés dans un état antérieur de l'espace des mouvements sociaux ou des champs syndical ou politique, qu'ils investissent dans les nouvelles mobilisations. À cet égard, le rapport au champ politique de nombre d'entre eux se partage entre reconversion de projets révolutionnaires, comme « suspendus » en l'attente d'un contexte plus favorable, et désaffection plus diffuse à l'égard de l'univers partisan.

La conjoncture des années 1990 se distingue en effet de celle des années 1970 par l'expérience de l'exercice du pouvoir par le PS à partir de 1981. Alors que celui-ci avait pu canaliser les attentes des mouvements sociaux autour de la candidature de Mitterrand, la désillusion et l'amertume consécutives à sa conversion au néolibéralisme ont favorisé un militantisme plus thématique et perçu comme davantage « concret » et « désintéressé » au sein du monde associatif¹⁵. Ce phénomène est solidaire d'une clôture du champ politique, dont les positions dominantes se sont progressivement fermées aux militants de base au profit de professionnels mieux dotés en capitaux – scolaires, spécialement, et acquis au sein d'« écoles du pouvoir » telles que Science-po et l'Ena – désormais promus en critères de définition de l'excellence politique. En d'autres termes, l'autonomisation de l'espace des mouvements sociaux peut à certains égards être considérée comme un effet d'une autre autonomisation, celle du champ politique partisan, et de sa fermeture aux profanes.

Expérimentations

L'autonomisation de l'espace des mouvements sociaux à l'égard du champ politique n'est sans doute jamais aussi sensible que lorsque s'opèrent des transgressions des frontières entre les deux univers. L'appel « Nous sommes la gauche » (NSLG), lancé par Act Up et rallié par plusieurs responsables associatifs à l'occasion des législatives de 1997, en fournit une précieuse illustration. Ces militants entendaient par leur appel réaffirmer l'existence, aux côtés de l'univers partisan, d'acteurs collectifs qui eux aussi comptent peser sur le jeu politique. Plus encore, le texte interpellait les partis de la gauche de gouvernement en dénonçant l'isolement dans lequel leur désertion d'un certain nombre de terrains – et spécialement ceux relevant de la précarité économique et sociale – avait réduit le milieu associatif (« partout, nous avons réin-

vesti l'espace laissé vacant par ceux qui étaient censés nous représenter », disait l'appel). De nouveaux rapports entre mouvements sociaux et partis étaient exigés, par lesquels la responsabilité et la capacité d'innovation des premiers seraient davantage reconnues par les seconds : « Nous serons derrière elle [la « gauche officielle »], parce qu'elle a besoin de nous, des nouvelles formes de citoyenneté que nous avons inventées là où elle a manqué d'imagination, et des exigences que nous formulons là où elle s'est tue ». Publié dans *Libération* et les *Inrockuptibles*, l'appel avait suscité une réponse de J.-C. Cambadélis (« Nous sommes tous la gauche », *Le Monde* du 23 mai 1997) dans laquelle le responsable du PS récusait la prétention des associations à se poser dans un rapport d'égalité avec les partis, et tentait de les « remettre à leur place » en appelant à un partage des tâches entre « gauche sociale » et « gauche politique »¹⁶.

Cette initiative doit, pour être comprise, être resituée dans son contexte. Ce dernier est certes celui qui précède l'arrivée de la « gauche plurielle » aux affaires, mais est surtout marqué par une consolidation de l'espace des mouvements sociaux suite à une série de mobilisations marquantes (grèves de décembre 1995, mouvement des sans-papiers, manifestations contre le FN de Strasbourg, pétitions contre la loi Debré...) qui ont renforcé parmi les militants le sentiment de constituer un univers d'action distinct du champ partisan, à la légitimité et à la cohérence suffisantes pour pouvoir prétendre peser, en imposant leurs préoccupations et revendications, sur celui-ci. Au sein de cet espace, Act Up constitue une des organisations les plus légitimes et les plus centrales, du fait de ses modes d'action mêlant radicalité et expertise, ainsi que par la position de la cause qu'elle défend, le combat contre le sida, à l'entrecroisement d'une multiplicité d'autres enjeux de lutte (immigrés, prison, précarité, service public de la santé...). Il s'agit également d'une association qui occupe une des zones les plus autonomes de l'espace : la lutte contre le sida constitue le premier engagement de nombre de ses activistes, l'essentiel de ses références militantes sont importées des États-Unis, et elle est peu marquée politiquement ou idéologiquement. Elle peut en conséquence s'autoriser, en lançant l'appel, un rapport beaucoup plus décomplexé au champ politique, à la différence d'autres associations que leur plus grande hétéronomie expose au soupçon, entretenu par leurs concurrentes, d'asservir la cause qu'elles défendent à des intérêts partisans, et leur impose un travail constant de marquage des frontières.

NSLG a exercé une influence paradoxale sur les relations entre espace des mouvements sociaux et champ politique. Reconnaisant en eux des acteurs qui pèsent dans le paysage politique, le PCF a tenté d'enrôler des responsables associatifs dans le jeu partisan en leur proposant une place sur sa liste aux

Européennes de 1999 (sollicité, le président d'Act Up, Ph. Mangeot, refusera d'y figurer), mais l'initiative sera un fiasco électoral. Contre ce « débauchage », qui leur est apparu comme une entreprise d'asservissement de la légitimité des mobilisations aux intérêts partisans, des responsables associatifs et syndicaux ont, en réaction, lancé un appel « Pour une autonomie du mouvement social » (publié dans *Libération* du 03/08/1998), qui peut être lu comme un témoignage du renforcement de l'autoréférentialité de l'espace des mouvements sociaux, mais aussi de la tentation de l'enfermement dans une posture protestataire.

Cet épisode – comme d'autres plus récents – montre que l'espace des mouvements sociaux est désormais considéré, y compris par les agents du champ partisan, comme un des creusets où s'inventent et s'expérimentent, dans la confrontation directe aux enjeux de terrain, de nouvelles pratiques et représentations de la lutte politique. Il apparaît à beaucoup comme une voie de régénération d'un champ politique centré sur ses enjeux spécifiques et dont l'accès est réservé à une classe restreinte de professionnels, souvent issus de mêmes écoles de pouvoir et dans leur majorité convertis au libéralisme. Contre cette représentation enchantée, il est important de rappeler que si l'autonomisation de l'espace des mouvements sociaux s'est ces dernières années accentuée, elle n'en demeure pas moins relative, et nombre de ses zones restent dépendantes d'un univers partisan largement en mesure de lui imposer ses logiques et enjeux propres. Dans ces conditions, l'élection à des postes de pouvoir, aux côtés de professionnels du champ politique, de « personnalités du mouvement social » se limite à un transfert d'un univers à un autre qui ne remet en cause ni leur fonctionnement respectif, ni la nature de leurs relations. Elle risque de n'avoir que des effets réduits (voire négatifs si un bilan décevant disqualifie ceux qui s'y sont prêtés) tant que l'espace des mouvements sociaux ne sera pas suffisamment consolidé pour être en mesure d'imposer ses préoccupations et revendications – ainsi que son contrôle – aux partis qui se présentent comme ses relais institutionnels. Une participation de mouvements sociaux en tant que tels au jeu électoral sera de son côté condamnée à demeurer anecdotique aussi longtemps que ce jeu restera en l'état – c'est-à-dire tant que des mobilisations menées tant à l'intérieur que du dehors des arènes institutionnelles resteront incapables d'en transformer significativement les logiques et modes de fonctionnement¹⁷.

1 Cette tension n'est pas nouvelle, mais constitue une transposition contemporaine du débat entre anarcho-syndicalisme et léninisme du début du xx^e siècle, comme

l'ont montré Christophe Aguiton et Philippe Corcuff, « Mouvements sociaux et politique : entre anciens modèles et enjeux nouveaux », *Mouvements*, n° 3, mars-avril 1999.

- 2 Une première esquisse de ces analyses a été proposée dans Lilian Mathieu, « Rapport au politique, dimensions cognitives et perspectives pragmatiques dans l'analyse des mouvements sociaux », *Revue française de science politique*, 52 (1), 2002.
- 3 Voir Norbert Elias, *La Société des individus*, Paris, Pocket, 1991 ; Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001 ; Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society*, New York, University of Columbia Press, 1982 ; Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de la FNSP, 1986.
- 4 Cf. Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, New York, Random House, 1978.
- 5 Ces compétences sont souvent d'autant plus insaisissables qu'elles relèvent d'un savoir pratique, largement pré-réflexif et à ce titre difficilement transmissible de manière formelle. Rédiger un tract, organiser une manifestation, négocier avec des partenaires potentiels, retourner en sa faveur une assemblée hostile... font partie de ces compétences.
- 6 Gérard Mauger, « Pour une politique réflexive du mouvement social », in P. Cours-Salies, M. Vakaloulis (dir.), *Les Mobilisations collectives : une controverse sociologique*, Paris, PUF. Voir également, pour une formulation antérieure, Cécile Péchu, « Les générations militantes à Droit au logement », *Revue française de science politique*, 51 (1-2), 2001.
- 7 Voir par exemple, pour la France, Jan Willem Duyvendak, *Le Poids du politique*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- 8 John D. McCarthy, Mayer N. Zald, « Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory », *American Journal of Sociology*, 82 (6), 1977, p. 1220.
- 9 Gérard Mauger, « Gauchisme, contre-culture et néolibéralisme : pour une histoire de la "génération 68" », in CURAPP, *L'Identité politique*, Paris, PUF.
- 10 Jean L. Cohen, « Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements », *Social Research*, 52 (4), 1985.
- 11 J.W. Duyvendak, *op. cit.*
- 12 Isabelle Sommier, *La Violence politique et son deuil*, Rennes, PUR, 1998.
- 13 Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- 14 Lilian Mathieu, « Les nouvelles formes de la contestation sociale », *Regards sur l'actualité*, n° 251, 1999.
- 15 Sur ce processus, cf. notamment Eric Agrikoliansky, *La Ligue française des droits de l'homme et du citoyen depuis 1945*, Paris, L'Harmattan, 2002 ; C. Péchu, *art. cit.*
- 16 La tribune de Cambadélis avait été suivie d'une réponse de NSLG : « Et nous nous permettons d'insister », *Le Monde*, 30 mai 1997.
- 17 Quoiqu'en l'état actuel peu probable, reste l'option d'un effacement des frontières entre espace des mouvements sociaux et champ politique à la faveur d'une crise politique marquée par que M. Dobry (*op. cit.*) appelle la fluidité politique ; dans une telle conjoncture, la prétention d'acteurs de l'espace des mouvements sociaux à occuper le pouvoir à la place de ceux du champ partisan relèverait d'une dynamique proprement « révolutionnaire ».

Samuel Johsua

Militant de la LCR, universitaire.

Le parti est une dentellière Partis et mouvements sociaux

La question des rapports partis révolutionnaires/mouvements sociaux est l'une des plus controversées. Elle est au cœur des débats récurrents avec les « mouvements sociaux » dans la vague altermondialiste, mais n'a jamais quitté la scène dans un pays comme la France, charte d'Amiens (1906) oblige. Certains des éléments de ce débat sont anciens, l'exemple paradigmatique étant celui des rapports entre partis et syndicats tout au long du vingtième siècle. D'autres sont souvent présentés comme renouvelant profondément ces problématiques (les rapports avec les « nouveaux mouvements sociaux »), et il convient d'interroger cette nouveauté.

La réponse que donne la tradition léniniste à ces questions est souvent ramenée par ses critiques à un mode d'organisation (séparation du parti d'avec « la classe », alliée à un régime interne hyper-centraliste) combiné ou pas avec la substitution du parti à la classe révolutionnaire et avec un positionnement putschiste. Mais il est difficile de faire la part dans ces présentations de ce qui relève de la création entièrement stalinienne du « léninisme », de l'exagération de ses adversaires sociaux-démocrates, et des positions (changeantes) du dirigeant bolchevique lui-même.

Ce qui paraît certain, c'est que tout porte à regarder d'un œil critique la réponse que donne Lénine dans son *Que Faire ?* (1902) à cette question fondamentale. Sa réponse tient, principalement, en trois points :

- La place des « intellectuels » comme portant de l'extérieur le marxisme à la classe ouvrière. Si cette position (originellement issue de Kautsky en fait) n'a jamais eu une once de vrai, elle n'a plus désormais aucun sens. À la fois à cause de la longue expérience du mouvement propre des travailleurs et de l'élévation considérable de leur niveau culturel.
- La portée inévitablement limitée du mouvement « trade-unioniste » (syndical). Le mouvement propre (« spontané » dit-il) de la classe ne pourrait jamais mener à la conscience révolutionnaire. Dans de vieilles démocraties bourgeoises, on voit bien en effet comment les appareils syndicaux ont tendance à s'interpénétrer avec l'appareil d'État national, ou supra-étatique. Ceci pourrait

donner un point à Lénine, mais pour de mauvaises raisons. Dans son livre fondateur, ce ne sont nullement ces processus de sclérose que Lénine a en tête, mais bien une méfiance de fond, principielle, devant la portée des mouvements de la masse. Démentie par toute l'histoire des révolutions, critiquée à juste titre par Rosa Luxemburg (qui montre que le parti peut dans la fureur révolutionnaire être au contraire en retard sur les masses), cette méfiance conduit immanquablement à celle d'un parti « en surplomb » par rapport aux mouvements, à la conception du « parti dirigeant », et presque aussi sûrement à la théorie de « la courroie de transmission ».

- La conscience de classe révolutionnaire vient de l'extérieur du combat ouvriers/patrons (plus généralement, de l'extérieur des combats immédiats). Si l'on écarte la question des « intellectuels » comme porteurs de cette conscience, l'idée est fondamentale, et juste, pour la question qui nous occupe. C'est en s'élevant à la hauteur de l'ensemble des problèmes sociaux (locaux, nationaux et mondiaux), que la conscience révolutionnaire se forge et se manifeste. Mais – c'est ce que l'on aura à aborder ci-dessous – qui dit que « les mouvements » en sont incapables par nature ?

Une autre réponse est celle de la social-démocratie. Pour elle, il existe un partage des tâches entre des mouvements spécifiques (syndicaux en particulier) et le parti. Les premiers sont limités à ce qui fait leur spécificité, les seconds s'occupent des institutions parlementaires, et de traduire par des votes les demandes des mouvements. C'est ce qui justifie la liaison organique entre les deux instances. Mais comme le parti se présente aux élections, il a par nature une vocation « globale », gestionnaire, qui échappe aux mouvements sociaux spécifiques. Dans ce cas, il existe alors toujours une « courroie de transmission ». À l'origine, cette courroie fonctionnait dans le sens syndicaux/partis, l'exemple le plus connu étant celui de la fondation du Parti travailliste par les « trade-unions ». L'intégration partielle de ces dernières à l'appareil d'État fait que la courroie tourne désormais évidemment dans l'autre sens. Mais cette soumission des syndicats aux partis pose cependant moins de problèmes théoriques que chez Lénine, puisque, pour les sociaux-démocrates, cette soumission est elle-même soumise pour les deux instances au respect de l'ordre bourgeois.

Les positions anarchistes – éminemment variées, bien entendu – sont plus simples : aucune délégation du combat politique n'est possible, et, n'était la présence justement des partis, le mouvement propre des travailleurs conduirait à la révolution.

Ce tableau est celui qui pourrait représenter l'état de la question (au moins pour une organisation comme la LCR) au tournant des années 1980. Mais l'évolution de la fin du xx^e siècle a modifié la donne, plus ou moins profondé-

ment selon la manière dont on mesure la « nouveauté » des problèmes. Ainsi, la « forme parti » est donnée comme « en crise ». À mon sens, cette « crise des partis » a deux caractéristiques à gauche. La première, chez les réformistes, tient à ce que leur fonction de gestion du capital mondialisé leur interdit désormais la prise en compte sérieuse de la demande « d'en bas », et ceci, non seulement dans les phases contre-révolutionnaires des grands affrontements, mais dans le quotidien. Ce qui les rend incapables de répondre à la question « à quoi vous servez ? ». L'autre, chez les révolutionnaires, est liée aux échecs révolutionnaires : pourquoi accepter une fonction pour des partis qui sont soit impuissants, soit dangereux ? Et ceci nécessite en tout état de cause de reprendre à nouveau le débat.

La « forme parti » et l'État

La « forme parti » est liée historiquement à la modernité, essentiellement aux révolutions bourgeoises, et surtout à la Révolution française. Les partis remplissent une fonction d'organisation et de représentation des classes sociales en lutte (ou de fractions de classe), laquelle fonction est étroitement liée aux modifications concomitantes de la forme et des missions de l'État sous le capitalisme. Mais la fonction stratégique n'est pas la même selon les classes. Certes, aucune classe sociale (prolétariat ou bourgeoisie) ne peut, par « simple convergence des mouvements » parvenir à se constituer en réalité politique indépendante (qui lui soit propre, homogène, unifiée). Tel est le cas du prolétariat, mais tel est aussi le cas de la bourgeoisie : elle est au moins aussi profondément divisée que le prolétariat (entre secteurs industriels, financiers, entre petits et grands patrons, etc.) et elle ne peut politiquement s'unifier que par le biais d'institutions, au premier chef l'État. On l'oublie trop souvent : les décisions de l'État sont d'une extrême importance, non seulement pour les travailleurs, mais aussi pour la bourgeoisie : telle décision favorisera telle fraction du patronat (ou de la bourgeoisie au sens large), lésera telle autre, etc. La bataille est permanente : Medef, petits patrons, chambres de commerce, mais également par le biais des médias, qui jouent au moins autant le rôle de débat au sein de la bourgeoisie que de discours en direction des couches populaires. Mais, à un moment donné, la décision tombe, et, en règle générale, elle ne peut être contestée : l'État a joué son rôle unificateur, il a tenu compte des pressions, mais imposé telle ou telle décision, etc. L'État tient le gouvernail. Les partis qui représentent les classes dominées, surtout s'ils ont une vocation révolutionnaire, ont une fonction comparable d'unification. Mais parce qu'ils visent à la modification (voire à l'extinction) du dit État, ils ne peuvent jamais trouver dans l'État bourgeois la réalisation complète de cette fonction. Cela dit, il est clair que la nature du combat de tous les partis met la relation

à l'État au cœur de leur fonctionnement. Conservateurs, réformistes ou révolutionnaires, ils ont ainsi une tendance inévitable à calquer leur mode d'organisation sur la structure d'État à convertir, à subvertir ou à détruire. La nature spécifique du tsarisme est ainsi très probablement à la racine de plusieurs des positions défendues par Lénine.

Cela conduit à un problème classique, celui là même posé par les libertaires : une telle symbiose ne conduit-elle pas inévitablement un parti révolutionnaire à reproduire, avant comme après la prise du pouvoir, les formes les plus fondamentales d'oppression politique de l'État bourgeois lui-même ? Jusqu'à quel point un parti qui lutte pour le dépérissement de cette forme politique devrait-il adapter son fonctionnement pour échapper à cette évolution ? S'il le fait, n'est-il pas menacé par ce que le sens même du combat politique qu'il mène (qui, rappelons le, est dicté par la confrontation à l'État) soit perdu ?

À ces questions classiques s'ajoutent deux questions nouvelles, de grande importance.

- **Comment des partis « calqués » sur les États nationaux peuvent-ils conserver leur pertinence à l'heure de la mondialisation ?** Le problème concerne d'abord (au premier chef pourrait-on dire) leur fonction d'unification de la bourgeoisie. Dans quelle mesure peut-on encore repérer des « bourgeoisies nationales », adossées sur leur propre État ? Beaucoup de théoriciens, allant trop vite en besogne, annoncent la fin de ces États, ainsi que des classes dominantes nationales qu'ils encadrent. La situation est plus diffuse, qui mélange de très efficaces niveaux proto-étatiques internationaux avec le maintien tout à fait repérable d'intérêts nationaux classiques. Mais même si le mouvement vers de super États ne doit pas être surestimé, le travail constant de chaque État national, sous domination néolibérale, pour diminuer ou effacer leur fonction d'arbitrage nationale entre les classes, et, partant, d'unification de leur propre bourgeoisie, produit une situation nouvelle, une des racines de la « crise du politique ».
- **Comment le double surgissement de « la question individuelle » et de celle des « catégories » interclassistes opprimées vient-il modifier la donne ?** Dans ce domaine, le bilan du « communisme réellement existant » est venu valoriser les anciennes critiques libertaires. Il y a là très probablement la manifestation de données anciennes (et négligées dans la tradition du mouvement ouvrier). Mais aussi une profonde nouveauté historique. Ainsi, ce n'est pas d'aujourd'hui que l'idée d'un prolétariat comme « corps unique » est un mythe. Divisions sexuelle, nationale, générationnelle, religieuse, culturelle et

autres : seul un aveuglement désastreux a pu dans le passé faire croire à une unité « organique » permanente du prolétariat (et, en plus, à sa représentation par un seul parti, « le parti de la classe ouvrière »). La réponse élaborée à cette constatation par la LCR au cours des décennies de la fin du dernier siècle tient en ceci : l'unification du prolétariat exige non la négation de ces divisions, mais leur analyse, leur mise à jour, leur prise en compte, leur expression. De plus, cette unification du prolétariat ne peut se réaliser si elle n'est pensée que pour lui-même : c'est seulement si le prolétariat est à même de se hisser à la hauteur de la tâche de prise en charge de toutes les catégories opprimées (même donc en dehors de lui-même) qu'il sera en mesure de postuler à la direction globale de la société. Cela dit, s'il est nécessaire de réaffirmer cette réponse générale, il faut aussi considérer les conditions nouvelles où elle s'exprime, et qui recourent ce qui vient d'être avancé sur les particularités de la phase actuelle de mondialisation du capitalisme. Celle-ci produit un éclatement sans équivalent historique des groupes et communautés, leur renouvellement constant. Elle fait ainsi surgir, plus nettement et plus profondément, la « question individuelle » et celle de l'émancipation non seulement des classes, des nations, des catégories, des groupes, mais des individus eux-mêmes. D'un autre côté, le rapport social capitaliste atteint ainsi plus activement encore un niveau de « pureté » inégalé. Mais ce « désordre » capitaliste a aussi un versant créatif. En tout cas, il conduit – comme toujours dans le passé – les partis qui le combattent à s'adapter à cette nouvelle configuration, en postulant malgré lui et contre lui à une fonction émancipatrice réelle des individus. Le thème de l'émancipation des individus ne doit définitivement pas être laissé au capital. Mais il surgit ici une contradiction forte. Sauf à partager le mythe postmoderne d'un Empire sans centre, on voit bien comment le « fonctionnement en réseau » peut masquer les contre-tendances à forger des « identités » figées et réactionnaires, comme aussi la super centralisation d'un ordre économique, militaire et impérial, comme surtout la domination exclusive de la marchandisation du monde.

Ces considérations – qu'elles renouvellent des préoccupations anciennes ou qu'elles prennent en compte des nouveautés réelles – entraînent sans conteste la nécessité de redéfinir les fonctions et le mode d'organisation des partis révolutionnaires.

De la fonction des partis

Mais elles engagent aussi à rediscuter des rapports entre ces partis et « les mouvements », question qui est l'objet de ce texte. C'est que face à ces nouveautés surgissent des réponses hybrides. Beaucoup dans le mouvement altermondialiste résolvent ces contradictions en opposant les « réponses ver-

tales » des « vieux partis » (et de l'ancienne façon de faire de la politique), aux « réponses horizontales » des « nouveaux mouvements ». Mais on ne sait pas bien, dans cette approche, comment cette « nouvelle façon » permettrait le renversement de l'ordre existant. Si bien qu'en pratique on peut être conduit à accepter, volontairement ou dans les faits, un partage des tâches de type lobbyiste ou social-démocrate : « on » pousse/« ils » gèrent sous notre pression. Sauf que laisser « la traduction politique » à la social-démocratie revient à en accepter l'hégémonie, alors même qu'elle est, pour toute la période, incapable de la moindre réforme progressiste d'importance.

Cela dit, la question des rapports parti/mouvements reste entière. Y répondre par l'attribution du « global » au parti, et du « local » ou du « spécifique » au mouvement social rendrait purement démagogique et superficiel le rejet de la théorie de la « courroie de transmission ». Si l'on veut en finir une bonne fois avec la « courroie de transmission », il faut reconnaître à un quelconque « mouvement » l'aptitude, sans limites *a priori*, d'élaboration. Suivant sa dynamique, rien n'interdit à un syndicat, à un mouvement de femmes, à ATTAC, d'élaborer y compris « une vision du monde » la plus globale. Aucun domaine réservé... D'ailleurs, en conséquence, il n'y a rien d'infamant pour un parti à reprendre des élaborations conduites parfois mieux et plus profondément hors de ses rangs. Le grave serait de ne pas s'en nourrir quand c'est nécessaire. Mais je ne vois pas pourquoi la LCR, par exemple, devrait rougir que la Fondation Copernic ou le mouvement homo soit en avance sur elle. Si c'est intéressant, on prend ; point final. N'est-ce pas aussi la leçon de 1905 et d'octobre 1917, celle que tire Rosa Luxemburg ?

Mais, alors, sur le plan théorique, cela signifie qu'il ne faut pas chercher la différence de fonctions dans l'ampleur, la radicalité, la nouveauté ou la « globalité » de l'élaboration. **La différence réside d'abord** dans la nature de la réponse donnée à la question de l'unification du combat des dominés-es. Comme chez les dominants, celle-ci est un processus actif, qui nécessite la mise en cohérence d'éléments hétérogènes le plus souvent. Dans cette recherche de cohérence, le problème à résoudre n'est pas toujours au niveau le plus « global ». C'est même l'inverse la plupart du temps : c'est dans le détail que se joue la cohérence. La question cruciale, révélatrice sur le plan théorique est la suivante : pourquoi, alors qu'il n'y a aucune limitation *a priori*, les « mouvements » ont-ils les plus grandes difficultés à se présenter aux élections ? Si on répond en terme de « gestion » de l'État réservée aux partis, c'est la position sociale-démocrate. Mais sinon ? De plus, en principe, un parti révolutionnaire ne se bat pas pour occuper le pouvoir pour lui-même, mais pour donner le pouvoir au peuple, donc à ses « mouvements ». Pourquoi ne pas faire court et laisser ceux-ci postuler directement au pouvoir ? Ma

réponse tient en ceci : c'est que se présenter aux élections suppose de s'occuper des « détails »...

À partir du moment où une organisation se présente aux élections, tout un chacun est en droit de lui demander sa position sur n'importe quel aspect de la vie sociale. Et l'élaboration de celle-ci ne peut se faire sous la forme d'additions de positions ; la cohérence des détails avec la vision d'ensemble est une exigence « opposable » (cela signifie que, bien que cette cohérence ne soit jamais absolue, le parti ne peut faire autrement que de tenir compte d'un argument qui lui signifierait une contradiction). Ce n'est pas la position sur la mondialisation qui fait la différence avec une formation politique, c'est celle sur les chasseurs... La FSU, SUD ou ATTAC, par exemple, n'ont aucune raison de prendre position sur la chasse. Rien ne le leur interdit, mais on voit bien que si elles multipliaient des positionnements de ce genre, elles se minoriseraient vite fait. En revanche, impossible d'y échapper pour un parti. En dynamique et en théorie, impossible d'échapper à n'importe quel « point de détail ». Finalement, c'est ce que dit le *Manifeste Communiste* de Marx et Engels (1848) : les communistes n'ont aucun intérêt différent du mouvement, mais cherchent à unifier la classe des prolétaires malgré ses différences. Sauf que l'unifier, ça peut être vers le haut, mais c'est surtout « par le bas », le détail. Ceci est fondamental : c'est la marque que la fonction d'un parti révolutionnaire est bien porteuse d'une alternative générale. Les partis de la bourgeoisie sont soumis aux mêmes exigences, mais, outre qu'ils disposent de la réalité palpable de la « cohérence » de la société telle qu'elle est, ils se reposent aussi sur la structure étatique. Pour un parti révolutionnaire, c'est beaucoup plus difficile. Il doit répondre à la question : comment réussir l'unité et l'indépendance de classe, malgré ses clivages de toutes sortes ? Et, on le sait maintenant, avec la plupart de ces clivages se maintenant. C'est ce problème qu'indiquent les grands forums altermondialistes – les mouvements se mettent facilement d'accord sur « le grand » et « le global », mais plus difficilement « dans les détails ». Je livre en fin de texte une « métaphore mathématique » pour donner une image de ces différences.

Deuxième différence entre les deux types d'instances, celle qui découle de la confrontation à l'appareil d'État. Autrement dit, à la sphère du pouvoir central. Certes, tout « mouvement » se heurte aussi à « la question du pouvoir », puisque le « pouvoir » apparaît éclaté, diversifié, croisant les dominations diverses et leurs cristallisations institutionnelles. Le pouvoir d'État est l'un seulement des lieux d'exercice des dominations. Mais comme c'est le lieu où s'organise et converge la domination des classes et catégories dominantes, c'est le lieu aussi où se joue la confrontation « par le haut ». On peut considérer ceci comme dépassé, et avancer que le pouvoir est d'ores et déjà diffus

à un point tel que la généralisation des contre-pouvoirs de « la multitude » permettra de résoudre le problème. Mais justement, le « réseau » n'est pas sans « centres » ! On peut, plus sérieusement, estimer que les partis sont peu utiles au final, et que « le mouvement des mouvements » finira par trouver les convergences nécessaires au moment propice. Contrairement à une vision avant-gardiste de la nature du combat politique, il n'y a effectivement aucune raison d'exclure cette issue. Tout mouvement des masses d'une certaine ampleur repose sur des convergences de ce genre. Le modèle premier étant celui de la Commune de Paris, mais même un mouvement comme celui de 1995 montre les mêmes tendances. On peut alors constater que des situations de ce type réalisent inévitablement une « sélection » des thèmes politiques mis au centre du combat. Dans des situations très tendues et particulières, se réalisent souvent l'unification (malgré les divisions de tout type) sur une sélection (et donc, une hiérarchisation) des thèmes. Même dans le quotidien plus prosaïque, des tendances de ce type travaillent en permanence « les mouvements ». Mais existent aussi alors des contre-tendances puissantes. Chaque mouvement est conduit à réaliser sa propre hiérarchie des combats à mener selon la conjoncture, mais elle a peu de chances d'être la même que pour un autre mouvement. On peut saisir cette même question avec un point de vue « constructiviste » concernant des luttes sociales. De la masse des « problèmes sociaux » présents dans une société, connus, méconnus ou ignorés, seuls certains parviennent à l'agenda des débats et des luttes. C'est une alchimie très spéciale et parfois très spécifique qui produit ce « succès », alchimie faite de mobilisation de groupes sociaux, mais aussi de conjoncture et d'air du temps. Les partis sont des instances actives dans ces « constructions » par la résonance qu'ils donnent à certains thèmes ou – c'est plus rare – par l'initiative qu'ils prennent d'en lancer de nouveaux. Mais leur manière la plus constante et la plus spécifique d'y contribuer est bien la sélection hiérarchisante de ces thèmes. Fonction encore renforcée par le fait que pour ce faire, les partis mettent en relation la « cohérence du détail » décrite ci-dessus (appuyée sur une histoire, une « vision du monde » qui leur est propre), la pression exercée en leur sein par des militants eux-mêmes partie prenante de mouvements et de groupes en lutte pour « construire » un agenda, et enfin la volonté de se confronter au pouvoir central. En forçant le trait, on peut dire que tel est le rôle de l'élaboration d'une « démarche transitoire » dans la tradition des partis révolutionnaires, laquelle vise bien à « construire » des thèmes à vocation centralisatrice qui fassent le pont entre l'état possible des mobilisations et la confrontation aux classes dominantes.

Une métaphore mathématique

Quelques « rappels » mathématiques :

- 1) Les nombres entiers (1 ; 2 ; 3 ; etc.) forment un ensemble. Cet ensemble est dit « dénombrable » (on peut désigner chacun des nombres ; 1 est le premier, 2 le second ; etc.). Ces nombres forment un ensemble infini. En effet, quel que soit le nombre proposé, on peut toujours en construire un plus grand : il suffit d'ajouter une unité. Cet ensemble est aussi dit « discret ». Cela signifie qu'entre deux nombres entiers successifs, il n'y a pas d'autres nombres.
- 2) Les nombres décimaux (comme 1,32) forment aussi un ensemble infini. Comme il s'agit aussi d'un ensemble « dénombrable » (on peut les dénombrer à l'aide justement des nombres entiers), l'infini dont il s'agit est le même que pour les nombres entiers. Mais il s'agit d'un ensemble « dense ». Entre deux décimaux quelconques (1,32 et 1,33 par exemple) il y a toujours un autre décimal (1,325 par exemple).
- 3) L'ensemble des « nombres réels » inclut les nombres entiers et les décimaux, mais comporte aussi des nombres plus bizarres : des « irrationnels », comme la racine carrée de 2, des « transcendants » comme le nombre Pi. Cet ensemble n'est plus dénombrable, et l'infini de nombres qu'il comprend n'est pas le même que dans les deux autres cas (elle est plus « grande » si l'on peut dire). Il s'agit d'un ensemble continu (il n'y a plus de « trous »). Les nombres bizarres (comme les racines carrées et les transcendants) ne peuvent s'exprimer exactement, mais on peut les approcher avec des décimaux : ainsi Pi peut s'approcher par 3,1415... On dit que les décimaux sont « denses dans l'ensemble des nombres réels ».
C'est tout ce qu'il faut pour filer la métaphore ! Les mouvements s'apparentent à des ensembles discrets (comme les nombres entiers). Aucune limite à ces ensembles : la suite des nombres est bien infinie. Aucune région n'est exclue par principe. La somme des mouvements augmente le nombre de régions sociales couvertes. Mais une somme de parties discrètes ne peut donner un ensemble dense. Il reste toujours des « trous ». Un parti s'apparente aux nombres décimaux. Ils relèvent d'un même « infini » (pas de surplomb). Mais c'est un « ensemble dense ». Il va dans le détail du détail. En théorie... En pratique, il travaille surtout avec des manques à combler. Mais la lutte pour l'hégémonie dans la société va de pair avec le fait de les combler, sans jamais y parvenir évidemment (c'est un ensemble infini...). Aucune vision totalisante là-dedans : même si on y parvenait, il y aurait un nombre encore bien plus grand de nouveaux nombres (les nombres « bizarres »). La vie sociale elle-même s'apparenterait

plutôt à l'ensemble des nombres réels, ensemble infini bien plus « grand » que les autres. Avec plein de nombres « bizarres ». Avec les décimaux (une vision « détaillée » de la société), on peut toujours les approcher, sans jamais en épuiser même un seul...

- a) Dans la lutte pour l'émancipation sociale, les « mouvements » sont l'essentiel. Ils fournissent les « nombres entiers », briques qui supportent tout le reste de la construction. Ils en amènent de nouveaux, en permanence. Mais le combat social reste « mité » sans la fonction politique. Le parti est une dentellière...
- b) Ceci est compliqué du fait que les hommes et les femmes des partis sont aussi souvent ceux-celles des mouvements, que des partis peuvent « apporter des nombres » (par leurs initiatives propres), que des mouvements peuvent s'exercer au tricot ! Toute métaphore a des limites : nous y voilà.

La gauche radicale, après les élections



Eustache Kouvélakis

Université de Londres – King's College

Un nouveau cycle politique

Pour commencer, risquons ce constat : du côté de la « gauche de la gauche », et plus particulièrement de la LCR, pourtant habituée aux déconvenues en la matière, les résultats des élections régionales n'ont pas été sans susciter un malaise, plus profond que ce que les discours d'autojustification, promptement balancés d'« en haut », ont pu laisser croire. Simple inflexion, à mettre sur le compte d'une conjoncture particulière (le « vote sanction/utile » vis-à-vis du gouvernement profitant aux partis de la gauche de gouvernement), ou avertissement d'autant plus sérieux qu'il fut inattendu ? Nous avons déjà avancé quelques arguments en faveur de la seconde éventualité, qu'il est inutile de reprendre ici, sauf pour signaler qu'elle seule nous semble pouvoir expliquer ce sentiment de gravité diffus dans de larges secteurs de la gauche radicale. Difficile en effet de ne pas s'interroger sur le fait que la fenêtre qui s'était ouverte en avril 2002, dans la foulée des scores historiques du premier tour de la présidentielle et de la retentissante défaite de la « gauche plurielle », semble actuellement se refermer, au profit d'un nouvel épisode d'alternance sociale-libérale. S'il en est ainsi, la nécessité d'un débat de fond à la « gauche de la gauche », portant sur la stratégie et les perspectives politiques, s'impose avec une certaine *urgence* d'autant que, d'une façon paradoxale, ce sont les succès de la période précédente qui ont permis de l'esquiver. En guise de contribution à ce débat, je présenterai l'hypothèse suivante. Elle tient en quatre points :

- 1) Le 21 avril 2002 a marqué la fin d'une séquence que l'on peut faire débuter en 1995, et qui peut être caractérisée, du point de vue « subjectif », de la configuration des luttes et des rapports de forces, comme une séquence « antipolitique ».
- 2) La montée, notamment électorale, de l'extrême gauche pendant cette période s'inscrit (d'une façon qu'il s'agit de préciser) dans ce contexte de radicalisation « antipolitique » de certains secteurs populaires.
- 3) La situation de crise ouverte par le premier tour des présidentielles, et accentuée par les luttes du printemps passé, inaugure une séquence différente, où la politique repasse sur le devant de la scène.
- 4) L'échec des listes LCR/LO aux régionales renvoie ainsi à une erreur de séquence, la démarche suivie ayant réitéré ce qui « marchait » au cours de la

période 1995-2002 dans un contexte transformé. D'où la surprise du mauvais résultat et, surtout, cette difficulté à réagir dont il a été question auparavant.

Qu'est-ce qu'une séquence « antipolitique » ?

Cette hypothèse repose, à l'évidence, sur l'usage qui est fait des catégories de « politique » et d'« antipolitique » et à propos duquel quelques explications s'avèrent immédiatement nécessaires. Au lieu de commencer par un jeu des définitions, qui risque de s'avérer formel, je procéderai toutefois d'une manière un peu différente, plus historique, et cela dans le but, autant que faire se peut, de mettre les choses en perspective.

En ce sens, *très schématiquement*, dans l'histoire du mouvement ouvrier, les séquences « antipolitiques » se constituent *en réaction* à un événement ou une expérience traumatiques, lorsque se développent des tendances (et des courants organisés) qui s'emploient à éviter le terrain de la politique tel qu'il se comprend couramment après la Révolution française. À savoir comme champ de conflit, tendanciellement duel, mettant en jeu l'articulation d'ensemble des pratiques sociales, structuré autour de l'État, du pouvoir d'État et des formes politiques qui lui sont associées. Ce retrait, ou contournement, de la politique équivaut plus particulièrement à un refus de toute conception visant à conquérir (dans un sens révolutionnaire ou réformiste, cela importe peu du point de vue qui nous préoccupe ici) le pouvoir d'État (ou plus modestement, dans le cadre de cet « exercice du pouvoir » dont parlait Léon Blum, le pouvoir gouvernemental), comme condition indispensable à la transformation d'ensemble des rapports sociaux. De là, bien sûr, les limites et apories internes à cette démarche. Car on ne peut, en vertu d'un libre choix, décider de s'abstraire du champ politique. Pour le dire autrement (je reviendrai par la suite sur ce point), l'« antipolitique » est également une politique, mais c'est une politique qui refuse de se penser comme telle et d'assumer ses conditions. C'est donc une politique inavouée qui, de ce fait, aboutit inévitablement à se soumettre aux formes et aux rapports politiques existants.

Pour préciser quelque peu le propos, j'avancerai, là encore à titre d'hypothèse, et en n'ignorant rien de son caractère sommaire, une périodisation organisée autour de quatre séquences « antipolitiques » qui scandent l'histoire du mouvement ouvrier français :

- a) La première s'étend de 1830 à 1848, et voit la constitution d'un « mouvement social » (le terme date de cette époque) qui se construit en réaction à la confiscation de la révolution de Juillet par la bourgeoisie, en rupture avec les traditions politiques jacobines et insurrectionnelles largement prédominantes au sein des courants populaires radicaux. C'est une séquence de grande modernité, marquée, entre autres, par l'éclosion du socialisme associationniste, du

mutuellisme, des mouvements d'auto-éducation et de la littérature ouvrières, du féminisme et de diverses expériences communautaires, le tout dans une ambiance d'effervescence généralisée et d'optimisme fort proche de celle des *sixties* du siècle suivant.

- b) La deuxième va des lendemains de la Commune jusqu'à la première guerre mondiale. C'est le moment du syndicalisme révolutionnaire, dont le développement, là encore, s'opère dans le rejet de la République construite sur le sang des Communards et du socialisme des « partis ouvriers », considéré comme compromis dans le parlementarisme et éloigné des réalités de la lutte de classes.
- c) La troisième séquence suit immédiatement mai 1968, en gros jusqu'à 1972-1973, avec l'apogée de ce phénomène particulier qu'est le « gauchisme », qui doit, à mon sens, et sous peine de se méprendre sur sa signification réelle, être considéré comme un mouvement fondamentalement « antipolitique ». Un mouvement « réactif » tout d'abord, marqué par l'impuissance de la gauche socialiste et communiste face à l'énorme mobilisation populaire et, plus particulièrement, par l'hostilité du PCF à la possibilité d'une jonction entre secteurs sociaux pouvant échapper à son contrôle. En dépit de la prolifération de discours « léninistes » propre à cette période, ce bouillonnement d'expériences ne peut se comprendre, à mon sens, qu'en tant qu'antipolitique, au sens défini précédemment, sauf à gommer ses principaux signes distinctifs : son caractère éphémère, son absence de cristallisation organisationnelle significative, sa volonté tenace de prolonger le mouvement de Mai dans une profusion de formes et de terrains particuliers, « non-totalisables ».
- d) Enfin, dernière en date, la période ouverte par le mouvement de novembre-décembre 1995, qui a mis fin à une longue période d'atonie des luttes et amorcé une remobilisation de divers secteurs sociaux. Là encore, en réaction à la faillite de l'expérience mitterrandienne et au déclin du PCF, ce processus se construit autour d'une revendication d'« autonomie du mouvement social », revendication pouvant aller jusqu'au rejet des « partis politiques », c'est-à-dire de la gauche institutionnelle, et même, dans une mesure significative, des principaux appareils syndicaux.
Deux remarques avant de conclure sur ce point, pour éviter quelques possibles malentendus dus au caractère par trop expéditif de ce survol :
 - Tout d'abord, dans la périodisation esquissée auparavant, il convient de distinguer les séquences évoquées par paires : d'un côté, se situent les cycles de 1830/1848 et de 1968-1973 pendant lesquels, en dépit du traumatisme pré-existant, le mouvement de radicalisation suit une courbe ascendante, et conduit en quelque sorte de lui-même à poser fortement la question de l'intervention, et même du pouvoir politique tout court. De l'autre, on retrouve

des séquences comme celle de 1880-1914 et de 1995-2002, quand le mouvement des classes dominées sort d'une défaite écrasante, marquant une forte césure d'avec l'expérience passée, et s'engage dans une reconstruction plus hésitante, suivant des rythmes inégaux, aux résultats incertains et contrastés.

- Au-delà de cette différence, il est toutefois frappant de constater que, dans les deux cas de figure, malgré la richesse et l'intensité des expériences qu'elles auront suscitées, toutes ces séquences aboutissent à un affaissement, une impuissance brutale et irrévocable en butant sur un événement – crise, guerre ou nouvelle donne politique – qui fait figure d'épreuve de vérité et de révélateur de leurs limites internes. Le « mouvement social » de la monarchie de Juillet sombrera lors de la révolution de 1848, avec la dislocation définitive du « bloc de février » dans les barricades de juin. Face au premier conflit mondial, le syndicalisme révolutionnaire finira, de conserve avec son grand adversaire, le socialisme parlementaire, dans les bras de l'Union sacrée. Le gauchisme post-soixante-huitard sera marginalisé, neutralisé et, partiellement au moins, happé par la dynamique du programme commun. Le mouvement social de la période 1995-2002 butera, lui, sur l'échec de la « gauche plurielle », qui aboutira au séisme du 21 avril et à une crise politique qui bouleverse profondément les coordonnées de la situation.

« Mouvementisme électoral » ou nouvelle force politique ?

À l'intérieur de la séquence ou de la démarche antipolitique en question, deux options se dégagent *tendanciellement* (ce qui veut dire que dans la pratique, c'est plutôt une combinaison, forcément instable, des deux qui se manifeste) : une option « dure », qui conçoit en général l'acteur « social » dans un rapport d'extériorité radicale, voire antagoniste, à la politique. Elle aboutit à des formes d'« indifférentisme », ou d'« abstentionnisme », politique qui sont le propre des courants anarchistes et libertaires, mais pas seulement (je pense notamment au blanquisme ou, du moins en partie, à LO). L'autre option, plus « pragmatique », conçoit l'acteur social comme exerçant une sorte de pression externe sur le champ politique, soit en tant que « groupe de pression » (cf. le *lobbying* de la direction d'ATTAC), soit dans une sorte de partenariat de fait (le « mouvementisme » type LCR). Les succès de l'extrême gauche lors de la séquence 1995-2002 relèvent, me semble-t-il, d'une combinaison de ces tendances, transposées sur le terrain électoral. À savoir d'une convergence entre l'option « dure », expression d'un divorce avec la gauche de gouvernement, et même avec la politique instituée, qui nourrit le vote pour des formations « antisystème », porteuses d'un discours social crédible car affirmant une rupture par rapport aux politiques menées depuis des décennies par tous les gouvernements qui se sont succédés, droite et gauche confondues. Convergence donc

entre cette tendance et l'option pragmatique, l'exercice d'une pression sur les partis de gauche traditionnels pour qu'ils « gauchissent » leurs discours et leurs politiques. Ces deux tendances coexistent au sein des deux composantes principales de l'extrême gauche, à des degrés certes variables, indexés sur la conjoncture. L'option « dure » peut sembler plus forte dans l'électorat de LO et l'option « pragmatique » dans celui de la LCR, mais tout cela est loin d'être figé, notamment parce que le degré de cristallisation de chacun de ces électors est assez faible, tout particulièrement entre 1995 et 2002. Ce qu'il convient de souligner c'est le caractère *complémentaire* des deux options, qui se rejoignent dans une même tendance antipolitique, dans le contexte en ce sens favorable créé par le gouvernement de la « gauche plurielle ». De là, également, le caractère complémentaire, au cours de cette période, des deux composantes de l'extrême gauche, qui ont su l'incarner (malgré, et même grâce à la grande différence de leur culture politique), complémentarité sur laquelle repose la rationalité de leur stratégie d'alliance électorale.

Le point décisif est toutefois le suivant : la progression de l'extrême gauche entre 1995 et 2002 relève essentiellement d'une sorte « mouvementisme électoral » et non de la logique de constitution d'une nouvelle force politique prenant, par exemple, le relais du PCF. Certes, l'affaiblissement du PCF a créé la *possibilité* d'une telle progression, qui s'appuie sur les traditions radicales de secteurs significatifs de la société française, traditions que le PCF a longtemps polarisé, même s'il n'en détenait jamais le monopole. Mais la raison principale de ces succès est plutôt à chercher dans la capacité de LO et de la LCR de « coller » à cette séquence de radicalisation antipolitique, chacune à sa manière, et de lui offrir une possibilité de traduction électorale, partielle mais significative. En ce sens, ce n'est nullement un hasard si la progression électorale de l'extrême gauche est parallèle à celle de l'abstention, et ce à tous les types de scrutin, et si, à l'inverse, la remontée de la participation coïncide avec un recul. Bien sûr, on peut également considérer que ce « mouvementisme électoral » crée à son tour les possibilités, mais seulement les possibilités, d'une construction politique, à condition donc de dépasser les limites de la démarche précédente, ce qui ne saurait aller sans ruptures avec les habitudes acquises et les pratiques établies. Or, ce qui pouvait encore apparaître comme facultatif avant le 21 avril 2002 est devenu impératif au cours de la période qui a suivi. Reste à en préciser les raisons.

Le double choc des présidentielles et du printemps 2003

Le succès partiel des grèves de novembre-décembre 1995 avait laissé croire que le mouvement social suffisait à stopper l'offensive libérale, et cela alors qu'en réalité le plan Juppé – pour nous limiter à cet aspect des choses – sera

mis en application (principalement par la gauche du reste...). Illusion que la défaite-surprise de la droite en 1997, effet différé, et, en quelque sorte, dérivé, du mouvement de décembre, aura contribué à consolider, temporairement. Il convient en effet de revenir ici sur un point essentiel : malgré la prise de distance d'avec le terrain de la politique, les séquences en questions présupposent, et même confortent, un certain rapport à la politique. Pour le dire autrement, l'antipolitique est également une politique. Une politique qui ne dit pas son nom, mais dont la possibilité se fonde implicitement sur l'existence un cadre relativement favorable, offrant au moins une marge de manœuvre, un espace au sein duquel ces mouvements antipolitiques ont pu se développer : la monarchie de Juillet ou la Troisième République, régimes relativement « éclairés » pour leur époque, le gaullisme affaibli et finissant, un Chirac élu sur une promesse « sociale », au cours d'une campagne présidentielle qui laissait déjà entrevoir un « troisième tour social ».

Le succès à la fois imprévu et limité de la gauche en 1997 a paradoxalement pu conforter la vision de l'« autonomie » du mouvement social, car il venait à point nommé souligner sa capacité à produire des effets politiques pertinents. On parlait même à l'époque d'une « instrumentalisation » en cours des partis par les mouvements sociaux, les premiers pouvant d'une certaine façon être ramenés au rôle, utile mais modeste, de « relais » des seconds. Tout cela s'est fracassé contre la politique effectivement mise en œuvre par le gouvernement Jospin, son hostilité fondamentale aux luttes sociales, qui ont disloqué la fragile cohésion du bloc de la « gauche plurielle » et conduit au choc du 21 avril. L'effondrement électoral de la « gauche plurielle » combiné à la poussée de l'extrême gauche (cause et symptôme tout à la fois), fût donc le point culminant de la séquence antipolitique mais aussi son moment terminal, qui en a révélé les limites infranchissables.

L'élimination de Jospin au profit de Le Pen du second tour des présidentielles, et cela au moment où une victoire du candidat du PS face à Chirac paraissait possible, a provoqué un traumatisme durable dans l'électorat de gauche (et même au-delà). Or, pour des raisons partiellement extérieures, voire contingentes (compte tenu du faible écart entre Jospin et Le Pen et des modalités particulières du scrutin présidentiel), c'est précisément à ce moment que l'extrême gauche connaît un succès historique. Succès qui n'a bien sûr rien d'accidentel dans la mesure où c'est précisément à ce moment que l'impact de la double tendance « antipolitique » suggérée auparavant a pu se manifester avec le plus de force, l'expérience des cinq années de « gauche plurielle » ayant alimenté aussi bien l'option dure, le rejet radical des partis institutionnels, que l'option pragmatique, la nécessité d'exercer une pression externe à ces mêmes partis. Mais c'est justement au moment de son succès que le

« mouvementisme électoral » bute sur ses limites : perturber en quelque sorte de l'extérieur le jeu électoral des partis peut conduire à un désastre, *i.e.* à la suspension temporaire du clivage qui structure le champ politique lui-même, en l'absence justement de perspective politique d'alternative.

Pour le dire autrement : le poids du FN est un problème spécifiquement politique, le « mouvement social » ne peut y faire face en tant que tel, *a fortiori* lorsqu'il franchit un « seuil qualitatif » et bouleverse les conditions d'ensemble de la compétition électorale. Le face-à-face Chirac-Le Pen, et son inévitable conséquence, le vote Chirac de l'électorat de gauche, étaient un scénario catastrophe, vécu comme une véritable humiliation collective, en ce qu'il annulait le clivage constitutif du champ politique en tant que tel. L'onde de choc, loin de dégager des perspectives nouvelles, conduisait à la destruction de toute possibilité politique, même si celle-ci, à ce moment précis, ne pouvait prendre que la forme extrêmement atténuée d'un affrontement Jospin/Chirac. C'est cela qui explique les deux effets majeurs provoqués par le séisme du 21 avril : l'augmentation, dans un premier temps, de la participation électorale annoncée par l'impressionnante mobilisation de rue de l'entre-deux tours, dont les régionales ont montré qu'elle n'avait rien d'éphémère. Puis une vague d'adhésions dont l'ensemble des partis et organisations politiques de gauche et d'extrême gauche ont profité. Cette vague est certes quantitativement modeste, mais il faut relever qu'elle s'accompagne d'une remobilisation d'anciens militants. Il convient sans doute de rapprocher ce phénomène des gains en termes d'adhérents affichés par les grandes centrales syndicales avant même le mouvement du printemps 2003, et qui s'est sensiblement renforcé depuis. Certes, ce n'est pas une lame de fond, mais cela indique clairement une inversion de tendance, d'autant plus digne d'attention que, dans un pays comme la France, les moments collectifs d'adhésion à des organisations politiques et syndicales sont rares.

Cette tendance à un réinvestissement du terrain politique marque une rupture nette avec la séquence précédente. Elle aurait dû conduire, tout particulièrement à la LCR, à des réajustements stratégiques en conséquence. D'autant que l'échec du mouvement du printemps dernier l'amplifiera considérablement. Car, cette fois, la logique de 1995 est remise en cause non seulement par ses effets induits, mais en son fondement même : le constat est fait qu'un mouvement social ne peut, à lui seul, enrayer le rouleau compresseur libéral. Le passage en force du gouvernement Raffarin sur les retraites, au prix d'un affrontement avec les syndicats pleinement assumé et de longue date planifié, témoigne d'une logique d'aiguïsement (je dirai même d'extension si on tient compte de la multiplication d'autres « fronts ») des contradictions de classes dans la société française. La question, tout à fait décisive, de la

responsabilité des centrales syndicales, avant tout celle de la CGT, ne change rien au constat portant sur les limites de ladite « autonomie du mouvement social ». Il est d'ailleurs significatif que, malgré le peu d'enthousiasme, pour le moins, que suscite l'orientation de sa direction, la CGT sort malgré tout renforcée de ce mouvement. Mouvement qui a aussi marqué les limites, pour ne pas dire l'impuissance, des secteurs syndicaux dont la croissance fut considérée comme l'expression avancée de la dynamique de la séquence précédente, (essentiellement SUD). Ce qui est à l'ordre du jour désormais, c'est à la fois le débat stratégique au sein du mouvement syndical et la réoccupation du terrain politique. Et le seul moyen de la faire avancer concrètement, dans la situation donnée, c'était de reconstruire électoralement une opposition au gouvernement actuel et de neutraliser le poids de (et la tentation d'un recours possible vers) l'extrême droite.

À partir de là, la logique du tournant politique tel qu'il s'est exprimé dans les régionales était en place et le terme de « vote utile » semble inadéquat pour la désigner. Il ne s'agit pas tant, en effet, d'un électorat « modéré » ou « centriste », flottant, hésitant jusqu'au bout et optant finalement pour un « grand parti ». Mais plutôt d'une mobilisation de larges secteurs populaires, et tout particulièrement de ceux qui ont été en première ligne dans les luttes récentes. Des secteurs qui se tournent vers la gauche institutionnelle pour lui dire « nous savons ce que vous avez fait quand vous étiez au gouvernement, nous avons peu d'illusions, mais maintenant, même si vous n'êtes pas très partants, il vous faut jouer votre rôle d'opposition ».

Quelques priorités pour une intervention politique

Face à la situation nouvelle créée par le double choc des années 2002-2003, l'erreur fondamentale de la démarche LCR/LO était de poursuivre sur la lancée de la séquence antipolitique 1995-2002 et de croire que, sans initiative politique spécifique, un boulevard était ouvert pour l'affirmation d'un pôle électoral « à gauche de la gauche ». Pour LO, organisation foncièrement antipolitique, ce n'est guère surprenant. Pour la Ligue, cela l'est davantage et il faut énumérer rapidement les principaux points de blocage, en gardant à l'esprit que ceux-ci traversent largement les deux organisations, et qu'il convient de ce fait d'éviter de les mettre sur le compte de l'alliance en tant que telle :

- 1) Tout d'abord, une conception des campagnes électorales, et d'une manière générale, de l'intervention militante de l'organisation même en dehors des périodes d'élections, en termes de « super-syndicalisme », de listings des revendications des mouvements récents et en cours. Circonstance aggravante, aux régionales c'est la version LO, ouvriériste et réductrice, qui l'a emporté, mais les choses ne seraient pas, me semble-t-il, fondamentalement différentes

avec la version LCR, plus « mouvementiste » et « ouverte », mais politiquement tout aussi faible.

- 2) Un abandon du terrain des réalignements et différenciations politiques au sein du mouvement ouvrier organisé. Traditionnel pour LO, cet « indifférentisme politique » a été superficiellement rationalisé par la Ligue en termes de changement de nature de la social-démocratie (qui ne serait plus une composante du mouvement ouvrier) et de disparition quasi-achevée des PC. Dans cette logique, qui consiste à prendre ses désirs pour des réalités, le sentiment a été donné que, d'une certaine façon, avec la domination du social-libéralisme, le terrain était désormais libre pour l'extrême gauche, peut-être même à l'échelle européenne. Ce genre de propos m'a toujours paru fantastique quand on réfléchit, fût-ce brièvement, à la disproportion des forces en présence et à l'ancrage social (notamment dans les secteurs organisés du monde du travail) de courants dont les effectifs se comptent, en Europe, par millions ou par centaines de milliers de militants.
- 3) Pour couronner cet indifférentisme politique, la position sur le second tour est venue à point nommé pour faciliter le tournant vers la gauche gouvernementale de larges secteurs populaires, et la tâche de la direction de ces partis. Il n'était même plus nécessaire de réactiver le traumatisme du 21 avril, chaque déclaration à ce sujet des responsables LO/LCR le faisait d'elle-même.

Pour conclure, je voudrais soulever quelques pistes concernant la construction d'une nouvelle force politique « à gauche de la gauche ». Elles visent à l'exigence de (re)faire de la politique au sens plein du terme, c'est à dire de reconstruire les conditions d'une intervention anticapitaliste et internationaliste dans les conditions actuelles. La démarche repose sur une certaine idée de la politique comme capacité d'initiative s'emparant des contradictions d'une situation pour en saisir les rapports internes, pour lier chaque point, chaque ligne de fracture avec les clivages décisifs qui structurent l'ensemble de la conjoncture à un moment donné. Ce n'est qu'à cette condition qu'il est à mon sens possible de construire une perspective qui puisse disputer à la gauche gouvernementale l'hégémonie sur les secteurs populaires politisés et construire un type de conscience et de pratique politiques qualitativement différent au lieu d'essayer de surfer sur telle ou telle tendance de l'opinion.

Trois priorités me semblent s'imposer en ce sens :

- Tout d'abord se remettre à un travail d'élaboration d'objectifs transitoires capables de relier et donner une perspective d'ensemble aux revendications fragmentées mais bien entendu essentielles des mobilisations sociales. Rompre donc avec une vision étroite, corporatiste, de l'affrontement de classe et s'emparer de ces questions, en les reliant à d'autres. En montrant par exemple

comment les mesures gouvernementales sur les retraites, la décentralisation, la sécurité sociale, l'école et les lois sécuritaires sont profondément solidaires les unes des autres. Et en proposant en conséquence des objectifs, certes hiérarchisés et limités en nombre, mais qui pointent vers la totalité du champ de l'affrontement et visent à sa généralisation maximale.

- Se reconnecter avec le terrain des différenciations politiques au sein du mouvement ouvrier, politique et syndical. Pour des raisons de place, je me limiterai à un seul point. Il me semble qu'aujourd'hui, au niveau politique, le « maillon faible » à gauche est le PCF, tandis qu'au niveau syndical, la CGT s'affirme comme le lieu décisif (mais non le seul bien entendu) d'une possible réorientation stratégique. Concernant le PCF, il importe de bien mesurer les difficultés, car il est vrai que la malédiction du communisme français est toujours active. Malédiction qui veut que, d'une part, les courants les plus classés et combatifs soient aussi les plus « traditionnalistes », et parfois rétifs à un travail commun avec d'autres courants radicaux, et que, de l'autre, les courants les plus « ouverts » et « antistalinien » soient des courants modernistes et droitiers, en réalité de type social-démocrate, à l'instar de l'actuel courant fondateur. L'urgence en la matière consisterait à formuler des hypothèses de travail qui tiennent compte de la réalité de ce parti tel qu'il est, sans *a priori* et sans reconduire des clivages qui ne sont plus opératoires après l'effondrement de l'URSS. Il faut bien voir, par exemple, que, quelle que soit l'opinion que l'on peut avoir sur leurs porte-parole ou sur certaines de leurs pratiques, les forces militantes du parti qui réclamaient une vraie rupture avec la « gauche plurielle » et le discours lénifiant de la direction sur les questions de la guerre, de la politique américaine ou du Proche-Orient, se sont exprimées sur les plate-formes de la fédération du Pas-de-Calais ou de Nicolas Marchand et qu'elles ont rassemblé 45 % des voix des militants au dernier congrès. Remarquons également que, contrairement à l'image véhiculée par les médias et la direction du parti, le PCF a obtenu, aux régionales, ses meilleurs résultats dans les régions où précisément ses forces sont prédominantes. Il convient aussi de se demander comment la LCR est perçue par les forces en question, compte tenu du fait que, suite aux pratiques de sa minorité et à l'abstinence pratiquée par sa direction, elle apparaît de fait comme entretenant des liens privilégiés avec les « fondateurs ». Disons plus exactement, pour changer d'angle de vue, que les rapports avec la LCR sont une sorte de « carte » entre les mains de ce courant, et au service des divers scénarii de « recomposition » qu'il agite par moments. Néanmoins, on peut penser que, ne serait-ce que pour des raisons historiques, la LCR devrait se préoccuper de savoir si elle est toujours perçue par des militants communistes rejetant les dérives droitistes de leur direction comme un courant située à gau-

che de celle-ci. Il n'y a sans doute pas de solution magique au problème, mais il paraît clair que la LCR ne peut se permettre de continuer à regarder en spectatrice ce qui se passe au sein et autour du PCF, et qu'une telle erreur peut lui coûter assez cher.

- Enfin, il y a la question qui, pour user de ce terme un peu jargonnant, « surdétermine » le reste, celle qui consiste à savoir ce qui se passe aujourd'hui au niveau mondial. Dans un pays comme la France, à côté de l'affrontement de classe, la question des formes de domination à l'échelle planétaire, bref la question des guerres, de l'exploitation des nations de la périphérie, et, aujourd'hui, très concrètement, des formes de l'hégémonie, particulièrement brutale et sanguinaire des États-Unis ont toujours été et demeurent des questions décisives pour les forces de la gauche radicale, un des axes majeurs qui l'ont dès l'origine différenciée de la social-démocratie. L'une des raisons (même si ce n'est pas la seule) de la faiblesse politique du mouvement anti-guerre en France, et en tout cas de l'investissement relativement secondaire de l'extrême gauche sur ce terrain, est sans doute à chercher dans la prégnance du cours antipolitique désigné auparavant. Or les questions dites « internationales », celle de l'occupation de l'Irak, de la Palestine ou des menées des États-Unis en Amérique latine pour n'en mentionner que quelques unes, ne sont pourtant pas des questions « extérieures » à la lutte politique immédiate, bien au contraire. À titre indicatif, le consensus sur la nécessité de la soi-disant « lutte contre le terrorisme », seuls les moyens pouvant faire l'objet d'un débat (entre « Américains » et « Européens » par exemple), est l'un des points forts de l'ordre mondial impérialiste actuel, et cela à l'intérieur même de chaque société, sous des formes bien sûr différenciées. Aujourd'hui même, et nous le voyons dans les mobilisations contre la guerre, dans les forums et dans d'autres mouvements, c'est bien la formation d'une nouvelle pratique de l'internationalisme et de l'anti-impérialisme qui est en jeu.

La conjonction de cet internationalisme et du point de vue politique de classe, de la résistance populaire en Irak et en Palestine, au Venezuela ou en Colombie, avec les luttes sociales en Europe, dans nos quartiers et lieux de travail, voilà, peut-être, un chemin à explorer pour une gauche qui entend prendre au sérieux sa tâche de renverser l'ordre existant, pour en construire un autre.

1 Cf. Eustache Kouvélakis, « Quelques hypothèses sur une défaite (pas seulement) électorale », in *Carré rouge*, n° 29, mars 2004.

Stéphane Rozès

Maître de conférences à Sciences Po Paris

Penser la radicalité de la période

Le nouveau cours du capitalisme et la chute du mur de Berlin posent des problèmes

objectifs identiques à la « roche communiste », à ceux qui pensent la question de la transformation sociale, comme à ceux qui estiment que, dans le cours actuel des choses, c'est la « question démocratique » qui est à terme en jeu¹. Or au sein de « la gauche radicale », sur laquelle *ContreTemps* ouvre le débat, pour des raisons générationnelles, théoriques et d'opportunité, les anciennes grilles de lecture politiques (comme la géographie sur les « deux gauches ») demeurent et contournent la nouveauté « radicale » de la période.

Cette esquivance aura ainsi entraîné pour une organisation comme la LCR des contradictions entre, d'une part, des alliances et des batailles électorales avec LO, dans le renvoi dos à dos de la droite et de la gauche politiques, et, d'autre part, les activités de ses militants dans les mouvements sociaux. Entre, d'un côté, l'instrumentalisation électorale de la LCR et de LO de la part des électeurs, « bon an, mal an », et, d'un autre côté, le différenciement propre à la construction politique d'une nouvelle organisation ou à une recomposition. Enfin entre le profil politico-culturel des nouveaux jeunes militants qui rejoignent la LCR et le logiciel trotskiste de sa direction politique. Les prises de position d'Olivier Besancenot indiquant qu'il est « révolutionnaire pour qu'il y ait de vraies réformes » sont de ce point de vue révélatrices.

Il y a sans doute là une dialectique semi-consciente de la part de « la gauche radicale » engagée dans la bataille électorale, pour à la fois peser et gagner du temps. Mais la tentation est grande dans une tradition avant-gardiste de rabattre l'analyse de la période sur les scores électoraux de l'extrême gauche au risque d'un tête-à-queue interprétatif. L'après-élections régionales ouvre bien une nouvelle séquence politique, mais dans le pays, les rapports de forces idéologiques demeurent et les contradictions institutionnelles s'approfondissent.

Pour rendre compte d'illusions électorales, d'esquives politiques et arriver aux enjeux stratégiques, on peut partir de l'analyse des scores électoraux de l'extrême gauche et remonter à l'analyse historique. Cette dernière doit éclairer – et non lisser – la « radicalité » : la « racine » de la période actuelle. Cela

conduit alors à poser différemment la question sociale et démocratique non seulement pour la gauche, mais aussi le pays et les peuples européens.

L'instrumentalisation électorale de l'extrême gauche

La non-progression électorale des listes LO-LCR par rapport aux régionales de 1998 et la déception vis-à-vis du 21 avril 2002 ont des raisons institutionnelles, socio-culturelles et politiques.

C'est d'abord la concurrence électorale par l'effet mécanique du retour du PC dans l'offre politique sur la base de ses fondamentaux identitaires, amodiés d'un début d'articulation avec des représentants des mouvements sociaux. On lit cette pondération identité communiste traditionnelle/ouverture aux dynamiques sociales selon les régions dans une progression électorale, alors que les cantonales marquent l'essoufflement de la tradition communiste constatée lors des dernières municipales.

Sociologiquement et culturellement distincts, les électorsats Laguiller (plus ouvriers, âgés et centrés sur la question sociale) et Besancenot (plus jeunes, professions intermédiaires et cadres, plus ouverts aux questions sociétales) ne pouvaient facilement se fondre dans les listes uniques LO-LCR. *A priori*, c'est l'électorat Laguiller de 2002 (par ailleurs plus déterminé dans ses votes) qui a le mieux adhéré aux orientations politiques des listes. C'est sans doute le contenu politique des listes LO-LCR qui a posé problème, non en soi, mais après deux années de gouvernement Raffarin. Le renvoi dos à dos de la gauche et de la droite politiques a été incompris par ceux qui ne se sont pas retrouvés dans les listes LO-LCR et, par ailleurs, leurs électeurs du premier tour se sont reportés massivement au second tour sur les listes de la « gauche plurielle ». Cette question du renvoi dos à dos de la gauche et de la droite politiques fonde les aléas électoraux de l'extrême gauche : de l'émergence électorale solitaire de LO en 1995, en passant par la surprise Besancenot de 2002, au dépit actuel des régionales de 2004.

Mais ces séquences ne peuvent renseigner sur l'état de la société. Le vote pour l'extrême-gauche n'est pas en soi le curseur d'un état d'une conscience de classe, ou de maturation de la situation politique. La hausse historique de la participation électorale et le score du PC aux régionales de 2004 posent d'ailleurs problème à une interprétation de la période en terme de repli.

D'abord aujourd'hui, l'électeur instrumentalise le vote pour faire passer un message essentiel en fonction des enjeux de la période, tels qu'encadrés par l'offre politico-médiatique. Il faut bien distinguer ici motivations individuelles et cristallisation d'un sens post-électoral. Ce dernier construit une nouvelle donne et une exigence politique sous laquelle ploient momentanément gouvernants et gouvernés. Les cohérences des décennies antérieures entre attitudes

idéologiques, conduites politiques et votes – par exemple, entre radicalité et sens du vote – se rompent dans la mesure où les politiques insérées dans les institutions pèsent moins et s'indifférencient. Ce facteur est selon moi plus décisif que le mouvement d'individualisation plus ancien (trois décennies, et il est sans doute d'ailleurs en train de changer de paradigme), qui n'entraîne d'ailleurs pas une transmutation de la scène électorale en « marché » (le citoyen devenant « consommateur » de politique). La détermination du vote selon l'idée que chacun se fait de l'« intérêt général » à partir de ses intérêts et valeurs demeure. Seuls les vecteurs dépendant de l'offre politique changent. L'électorat d'extrême gauche n'échappe pas à la règle lorsqu'il indique qu'il se sent plus proche des termes « réformes » que « révolte » ou « révolution ». Tout se passe comme si on instrumentalisait l'extrême gauche (une majorité de l'électorat Besancenot s'était déterminée dans les derniers jours) pour que la gauche institutionnelle soit de gauche dans les institutions... qu'elle accomplisse sa promesse dans l'opposition, et non pas tant qu'elle cède la place à une autre gauche. Certes, pour les directions d'extrême gauche, du PS et du PC, il y a bien deux gauches politiques : révolutionnaire/réformiste. D'ailleurs dans cette géographie, le PC se considère dans celle de l'extrême gauche comme des militants ou dirigeants Verts, PS, ou chevènementistes, se retrouveraient chez les sociaux contre les libéraux etc., mais les électorsats ne sont plus sur ces logiques. Leurs attitudes se déclinent plutôt dans un continuum au sein de la gauche ou de spécificités (sociale, libérale culturelle, anti-capitaliste, écologiste, républicaine...), et surtout les votes ou décisions d'aller voter varient selon les enjeux et les périodes. Les directions politiques, des journalistes, des politologues socialisés politiquement dans les années 1960-1970-1980, apprécient-ils mieux le sens donné par les électeurs eux-mêmes à leur vote de 2004 ? Écartons-nous des appréciations subjectives pour revenir à une analyse historique.

Nous pouvons distinguer situations objectives économiques, perceptions idéologiques, séquences politico-institutionnelles et votes et analyser les périodes comme heurts de cycles autonomes, superposés et non synchronisés : économiques (longs, moyens et courts), idéologiques (longs et moyens) et politiques (de plus en plus courts)². De ce point de vue, la période actuelle est insérée dans un cycle économique long de désinflation compétitive et toujours marquée par un « cycle idéologique anti-libéral » révélé par les études d'opinion en 1994³, qui homogénéise classes moyennes et populaires. Le gouvernement Jospin a unifié politiquement ces deux classes par un volontarisme social (35 h, emplois-jeunes, etc.) jusqu'à l'inversion du calendrier électoral et jusqu'à ce que la politique gouvernementale épouse le cours libéral (réformes sociétales et baisses fiscales pour les classes moyennes). La non-campagne

présidentielle (par ailleurs revendiquée comme non-socialiste) de Lionel Jospin et son verdict furent l'expression, d'une part, du divorce entre demande sociale et politique gouvernementale dans les deux dernières années et, d'autre part, du caractère non assumé par les dirigeants socialistes entre le logiciel républicain-social d'homogénéisation du salariat, au départ de la Majorité plurielle, et le virage social-libéral des deux dernières années. Après deux années de gouvernement Raffarin dans un cycle idéologique anti-libéral, classes populaires et moyennes viennent, sous la bannière de la « gauche plurielle », de se recristalliser politiquement lors des régionales.

On peut, en distinguant cycle idéologique anti-libéral et cycle politico-électoral, rendre raison du vote d'extrême gauche. En 1995 et en 2002, LO puis la LCR se font instrumentaliser en dépit ou grâce à leur renvoi dos à dos de la droite et de la gauche politiques, lorsque la gauche sort de périodes qui signent la fin de cycles politiques : mitterrandiste (1995) et à la fin du gouvernement Jospin (2002) ; le tout au sein du cycle idéologique anti-libéral qui émerge en 1994-1995 et perdure. Le fondement de ce cycle anti-libéral provient de ce que les individus estiment que les processus économiques du capitalisme deviennent, sous logique financière, contingents. Le salarié ne voit plus les cohérences entre, d'une part, ses arbitrages et investissements professionnels et, d'autre part, sa pérennité et mobilité sociales. À l'heure des délocalisations-licenciements dans les entreprises qui génèrent du profit et de la précarisation du travail, nul ne se sent à l'abri de l'exclusion. Au conflit capital/travail qui fonde le clivage Gauche/Droite se superpose la différenciation entre ceux qui semblent maîtriser leur devenir social et ceux qui redoutent la contingence économique. À ces perceptions correspond un nouveau clivage dans les représentations de la société.

Aux régionales de 2004, il n'y a plus – ou moins – de raisons d'instrumentaliser l'extrême gauche quand c'est la droite qui est au pouvoir. On maximise un vote-sanction en allant sur les partis d'alternance comme le PS, le PC ou les Verts. La défiance sociale à l'égard de la droite l'emporte (comme en 1997) sur l'adhésion à l'égard de la gauche, dont l'électorat indique au moment du vote qu'elle ne dispose pas de projet alternatif et crédible. Mais le vote-sanction passe par ceux qui prétendent reprendre les rôles de l'État. Deux années de gouvernement Raffarin auront mieux fait coïncider clivage idéologique (libéral/anti-libéral) et politique (Droite/Gauche). Tel est le fondement de la hausse historique de la participation électorale. Telle est la raison de l'instrumentalisation des votes de gauche en dépit de son évanescence politique. Éloignée de l'appareil d'État, elle s'indexe rhétoriquement sur les demandes sociales de la Nation.

Au total, il n'y a pas tant deux gauches que les moments où la gauche est dans les institutions étatiques et les moments où elle ne l'est pas. Car c'est bien

l'État, sa nature et son rôle actuel au sein de la Nation, qui est en dernière instance le point de blocage de la situation.

De la nature de la relation entre l'État et la Nation

La question sur laquelle bute la gauche de transformation sociale provient de ce qu'il n'y a pas de solution de continuité entre représentations idéologiques majoritaires anti-libérales et anti-capitalisme. Cette rupture renvoie à un problème objectif au-delà de la gauche, pour le pays et la démocratie. Il faut, pour la penser, à la fois poser la question sociale, de la nature de l'État et de la Nation. Or pour des raisons politiques et culturelles, il n'est pas fréquent de poser les trois dimensions dans le même mouvement au sein des familles de gauche. Un retour historique est, de ce point de vue, fécond pour rendre compte de la racine de la période actuelle.

Dans la périodisation des XIX^e et XX^e siècles, revenons ainsi sur le fondement de l'État et des rapports de classes au sein de la Nation. Il est marqué, de la Révolution à la fin du XIX^e, par le fait que les bourgeois républicains font la Révolution avec le peuple et les ouvriers pour la stabiliser, ensuite contre eux et ce jusqu'à la Commune de Paris. Cela entretient une opposition franche du peuple à l'égard de l'État et une défiance à l'égard de la politique qui nourrit l'anarcho-syndicalisme et un haut niveau de conscience de classe.

De la fin du XIX^e aux années 1970-1980, les socialistes, avec la pression du mouvement ouvrier, intègrent la question sociale – les droits créances de Jaurès – au sein du logiciel étatique-républicain par le haut et la loi. Puis le communisme politique et municipal comme l'action syndicale de ses militants au sein de la CGT articulent utopie révolutionnaire et avancées économiques et sociales ici et maintenant. Le compromis historique implicite entre les classes s'effectue cahin-caha au travers de l'État : « la prospérité pour le plus grand nombre contre la paix sociale ». Cela permet à tous de s'y retrouver objectivement et de cultiver chacun son jardin, identitaire et idéologique. Question sociale intégrée dans la République (l'égalité formelle du vote corrigeant tendanciellement les inégalités sociales) et communisme font refluer l'anarcho-syndicalisme.

La capacité du capitalisme de se civiliser sous la contrainte de ses ennemis est « vertueuse » pour la classe ouvrière et la viabilité du système. Ainsi le capitalisme managérial montre une grande capacité d'intégration des revendications de droits sociaux, d'avancées matérielles et de l'individualisation. Cela a assuré, en retour, des mécanismes économiques contra-cycliques durant les « trente glorieuses » et permis la victoire sur le socialisme réellement existant. Jamais une civilisation n'aura accumulé, comme dans les démocraties capitalistes occidentales, un tel développement de savoir, de savoir-faire et de promesse d'épanouissement personnel.

Mais depuis trois décennies, et de façon accrue depuis 15 ans, la nouveauté radicale, qui nécessite de penser la Nation « et » l'État, est que ce dernier ne stabilise plus les compromis socio-politiques entre classes sociales au sein de la Nation. La cohérence développement économique/cohésion sociale/démocratie se rompt. L'idée de progrès est interrogée, la promesse s'émousse. Le stade actuel du capitalisme financier et globalisé, la fin de l'ennemi communiste rendent la construction État-nation anachronique. La constitution sociale État-nation devient même un obstacle pour le libre déploiement du capitalisme patrimonial. Sous justification européenne et encadrement monétaire Bruxellois, les États accompagnent la dérégulation libérale. Aujourd'hui, l'État ne réprime plus, n'empêche pas... il se retire.

La souveraineté nationale, que le salariat emplit, réclame alors la préservation du contrat social, des droits, de l'égalité sociale. Le marché qui semblait, face au totalitarisme, garant et moteur de la démocratie, la remet aujourd'hui en cause. Cette contradiction entre marché et démocratie est le fondement des déchirements intellectuels entre héritiers d'Aron et de Furet. Certains parmi eux, qui font retour vers la République, en esquivant le fondement social de celle-ci, se concentrent sur « son esprit ». Cette religiosité républicaine les porte vers la nostalgie, la morale et pour certains le conservatisme. Ils reviennent alors à leur point de départ libéral en épousant la scission entre un État régalien et ses normes morales qui doivent se renforcer à mesure que l'État social redistributeur s'éloigne. L'incantation à la République devient alors pour eux le soupire de l'âme d'un monde marchand sans âme. Sortir de l'aliénation marchande nécessite plutôt de refonder un nouveau contrat social républicain.

Face au marché, subjectivement, le « citoyen », la revendication de l'égalité des droits sociaux reviennent alors que leurs conditions objectives et le contrat social s'éloignent. La « conscience de classe pour soi » de la classe ouvrière – aujourd'hui du salariat – a décliné et ne réapparaît pas, alors qu'inégalités et précarités croissent. Ce paradoxe apparent provient de ce que durant des décennies, l'État républicain a servi d'interface entre classes dont les représentants se disputaient l'intérêt général pour établir les compromis socio-économiques par le politique, au travers du bulletin de vote, au sein de l'État par la loi, les politiques publiques et la redistribution sociale. À l'heure de la dérégulation, du retrait de l'État, c'est la Nation entière qui réclame son retour depuis une décennie. La demande d'État est majoritaire dans le pays, non seulement en matière régaliennne mais aussi sociale et économique. Cette demande du retour du contrat social se fait d'abord sur son principe avant son contenu. Tel est le fondement des phénomènes de « grève par procuration » de l'opinion à l'égard des mouvements sociaux adressés aux gouvernants depuis une décennie⁴. Tel est le rappel du pays aux gouvernants lors des régionales de

2004, face à l'alliance d'un capitalisme patrimonial qui a le monde comme marché et de hauts fonctionnaires suivis par Bercy qui pilotent le retrait de l'État encadré par Bruxelles. Les institutions européennes sont pour les États un « airbag » face aux demandes sociales exponentielles des Nations. Les politiques monétaires et budgétaires de Bruxelles font office de pilote automatique de remise en cause des différents compromis sociaux nationaux.

Externalisé hors de la Nation, l'intérêt général, qui réiffait de façon dynamique les compromis entre classes, éloigne l'État des contraintes et responsabilités antérieures d'assumer les principes et les faits, les fins et les moyens, le souhaitable et le possible. Le citoyen critique les institutions, mais on souhaite le retour de la République ou plus précisément de ses missions, valeurs et moyens. La nature du « néo-anarcho-syndicalisme » émergeant au milieu des années 1990 tient à ce que l'État sous logique bruxelloise incarne de moins en moins la République et ses compromis sociaux. On n'aime pas la politique, car ceux qui sont chargés d'en faire n'en font plus. Face aux demandes sociales de la Nation, les gouvernants s'adosent au possible concédé par Bruxelles, les politiques monétaires et budgétaires européennes indexées sur les marchés internationaux, pour faire du souhaitable une variable de pure adaptation. L'Euro est l'expression monétaire de la déconnexion de la variable monétaire des compromis sociaux au sein de chaque Nation. Logiquement la monnaie unique est devenue la priorité économique de l'Europe garantie par la Banque centrale européenne indépendante des gouvernements, et donc des compromis sociaux au sein des Nations. La convergence des nations européennes vers la priorité à la croissance et à l'emploi a son garde-fou institutionnel, budgétaire et monétaire. Tel est le fondement de la crise européenne de la démocratie qui s'exprime électoralement soit par l'abstention, soit par le vote sanction, le populisme ou l'extrême droite.

Ruse de l'Histoire : les citoyens attendaient de l'Europe le prolongement et le renforcement des valeurs et des compromis sociaux de leurs nations... les institutions européennes se révèlent être leur contournement politique et leur remise en cause sociale. Ruse de l'Histoire : l'État, les institutions de la 5^e république conçues à l'origine pour moderniser la bourgeoisie et les rapports sociaux par l'autonomisation du politique des marchandages sociaux immédiats au Parlement, délégués à la technocratie, se révèlent efficaces aujourd'hui pour s'éloigner des demandes et des contradictions nationales. Mais autrefois au service de l'intérêt général – des compromis socio-politiques entre classes au sein de la Nation sous la direction effective d'une catégorie sociale dominante encadrée par l'idéologie qu'elle a construite –, la haute fonction publique est aujourd'hui au service de son externalisation hors de la Nation⁵. D'où l'esquive de la part de l'État et des catégories sociales autrefois

dominantes, aujourd'hui uniquement privilégiées, du souhaitable via la gestion du pays par les moyens. Détenant le monopole apparent du possible, les gouvernants esquivent le souhaitable là où les citoyens attendent, avant d'explorer la question des moyens, de se mettre d'accord sur celle des fins. Les gouvernés n'ont le plus souvent face à eux qu'un discours de déresponsabilisation économique et sociale de l'État, de renoncement à porter l'intérêt général, et de justification du cours des choses non plus sur le fait que cela soit le « meilleur » mais le « seul » « possible ». Toutefois les citoyens refusent que les gouvernements se transforment en gardiens de phare de la mondialisation et des marchés financiers. C'est ce refus qui s'exprime au travers de l'arme électorale, des soutiens effectifs ou d'opinion aux mouvements sociaux et alter-mondialistes.

L'équivoque entretenue sur les « réformes » entre gouvernants et gouvernés illustre l'inversion démocratique actuelle qui veut que cela soit la Nation qui porte l'intérêt général et les catégories sociales dominantes et l'appareil d'État qui l'esquive. Les gouvernants appellent le plus souvent « réforme » économique et sociale : le retrait de l'État, là où les citoyens entendent moderniser pour pérenniser. Pour les gouvernants, la « réforme » est devenue un but alors qu'elle est un moyen pour le pays. À la tête de l'appareil d'État la question centrale est : « comment ? », quand le pays attend d'abord la réponse au « pourquoi ? ». L'anti-libéralisme majoritaire dans le pays depuis une décennie a un fondement économique, social, qui entraîne des ruptures démocratiques et dorénavant culturelles entre gouvernants et gouvernés.

De l'anti-libéralisme à l'anti-capitalisme ?

La « radicalité » de la période, qui explique les difficultés subjectives dans le pays quant au passage de « l'anti-libéralisme idéologique » à « l'anti-capitalisme politique », peut être restituée par rapport à ce que je viens d'évoquer au sein de la contradiction connue entre « forces de production » et « rapports de production ».

Le salariat représente bien, comme attendu par Marx, les intérêts de la société toute entière... en France et en Europe. Mais ce qui semble retenir le développement des forces productives, qui s'effectue par un phénomène d'internationalisation du capital, ce sont les rapports sociaux, leurs compromis par la démocratie – en France : la République – au sein des Nations auxquelles s'arc-boutent les salariés... Le stade actuel du capitalisme pour sécuriser les rendements des ressources rares patrimoniales au sein des marchés financiers a besoin d'insécuriser les sphères économiques et sociales. Cela passe par la remise en cause des anciens compromis entre le capital et le travail, à haut niveau pour les salariés et ayant-droit, que les États-nations réifiaient. La

dynamique de remise en cause des rapports de production, de l'« État social », est activée par une alliance entre haute fonction publique nationale, technocratie bruxelloise et capitalistes patrimoniaux qui poussent à la dérégulation étatique et sociale au service du développement international des forces productives.

Ainsi jamais, comme après le rappel anti-libéral de la Nation lors des régionales de 2004, ne sera apparue au sein du sommet de l'État de façon aussi spectaculaire la géographie de pôles ministériels exprimant la nouvelle contradiction entre demande sociale de la Nation, d'une part, et retrait de l'État, d'autre part. Pour les demandes sociales de la Nation les grands ministères sociaux (Emploi : J.-L. Borloo, Santé : P. Douste-Blazy, Éducation : F. Fillon, Culture...), pour la dérégulation étatique : Bercy (N. Sarkozy). À l'Élysée, Jacques Chirac fait figure de Bonaparte à cheval entre les injonctions sociales de la Nation et un instrument étatique libéral qui tend à se dérober à ses obligations nationales. Cette contradiction entre les fins et les moyens explique son évanescence nationale apparemment paradoxale rapportée à son volontarisme régalien au plan international face à l'unilatéralisme de l'hégémonie américain. À cette contradiction qui traverse le sommet de l'État se superpose un nouveau clivage politico-culturel entre basse fonction publique, qui fait vivre au travers de l'École, de la Santé, des collectivités territoriales la *Res-publica* avec moins de moyens et la référence à des normes souhaitables maintenues, et une haute fonction publique, qui s'éloigne.

Le divorce entre gauche sociale et politique explique la désynchronisation entre cycle idéologique anti-libéral et cycle politique, dont la défaite de la gauche en 2002 fut la plus cruelle illustration pour la Gauche. Les dites « erreurs » de la campagne de Lionel Jospin furent l'expression de la non maîtrise des raisons et des effets des deux temps (volontarisme social/accompagnement libéral) de la gestion par la « Majorité plurielle » de l'appareil d'État. La défaite du 21 avril – et sans doute celle du 2^e tour de la présidentielle s'il avait eu lieu – ne fut en rien l'effet d'un accident ou d'une dégradation de rapports de forces idéologiques dans le pays⁶.

Les moments électoraux et les espaces d'instrumentalisation du vote d'extrême gauche sont indexés sur l'occupation ou non par la gauche d'un appareil d'État au nom des demandes sociales de la Nation, alors que ses représentants enfourchent un cheval de trait de l'État qui s'éloigne du champ national pour esquiver cette même demande sociale. Le sac et le ressac font partie du surf électoral, mais ce qui demeure, c'est la marée descendante de l'efficacité économique et sociale de la démocratie. Au total pour le salariat, dont le rapport social est bien hégémonique au sein de la société, l'enjeu stratégique n'est donc pas tant de poser a priori la question des « deux gauches »,

que de distinguer entre ceux qui aujourd'hui accompagnent à la tête de l'appareil d'État la dérégulation libérale des compromis socio-politiques et ceux qui s'indexent sur les demandes et dynamiques sociales pour réorienter les leviers politiques.

Le libéralisme avec comme mot d'ordre « tout le pouvoir aux marchés » avance dans les faits, alors qu'il perd dans les têtes. Mais les civilisations ne se construisent pas durablement sans, et à fortiori, contre les peuples. Une perspective de civilisation alternative – autre que les ancrages dans le sang, la tribu et l'éternité que sont les communautarismes ethniques, racismes, nationalismes et intégrismes religieux – apparaît. Des pistes se dessinent. Elles répondent de façon empirique au problème de la nouvelle nature des relations entre l'État et la Nation. Elles énoncent comme tâche au sein de la gauche politique et sociale le fait de rompre avec la séparation en deux temps distincts de l'action politique : celui de la « conquête » et celui de « l'exercice du pouvoir ». Il s'agit de remettre la politique institutionnelle sous le contrôle des demandes sociales et de trouver un débouché à ces dernières.

Au sein du syndicalisme et des mouvements sociaux émerge le besoin de sortir du catégoriel et de politiser les demandes sociales. Ainsi, au travers de la sécurisation du salariat⁷, face à la « société du risque » prônée par le MEDEF, et de l'appropriation des finalités du travail⁸, au travers par exemple des débats sur les services publics, le syndicalisme et les mouvements sociaux dessinent des perspectives syndicales pour le salariat.

Parmi les politiques, certains, conscients des impasses antérieures, explorent la représentation électorale des dynamiques sociales et les possibilités d'intervention au sein des institutions.

Au plan international, les mouvements syndical et altermondialiste éprouvent – au-delà d'éclairer les enjeux pour les peuples – le besoin de poser la question de la souveraineté démocratique au sein des instances européennes, internationales dites indépendantes. Il s'agit de remettre les gouvernants sous la pression des peuples et non d'utiliser les procédures d'externalisation des contradictions pour esquiver les demandes sociales⁹. Une voie prometteuse serait de mettre en place une « démocratie de conquête » qui ferait des salariés dans l'entreprise et des citoyens au sein de la Nation le point d'équilibre entre le souhaitable et le possible. Il s'agirait de recourir à leur consultation et orientation majoritaire dans les moments décisifs ; lorsque les représentants dans les lieux de décision sont placés devant une alternative entre, d'une part, les besoins et aspirations pour le moyen et le long terme et, d'autre part, les contraintes de court terme.

Il s'agit de reconquérir l'avenir... de faire prévaloir l'économie sur la finance, le besoin sur la transaction, les moyen et long termes sur le court terme, les fins

sur les moyens, la politique sur la gestion. Les expérimentations actuelles sont balbutiantes, mais elles sont aussi l'expression du fait que les citoyens ont, en une décennie, pris conscience que le cours actuel des choses n'est pas souhaitable et que d'autres possibles émergent. Les leviers se trouvent dans les contradictions entre représentations politiques, demandes sociales et arbitrages économiques. Il faut y travailler, et non les esquiver.

- 1 Voir *Libération* du 26 août 1994, série sur « La crise de la démocratie », interview de S. Rozès.
- 2 Voir S. Rozès, « Cycles économiques, idéologiques et politiques », communication au Colloque d'Espace Marx des 28-29 mai 1999.
- 3 Voir S. Rozès, « Le désenchantement libéral », dans *État de la France*, Paris, La Découverte, 1994.
- 4 Voir *Travail salarié et conflit social*, sous la direction de Michel Vakaloulis, Paris, PUF, 1999 ; en particulier les chapitres de M. Vakaloulis, « La grève par procuration : une appellation problématique » et de S. Rozès, « La grève par procuration à l'égard des mouvements sociaux révèle un nouveau cycle idéologique ».
- 5 Pour une approche théorique de la dialectique qui articulait domination de l'État et du Prince et intégration idéologique des intérêts du plus grand nombre, voir Philippe Corcuff, « De Machiavel au régime d'action machiavélien », communication au VI^e Congrès de l'Association Française de Science Politique, Rennes, 28 septembre-1^{er} octobre 1999.
- 6 Voir S. Rozès, « Les catégories populaires, maillon faible du jospinisme », *Le Figaro*, 22 octobre 1999, ainsi que « Jospin est obligé de réviser sa stratégie », *La Tribune*, 10 avril 2001.
- 7 Voir « Approche économique d'une Sécurité sociale professionnelle », Note économique du Centre d'études économiques et sociales de la CGT, n° 54, novembre 2001.
- 8 Voir Jacques Capdevielle, *Modernité du corporatisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 2001.
- 9 Voir S. Rozès, « Malaises dans la mondialisation », *ContreTemps*, n° 2, septembre 2001.

Enjeux de société



Olivier Besancenot

Porte-parole de la LCR, facteur.

Ma génération et l'individualisme

La gauche radicale face à de nouveaux défis

Entretien avec Philippe Corcuff

Olivier Besancenot est né en 1974 à Levallois-Perret (Hauts-de-Seine). Il a donc trente ans. Il travaille à la Poste comme facteur, où il milite au syndicat SUD PTT. Il est un des trois porte-parole de la LCR, après avoir été son candidat à l'élection présidentielle en 2002. Il a rejoint les Jeunesses Communistes Révolutionnaires (JCR) dans son lycée en 1988. Il a été élu pour la première fois au Comité Central (devenu Direction Nationale) de la LCR en 1996 et à son Bureau Politique en 1999. Il est l'auteur, en collaboration avec François Sabado, de *Révolution ! 100 mots pour changer le monde* (Flammarion, 2003 ; réédition poche « J'ai lu », 2004). Il y écrit notamment : « Nous ne nions pas les faiblesses humaines dont il faut tenir compte pour bâtir une société » (p. 26). Olivier avait lu mon livre *La Question individualiste – Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon* (Le Bord de l'Eau, 2003) et avait souhaité en parler, soulignant que la prise en compte de l'individualisme avait une tonalité « générationnelle ». C'est le point de départ de cet entretien...

Ph. C.

ContreTemps : Selon toi, la question de l'individualisme et de l'individualité pose un « problème de génération ». Pourquoi ?

Olivier Besancenot : C'est comme cela que je le ressens. Après avoir lu ton livre sur *La Question individualiste*, je me suis dit : « C'est un thème qui ne se discute pas pour ma génération », et peut-être plus encore pour les générations à venir, je parle des générations militantes, celles qui s'engagent. Dans le rapport à l'engagement, la place de la personne – je dirais du respect de l'espace individuel, de la sphère privée – est une question qui me semble réglée. C'est flagrant au sein de la Ligue : il y a un écart entre le type d'engagement des années 1960-1970 – que je n'ai pas connu, mais dont j'ai entendu parler –, et le type

d'engagement que je vis personnellement, avec les répercussions dans le fonctionnement actuel de la LCR. Ce n'est pas une question de degré d'engagement ou de conviction, mais cela renvoie à des choses pragmatiques, comme par exemple trouver un emploi. Aujourd'hui, nous ne sacrifions pas à un engagement quelconque l'ensemble de notre vie personnelle, ou même professionnelle. Cela ne veut pas dire pour autant que notre engagement ne nous bouffe pas les neurones du matin au soir, et que nous n'avons pas ça dans le sang ! Mais notre manière de nous engager est différente de celle des années 1970, où tu étais dévoué à une cause collective, tu étais dans un « tout ». Je ne sais pas quelle était la place du *je* dans ce « tout » collectif. Il y a là, à mon avis, quelque chose de générationnel qui est tranché, qui n'est pas débattu. Et l'idée d'en discuter me semble importante. Ce n'est pas un hasard si j'ai fait, en partie, mes premiers pas en politique grâce à la lecture des textes de Guevara. Le Che a essayé de réhabiliter l'individu, la question individuelle dans le projet de société, et y compris dans l'engagement militant. Même si cela peut constituer une source de tensions dans la gestion de l'engagement militant.

C : Tu as évolué là-dessus ou cette visée protectrice par rapport à ta vie privée est ancienne ?

OB : Ça a toujours été une constante, même si cette constante a évolué en fonction de ma vie personnelle. J'ai commencé à militer alors que l'engagement politique était énormément discrédité. Autour de moi, c'était perçu comme un « embrigadement ». C'était tout sauf une forme d'épanouissement individuel. Dès le départ, j'ai alors dit : « Je vais militer, mais je suivrai des études, j'aurai ma propre vie, je continuerai à voir mes potes, à sortir en boîte, etc. ». Je dis ça parce que ce sont des discussions que j'ai eues avec le Bureau Politique de la Ligue, avant l'élection présidentielle. Je leur disais que j'étais partant pour être candidat, mais qu'il fallait que je puisse continuer à travailler – parce que j'y tenais beaucoup – et à mener vie personnelle, voir mes amis...

Je ne me suis jamais dit explicitement : « Il faut faire une démonstration politique ». Mais il faut pouvoir montrer qu'on peut s'engager en étant un individu lambda, en étant ces anonymes du quotidien. Tu dois pouvoir prendre ton métro, bosser, et contribuer à changer la société. Et cela justement pour éviter que ton engagement politique ne décroche, progressivement, du reste de la société, de la majorité des gens que tu veux incarner et dont tu veux défendre la voix. Je veux m'y tenir.

C : Est-ce que tu as eu des tensions avec le modèle du « révolutionnaire professionnel », avec l'idée du sacrifice, d'une activité quasi totale mobilisant toute une vie, qui, même s'il n'est plus le modèle revendiqué par la LCR, est resté dans l'esprit des plus anciens ?

OB : Il y a eu des tensions pour gérer le quotidien, mais jamais de conflits. Parce que la génération des années 1960-1970 est obligée d'admettre qu'un engagement absolu, au détriment du reste, n'est plus possible, même pour cette génération-là. Et même si elle l'a toujours à l'esprit – parce que c'est dans son fonctionnement politique de départ –, elle doit comprendre que si la Ligue veut continuer à se développer, il faut, par exemple, qu'elle permette aux jeunes de réussir leurs études et de trouver un boulot. Les étudiants d'aujourd'hui ne sont plus les étudiants de 1968 ! Mais, en même temps, mon engagement est total. Pour moi, tous ces aspects sont réglés dès le début. Je me suis toujours dit : « Être révolutionnaire, c'est pour la vie ». Ce n'est pas que je dis « je serai révolutionnaire toute ma vie », car j'ai peur du ridicule et personne ne sait ce qu'il sera dans trente ou quarante ans. En revanche, c'est un engagement de longue durée. Il faut néanmoins se méfier de ne pas tomber de l'activisme, notamment en milieu étudiant. J'ai moi-même donné dans cet activisme étudiant, comme un con. Aujourd'hui, je le regrette. Tu vois, j'aimerais retourner un jour – je le ferai d'ailleurs – une année à la fac pour pouvoir me poser sur les bancs d'un amphî, aller en bibliothèque, pour étudier simplement, pour prendre du temps pour moi. L'activisme, ça fait peur, ça fait peur aux gens, y compris aux jeunes. Cela implique une telle exigence de sacrifice que de toute façon cela effraie les autres, dont tu finis par te détacher. Tu n'es plus un point de repère pour eux. Les ponts sont coupés, et ça, ce n'est pas possible.

C : *Qu'est-ce que ça veut dire « révolutionnaire », pour toi ?*

OB : Pour moi, être révolutionnaire, c'est prendre conscience qu'il y a un avenir collectif, et que cet avenir passe par une rupture radicale. La question de l'individualisme représente deux défis pour un révolutionnaire de ma génération : réhabiliter l'individu au sein du mouvement ouvrier et auprès des révolutionnaires et, en même temps, dans ton intervention quotidienne, réhabiliter la question collective auprès des jeunes générations, où l'individualisme au mauvais sens du terme est super développé. Par exemple, je vais lire le Che, qui représente pour moi un communisme un peu libertaire, antistalinien. C'est quelqu'un qui, dans ce qu'il a fait et écrit, donne toute sa dimension à la question individuelle. C'est ça que j'ai compris du Che : il m'a aidé à percevoir que, dans l'avant-gardisme tel que je le rejette, il n'y a pas de dissociation entre le *je* et le *nous*, ce qui aboutit finalement au modèle sacrificiel. Car, en réalité, cet avant-gardisme, c'est surtout le bulldozer du *nous*, c'est l'oppression du *je* par le *nous*. Plus largement, ce que je puise dans la critique libertaire, c'est d'essayer de réhabiliter une partie de la question de l'individu. De ce point de vue, certaines discussions importantes devraient pouvoir être menées entre tous dans le mouvement social, et donc aussi avec les libertaires.

Po u r t a n t, b i z a r r e m e n t – e t t u l e d i s d a n s t o n l i v r e – d a n s t o u t e s l e s q u e s t i o n s q u' e s s a i e n t d e s e p o s e r à n o u v e a u l e m o u v e m e n t o u v r i e r e t s e s c o m p o s a n t e s r é v o l u t i o n n a i r e s, i l y a u n e q u e s t i o n q u' o n n' a r r i v e p a s à d é b a t t r e : c e l l e d e l' i n d i v i d u. N o u s d e v r i o n s p o u r t a n t p o u v o i r l e f a i r e e n s e m b l e.

C : *Dans le mouvement social, comment tu vois la juxtaposition de deux logiques potentiellement contradictoires ? D' un côté, on défend des grandes institutions de solidarité collective (comme la sécurité sociale, les retraites ou le statut salarial) contre le néo-libéralisme, et, d' un autre côté, il y a une dimension libertaire-individualiste qui est très critique à l'égard de toute institution, de toute représentation. J' ai l' impression qu' au niveau syndical ou politique, on a du mal à associer les deux aspects, et qu' on a tendance, dans les discours, à faire prédominer le collectif, menacé par le néolibéralisme, au détriment de l' individuel. Ce faisant, est-ce qu' on ne laisse pas trop facilement le terrain de l' individualité au néo-capitalisme ? Or on trouve chez Marx et une série d' auteurs libertaires une critique du capitalisme au nom du développement individuel, et pas seulement au nom du collectif. Réinventer un nouveau langage politique qui donne toute sa place à l' individualité, n' est-ce pas un des grands défis pour la gauche radicale ?*

OB : Pour le mouvement social comme pour nous, le problème est le même : se projeter dans l'avenir et comprendre qu'il y a bien un aspect générationnel. C'est en prenant en compte cet aspect générationnel qu'on parviendra à traiter les contradictions, en formulant un projet global. Mais dans le mouvement social ou dans les questions qui nous sont posées, tu as beaucoup de « vieux », entre guillemets. Les problèmes du passé persistent, sans être réglés. Or au niveau des générations nouvelles, la question de l'individu, elle est là, elle est présente, et de toute façon, si tu ne l'as pas comme point de départ et comme perspective, tu n'es pas crédible. Donc nous essayons de présenter un projet de société alternatif au capitalisme, nous devons être capables de réhabiliter quelque chose qui parle à l'injustice telle qu'elle est ressentie individuellement par un jeune salarié de Mac Do ou de Maxi Livres, que je viens de rencontrer ce matin par exemple. On doit être en mesure de lui expliquer que notre projet d'émancipation sociale vise l'émancipation individuelle au final. Et ça va prendre du temps, mais on peut le faire avec le mouvement social dans le cadre d'expériences nouvelles. Parce que les contradictions que tu pointes sont réelles. Et je dirais qu'il y a plusieurs façons pour un jeune salarié, par exemple à la Poste, de se révolter : sa révolte peut s'inscrire dans des formes de résistance collective, mais aussi basculer dans des réflexes hyperindividualistes, voire capitalistes. Prenons le cas concret de la conception du syndicalisme ! Je constate deux choses, à la sortie de la mobilisation sur les retraites du printemps 2003 : là où l'on attendait les plus anciens sur les

retraites, ce sont les plus jeunes, contractuels, qui se sont surtout mobilisés ; la deuxième chose, c'est qu'à l'issue de ce mouvement, le syndicalisme ne représentait plus pour eux une forme de défense collective, mais était devenue une assurance privée, du type « Je veux bien me syndiquer, parce que je veux qu'individuellement on me défende ». J'aimerais qu'à partir de ce qu'ils ressentent comme étant un acquis individuel, ils comprennent qu'il y a bien une histoire collective, qu'il y a bien une nécessité de tisser des réseaux de solidarité.

Nous sommes face à une génération qui fait ses propres armes, mais pas de manière directement engagée politiquement, pour l'instant. Et pourtant, à côté de cela, une nouvelle génération politique est en train de voir le jour, au fur et à mesure d'expériences, mais on n'en est qu'aux prémises. Nous devons en priorité porter le regard vers ceux que j'appelle « les nouveaux pionniers » du mouvement social : ceux qui militent à la CGT Commerce, qui font le Réseau Stop Précarité, à Pizza Hut, à la Brink's, à Maxi Livres, etc. Pour moi, ce sont là des expériences décisives. Car si ces centaines de jeunes n'arrivent pas à trouver une issue positive à leur expérience actuelle, et bien il y a quelque chose qui ne pourra pas sortir sous une forme décuplée plus tard.

C : *Est-ce que cela ne suppose pas de réinventer le langage politique ?*

OB : Ça dépend de ce qu'on appelle « langage ». Le langage, ça peut être simplement de la com'. Le langage, c'est bien une question qui se pose, mais bizarrement. Par exemple, en tant que porte-parole, j'ai mis du temps avant de dire *je*, dans les meetings ou à la télévision, je disais *nous*. Parce que je me protégeais derrière le collectif. Plus fondamentalement, le problème qui se pose, c'est de donner confiance à celui ou celle qui a décidé de s'engager. Et donner confiance à quelqu'un, c'est très compliqué. C'est offrir la possibilité à telle ou telle personne – qui a priori n'a pas toujours eu ne serait-ce que le goût de la lecture, le goût de la critique – de présenter des idées, que cela soit des jeunes, des femmes ou des homos. Nous devons faire en sorte que la Ligue favorise cela. C'est une vraie bataille. À la LCR, il y a de nombreuses personnes très cultivées qui s'expriment bien, avec aisance, et cela peut impressionner le jeune militant, cela peut l'intimider et l'empêcher de prendre la parole. C'est une vraie discussion qui se pose, là. Nous devons permettre que d'autres porte-parole émergent, auxquels les gens puissent s'identifier – pour de bonnes raisons bien sûr, pas pour des questions de com'. En tant que militant, on doit pouvoir se dire : « S'il est capable de prendre la parole, moi aussi je suis capable de le faire. »

C : *Et comment ne pas laisser l'individualité au capitalisme ?*

OB : On revient au projet de société globale dont je parlais. Notre atout, c'est quand même les dernières luttes, avec le mouvement altermondialiste ou la mobilisation

des intermittents de la culture. À cette occasion d'ailleurs, j'ai découvert pourquoi l'épanouissement individuel dans le domaine de l'art et de la culture est contradictoire avec la logique de marchandisation. Nous devons réhabiliter un projet de société qui, pas uniquement sur l'art et la culture, montre que « le camp de l'individu », dans le sens de l'épanouissement individuel, est du côté de l'émancipation sociale. Il ne faut pas laisser cette idée au néolibéralisme ni au capitalisme. Mais pour cela, il faut puiser dans les expériences sociales qui, tôt ou tard, vont poser ce type de questions. Car tout cela ne va pas jaillir de nos têtes, pas même du cerveau de tel ou tel intellectuel ou de tel ou tel syndicaliste de la Ligue, ou du mouvement social, ça jaillira suite à des réflexions collectives. Et, de ce point de vue, ce qui s'est passé récemment chez les intermittents est très intéressant.

Mais cela va prendre du temps, et nous revendiquons le droit à la patience. C'est un critère essentiel. Mais, pour parler franchement, je ne pense pas que la Ligue en soit encore arrivée là. Mon espoir, c'est ça : un déclic a été lancé. Et, à partir de ce déclic, il faut être en mesure de se mettre sur de bons rails. Et les bons rails, c'est ce qui permet aux gens de dire à un moment donné : « Voilà, ce que nous voulons au bout du compte pour nos vies, c'est s'épanouir ensemble, mais aussi individuellement », dans les domaines de la culture, de la sexualité, de l'école, de la famille, etc.

C : *Il y a un autre problème qui a à voir avec l'individualisme, ce sont les critiques qui sont faites de la médiatisation et de la personnalisation, qui peuvent te viser toi, comme moi d'ailleurs. Au-delà des insultes de l'anti-presse de caniveau comme PLPL, il y a sans doute une vraie question. Tu es un individu, tu es mis sur le devant de la scène. Par exemple tu deviens le candidat de la LCR à l'élection présidentielle et tu passes à la télé ou, de manière moins visible, je tiens une chronique dans Charlie Hebdo et j'écris quelques fois dans Libération ou Le Monde. Mais tous les postiers n'ont pas la possibilité de passer à la télévision et tous les universitaires n'ont pas la possibilité d'écrire dans la presse. Qu'est-ce que tu répondrais à ceux qui pensent qu'on ne peut faire cela que par intérêt personnel ? Car certains critiques – je laisse de côté nos adversaires politiques ou ceux qui, perclus de ressentiment, aimeraient être à notre place – pointent justement des dérives possibles de la personnalisation, que cela soit la recherche d'un pouvoir ou la quête de gratifications symboliques (reconnaissance, etc.), qui vont « griser » l'individu, lui donner « la grosse tête ». Comment tu vois ça ?*

OB : Je crois qu'il faut jouer la franchise. Porter une parole collective ou incarner un rôle de représentation publique, c'est se faire violence, c'est une souffrance. En tout cas, c'est comme ça que je le vis. Cela ne veut pas dire que les critiques ne

me font pas mal. Elles peuvent être féroces, et parfois tellement injustes. Par exemple, tu te fais chier à écrire un livre (car pour moi l'écriture, c'est difficile, je ne suis pas un intello, ce n'est pas ma formation), ça a été pénible, éprouvant. Ce livre m'a pris du temps, de la réflexion, mais au final, j'en suis plutôt fier. Après, tu attends la réaction des autres, et là, tu vois que même dans la Ligue on te prend la tête à cause de la photo, de ta photo sur la couverture. Évidemment, c'est la seule chose que tu n'as pas choisie et que t'a imposée l'éditeur. Et puis tu te rends compte aussi que la critique est souvent la critique d'une élite... mais qui n'est rien en comparaison du soutien que tu peux recevoir de la part des gens qui vont s'identifier, qui te disent : « Continue parce que moi ça m'aide pour prendre confiance en moi-même. » Et ce retour-là, en revanche, me donne confiance en moi quand je participe à des émissions de télé et que je fais dans mon froc, parce que ce n'est vraiment pas mon truc, et que ça ne le sera jamais. Mais dans la société du spectacle et d'ultra-médiatisation, de toute façon, tout est à l'envers. Le vrai problème politique, c'est que, quand tu arrives sur un plateau, les autres autour de toi ont fait des grandes écoles, ont parfois assumé un mandat, deux mandats, ont vécu de ces mandats au niveau des politiques, tu as aussi des journalistes qui gagnent des mille et des cents, et qui vont te parler avec aplomb – parce que c'est leur formation – de la vie quotidienne de millions de personnes, alors qu'ils ne la connaissent pas ! Ce qui m'aide à me faire violence dans ces cas-là, c'est la force que t'ont donnée ceux à qui tu as commencé à donner confiance en eux.

La réponse au deuxième problème politique que tu poses, celui des porte-parole, c'est d'en avoir plusieurs. C'est un débat que nous avons régulièrement à la LCR. Tu vois, il est exclu que la Ligue fasse avec moi ce que Lutte Ouvrière a fait avec Arlette. Je ne veux même pas imaginer que je puisse être le porte-parole de la LCR pendant les trente prochaines années ! Je sais que je ne le ferai pas, c'est exclu. Pour les militants de ma génération, le temps des porte-parole uniques est révolu !

C : *Est-ce que ça te fait peur la médiatisation et la personnalisation ?*

OB : Oui, ça me fait peur, pour deux raisons : pour le collectif et pour moi. Ça me fait peur pour le collectif parce que je pense qu'il ne faut pas que la Ligue soit incarnée par un seul individu. Ce n'est pas à cause du culte de la personnalité, mais il faut pouvoir élargir l'éventail à partir duquel le projet global de société de la Ligue puisse être identifié. Et puis, individuellement, il y a des trucs que je n'ai pas envie de faire. Et la limite entre le *je* et le *nous*, ça peut être aussi une tension. Il y a des trucs que je ne ferai pas.

C : *Qu'est-ce que tu n'accepterais pas de faire, par exemple ?*

OB : Je n'accepterais pas de faire le guignol. Me rendre à une émission, politique ou autre, et ne pas être moi.

C : *Et un exemple de chose que tu n'as pas aimé faire ?*

OB : Certaines émissions. Plus généralement, je n'aime pas assister à des émissions, de toute façon. Je l'ai déjà dit, ce n'est pas naturel chez moi, c'est une souffrance. Et il y a des émissions auxquelles j'ai regretté d'avoir participé. Bizarrement, pas celles auxquelles on s'attend d'ailleurs...

C : *On t'a beaucoup reproché « Les Grosses Têtes »...*

OB : Mais voilà, par exemple, une émission que je revendique à 200 %. Et pourtant je n'y étais pas allé de gaieté de cœur. Tandis que chez Daniela Lombroso, je n'avais rien à y faire. Celle-là, je l'ai regrettée, mais pas « Les Grosses Têtes ». Parce que, curieusement, une des rares émissions où j'ai pu vraiment discuter du livre, vraiment du fond, du contenu, c'est chez Bouvard ! Et ce pendant une heure et demie, dans une émission qui est écoutée par tous mes collègues. Or je me suis rendu compte que beaucoup d'autres journalistes n'avaient pas lu le livre. La plupart d'entre eux attendaient que je publie un livre pour parler de moi et de la Ligue, et surtout pas du contenu du livre. Philippe Bouvard, sans doute parce qu'il n'est pas d'accord avec nos idées, m'a interrogé sur ce que j'avais écrit : « vous dites ça sur le logement, mais j'aimerais bien savoir comment vous faites... vous dites ça sur la répartition des richesses, expliquez-nous comment... ». Et du coup, j'ai développé nos idées. Mais, dans la culture un peu élitiste de la Ligue, on ne comprend pas bien quelque chose comme ça.

C : *Et le fait de continuer à travailler à la Poste, tout en étant porte-parole de la Ligue, quelle signification cela a pour toi ?*

OB : Le fait de continuer à bosser, c'est pas simplement une garantie par rapport à la médiatisation, c'est une garantie tout court face au problème de la représentation politique. Ça me permet de continuer à vivre normalement, même si c'est difficile puisque les journées n'ont que vingt-quatre heures. Je continue à dire à la direction de la Ligue qu'à côté de ma vie politique et militante, j'ai une vie privée et une vie professionnelle. Et je veux pouvoir continuer à avoir tout cela. Il est exclu qu'on y touche, parce que c'est une garantie, y compris par rapport à la LCR. Ça me protège de la médiatisation comme de la vie politique en général.

C : *Et le retour au boulot par rapport à ton activité politique de porte-parole, tu y puises quoi, après t'être investi dans une campagne électorale par exemple ?*

OB : D'abord du réconfort et du soutien, parce que l'accueil est souvent plus chaleureux au boulot que dans les cercles militants, dans les bons comme dans les mauvais moments. Dans les bons moments, chez les militants, on ne sable pas toujours le champagne. Dans les univers militants, les rapports entre les individus ne sont pas toujours les plus épanouissants et les plus sympas. Alors qu'au boulot, paradoxalement, où les rapports peuvent être plus tendus, où il y a de la violence sociale, j'ai trouvé du réconfort, y compris dans les plus mauvais moments. J'étais une personne normale avant de militer et je veux le rester en militant.

Je pense que la vie politique – telle qu'elle peut être vécue à un certain niveau de représentation, en permanence, vingt-quatre heures sur vingt-quatre –, c'est beaucoup de tempête dans un verre d'eau. Même à la Ligue, où on est tous scotchés à la moindre dépêche AFP, dont personne à l'extérieur de ce petit milieu – et je le sais parce que je connais mes collègues de travail – n'aura connaissance. Et puis tu es pris là-dedans, et ça, ça me fait peur. Si j'étais un jour élu dans une assemblée, je n'imagine pas faire plus de deux mandats dans ma vie, et pas successifs mais entrecoupés. Car, autrement, ça serait trop difficile de reprendre le boulot. Je le vois bien déjà avec les permanents de SUD PTT. Il faut entrecouper les mandats électifs, y compris d'un point de vue démocratique. Je crois que, dans une société future, on poserait le problème ainsi. D'ailleurs personne n'est indispensable.

C : *J'aborderai maintenant un plan plus personnel. Tu as eu récemment un enfant. Comment tu arrives à être militant actif et porte-parole politique, d'une part, et père, amoureux ? Comment tu arrives à gérer au quotidien ce type de tensions ? Avant, il y avait le modèle du sacrifice, avant il fallait sacrifier le côté « enfants » et « vie amoureuse », mais maintenant ?*

OB : C'est la curieuse magie de l'engagement individuel. Je réclame en tant qu'individu, qu'on me fasse confiance quand je refuse de faire quelque chose. Ce n'est pas facile. Ça peut provoquer des tensions. Il peut y avoir une part d'incompréhension. Je pense par exemple à des militants de la Ligue qui demandent depuis longtemps un meeting avec moi, et qui disent : « Putain, mais Olivier, il serait pas en train de jouer sa star ? On le voit sur les plateaux télé, on le voit là... ». Mais, au fur et à mesure, ils vont comprendre. Il y a ma vie privée, il y a ma vie professionnelle et il y a ma vie politique. Ce n'est pas un tiers chacun, ça ne se passe pas comme ça. C'est forcément source de tensions, je ne bluffe personne. Je pense que c'est le lot de tous ceux qui commencent à militer aujourd'hui. Si on arrive à faire ça, on n'effraiera personne, et surtout on prouvera que c'est possible. Or je fais partie d'une génération du crédible et du possible, justement. On n'est pas de la génération « Faites ! ». On est de la génération « On fait

ensemble ou on ne fait pas ». Soit on arrive à faire ensemble, soit on fait autre chose. Car si on n'y arrive pas, c'est que ça ne fonctionne pas. Tu sais, nous sommes assez pragmatiques. Nous avons le souci d'efficacité. On a toujours vécu comme ça.

Mais il y existe un autre problème politique, qui constitue une nouveauté du côté militant. D'une part, il ne peut pas y avoir de dissociation entre le *je* et le *nous* dans l'engagement politique. D'autre part, est-ce qu'il n'y a pas une séparation entre ta vie privée, vraiment privée, à toi, et ton engagement politique ? Moi je crois qu'il y en a bien une qu'il s'agit de préserver, même si la politique rentre dans ta vie privée, c'est évident. Mais tu as quelque chose comme un droit à la protection. Dans ma génération, ça fait aussi partie des questions qu'on se pose. On demande à pouvoir vivre tranquillement sa vie sans que le parti se permette de la juger, dans un sens comme dans un autre d'ailleurs. Ce qui ne veut pas dire que, politiquement, tu n'as pas le droit de discuter ensemble et de décider ensemble des cadres collectifs de vie, y compris dans des domaines de la vie privée, sur les questions de la violence faite aux femmes, sur les questions de sexualité, etc. Mais, au bout d'un moment, tu as une part purement intime. Et ça, je pense que c'est quelque chose d'essentiel.

Robert Castel

Sociologue, directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Le néolibéralisme, l'insécurité sociale et l'avenir d'un individualisme social-démocrate

Entretien avec Stéphane Bou et Philippe Corcuff

Robert Castel s'inscrit principalement dans le sillage de la tradition sociologique inaugurée par Émile Durkheim (1858-1917) : une sociologie attentive au lien social ainsi qu'aux conditions collectives et institutionnelles de la consolidation de l'autonomie individuelle. Contre la double stigmatisation de l'État qu'ont tendu à produire le libéralisme économique et l'anarchisme politique, Castel note, toujours à la suite de Durkheim, que dans l'histoire de la Modernité occidentale l'extension de l'État et celle de l'individualisation sont allées de pair. Ce qui l'amène à plaider aujourd'hui pour un nouvel individualisme social-démocrate, associant mobilité individuelle et protections collectives au sein d'un État social renoué. Castel a collaboré à ses débuts avec Pierre Bourdieu, ce qui l'a rendu sensible au poids des dominations sociales empêchant un individu de développer son individualité. Il s'est aussi souvent inspiré des travaux de Michel Foucault, à travers un décryptage de la façon dont l'histoire a façonné les problématiques (comme « la question sociale ») peuplant notre présent. Dans les années 1970, il a surtout élaboré une approche sociologique de la psychanalyse (avec *Le Psychanalysme* en 1973, Maspero) et de la psychiatrie (par exemple, avec *La Société psychiatrique avancée : le modèle américain*, avec F. Castel et A. Lovell, en 1979, Grasset). Dans les années 1990, il écrit un gros livre, déjà devenu un classique : *Les Métamorphoses de la question sociale – Une chronique du salariat* (1^e éd. : 1995 ; réédition en poche Gallimard-Folio, 1999). Il y met en évidence les processus de « désaffiliation » générés par les contre-réformes libérales initiées dans les années 1980. Il a ainsi établi un continuum de situations allant de la flexibilité d'entreprise aux SDF : continuum présentant différents degrés de déstabilisation du statut salarial. Dans *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi – Entretiens sur la construction de l'individu moderne* (en collaboration avec C. Haroche,

Fayard, 2000), il s'est intéressé aux « supports sociaux », associés à l'État-providence, garantissant les mouvements de l'individualité contemporaine. Dans son dernier livre *L'Insécurité sociale – Qu'est-ce qu'être protégé?* (Seuil, collection « La République des idées », 2003), il s'arrête sur la question de « l'insécurité ». Récusant les amalgames sécuritaires, il distingue nettement « l'insécurité civile » (relevant de l'État de droit) et « l'insécurité sociale » (liée à l'affaiblissement de l'État-Providence). Or, pour lui, on ne peut pas lutter contre l'insécurité sans s'attaquer d'abord à l'insécurisation sociale, et donc sans consolider l'État social. Sans pour autant délaisser le terrain de l'insécurité civile, mais en veillant à ne pas transformer l'État de droit en État policier.

Politiquement, il s'efforce de participer au renouveau d'un réformisme social-démocrate, nettement distinct du social-libéralisme (voir son article « La guerre des réformismes », *Le Monde*, 20 janvier 2004). Mais la social-démocratie a-t-elle pour horizon indépassable ce qu'il appelle « la domestication du marché » ou pourrait-elle trouver une nouvelle jeunesse en retrouvant une inspiration plus radicalement anticapitaliste ? Nous avons amorcé le débat avec lui. Ce qui est en jeu notamment dans cette discussion, ce sont les convergences et les différences entre le réformisme social-démocrate souhaité par Castel et une hypothétique social-démocratie libertaire, qui relancerait les dés de l'anticapitalisme dans le XXI^e siècle qui s'ouvre. Cet entretien est la version longue d'un entretien paru dans *Charlie Hebdo* (« Le sécuritaire, cache-sexe de l'insécurité sociale », n° 596, 19 novembre 2003).

Ph. C.

ContreTemps : Dans le sillage de Durkheim, à la fois contre la critique néolibérale et une certaine diabolisation anarchiste de l'État, vous avez constaté une concomitance entre l'essor des institutions étatiques et les développements de l'individualisme.

Robert Castel : J'accepte tout à fait la référence à Durkheim qui, à la fin du XIX^e siècle, a fait un diagnostic particulièrement lucide de la crise d'une première modernité libérale qui voulait reconstruire la société à partir du contrat. Et Durkheim se rend compte que cette forme de construction laisse en dehors de la société un tas de gens qui ne peuvent pas rentrer dans un rapport contractuel. Ils n'ont pas les supports pour rentrer dans ce type d'échange libéral. Comme il le dit lui-même, « tout n'est pas contractuel dans le contrat ». C'est-à-dire que, derrière, il y a le collectif. Ce qui est fort chez Durkheim, c'est la prise de conscience du caractère essentiel de l'inscription des individus dans des collectifs pour pouvoir exister avec un minimum de consistance et d'indépendance.

C : Est-ce que vous pouvez préciser ce que dans Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi, vous appelez « les supports sociaux » de l'individualité ?

RC : J'y ai pensé en opposition à la conception d'inspiration libérale de l'individu selon laquelle celui-ci serait une entité qui n'attend que d'être libérée des contraintes bureaucratiques ou étatiques pour exprimer ses potentialités. Je crois profondément que l'individu n'est pas une substance ou un électron libre. Je crois au contraire que, pour exister positivement comme individu, il lui faut ce que j'appelle des « supports sociaux », c'est-à-dire un ensemble de ressources. Bourdieu parlerait sans doute de « capitaux ». Moi, j'ai tendance à insister sur des droits et des protections. L'État social étant la clef de voûte de cet édifice. Jamais l'individu n'existe sans support. Historiquement, la propriété privée est un des premiers supports, mais qui laisse en dehors de l'individualité positive la classe des non-propriétaires. La protection sociale et les droits sociaux ont donc incarné, par la suite, un type d'assise élargie, une sorte de socle, qui a donné une consistance à la notion d'individu moderne.

C : Votre travail apparaît très marqué par la pensée de Durkheim, au sens où il est très attentif au « lien social » et à « l'intégration sociale ». Dans Les métamorphoses de la question sociale, vous avez ainsi mis en évidence les processus de « désaffiliation sociale » générés par les contre-réformes libérales à partir des années 1980 et vous établissez bien le continuum de situations allant de la flexibilité d'entreprise à la condition des SDF. Mais que faites-vous, dans votre analyse historique, de la tradition qui va de Marx à Bourdieu et qui insiste sur les modes de domination et sur la conflictualité qui déchirent le tissu social ? Avez-vous une vision plus « intégrationniste » que « conflictualiste » de la réalité sociale ?

RC : Je ne me sens pas sur une autre planète que Marx ou Bourdieu. Il y a un rôle essentiel du conflit. L'intégration est construite sur la base du conflit. Mais il me semble à propos du conflit dans notre société que l'option « révolutionnaire » et les débouchés alternatifs n'ayant pas abouti, c'est par la négociation conflictuelle et par les luttes que se sont imposées des formes de compromis sociaux, plus ou moins satisfaisantes, plus ou moins instables, d'équilibre relatif entre, disons pour aller vite : les intérêts du marché et un minimum de ressources, de supports, de droits et de protections pour les travailleurs. Je ne pense pas que ce soit défendre une position idéologique que de dire que c'est ce compromis entre le pur libéralisme et le révolutionnarisme, à l'œuvre dans la société salariale jusque dans les années 1970, qui a prévalu. Cette intégration n'est pas donnée, elle est le résultat d'un processus conflictuel.

C : Comment appréhendez-vous, dans le cadre de votre réflexion générale sur la question sociale et l'État, les notions d'« insécurité civile » et d'« insécurité sociale », qui sont au cœur de votre dernier livre ?

RC : Dans l'inflation sécuritaire actuelle, il y a un amalgame entre deux types très différents d'insécurité : l'insécurité civile, celle qui concerne la sauvegarde de l'intégrité des biens et des personnes dans le cadre d'un État de droit dont les instruments sont la police et la justice, et l'insécurité sociale, liée au fait qu'un nombre croissant de gens n'ont plus ces supports stables qui leur permettaient auparavant de maîtriser l'avenir sur la base d'un présent consolidé et qui sont donc condamnés à vivre « au jour la journée » comme on disait au XIX^e siècle. Et cette insécurité sociale ne concerne pas seulement des individus, mais des groupes entiers d'individus, comme des fractions de la classe ouvrière par exemple. Ce n'est pas seulement l'exclusion, mais des phénomènes de déqualification collective qui touchent des parties de classe. La surdétermination actuelle de la problématique de l'insécurité civile provient de l'amalgame entre ces deux types qu'il faut absolument distinguer.

C : Selon vous l'insécurité n'est pas seulement un manque qu'il suffirait de combler, une privation qu'il suffirait de réparer une fois pour toutes. Vous dites qu'elle est « dans une large mesure l'envers de la médaille d'une société de sécurité ».

RC : On ne peut pas penser la sécurité ou l'insécurité sans les protections. Le sentiment d'insécurité est toujours une relation aux protections. Il faut rappeler que nous sommes dans une société qui est traversée de protections. La sécurité sociale, ça existe encore. Il faut se souvenir ce qu'était la condition ouvrière il y a peine cent ans. Notre expérience de l'insécurité se construit à partir du système des protections dans lequel nous sommes, et qui produit à la fois un jugement sur leur insuffisance et la peur de les perdre.

C : Comment distinguez-vous la réalité de l'insécurité du sentiment d'insécurité ?

RC : Quand je parle de sentiment d'insécurité en disant que ce n'est pas mesurable par le manque effectif de protection, ça ne veut pas dire pour autant que ce sentiment n'a pas d'importance, ni même de réalité. La preuve, c'est que ce sentiment se traduit par des effets tout à fait réels. Le Front National en est largement le produit concret. Simplement, par rapport à l'objectivité des protections que nous avons, on pourrait dire que ce n'est pas une vision réaliste. Mais il serait exorbitant et naïf de demander aux gens d'être les sociologues de la condition dans laquelle ils vivent. Les sociologues ont déjà bien du mal à faire leur travail... Les gens sentent sous forme de frustrations affectives, de recherche de bouc émissaire, à rendre compte d'une situation qu'ils éprouvent effectivement sous la forme de la peur et du malaise. Il faut prendre au sérieux ce sentiment mais

aussi dégonfler ce qui peut devenir exorbitant et irréaliste au point de produire une politique qui se centre principalement sur la question de délinquance. Là, on voit bien qu'il y a un dérapage, même si cela ne veut pas dire que la délinquance ne soit pas un problème sérieux. Je ne partage pas la représentation selon laquelle l'insécurité est un fantasme produit par les médias et le pouvoir. Ce qu'il faut contester, c'est l'idée qu'il y aurait un choix à faire entre l'État de droit et l'État social. Dans l'idéal, ils doivent fonctionner ensemble. Ce que l'on peut critiquer dans la politique de Sarkozy, ce n'est pas d'être attentif à l'insécurité civile, mais c'est de mettre le paquet exclusivement là-dessus. Comme si le recours à l'État de droit, qui risque d'ailleurs de se transformer en État gendarme, était LA solution. Il y a une contradiction dans les politiques mettant exclusivement l'accent sur l'insécurité civile en ce sens qu'elles sont d'un laxisme parfait à l'égard de ce qui produit l'insécurité sociale. C'est naïf de nier qu'il y a un problème d'insécurité civile et c'est pervers de faire croire qu'il n'y ait que ce problème-là à prendre en compte.

C : *Comment analysez-vous la réponse au thème de l'insécurité sociale par les théoriciens du MEDEF qui assignent une place centrale à la notion de risque et opposent les « risquophobes » et « les risquophiles » ?*

RC : Leur conception repose sur une vision fautive de l'individu. L'individu n'est pas roi. Il y a des groupes d'individus qui ont suffisamment de ressources pour pouvoir exister positivement comme individus. Il y en a d'autres pour lesquels être rabattu sur la condition de pur atome sans protection collective, c'est être perdu. La réponse du MEDEF à la question de l'insécurité sociale serait peut-être possible si les individus étaient capables par eux-mêmes de s'assurer, mais ce n'est pas le cas. Il y a des gens qui ont besoin de supports collectifs, publics, pour être protégés. Dans la vision libérale, il y a un rapport fort entre une conception de l'individu considéré comme une pure essence, capable d'autonomie par lui-même, et une conception privée des assurances. Pour Seillière, il y aurait des individus qui sont en eux-mêmes des « risquophobes », autrement dit des trouillards, et puis les « risquophiles ». Il croit en être un parfait représentant alors que les risques qu'il prend sont souvent ceux qu'il fait prendre aux autres. Parce que lui, il a les supports pour prendre des risques justement. Il faut réagir vigoureusement contre un discours du risque qui consiste souvent en une apologie du risque que l'on fait prendre aux autres et que l'on n'assume pas soi-même.

C : *Contre la dérive sociale-libérale de la gauche européenne, vous proposez de redonner un coup de barre vers la social-démocratie. Mais il s'agit d'une social-démocratie rénovée, qui réinvente un État social plus adapté à la mobilité. Qu'est-ce que*

c'est que cet « État social devenu flexible » ? Pourquoi un compromis serait-il nécessaire entre la consolidation de la protection sociale, d'une part, et les valeurs de mobilité et de flexibilité, de l'autre ?

RC : Cette mise en mobilité du travail comporte des caractères irréversibles qui correspondent à la sortie du capitalisme industriel. C'est la mutation du capitalisme qui a imposé cette mobilité. La solution consisterait à défendre les régulations de la société salariale, mais de les redéployer et de les reconfigurer pour tenir compte de cette mobilité. Il faut prendre cette évolution au sérieux sans perdre pour autant sur la force et la consistance des protections à préserver. Contre le social-libéralisme qui prône une adaptation à la nouvelle Modernité, en développant des protections aux marges de la société et en laissant toute la place au marché, je ne crois pas dans un délai prévisible à une sortie du capitalisme. D'où l'idée d'une domestication du marché qui passe par des régulations sociales fortes et des protections qui concernent tout le monde. Le social-libéralisme ne défend pas une citoyenneté sociale mais une assistance aux plus démunis. Or, les protections sociales sont des droits et des garanties qui s'adressent à chacun pour permettre de fonder une société de semblables. Personne ne peut alors être rejeté sur les bords. Chacun, avec des inégalités sans doute, est capable de *faire société*, dans le sens d'inscrire son autonomie dans une relation d'interdépendance. Voilà ce que l'on peut appeler une social-démocratie rénovée.

C : *Est-ce que l'on n'a pas cette forme de protection en germe dans le statut des intermittents qui est aujourd'hui attaqué : une forme de protection malgré la mobilité ?*

RC : L'intermittence du spectacle est quelque chose de très sectoriel. L'enjeu est beaucoup plus vaste et sans doute beaucoup plus difficile d'attacher des droits à la personne du travailleur salarié flexible. Aujourd'hui, beaucoup de gens ne conservent plus leur emploi toute leur vie et perdent donc les droits qui étaient attachés à la stabilité et à la continuité de l'emploi. L'idée d'une généralisation du statut de l'intermittent, pourquoi pas... À condition que cette intermittence ne soit pas source de précarité. Si c'est pour que tout le monde bénéficie de droits et de protections fortes tout en étant mobile, la formule est défendable. Qu'il y ait une certaine mobilité du travail, ce n'est pas condamnable en soi mais que les moments d'intermittence ne soient pas des moments où l'on tombe dans des zones de non-droit, d'absence de protections...

C : *Comment associer, dans une nouvelle social-démocratie, les acquis de l'individualisme sur lesquels vous semblez parfois soupçonneux et les protections sociales ?*

RC : Je pense profondément que l'individu avec ce que cela comporte de possibilité d'autonomie et de liberté est la valeur de référence de nos sociétés. Je suis pour *une société d'individus*, et j'essaie d'être un individu plutôt que d'être une unité

d'une collectivité. Le problème, c'est que tout le monde ne peut pas toujours être des individus de ce genre. La dynamique générale d'individualisation qui traverse nos sociétés clive les individus en deux types. Ceux qui tirent bénéfice et qui se libèrent, y compris des carcans collectifs qui pouvaient être très pesants... Et ceux pour qui cette injonction d'être un individu se traduit par la perte de statut et, à la limite, par ce que l'on appelle « l'exclusion ». Mettre l'accent sur le non-dit du discours de la plupart des gens qui défendent l'individualisme, ce n'est pas critiquer la valeur de la notion d'individu. C'est défendre une société où tout le monde peut effectivement l'être. C'est le défi central qu'une nouvelle social-démocratie aurait à relever.

C : *La social-démocratie dont vous parlez a des complaisances avec l'économie de marché, la concevant comme une réalité indépassable. N'y a-t-il pas entre la « domestication du marché » et l'objectif d'une suppression totale du marché une place pour une social-démocratie plus radicale, anticapitaliste bien que toujours réformiste ? Est-ce qu'il n'est pas souhaitable que le marché, dans l'horizon d'une société non-capitaliste, ne devienne qu'une logique locale, minoritaire, parmi une minorité d'autres ?*

RC : Pour le dire naïvement : cette option-là serait la meilleure, seulement je ne vois pas comment elle pourrait se mettre en place d'une façon efficace et réaliste aujourd'hui. Je ne dis pas que ce n'est pas possible... S'il m'a semblé important, dans la conclusion de *L'insécurité sociale*, de faire une page sur le caractère indépassable du marché, c'est pour susciter une discussion au sein des gens qui se réclament de la gauche. Parce qu'il y a une illusion, avec des gens tout à fait estimables comme André Gorz, par exemple, pour qui le marché et le travail c'est dépassé. Ou alors des gens qui pensent que l'économie solidaire peut être une alternative de réorganisation totale de la production et de la société. Par rapport à cette orientation-là, il me semble que l'on ne peut pas penser la situation qui existe aujourd'hui, et qui persistera vraisemblablement dans un avenir encore assez lointain, si l'on n'admet pas une présence centrale à la fois du marché et du travail, qui me paraissent toujours les deux grandes données fondamentales que nous avons à concilier.

C : *Dans le socialisme français, il y a une tradition de réformisme anti-capitaliste, chez Jaurès par exemple. L'horizon anti-capitaliste est une sorte de boussole qui aide à faire des réformes radicales. Est-ce que perdre cette boussole, en disant que le marché est un cadre indépassable, ne nous empêcherait pas d'aller jusqu'au bout des réformes et de s'arracher aux évidences de l'ordre établi ?*

RC : Il me semble que certaines espérances qu'il pouvait y avoir à la fin du XIX^e siècle et qui s'appuyaient par exemple sur des formes d'associationnisme n'ont pas fonc-

tionné. En tout cas, elles ont été marginales. On peut le regretter, parce que c'étaient des réponses très séduisantes et sans doute très satisfaisantes. Mais il y a une chose qu'il faut prendre centralement en compte, c'est la prédominance du salariat dans nos sociétés. Le mouvement de la salarisation, c'est un certain rapport au marché et, à l'échelle de la planète, il n'est pas achevé. La ligne de force dominante du point de vue du travail est le salariat. Il s'agit donc de donner des droits au salariat et de domestiquer le marché. Construire un droit du travail et un droit à la protection sociale, pensés comme une limitation imposée au marché, est une nécessité.

Il faut avant tout réfléchir à nouveau sur ce qu'est une réforme. Aujourd'hui tout le monde est réformiste. Même la droite se proclame réformiste alors qu'il s'agit pour elle de démanteler des protections qui avaient été construites dans le cadre d'un État social. Pour les gens de gauche, l'enjeu est de penser des réformes radicales. Il y a des critères. Une réforme de gauche est une réforme qui ne revient pas sur des droits. Ce qui ne veut pas dire qu'elle les conserve dans leur forme, mais qu'elle les redéploie et qu'elle les actualise en fonction de la situation sans céder sur ce qui fonde sa nécessité : une exigence de protection, un droit à un salaire décent, un droit à un logement, etc. Ce n'est pas une sortie de la société actuelle, on reste dans le cadre d'une société capitaliste. Mais faire cela serait déjà beaucoup. Est-ce qu'il est possible de penser au-delà de cette exigence ? Si cela ne conduit pas à des utopies dangereuses, oui, il faut un horizon. Mais il y a de mauvais horizons. Comme celui de « la fin du travail », qui n'a pas permis de penser les réformes et les changements de la société... Aujourd'hui le problème principal, me semble-t-il, est celui qui tient à l'intersection du travail et du marché.

C : *Et la question de la pluralité des logiques sociales et économiques par rapport aux visées hégémoniques du marché ?*

RC : La question qui se pose porte sur la place de l'hégémonique et de l'interstitiel. Ce n'est pas dire du mal de l'économie solidaire et d'un certain nombre d'expérimentations sociales, qui sont riches et sans doute pour certaines d'entre elles porteuses d'un avenir. Il n'empêche qu'actuellement, elles se développent dans les marges ou dans les interstices du marché et, tout en essayant d'en tirer les enseignements, on ne peut pas – et c'est là où l'utopie se transformerait en illusion – les présenter comme une alternative globale.

C : *Mais on sortirait justement de l'exigence de pluralité si l'on disait posséder la formule unique (l'étatisation hier ou l'économie solidaire aujourd'hui prétendant se substituer, seule, au marché). On abandonnerait ainsi l'idée chère à Proudhon que la meilleure société possible s'efforcerait d'équilibrer de manière infinie*

les conflits et les tensions, et non pas de réaliser une société parfaite, transparente à elle-même, qui aurait aboli les contradictions majeures (d'où la thématique illusoire du « dépérissement de l'État ») propre à une certaine version de l'utopie marxienne et des utopies « marxistes ».

RC : Mon réformisme social-démocrate appelle précisément une forme de société où la contradiction centrale serait non pas résolue, mais équilibrée. Cela pourrait permettre d'avoir un éventail de possibilités, l'existence d'autres formes d'organisation économique-sociale. Or, si on laisse libre le marché dans un rapport hégémonique, il va tuer ces possibilités. Sauf pour ceux qui parviennent à bricoler leur truc à la marge de la société en abandonnant ce qui me paraît le front principal des luttes, qui se trouve du côté du monde du travail et de l'État.

C : *Diriez-vous que votre position – qui s'interdit, pour ne pas tomber dans le piège des utopies dangereuses, de penser une alternative radicale à la société actuelle – est pessimiste ?*

RC : Oui, on peut appeler cela un pessimisme. Quoiqu'il y a pire aujourd'hui où le catastrophisme est à la mode. Mais il me semble plutôt que je suis réaliste. Je n'ai pas été « bourdieusien » au sens orthodoxe du mot. Il n'empêche que j'ai une profonde admiration pour lui et notamment parce qu'il me semble avoir su incarner la position originelle de Durkheim. Autrement dit celle de quelqu'un qui a la conscience de la dureté de monde. On est sociologue selon moi lorsque l'on a compris cela : le monde est dur, il y a de la contrainte. Quand on passe par des formes de décollectivisation, on pense avoir dépassé Durkheim. Oui, sans doute, la forme d'orchestration du collectif qui prévalait au temps de Durkheim a disparu. Cela ne veut pas dire que nous sommes dans une société dans laquelle il y a moins de contraintes. Plutôt que d'avoir à choisir au sein de cette opposition entre pessimisme et optimisme, je préfère m'inscrire dans cette tradition qui, de Marx à Durkheim jusqu'à Bourdieu, insiste sur la dureté du monde. Cette conscience de la dureté n'est pas en même temps une résignation. C'est savoir que les contraintes existent et qu'elles ont du poids, ce qui revient à ne pas sous-estimer l'adversaire.

C : *Que pensez-vous du mouvement altermondialiste ?*

RC : Je pense qu'il est très positif qu'il y ait des initiatives qui se pensent à la fois comme critiques et alternatives à la mondialisation néolibérale. Mais la question qu'il soulève demeure de savoir comment arriver à des instances de régulation générale. Les protections sociales se sont construites dans le cadre de l'État national. Ce n'est plus le cadre principal de l'instance publique qui imposera désormais des régulations. Il faut l'élargir. Comment arriver à produire des institutions qui dépassent ce cadre ? Le néolibéralisme a trouvé le FMI, la

banque mondiale. Quel en est l'équivalent qui pourrait être construit sur la base de cette autre vision de la mondialisation ? C'est une question ouverte.

C : *Dans les mouvements sociaux de ces dernières années, deux éléments coexistent : la défense des grandes institutions de protection (retraite, sécurité sociale, statut salarial) et en même temps une méfiance à l'égard des institutions, une crise de la représentation politique, une importance accordée à l'individualité par rapport aux grands appareils. Est-ce qu'il n'y a pas dans cette tension très paradoxale quelque chose d'intéressant ? On sait que l'institution produit de l'oppression et de la domination et qu'il y a du positif dans l'individualité, mais en même temps on a découvert avec la contre-réforme libérale la nécessité protectrice des institutions collectives.*

RC : J'ai souvent une irritation à l'égard de certains mouvements alternatifs concernant leur refus de l'État. Je ne pense pas que l'État est nécessairement un frein ou une limite au développement des individus. On n'a pas trouvé mieux pour assurer les protections de l'individu que le droit. S'il n'y a pas de droit, on est dans des rapports d'exploitation, de domination, impitoyables, ou des formes de paternalisme humiliantes. La garantie du droit est fondamentale, et ce qui garantit le droit, c'est quelque chose de l'ordre d'une instance publique que l'on a jusqu'ici appelé l'État. Quitte à ce que cela paraisse frustrant par rapport à certains affects ou certaines aspirations des individus. Toute construction sociale a un coût. Je préfère comme coût les contreparties d'un ordre juridique qui a toujours quelque chose d'un peu trop bureaucratique et homogénéisant. C'est la raison pour laquelle d'ailleurs je suggère qu'il soit aussi flexible que possible. Simplement, on ne peut pas prendre ses désirs pour des réalités : le souhait d'un État flexible ne pourra jamais être pleinement assouvi. Un État ne peut pas être spontanéiste. Il y a des gens qui pensent autrement, il y a Antonio Negri par exemple, mais je suis politiquement contre son idée de la Multitude...

C : *Le mouvement altermondialiste réclame des droits. Le problème, c'est de sortir de la schizophrénie pratique entre une diabolisation de l'État et une demande de droits, sans abandonner la critique libertaire des institutions, de leur bureaucratization, de leur homogénéisation. Negri est un des théoriciens dont les idées circulent le plus dans le mouvement altermondialiste, mais ses thèses correspondent plus au pôle de la critique libertaire qu'à celui de la revendication de droits adossés à des institutions publiques. Le problème semble justement de mettre en relation les deux pôles, contre les visions unilatérales à la Negri.*

RC : L'année dernière j'étais à Buenos Aires. Les gens n'avaient que Negri à la bouche. Et la référence à Negri les entretenait dans leur désarroi. Si l'Argentine a beaucoup

de problèmes, c'est un fait que le mépris du politique et la déconfiture de l'État et des services publics entretient les gens dans une sorte de spontanéisme et élude la question centrale liée au fait que l'État est peut-être pourri, mais que sa critique ne peut pas occulter la nécessité d'une instance publique pour sortir les Argentins de leur pétrin. L'utilisation de Negri n'allait pas dans le sens d'une maîtrise des problèmes pratiques et politiques que les Argentins avaient à affronter. Et si l'Argentine va un peu mieux aujourd'hui, ce n'est pas sans rapport avec le fait que l'on vient d'assister à une certaine restauration de l'État.

C : *Quelles instances pour produire ce droit ?*

RC : Quels sont les supports qui peuvent imposer une transformation du droit ? Le droit du travail, par exemple, n'a pas été uniquement créé par la classe ouvrière. Néanmoins, il y avait une présence de syndicats assez puissants pour faire pression sur le patronat et le droit du travail est un exemple de compromis social. Actuellement, avec la crise des collectifs et de la collectivisation, il y a un problème réel pour imposer des contrepoids au marché. Il y a là un chantier pour la réflexion et pour l'action qui doit être développé, mais on ne peut pas dire aujourd'hui qu'il existe une réponse alternative par rapport à ce qui constitue encore la forme prépondérante des rapports sociaux fondée sur le travail et régulée par le droit.

Enjeux de société

Philippe Corcuff

Politiste, Institut d'études politiques de Lyon.

Néocapitalisme et individualisme : en partant du *Nouvel Esprit du capitalisme* et d'*Empire*

Cet article se propose de mettre en parallèle deux grandes analyses du capitalisme aujourd'hui – celle du *Nouvel Esprit du capitalisme*¹ et celle d'*Empire*² – en pointant leurs apports et leurs limites respectifs sous l'angle de la question individualiste³.

Un néocapitalisme ?

Qu'en est-il de l'individualité dans les sociétés individualistes occidentales contemporaines ? Et donc des rapports entre les notions d'individualité et d'individualisme dans un contexte socio-historique particulier parfois qualifié de « néocapitaliste » ? Je tenterai de fournir quelques éclairages à partir d'une lecture critique d'analyses récentes du néocapitalisme. Je confronterai ainsi deux livres marquants quant au néocapitalisme – *Le Nouvel Esprit du capitalisme* de Luc Boltanski et Eve Chiapello et *Empire* de Michael Hardt et Antonio Negri – à mes derniers travaux qui questionnent de différentes façons l'individualisme et l'individualité : *La Société de verre*⁴, *Bourdieu autrement*⁵ et *La Question individualiste*⁶.

Le triple intérêt de partir du *Nouvel Esprit du capitalisme* et d'*Empire* est :

- 1) qu'ils proposent une caractérisation globale des déplacements actuels du capitalisme, en des termes pour une part convergents (en insistant sur le recours aux réseaux, à la mobilité et à la flexibilité dans un néocapitalisme de plus en plus globalisé et mondialisé) ;
- 2) qu'ils pointent la revalorisation de l'autonomie individuelle dont se nourrissent ces déplacements néocapitalistes, contribuant alors à accentuer le processus d'individualisation occidentale (dont Norbert Elias fait remonter les prémisses à la Renaissance) ;
- 3) qu'ils posent des connexions entre ces analyses et un engagement proprement politique. Cet engagement se veut « réformiste » chez Boltanski et Chiapello et « révolutionnaire » chez Hardt et Negri. Une des grandes différences entre les

deux ouvrages est méthodologique : *Le Nouvel Esprit du capitalisme* se présente d'abord comme un livre classique de sciences sociales, dans un va-et-vient entre conceptualisation et matériaux empiriques, alors qu'*Empire* se révèle d'abord comme un exercice de philosophie politique, au cœur théorique, les quelques données empiriques mobilisées ayant surtout une fonction illustrative.

Dans un premier temps, je passerai en revue les deux livres, puis je ferai le point sur leurs principaux apports et limites de mon point de vue, ensuite je suggérerai quelques pistes prospectives, pour finir par les soubassements épistémologiques qui nourrissent ma démarche.

Le Nouvel Esprit du capitalisme

Le livre de Boltanski et Chiapello⁸ est d'abord un livre de *sociologie critique*. Son matériau empirique principal est constitué par la comparaison systématique, au moyen de l'outil informatique, de la littérature du management en langue française des années 1960 et des années 1990. Cela est complété par une mise en perspective d'une diversité de matériaux sociologiques, économiques, juridiques, etc., avec leurs données tant quantitatives que qualitatives, sur les évolutions de la société française (pris comme cas paradigmatique) depuis trente ans. Trois notions principales y nourrissent la critique sociologique : *le capitalisme*, *l'esprit du capitalisme* et *la critique*. Le capitalisme (défini de manière minimale et classique comme « une exigence d'accumulation illimitée du capital par des moyens formellement pacifiques », p. 37), spontanément amoral, aurait besoin d'un « esprit », c'est-à-dire d'une « idéologie qui justifie l'engagement dans le capitalisme » (p. 42) et qui apporte à sa logique d'accumulation des contraintes morales. Quant à la critique énoncée par les adversaires du capitalisme, c'est l'aiguillon qui oblige le capitalisme à se transformer et à inventer de nouveaux dispositifs. C'est ainsi que la critique soixante-huitarde du capitalisme (par exemple, philosophiquement, Gilles Deleuze ou Jürgen Habermas) aurait largement servi, malgré elle, à alimenter le néo-capitalisme connexionniste, flexible, de réseaux et internationalisé, en cours de formation. Ce néo-capitalisme serait à l'origine d'un nouveau mode d'exploitation (à côté d'une exploitation classique basée sur la propriété des moyens de production) : l'exploitation des « immobiles » par « les mobiles » (chapitre VI, pp. 444-461). À partir du XIX^e siècle, cette critique se serait incarnée dans deux figures idéale-typiques, distinctes dans leurs logiques argumentatives, parfois associées, parfois dissociées dans les mouvements sociaux : *la critique sociale* et *la critique artiste*. La critique sociale, davantage portée par le mouvement ouvrier, viserait l'injustice de la répartition des ressources, alors que la critique artiste, davantage déployée par des avant-gardes culturelles, s'en prendrait à l'inauthenticité de la marchandisation du monde.

Toutefois, ne pouvant se résoudre à une séparation étanche entre « jugements de faits » et « jugements de valeurs », ce livre de sociologie ménage des connexions avec le travail philosophique de clarification des impensés éthiques et politiques de la critique scientifique. Ce faisant, l'ouvrage se présente même comme une contribution à « une relance de l'action politique » (p. 30). Une dimension « réformiste » intervient alors dans l'essai de modélisation d'une « cité par projets » (chapitre II). Dans la continuité du travail effectué par Luc Boltanski et Laurent Thévenot dans *De la justification*⁹, les auteurs du *Nouvel Esprit du capitalisme* ont cherché à identifier une cité en germe dans les écrits du management des années 1990. Cette « cité par projets » dessinerait quelques bornes normatives pour le néo-capitalisme et introduirait des exigences minimales de justice sociale dans son fonctionnement. En particulier, elle apporterait des freins à l'exploitation néoconnexionniste. Cela conduit les deux chercheurs à avancer une série de propositions de réformes sociales et juridiques tendant à donner à cette « cité » une réalité plus contraignante vis-à-vis des dégâts sociaux produits par le néo-capitalisme, en encadrant notamment la mobilité par des garanties sociales¹⁰.

Empire

Le livre de l'universitaire américain Michael Hardt et du philosophe italien Toni Negri, *Empire*¹¹, circule aujourd'hui largement dans la mouvance altermondialiste, grâce notamment à ses différentes traductions. Sa charpente théorique est finement travaillée en puisant dans la tradition philosophique (Machiavel, Spinoza, Nietzsche...). Il s'agit de créer un cadre post-marxiste, toujours alimenté par Marx, mais qui cherche une ouverture au contact de philosophes d'inspiration nietzschéenne (comme Michel Foucault et Gilles Deleuze).

« L'Empire », forme totale de la domination internationale de la logique capitaliste, serait distinct des impérialismes européens et américain des époques précédentes. Il serait caractérisé par une mobilité néo-capitaliste : « C'est un appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement, qui intègre progressivement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle expansion. L'Empire gère des identités hybrides, des hiérarchies flexibles et des échanges pluriels » (p. 17). L'Empire, ce serait un « pouvoir absolu » (p. 67), mais sous la forme d'un équilibre instable, qui a réussi à intégrer à la machinerie capitaliste des demandes antérieures des mouvements sociaux (« droit à la différence », autonomie individuelle, etc.). Ce serait le système le plus systématique de l'histoire de l'humanité, car il n'aurait « plus d'extérieur » (p. 235), avalant tout. Ce serait le point d'aboutissement ultime de la logique dominante du Capital, le système des systèmes, la totalité suprême. On trouve alors chez Hardt et Negri des analyses du néomanagement proches

de celle de Boltanski et Chiapello. Mais, du point de vue des évolutions du capitalisme, une de leurs spécificités principales est de mettre l'accent sur la place centrale que prendrait « le travail immatériel » – défini comme « un travail qui produit un bien non matériel tel que service, produit culturel, connaissance et communication » (p. 355) – dans le processus productif de nos sociétés. Ce qui impliquerait une place grandissante du « prolétariat de l'immatériel » par rapport à « la classe ouvrière industrielle » traditionnelle dans « la composition nouvelle du prolétariat » (pp. 83-84). Ce prolétariat de l'immatériel se révèle alors une figure active de la Multitude émancipatrice.

Car, malgré l'hyper-fonctionnalité systémique de l'Empire, de nouvelles possibilités de libération émergeraient « à l'intérieur de l'Empire » (p. 93). Ce sont « les résistances, les luttes et les désirs de la multitude » (p. 21). Cette multitude – ces multitudes –, nouveau sujet émancipateur, apparaît dispersée. Ainsi, « la multitude est une multiplicité, un ensemble d'individualités, un jeu ouvert de relations », à la différence du « peuple », en ce que ce dernier « tend vers l'identité et l'homogénéité internes » (p. 140). Les luttes nouvelles devraient donc assumer l'émission « post-moderne » propre au néo-capitalisme. Par exemple, en acceptant les processus en cours de « mondialisation » et en récusant la nostalgie de l'État-nation. Elles devraient aussi valoriser « le pouvoir constituant de la multitude » (l'effervescence créatrice des subjectivités singulières) à l'écart des pouvoirs « constitués » (les institutions, la représentation politique, la forme parti classique, etc.). La Multitude serait donc tout à la fois « immanence »¹², « puissance » (*ibid.*, p. 38), « multiplicité incommensurable » (p. 39), « ensemble de singularités » (p. 41) et « auto-organisation » (p. 39). Si l'on veut clarifier le rapport entre l'Empire et la Multitude, on peut suivre Jacques Rancière dans son commentaire critique quand il avance que les multitudes sont « le contenu dont l'Empire est le contenant »¹³.

À la différence de Boltanski et Chiapello, la stratégie politique se présente comme « révolutionnaire », comme mue par « le désir révolutionnaire »¹⁴ de la Multitude. Et le rapport à la post-modernité ne vise pas à poser des contraintes face à ses excès, mais à l'accompagner pour la subvertir de l'intérieur. D'où l'apologie du « nomadisme » et du « métissage » rendus possibles par le néo-capitalisme¹⁵.

Tentative de bilan critique des lectures du néo-capitalisme

Que dire de certains des points forts et de certaines des insuffisances de ces deux ouvrages ?

Tous les deux ont l'intérêt, avec le retour de la notion de « capitalisme » – délaissé par les sciences sociales comme la philosophie, avec la dévalorisation du « mar-

xisme » depuis la fin des années 1970, tout particulièrement en France – de nous réorienter vers des vues plus globales. Des tendances diverses des sciences sociales ces vingt dernières années avaient pu nous en éloigner – interactionnismes, ethnométhodologie, sociologie pragmatique, individualisme méthodologique, sociologie des identités, de la famille, des individus, etc. –, dans un mouvement de balancier tentant d'échapper aux excès macro-sociologiques antérieurs. Mais ce retour au global ne se fait pas – dans les deux cas, selon des modalités différentes – en oubliant les acteurs individuels et les subjectivités. Par ailleurs, les deux démarches ont aussi l'intérêt de mettre en évidence des déplacements significatifs dans les dispositifs socio-économiques avec la figure d'un nouveau capitalisme. Toutefois, trop focalisés sur le neuf, ils apparaissent insuffisamment attentifs à la pluralité du réel observable, dont les combinaisons diverses du vieux et du neuf. Cette surestimation de tendances nouvelles vis-à-vis de formes plus anciennes est davantage bridée dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, car il s'agit d'une analyse d'un « esprit » émergent du capitalisme – de productions intellectuelles s'explicitant au sein de la littérature du management et s'objectivant dans de nouveaux dispositifs – et non d'une radiographie de la complexité des institutions capitalistes réellement existantes.

Si on s'arrête plus spécifiquement sur le livre de Boltanski et Chiapello, on trouvera utile leur façon de nourrir une perspective de réformes sociales par des analyses sociologiques, en cassant la prudence académique hésitant de s'engager sur le terrain politique. Or, l'académisme oublie que le regard sociologique est lui-même alimenté par des intuitions éthiques et politiques – souvent non explicitées, car niées –, et que donc la morale et la politique sont déjà présentes dans le travail sociologique. Ce qui nous oblige à reproblématiser les relations entre engagement et science sociale, sans réduire l'un à l'autre, mais sans créer non plus de fausses étanchéités¹⁶. Toutefois, la division réforme/révolution¹⁷ qu'entérinent les deux auteurs au profit de la première – division liée au caractère « interne » de la critique qui est proposée du néo-capitalisme –, comme l'hypothèse plus récente de Luc Boltanski quant au caractère nécessairement « réformiste » des nouvelles critiques du capitalisme¹⁸, ne semblent pas complètement tenir du point de vue de leurs propres analyses. Car la critique des « potentialités d'oppression »¹⁹ que font peser les nouveaux dispositifs managériaux comme celle des menaces que fait planer la marchandisation sur les aspirations à « l'authenticité » s'avèrent plus « radicales » et plus « extérieures » que les taquets réformateurs de « la cité par projets ». La coupure même entre « réformisme » et projet « révolutionnaire » n'est-elle pas à remettre en cause ? Si l'on s'arrête, plus spécifiquement maintenant, sur *Empire*, on notera que Hardt et Negri font surgir l'importante question de la pluralité à partir de la tradition nietzschéenne. Mais leur combinaison de marxisme et de nietz-

chéisme est pour partie ratée : en juxtaposant les inconvénients de la vision totalisante de nombre de « marxistes » (du côté du « capital impérial » comme super-système auquel rien n'échappe) et de l'éclatement nietzschéen (du côté de « la multitude »). D'une part, leur pensée ultra-systémique les empêche de penser la singularité des événements : le nazisme, la chute de l'URSS ou les interventions occidentales en ex-Yougoslavie sont réduits de manière simpliste à une fonctionnalité par rapport au « système capitaliste ». D'autre part, la vision trop hétérogène de « la multitude » détourne leur attention du travail proprement politique d'établissement de convergences au sein des luttes sociales. Il aurait mieux valu que la double inspiration marxiste et nietzschéenne permette d'interroger les impensés de ces deux traditions intellectuelles (la tentation du total pour penser le global du côté « marxiste » / la tentation de l'éclatement pour penser la pluralité du côté nietzschéen). D'autant plus que, comme le remarque Jacques Rancière, dans le couple Empire/Multitude, l'essentialisme menace aussi la notion de Multitude. Cette dernière trop pensée « comme l'affirmation d'une universalité immanente au déploiement de l'Empire qui “contient” les multitudes »²⁰ risque de devenir « le nom même de la puissance qui anime le tout »²¹ dans une nécessité téléologique. La Multitude revêtirait alors – paradoxalement pour un concept de la pluralité – la figure d'une essence homogène et univoque, et non celle d'un travail et d'un processus à partir de la pluralité.

Mais justement, dans le cas du *Nouvel Esprit du capitalisme* comme d'*Empire*, ce qui fait une part de la force des deux démarches se révèle aussi une faiblesse : la vision trop systémique, uniforme et exclusive du « capitalisme » pour appréhender les ensembles sociaux actuels. Telle quelle, cette notion apparaît excessivement fonctionnalisante vis-à-vis des apports des sciences sociales contemporaines. Une sociologie critique comme celle de Pierre Bourdieu, dans son approche pluridimensionnelle de l'ordre social identifiant une diversité de modes de dominations autonomes (domination économique, mais aussi culturelle, politique, masculine, etc.), non nécessairement intégrés dans un tout fonctionnel (comme « le système capitaliste »), apparaîtrait ici comme un correctif fort utile. Une notion issue de la tradition « marxiste » pourrait alors avoir un caractère heuristique : celle de *formation sociale*, classiquement entendue comme « un chevauchement spécifique de plusieurs modes de production purs »²² au sein d'une certaine société dans une période historique donnée. Si l'on se débarrasse tant de « la détermination en dernière instance », opérée par ce qui serait « le mode de production dominant » dans un tel ensemble, que de l'exclusivité de la notion même de « mode de production », on pourrait nommer « formation sociale » : l'enchevêtrement d'une diversité de logiques d'action, d'institutions et de modes de domination, plus ou moins juxtaposés et/ou en

relation, dans un ensemble social donné travaillé de manière spécifique par les mouvements de l'histoire. L'expression même de « formation » a l'intérêt de souligner le caractère de processus historique (impliquant tout à la fois sédimentations du passé et mouvements du présent) de cette juxtaposition/imbrication appréhendée à un niveau global. Le capitalisme (dans ses formes anciennes comme nouvelles) serait alors considéré comme une des tendances principales participant des formations sociales « modernes ».

Enfin, je ferai une dernière remarque sur *Empire*. La Multitude y est présentée comme une puissance affirmative de « vie » et de « désirs ». Ces désirs ne sont que positivité et nourrissent nécessairement l'émancipation. Or, demande Jacques Rancière, « Toutes les multitudes sont-elles de “bonnes” ou de “vraies” multitudes ? »²³, émancipatrices. Le présupposé des auteurs apparaît ici encore trop commode pour leur démonstration : « Aux multitudes empiriques s'oppose alors à nouveau l'essence “affirmative” de la multitude »²⁴. On rencontre là sans doute un problème plus général qui se pose aux inspirations nietzscheo-deleuziennes, pour lesquelles « la vie » et « le désir » se présentent, à un certain niveau, comme une réponse univoque aux difficultés humaines, et non comme un problème contradictoire et ambivalent.

Après Le nouvel esprit du capitalisme et Empire

À partir de cette vue synthétique et critique du *Nouvel Esprit du capitalisme* et d'*Empire*, j'avancerai quelques pistes complémentaires sous la forme de propositions concises livrées à la discussion et établissant des passages entre des dimensions analytiques-scientifiques (le cœur des sciences sociales), des considérations anthropologiques (au sens philosophique de conceptions *a priori* de la condition humaine) et des orientations éthico-politiques. Je fais l'hypothèse que les relations posées entre ces trois dimensions autonomes si elles sont légitimes, du fait de la conformation épistémologique des sciences sociales, ne sont pas nécessaires. En disant cela, je pointe deux écueils :

- 1) le piège des anciens « marxismes » où tout tendait à être nécessairement intégré sans autonomie suffisante des différentes dimensions ;
- 2) le piège de la division académique du travail et de ses cécités. Par ailleurs, on doit noter que le processus d'individualisation occidentale, tel que son analyse a été amorcée, dans une sociologie historique par Norbert Elias²⁵ et dans une histoire des conceptions philosophiques par Charles Taylor²⁶, est le résultat d'une diversité de logiques sociales, qui ne peuvent être réduites à la dynamique socio-économique du capitalisme et de ses transformations. Ainsi, historiquement, la logique de l'individualisme marchand a été amenée à interagir avec d'autres logiques autonomes : logique politique de l'individualisme démocratique, dynamique juridique des droits individuels, émergence d'une intimité

personnelle ou transformations de la famille, notamment. Après ces préalables, il est possible de passer à mes propositions au statut embryonnaire :

- a) Les notions de « totalité », au niveau philosophique, et de « système », au niveau sociologique, constituent aujourd'hui des obstacles si l'on veut penser la pluralité du global ou encore *un global pluriel* dans nos sociétés. Le néo-capitalisme ne serait alors, dans un tel cadre théorique reformulé, qu'une des *tendances* importantes à l'œuvre dans les formations sociales contemporaines²⁷.
- b) L'anthropologie d'une subjectivité et de désirs supposés intrinsèquement positifs et émancipateurs doit être remplacée par une anthropologie de leurs ambivalences, balançant leurs potentialités émancipatrices (Marx) par la prise en compte de leurs aspects désagrégateurs pour l'ensemble social comme pour l'individu lui-même (Durkheim)²⁸.
- c) Cette anthropologie de l'ambivalence peut nourrir une sociologie des ambivalences de l'individualisme contemporain, dans le sillage de la démarche de Charles Taylor²⁹, s'efforçant d'articuler les éclairages des sociologies *compréhensives* de l'individualisme, qui en voient surtout les aspects positifs (François Dubet, Anthony Giddens, Jean-Claude Kaufmann, François de Singly, etc.), et ceux des sociologies *critiques*, qui en pointent surtout les effets négatifs (Richard Sennett, Christopher Lasch, Alain Ehrenberg, etc.).
- d) Contre la pente atomistique d'un certain individualisme méthodologique (expliquant les processus sociaux par la seule agrégation des actions individuelles) ou les tentations surplombantes d'un holisme d'inspiration durkheimienne (la prédominance du « tout » de « la société » sur les parties), l'anthropologie de référence de nos enquêtes sociologiques doit également reconnaître le caractère socialement constitué de l'individualité et de la singularité individuelle, dans le sillage de Marx et de Bourdieu. Se distinguant d'un programme strictement individualiste comme d'un programme strictement holiste, cette anthropologie débouche sur la mise à l'épreuve sociologique d'un programme *relationnaliste* (ou *constructiviste*), postulant que *les relations sociales* sont premières (les individus comme les entités collectives étant appréhendées comme des cristallisations de relations).
- e) Cette anthropologie de l'individualité sociale comme la sociologie des ambivalences de l'individualisme, dans sa double attention aux tyrannies traditionnelles du *nous* et aux tyrannies « post-modernes » du *je*, sont susceptibles d'alimenter une réflexion de philosophie politique sur l'émancipation aujourd'hui ; émancipation du néo-capitalisme comme des autres modes de domination participant de nos formations sociales. On peut nommer provisoirement cette perspective éthico-politique, associant solidarités collectives et autonomie individuelle, mesures communes de justice sociale (dans le sens des théories de la justice de John Rawls ou de Michael Walzer) et caractère

incommensurable de la singularité individuelle (travaillé notamment par Emmanuel Lévinas), « social-démocratie libertaire »³⁰.

- f) Dans cette perspective émancipatrice potentiellement émergente – dont le mouvement altermondialiste comme les amorces de convergences entre mouvement syndical traditionnel et nouveaux mouvements sociaux constituent des creusets possibles –, les séparations réformes/révolution et critique « interne »/critique « externe » pourraient apparaître caduques Et ce pour au moins deux raisons :
 - 1) du fait de l'abandon des catégories analytiques de « totalité » et de « système » au profit d'une vue plurielle des formations sociales, mais aussi
 - 2) à cause de la reconnaissance du caractère processuel, exploratoire et expérimental de l'émancipation envisagée, qui ne pourrait plus s'appuyer sur un sujet émancipateur téléologique unique (comme « le prolétariat » ou même « la Multitude ») et pour laquelle les savoirs et/ou les théories constitués ne représenteraient que des repères provisoires et partiels et non des garanties « scientifiques » ou « philosophiques » définitives.
- g) Cette « social-démocratie libertaire » éventuelle aurait à faire de nouveau converger critique sociale et critique artiste, souci de la question sociale et attention à l'individualité, dans le nouveau contexte socio-historique marqué par le néo-capitalisme. L'anticapitalisme ne doit pas laisser le monopole de la question de l'individualité au néolibéralisme et au néo-capitalisme, c'est-à-dire à la définition marchande de l'individu.
- h) Une telle « social-démocratie libertaire » aurait besoin de se confronter aux acquis empiriques et aux outils conceptuels des sociologies de l'individualisme contemporain, dans le sens où, dans une inspiration marxienne, un projet de transformation sociale doit partir des « individus réels » – dans notre cas des « individus individualisés » – et non d'individus imaginaires.

Points d'appui épistémologiques

Après cette esquisse d'analyse des relations entre le néo-capitalisme et l'individualisme contemporain, je voudrais expliciter certaines coordonnées épistémologiques qui nourrissent mon point de vue (le « d'où je parle » épistémologiquement) sous la forme, une nouvelle fois, de propositions synthétiques³¹ :

- 1) Je défends un point de vue *réaliste*, en ce sens que je postule l'existence d'une réalité indépendante des consciences individuelles. Mais nous n'avons accès à cette réalité, dans les disciplines scientifiques, qu'à travers des médiations conceptuelles, le filtrage de nos outillages intellectuels. Dans cette perspective, les qualités de la réalité que nous constatons à travers ces filtres ne sont pas

directement des propriétés substantielles de la réalité, mais des reconstructions, des « concrets pensés » disait Marx, c'est-à-dire des produits « de l'élaboration des perceptions et des représentations en concepts »³². D'une certaine façon, on peut dire que les « jeux de langage » (pour emprunter une notion à Ludwig Wittgenstein) scientifiques méthodologisent (en font des questions de méthode d'enquête) les questions ontologiques (celles qui concernent « l'être »). Toutefois, en tant que sciences théoriques-empiriques, la confrontation avec les données empiriques constitue le cœur de la légitimité proprement scientifique des sciences sociales. Ce qui constitue un rempart contre le relativisme « post-moderne », tendant à dissoudre les notions de vérité scientifique et de réalité³³.

2) Les sciences sociales ont vraisemblablement besoin de cartographies globales pour mieux situer leurs savoirs spécialisés face à une tendance actuelle à l'éclatement. Mais cela ne remet pas en cause leur rupture salutaire avec les théories totales, surplombantes et englobantes, prétendant saisir l'essentiel du réel et ce qui serait sa systématité (comme dans ce qui a été appelé dans des acceptions diverses « la théorie marxiste », à distinguer de l'œuvre complexe et contradictoire de Marx lui-même). De ce point de vue, les notions de « totalité » (dans une philosophie d'inspiration hégélienne) et de « système » (en sciences sociales) ne m'apparaissent plus opérationnelles. Culturellement, en tant qu'occidentaux, nous vivons une « crise de la totalité », sans que nous puissions revenir en arrière, ni complètement nous satisfaire de l'éclatement des significations, comme l'a magistralement montré Claudio Magris³⁴ à propos de la littérature moderne. Les cartographies globales dont je parle seraient plutôt des ensembles de repères, redéfinissables en chemin, nous aidant à nous orienter face aux risques d'émiettement des savoirs. Elles ont à voir avec ce que Jean Jaurès appelait, dans son « Discours à la jeunesse »³⁵, des « idées générales », qui éclairent d'une certaine façon les savoirs spécialisés (sans les remplacer, ni les surplomber, mais simplement à côté d'eux, en relation avec eux) : « Le courage dans le désordre infini de la vie qui nous sollicite de toutes parts, c'est de choisir un métier et de bien le faire, quel qu'il soit [...] c'est d'accepter et de comprendre cette loi de la spécialisation du travail qui est la condition de l'action utile, et cependant de ménager à son regard, à son esprit, quelques échappées vers le vaste monde et des perspectives plus étendues. Le courage, c'est d'être tout ensemble, et quel que soit le métier, un praticien et un philosophe. Le courage, c'est de comprendre sa propre vie, de la préciser, de l'approfondir, de l'établir et de la coordonner cependant à la vie générale [...]. Le courage, c'est d'accepter les conditions nouvelles que la vie fait à la science et à l'art, d'accueillir, d'explorer la complexité presque infinie des faits et des détails, et cependant d'éclairer cette réalité énorme et confuse par des idées générales »³⁶.

3) Mon activité intellectuelle principale est aujourd'hui celle d'un *transfrontalier*, c'est-à-dire de passages entre la sociologie et la philosophie morale et politique, ou entre ces disciplines intellectuelles et d'autres formes culturelles (comme la littérature, la chanson ou le cinéma), ou encore entre ces registres et l'engagement social et politique. Cette activité ne se situe pas au centre de la logique scientifique des sciences sociales (qui se loge dans les va-et-vient théorie/empirie produisant leurs savoirs), mais à leurs marges. Mais je défends, contre les scientismes académiques et réducteurs, la possibilité de cette activité transfrontalière et de ces marges comme points d'ouverture de la production scientifique face aux risques d'enfermement, de routinisation et de dogmatisation.

4) Il y a, *en amont* de la production scientifique des sciences sociales, des hypothèses anthropologiques implicites (au sens philosophique de prises de position *a priori* sur la condition humaine) et des intuitions éthico-politiques qui ne dérivent pas directement des constats de la science mais, à l'inverse, contribuent à pré-structurer le regard scientifique. Par exemple, si on parle d'« acteur », d'« agent », d'« individu » ou de « personne » on n'attribue pas, dès le départ, les mêmes propriétés anthropologiques aux humains. Ou les éclairages plus négatifs (Richard Sennett, Christopher Lasch ou Alain Ehrenberg) ou, au contraire, plus positifs (François Dubet, Anthony Giddens, Jean-Claude Kaufmann ou François de Singly) sur l'individualisme contemporain ne s'adosent pas aux mêmes intuitions éthico-politiques. Cela ne relève pas en général de choix, mais de présupposés enfermés dans les outils et les concepts des sciences sociales. C'est pourquoi on peut identifier plusieurs fils anthropologiques et éthico-politiques chez un même auteur. Cette présence d'une part « normative » (au sens large) inéliminable dans les sciences sociales ne les empêche pas de se déployer principalement dans le registre scientifique de la production de savoirs. Cette part inéliminable participe des conditions non directement scientifiques (avec, également, les conditions sociales et institutionnelles) rendant possible l'activité scientifique. Mais elle contribue alors à délimiter le domaine de validité des énoncés scientifiques produits. Ainsi, la progression de la scientificité des sciences sociales ne résiderait pas dans la négation de cette part normative, ni dans de vaines tentatives de « purification », mais dans la réflexivité sociologique, c'est-à-dire l'explicitation de ces dimensions normatives. Sur le plan des anthropologies philosophiques, c'est ce que j'ai commencé à faire dans *Bourdieu autrement* avec Bourdieu et dans *La Question individualiste* avec Marx et Durkheim. L'existence de cet amont normatif des sciences sociales légitime, *en aval*, des passages vers la philosophie morale et politique, c'est-à-dire l'explicitation d'usages moraux et politiques de ressources sociologiques. Mais le passage

d'un amont implicite, plus ou moins diversifié, à une philosophie morale et politique explicite plus cohérente n'est pas nécessaire. Par ailleurs, à partir d'un même amont différents embranchements apparaissent possibles.

5) Les propositions précédentes convergent vers un certain type de défense des vérités scientifiques contre les risques de dissolution portés par le relativisme « post-moderne » : non pas une défense scientiste, mais une défense qui intègre une *inquiétude relativiste*, donc une certaine fragilité des énoncés scientifiques. Cette défense je lui ai donné le nom de « Lumières tamisées »³⁷.

- 1 De Luc Boltanski et Eve Chiapello, Paris, Gallimard, 1999.
- 2 De Michael Hardt et Antonio Negri, trad. franç., Paris, Exils, 2000.
- 3 Une première version de ce texte a été présentée au colloque « Résistances au sujet – résistances du sujet » (sous la direction de Jean Giot et Jean Kinable), session « Un sujet épargné par l'*homo œconomicus* ? » (animée par Christian Arnsperger et Thomas Perilleux), Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 21-31 juillet 2003.
- 4 *La Société de verre – Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, 2002.
- 5 *Bourdieu autrement – Fragilités d'un sociologue de combat*, Paris, Textuel, 2003.
- 6 *La Question individualiste – Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, Latresne, Le Bord de l'Eau, 2003.
- 7 Dans *La Société des individus* (1^{er} éd. : 1987), trad. franç., Paris, Fayard, 1991.
- 8 *Op. cit.*
- 9 Paris, Gallimard, 1991 (1^{er} éd. : 1987) ; ce travail visait à modéliser six « cités » justes (civique, domestique, industrielle, marchande, de l'opinion et inspirée) auxquels avaient recours les acteurs sociaux pour justifier leurs actions ou critiquer celles des autres dans les espaces publics de nos sociétés contemporaines.
- 10 *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, *op. cit.*, chapitre VI, pp. 461-500.
- 11 *Op. cit.*
- 12 Dans Toni Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes*, n° 9, mai-juin 2002, p. 37.
- 13 Dans Jacques Rancière, « Peuple ou multitudes ? », *Multitudes*, n° 9, mai-juin 2002, p. 97.
- 14 *Empire*, *op. cit.*, p. 98.
- 15 *Ibid.*, pp. 436-439.
- 16 Pour plus de précisions sur ce point, voir notamment Philippe Corcuff, « Sociologie et engagement : nouvelles pistes épistémologiques dans l'après-1995 » (dans *À quoi sert la sociologie ?*, sous la direction de Bernard Lahire, Paris, La Découverte, 2002) et « Pour une nouvelle sociologie critique : éthique, critique herméneutique et utopie critique » (dans *Les Sociologies critiques du capitalisme*, sous la direction de Jean Lojkine, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontation »).
- 17 Dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, *op. cit.*, pp. 76-77.
- 18 Dans « La gauche après mai 1968 et l'aspiration à la Révolution totale », *Cosmopolitiques – Cahiers théoriques de l'écologie politique* (Éditions de l'Aube), n° 3, 2003, pp. 31-32 et 36-37.
- 19 Dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 502.
- 20 Dans « Peuple ou multitudes ? », *art. cit.*, p. 99.
- 21 *Ibid.*, p. 100.
- 22 Dans Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1968, tome 1, p. 9.

- 23 Dans « Peuple ou multitudes ? », *art. cit.*, p. 99.
- 24 Jacques Rancière, *ibid.*
- 25 Dans *La Société des individus*, *op. cit.*
- 26 Dans *Les Sources du moi – La formation de l'identité moderne* (1^{er} éd. : 1989), trad. franç., Paris, Seuil, 1998.
- 27 On trouve chez Marx une amorce d'analyse sociale en termes de *tendances* et de *contre-tendances* : voir Michel Vadée, *Marx penseur du possible*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992, pp. 206-215.
- 28 Sur les oppositions anthropologiques autour de la question des désirs entre Marx et Durkheim, voir *La Question individualiste*, *op. cit.*, pp. 19-49.
- 29 Dans *Les Sources du moi*, *op. cit.*
- 30 Sur la tension entre Rawls et Lévinas dans l'hypothèse d'une « social-démocratie libertaire », voir *La Société de verre*, *op. cit.*, pp. 231-242.
- 31 Pour une version développée de ces propositions, voir « Pour une épistémologie de la fragilité – Plaidoyer en vue de la reconnaissance scientifique de pratiques transfrontalières », *Revue européenne des sciences sociales*, 2003, n° 127.
- 32 Dans *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (écrit en 1857), repris dans *Œuvres I*, trad. franç., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, pp. 254-256.
- 33 Je pense, en France, à des écrits comme ceux de Jean Baudrillard (par exemple, *Simulacres et Simulation*, Paris, Galilée, 1981) ou de Michel Maffesoli (comme *La Part du diable – Précis de subversion postmoderne*, Paris, Flammarion, 2002).
- 34 Dans *L'Anneau de Clarisse – Grand style et nihilisme dans la littérature moderne* (1^{er} éd. : 1984), trad. franç., Paris, L'Esprit des Péninsules, 2003.
- 35 Datant de 1903 et repris dans *L'Esprit du socialisme – Six études et discours*, Paris, Denoël-Gonthier, 1971.
- 36 *Ibid.*, p. 66.
- 37 Dans *La Société de verre*, *op. cit.*

Stéphane Lavignotte

Militant écolo-libertaire, journaliste.

Nos vies valent plus que la seule critique de leurs profits

Introduction : Un antiproductivisme tout théorique

« Nous avons enlevé les références au développement durable dans notre réécriture du texte d'appel. Mais, je vous rassure, notre organisation est antiproductiviste... » Des affirmations comme celle-ci – entendue lors d'une réunion unitaire pour la manif anti-guerre du 5 juin 2004 – sont le lot courant de l'écologiste dans le bain unitaire des gauches. Officiellement, du Parti Socialiste à la LCR en passant par le PCF, toute la gauche – à l'exception de LO et du PT – dit avoir intégré la critique antiproductiviste dans son corpus théorique. Mais une simple lecture de la presse de ces organisations ou des tracts produits lors des dernières échéances électorales rappelle malheureusement que cet acquis n'est justement que... théorique : il s'agit plus d'un accessoire en magasin que d'un outil utilisé au quotidien.

Cette fragilité de la prise en compte de l'antiproductivisme s'est encore accentuée avec la nécessité d'opposer un discours social, et plus seulement moral, au Front National et, paradoxalement, avec l'émergence du mouvement altermondialiste. S'impose un discours anti-capitaliste réduit à sa plus simple expression : les politiques des gouvernements et des institutions européennes – réduites au duo privatisation/précarisation – sont au service des capitalistes, elles répondent à l'impératif unique de distribuer suffisamment de dividendes aux actionnaires. Dans la nouvelle vulgate anti-capitaliste, les fonds de pension américains remplacent les « deux cent familles ». Le dividende remplace la dialectique capital-travail. Les évolutions théoriques d'une organisation comme la LCR qui a réfléchi depuis les années 1970 aux questions écologistes, la réactivation de cette richesse théorique depuis l'entrée en son sein de militants déçus par Les Verts et de militants écologistes radicaux semblent passer par pertes et... profits.

Pourtant dans le même temps, contre-courant au sein du grand courant altermondialiste, ces préoccupations émergent à nouveau. Les luttes sur les OGM, le nucléaire, l'anti-pub reposent ces questions. Les croyants, militant au sein des Forums sociaux (chrétiens de gauche, jeunes issus de l'islam social de la « mouvance Ramadan », personnalités comme Mohamed Taleb ou Jean-Marie

Pelt) critiquent de l'intérieur la vision uniquement matérielle de l'altermondialisation. Ils rejoignent la critique de la croissance portée par des journaux comme *La décroissance* ou *Silence*, expressions les plus significatives d'une écologie radicale en France aujourd'hui.

I – Les trois clés de l'antiproductivisme

Il y a un triple enjeu aujourd'hui pour la gauche radicale à ne pas séparer critique du profit et critiques du productivisme. À terme, il y a un risque de confrontation profonde entre les deux familles d'anti-capitalismes évoquées plus haut. Ensuite, pour les courants les plus ouverts de l'extrême gauche, il y a un risque de schizophrénie. Schizophrénie entre un discours public limité à la critique du profit et un corpus théorique qui intègre la critique du productivisme. Schizophrénie dans le temps sur les mêmes sujets : le lundi insister sur le refus du nucléaire tout en défendant le service public de l'énergie, et le mardi défendre EDF sans critiquer le nucléaire. Enfin et surtout, avoir comme seule clé de lecture la critique du profit conduit à une analyse de la réalité qui laisse de côté des pans entiers des logiques de domination du capitalisme et élude toute une série de questions sur la société alternative qui se construit dans les choix quotidiens de nos luttes. Ce sont ces enjeux que tente de mettre en avant cet article. À la critique « d'avoir plus rentable » (le profit), il faut ajouter les critiques des logiques productivistes « d'avoir plus efficace » (la technique), « d'avoir plus » (la croissance), « d'avoir » (la consommation), pour imaginer des utopies plus hybrides.

A – « Avoir plus efficace » : la critique du système technique

La publication l'an dernier d'un livre de Jean-Luc Porquet¹ fait redécouvrir la pensée de Jacques Ellul, intellectuel protestant décédé en 1994. En 1935, une dizaine d'années avant les débuts de l'école de Francfort, 14 ans avant les conférences d'Heidegger, Ellul développe une critique de la technique, comme étant la recherche du moyen absolument le plus efficace dans tous les domaines. Jean-Luc Porquet² résume en quelques phrases la critique d'Ellul : « (la technique) n'est ni bonne, ni mauvaise, mais ambivalente. Elle s'auto-accroît en suivant sa propre logique. Elle crée des problèmes qu'elle promet de résoudre grâce à de nouvelles techniques. Elle se développe sans aucun contrôle démocratique. Elle est devenue une religion qui ne supporte pas d'être jugée. Elle renforce l'État, qui la renforce à son tour. Elle épuise les ressources naturelles. Elle uniformise les civilisations. Elle tue la culture ». Jacques Ellul aimait à répéter que si Marx avait vécu au xx^e siècle, il aurait centré sa critique sur la technique et non sur l'économie. Si l'affirmation est très contestable, il semble en revanche évident qu'un certain nombre de réalités lourdes ne se comprennent pas sans la critique du système technique. C'est le cas du développement du

nucléaire contre toute logique de rentabilité financière et même de simple rationalité. L'explosion de l'automobile est un exemple plus contradictoire. Du côté des industriels, sa production répond, à la différence du nucléaire, à des logiques classiques de profit. Mais, du côté des consommateurs des grandes agglomérations, on cherchera en vain une rationalité. D'un côté, un coût très élevé (un tiers du salaire moyen), une vitesse moyenne médiocre en raison des embouteillages (16 km/h en moyenne dans Paris). De l'autre, une offre importante et bon marché de transports en commun, une ville peu étendue et très dense qui rend aisées les circulations douces (marche à pied, vélo). La critique de la technique comme nouvelle idéologie est alors éclairante.

La question des techniques émerge également dans les débats de la gauche radicale autour du terme de développement durable. Le courant de la décroissance (Alain Gras, Serge Latouche, Vincent Cheynet...), sans doute aujourd'hui le continuateur le plus radical des réflexions d'Ellul, estime que le développement durable est d'abord une récupération de l'écologie par le système technicien qui donne des réponses techniques – les voitures propres, les éco-industries, etc. – à des problèmes politiques, sociaux ou philosophiques qu'il a lui-même créés.

« L'homme croit se servir de la technique et c'est lui qui la sert. L'homme moderne est devenu l'instrument de ses instruments » écrit Patrick Chastenet³ résumant Ellul, sur un point qui rejoint le concept de « logique de l'outil » qu'utilise Ivan Illich, autre héritier d'Ellul, en 1973⁴. La critique de la technique est alors utile y compris pour critiquer des réalités où il est moins question d'une technologie particulière que d'une logique qui s'est enfermée dans un système technicien. On peut penser que les choix dans l'information ou les décisions politiques sont plutôt favorables aux dominants parce qu'ils répondent à la pression des actionnaires ou des possédants sur les journalistes ou les élus. Mais en dehors de quelques anecdotes emblématiques, on aboutit vite à une théorie du « complot » qui n'explique rien des fonctionnements quotidiens. Est plus éclairante une sociologie critique de l'information ou de la politique – qui rejoint la critique du système technicien – mettant en avant les conditions de production de l'information ou de la décision politique – nécessité faisant vertu – élevée au rang d'idéologie professionnelle (être professionnel, réagir vite et court, être compris par le plus grand nombre, etc.). Une « orchestration sans chef d'orchestre » disait Bourdieu.

B – « Avoir plus » : critique de la croissance

« Le progrès est aussi un ascenseur sans mécanisme de descente, entièrement autonome et aveugle, dont on ne sait ni comment sortir, ni où il s'arrêtera. Nous sommes sous la menace du présent : on n'arrête pas le progrès » écrit Serge Moscovici en 1978⁵. Pour aboutir à cette critique du progrès, la critique de la technique s'est couplée avec celle de la croissance qu'explique en ces

termes Moscovici dans la même interview : « Les libéraux veulent toujours faire croître le gâteau sans s'occuper de la manière dont il sera partagé : ils laissent au marché le soin de le faire. Les socialistes veulent l'augmenter en le répartissant mieux : si l'on modifie le partage, il pourra continuer à grossir. Et les écologistes s'interrogent sur la qualité, le goût, les capacités nutritives de ce gâteau : faut-il s'épuiser et épuiser les ressources à la fabrication d'un gâteau énorme mais empoisonné ? Nous voulons certes du gâteau, mais du bon gâteau et que l'on puisse continuer à le faire : nous cherchons donc une autre recette ». L'anti-croissance est la prise de conscience de la contradiction entre une croissance qu'on imagine infinie et une planète dont on réalise la finitude : ressources de la planète qui risquent de s'épuiser (Rapport du club de Rome en 1972), atmosphère qui ne pourra supporter une production continue de gaz carbonique sans voir son climat profondément modifié... Plus largement, c'est une critique de l'idée que les problèmes se résolvent par l'augmentation des quantités (plus de PIB, plus de budgets, plus de revenus...). Un mythe qui peut intoxiquer jusqu'aux capitaines d'industrie. Philippe Pignarre démontrait récemment que l'industrie pharmaceutique connaissait depuis quelques années la même fuite en avant dans la croissance pour tenter de dépasser la panne de sa recherche et de sa rentabilité⁶. Pertinente en régime capitaliste, cette critique l'est aussi pour les anciens régimes de l'Est : l'absence de logique de profit n'a pas empêché l'exploitation des travailleurs et les inégalités. En revanche, les mêmes mythes de la technique et de la croissance, couplés à la bureaucratisation, ont produit des dégâts écologiques encore plus graves qu'à l'Ouest.

Cette critique de la croissance est la plus connue des critiques antiproductivistes, officiellement celle qui est le plus facilement reprise par les gauches. Mais aussi la plus facilement oubliée dans la pratique. Comment être en permanence dans des revendications de pouvoir d'achat, répondre « budget » à tous les malaises, tout en critiquant la croissance ? Comment être antiproductiviste tout en ayant les yeux rivés sur le « retour de la croissance » ?

C – « Avoir » : critique de la consommation

En 1970, Jean Baudrillard⁷ montre que l'achat des objets ne répond pas à la logique de l'*homo œconomicus*, qui a des besoins auxquels il répond rationnellement, mais à une logique de désir, jamais assouvi, qui se déplace en permanence de l'objet qu'on a à celui qu'on n'a pas encore. Plutôt qu'« être », il faut « avoir ». Ou plutôt, on « est » par l'« avoir ». L'« avoir » apparaît comme le soubassement moral et le ressort psychologique des logiques du « faire », profit, technique et croissance. Il répond à la question : qu'est-ce qui fait le bonheur ? « On nous fait croire, que le bonheur c'est d'avoir, de l'avoir plein

nos armoires » chante Alain Souchon. Avoir une femme, des enfants, le dernier lecteur de DVD, la plus grosse voiture, etc. Tout au même niveau, tout réduit en objet, objectivé. S'imposant comme l'idéologie de base, elle permet d'occulter toutes les dominations qui sont dans l'être, dans l'identité, l'ensemble des dominations sociales et culturelles, l'aliénation du travail. Faisant mieux que les occulter, la consommation les entretient, les récupère, en fait des niches commerciales et se donne le luxe de se présenter en même temps comme la solution pour en sortir : la publicité est parmi les plus puissants propagateurs des normes, de la division en genre masculin-féminin ; les gays (plus que les lesbiennes) deviennent une cible commerciale, les enfermant dans une nouvelle identité fermée mais lucrative ; la culture bretonne est un créneau pour une chaîne du groupe TF1 ; si les femmes ou les jeunes issus de l'immigration veulent sortir de leurs dominations, le système leur dit qu'elles doivent acquérir un gros pouvoir d'achat qui leur assurera le respect par la taille de la voiture qu'ils pourront acheter (l'explosion des 4x4 chez les conductrices). Pour cela : travailler, exister par le travail et la consommation, la machine et le marché.

Ces trois critiques et celle du profit peuvent se rejoindre dans la critique d'une rationalité – technique, comptable, marchande – qui transforme tout en équations, chiffres, une logique instrumentale qui transforme en chose, en objet, toute réalité. Un « désenchantement du monde » qui ne laisse non seulement plus de place au religieux et au magique, mais à la nature, à la gratuité, à la contemplation. Qui n'accueille le désir, l'amour, la tristesse, la mélancolie que lorsqu'ils sont des occasions de profit.

II – Pour des révolutions hybrides

A – La nécessaire hybridation des analyses

Certains événements, phénomènes, peuvent s'expliquer uniquement par la logique de profit. D'autres uniquement par des logiques de croissance, de fuite en avant technique ou de volonté d'avoir. Mais dans la plupart des cas, on est obligé d'admettre que les différentes logiques se mêlent dans des proportions très variables, comme des alliages difficiles à analyser. En introduction de son ouvrage, Philippe Pignarre cite Isabelle Stenger⁸ : « S'ils entendent faire de la redéfinition capitaliste des choses et des rapports sociaux ou du mépris de l'environnement la clé privilégiée d'une lecture de l'époque moderne, les militants révolutionnaires comme les protecteurs de la nature se fient à une abstraction en danger d'être intolérante. En effet, qui dit clé dit mode de lecture aveugle à sa propre sélectivité : la clé désigne la serrure comme le seul élément pertinent de la porte. Et s'ils se fient à une telle abstraction, aurait sans doute insisté Whitehead, quels que soient le bien

fondé de leurs interventions et la pertinence de leurs dénonciations, leur horizon moral risque d'être aussi limité que celui de leur adversaire ».

Je lis cet extrait comme une invitation à développer des entrées multiples. D'abord avoir plusieurs clés dans sa trousse à outils. Celles qui sont évoquées dans cet article, mais d'autres encore. Ne pas se contenter d'avoir l'impression qu'on a trouvé la clé qui fonctionne quand on a ouvert une des portes de la machine, mais en essayer plusieurs : elles peuvent ouvrir des portes différentes qui montrent plusieurs réalités de la machine. Peut-être aussi, devant l'objet étudié, être capable de créer de nouvelles clés, même à usage unique. Décliner certaines clés de la trousse à outil : il n'y a pas qu'une sorte de logique du profit, pas qu'une seule logique technicienne, etc. Enfin, encore, ne pas chercher de serrure, de porte à ouvrir, mais étudier encore différemment la machine, dans l'improvisation du face-à-face.

B – La nécessaire hybridation des utopies

a) Des contradictions dans la révolution

L'un des débats dans la gauche radicale de ces dernières années fut de savoir ce qui était définissable comme « politique ». La même question se pose pour savoir ce qui est anti-capitaliste. Dans une analyse qui ne voit le capitalisme que comme un régime économique basé sur le profit, une lutte n'est anti-capitaliste que si elle met en cause cette logique de profit. Les autres luttes ne deviendraient « matures » que lorsqu'elles mettraient enfin en cause le profit ; jusque-là elles resteraient « secondaires ». Cette vieille opposition du « front principal » de la lutte des classes et des « fronts secondaires » a repris du poil de la bête avec le retour du discours social évoqué en introduction. Il est en partie sous-jacent dans la logique de la « convergence des luttes ». Si on accepte au contraire que le capitalisme est aussi un système basé sur la croissance, un système technicien, une logique de l'avoir sur l'être, d'une normalisation de l'être, alors la lutte anti-capitaliste se trouve dans tout cela. Cela signifie aussi qu'en réintégrant certaines questions dans le champ de l'anticapitalisme – environnement, lutte pour la reconnaissance, contre les discriminations, contre l'assignation au genre, etc. – on les radicalise à nouveau, on ne les laisse pas dans l'isolement propice à leur récupération par le profitable ou le champ politique institutionnel. Cette ouverture peut nous amener à des contradictions : pour lutter contre la voiture, on peut vouloir faire circuler les métros la nuit. Mais on obligerait des personnes à travailler la nuit, assujettissant ainsi une nouvelle part de leur vie au travail. Il y a contradiction. Il ne faut pas se résoudre à des réponses faciles : trancher *a priori* pour la défense de l'environnement contre le bien-être des salariés, ou l'inverse. Il faut construire comment surmonter ces contradictions en les assumant.

b) Ne pas inverser les idolâtries

Le profit, la technique, la croissance, la consommation, les normes se présentent comme des idoles. Le risque face à des idoles est de les diaboliser, de les changer de faux Dieu en vrais démons. En la diabolisant, on ne fait pas tomber l'idole de son piédestal, on la met sur un nouveau piédestal : on la craint tellement, qu'on lui donne – même négativement – le même pouvoir sur nous que l'idole qu'elle était précédemment. Le risque est alors d'adopter sa logique... à l'envers. Mais toujours, SA logique. Pourtant, le bout de la critique d'une logique n'est pas forcément d'adopter la logique inverse.

La critique de la domination du profit est-elle forcément la disparition de toute logique de rentabilité, de tout marché, de toute concurrence ? Dans la logique de profit, l'allocation des ressources se fait en fonction de savoir où la ressource produit le plus de bénéfices. Mais dans un système socialiste, quel critère pour décider de l'allocation des ressources ? La question sera-t-elle seulement de remplacer le critère d'allocation « profit » par un autre (utilité collective, respect de l'environnement, etc.) ? À moins que ce ne soit la logique de rentabilité elle-même – y compris sociale – qui soit remise en cause ?

Souvent la critique de la technique se voit reprocher de s'en prendre indistinctement à toutes les techniques. Certaines semblent intrinsèquement incontrôlables démocratiquement ou indéfendables éthiquement : le nucléaire, la bombe atomique, etc. D'autres portent en elles-mêmes une charge d'emballage dont le contrôle serait sans doute contradictoire avec des exigences minima de libertés individuelles ou d'égalité : la télévision, la voiture. Mais au-delà de ces exemples de logiques de l'outil, Jacques Ellul répondait qu'il n'était pas contre telle ou telle technique mais contre la technique érigée en système. Il ne s'agit donc pas – sauf exceptions déjà évoquées – de refuser la création de techniques mais de lui appliquer les trois « r » mis en avant par Serge Moscovici. *Ralentir* : donner les moyens aux chercheurs de se consacrer davantage à la recherche fondamentale et moins aux applications. *Réorienter* : avoir des discussions avec la société civile et les citoyens pour permettre aux chercheurs de choisir l'orientation de leurs travaux. *Réfléchir* : défendre l'idée d'une décision collective sur le choix des techniques découvertes. « À l'idée d'automatisme nous substituons une idée de choix : choisir et non pas subir son progrès » écrivait Serge Moscovici⁹. La communauté protestante radicale des amishs, que le monde a découvert dans le film *Witness* (Peter Weir, 1985 avec Harrison Ford) vient d'accepter après des années de discussion d'utiliser le téléphone, en refusant dans le même temps l'automobile. Extrême ? N'est-ce pas cette même démocratie sur la technique que tente d'imposer l'opinion mondiale dans le combat contre les OGM ?

c) Ne pas naturaliser les logiques

Enfin, il faut aussi éviter de naturaliser les logiques. Il n'y a pas d'essence du profit, de la technique, de la croissance ou des logiques d'avoir. Ces logiques ont une historicité, elles ne sont pas identiques dans toutes les sociétés. Pour les Grecs, inventer des techniques était un jeu sans grand intérêt à côté des mathématiques, des arts ou de la politique. Ce qui rentre dans le calcul du PIB est-il la même chose que ce qui faisait qu'au Moyen Âge une société avait l'impression de s'enrichir ou de s'appauvrir ? On doit être attentif à ce que sont ces logiques dans leur réalité et pas seulement dans leurs images renvoyées par les mots. Des logiques anti-avoir, anti-profits, anti-techniques et anti-croissance peuvent être très peu libératrices : la logique maurrassienne de la défense des communautés traditionnelles (famille, églises, corporations, village, etc.), chacune fortement hiérarchisée autour d'une figure masculine, appuyée sur un enfermement essentialiste en matière de genres (hommes/femmes), en est un exemple. Même chose si les logiques d'être sont entre les mains d'un État tyrannique : volonté de pureté de la race du nazisme, rêve de « l'homme nouveau » du stalinisme, rééducation de la révolution culturelle chinoise ou des khmers rouges. Même dans une société démocratique et libérale, si les logiques d'invention de soi issues des critiques foucauldienne ou les logiques d'insubordination de genres qui tentent de s'affranchir des normes n'intègrent pas une critique de la technique ou du profit, elles peuvent être piégées aussi bien par le marketing des salles de sport que par les techniques médicales, qui donnent l'impression qu'on peut fabriquer son corps comme on change de vêtements. Une fuite en avant qui fait le jeu du libéralisme et retombe dans la critique que faisait Ellul du faire, qui pourrait aussi s'appliquer à une critique de « l'être » militant, se revendiquant pourtant souvent comme un anticapitalisme vécu¹⁰ : « l'action sert de substitut à la vérité, elle est la grande griserie d'une société ou d'un individu. Nous sommes plongés dans l'action comme dans une fête. Car l'action vaut par soi et nous récusons toute question du "pourquoi" et du "jusqu'à quand" ? S'oublier dans la dispersion de cent actions possibles qui me sont ouvertes et toujours renouvelées par les fruits d'une technique inventive offrant l'exaltant support de toutes les actions. »

Inversement, on peut retourner positivement des logiques critiquées, les croiser avec des logiques critiques. La « décroissance » s'intitule ainsi pour se démarquer de la croissance capitaliste classique comme du développement durable. Mais elle est pourtant une autre croissance : croissance de culture, de liens sociaux, du temps pour soi et ceux qu'on aime, de la réalisation de choses par soi-même, d'une vie plus intense et conviviale¹¹. Une croissance... de l'être.

d) Expérimenter des hybridations

Ne peut-on pas appliquer à ces logiques la même critique des essences que la *Queer theory* applique aux genres masculins-féminins? Refuser leur naturalisme, ne pas les considérer comme *a priori* dominatrices ou émancipatrices, prendre en compte leur force d'inertie, tenter d'en changer le sens, construire des écarts, expérimenter de nouveaux agencements?

Partant de logiques chacune redéfinie (quel faire? quel avoir? quel être? quel être ensemble?), éventuellement redéfinies par des croisements entre elles, ne peut-on essayer de voir nos actions militantes quotidiennes ou nos inventions d'utopies comme le déplacement de curseurs imaginaires vers un pôle ou l'autre: profitable/non profitable, technique/non-technique, croissance/décroissance, avoir/être? Jouant de ces dialectiques, essayer plus ou moins de combiner ces logiques entre elles: profitables/être avoir/non-technique, décroissance/technique, etc.? Essayer d'imaginer vers quelles sociétés nous poussons ainsi? Que serait une société de l'avoir mais qui refuserait la croissance et le profit tout en s'enthousiasmant pour les techniques? Cette même société, si l'avoir porte sur la possession d'objets plutôt liés au corps ou plutôt au foyer? Ou une société de l'être qui accepterait la croissance et le profit mais ferait peu de place aux techniques? Si le profit est très inégalement distribué ou très également distribué? Bien sûr, les combinaisons sont plus ou moins réalistes; on imagine mal une logique de profit sans logique de croissance. Mais on peut imaginer des agencements efficaces, peu efficaces, bancals, etc.

Même en prenant en compte toutes les limites évoquées, ne serions-nous pas ainsi devant un instrument de musique qui, à la manière de l'orgue, offrirait bien plus de jeux, de touches, de claviers, pour l'analyse, l'action, l'imagination que la seule grosse-caisse de la seule critique du profit?

- 1 Jean-Luc Porquet, *Jacques Ellul, l'homme qui avait (presque) tout prévu*, Paris, Le Cherche-Midi, 2004.
- 2 Introduction à Jacques Ellul, *Le Système technicien*, Paris, Le Cherche-Midi, 2004.
- 3 Patrick Chastenet, « Ellul, l'inclassable », sur le site de l'Association internationale Jacques Ellul, www.ellul.org
- 4 Ivan Illich, *La Convivialité*, trad. franç., Paris, Seuil, 1973.
- 5 Texte repris dans Serge Moscovici, *De la nature, pour penser l'écologie*, Paris, Métailié, 2002.
- 6 Philippe Pignarre, *Le Grand secret de l'industrie pharmaceutique*, Paris, La Découverte, 2003.
- 7 Jean Baudrillard, *La Société de consommation*, Paris, Gallimard, 1996 (1^e éd. : 1960); voir aussi la revue *EcoRev'*, n° 13, été 2003 : « Vivre et consommer autrement ».
- 8 Isabelle Stengers, *Penser avec Whitehead, une libre et sauvage création de concepts*, Paris, Seuil, 2002.
- 9 *Op. cit.*
- 10 Jacques Ellul, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1987.
- 11 Michel Bernard, Vincent Cheynet et Bruno Clémentin (sous la direction de), *Objectif décroissance – Vers une société harmonieuse*, Lyon, Parangon/ Silence/ Ecosociété, 2003.

Des traditions revisitées



Sophie Wahnich

Historienne, CNRS.

La Révolution française au pays des trains fantômes

« On a beaucoup parlé de la hauteur de la Révolution, il fut des peuples libres qui tombèrent de plus haut. » (Saint-Just)

1. En 1938, Jean Renoir achève le film sur la Révolution française commandé par la CGT. *La Marseillaise* s'ouvrait sur l'iniquité d'un procès fait à un braconnier, décrivait la dynamique qui avait conduit à la chute de la monarchie et se refermait sur l'inachèvement d'une histoire d'amour : celle d'un peuple pour la liberté. Deux ans plus tard, la *Marseillaise* est le chant patriotique des résistants français.
2. En 1983, Wajda, le cinéaste polonais de *L'Homme de fer*, réalise un *Danton* qui s'ouvre sur la guillotine, la pluie et la violence sadique infligée à un enfant qui apprend la déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Le film s'achève sur une guillotine détrempée du sang de Danton, et sur la voix tremblotante de l'enfant disant son compliment à Robespierre. Cette voix finit par se perdre. En 2004, la Pologne entre dans l'Europe élargie sans savoir quelles valeurs elle partage avec les autres pays européens.
3. En 2001, Éric Rohmer expérimente des procédés techniques nouveaux pour mettre en scène *L'Anglaise et le duc*, film ouvertement royaliste et contre-révolutionnaire. Les décors XVIII^e sont habités par une aristocratie raffinée et un peuple avide de sang. Marc Fumarolli, dans *Les Cahiers du cinéma*, compare le statut de l'Anglaise dans les prisons de la terreur à celle d'une goy dans le camp de Drancy en 1942. Pour le scrutin européen de 2004, les monarchistes ultra présentent des listes.
4. « Bien sûr avec ce qui s'est passé en Bosnie et au Kosovo, l'idéalisme révolutionnaire en prend un coup, c'est moins lumineux... » (un psychanalyste de l'école de la cause freudienne). Sur la première de couverture de l'édition du *Séminaire huit* de Jacques Lacan éditée par Jacques Alain Miller, le buste de Sade se détache sur une Bastille en flammes. Ce séminaire porte sur l'éthique de la psychanalyse.

5. « Vous osez parler des massacres de septembre 1792 sans condamner la Révolution française et le peuple français, mais vous êtes maratiste ! » (un chercheur, séminaire de l'E.H.E.S.S.).
« Vous êtes fascinée par les têtes qui roulent ! » (un éditeur).
« Parler d'esthétique politique pour la Révolution française, vous êtes des Khmers ! » (un chercheur, séminaire de l'E.H.E.S.S.).
« Les principes de la Révolution, c'est dangereux, il y a des effets pervers avec les principes... » (un enseignant-chercheur, séminaire de la Sorbonne).
6. « L'histoire de la Révolution française, c'est bien gentil mais votre République... les beaux slogans... c'est pas ça que l'on vit nous... En France, il n'y a pas d'égalité et de fraternité, on ne respecte pas les étrangers » (un membre de l'association des africains du Rhône).
« La Révolution française, on sait depuis longtemps que c'est une révolution bourgeoise, aujourd'hui c'est complètement dépassé » (un militant ATTAC dans une manifestation).
« Le nom "révolution" n'est plus utilisable depuis Pol Pot... » (un ancien militant mao).

« Il ne faut rien imiter, mais il ne faut rien négliger... » (Saint-Just)

7. Revisiter la Révolution française ? Le château paraît bien délabré...
Il faut vraiment aimer l'histoire à rebrousse poil. Le monde a changé...
Kant le disait déjà, puis Victor Hugo, personne ne peut espérer refaire l'expérience à ce prix...
Mais quel est le prix de l'oubli de la Révolution française aujourd'hui et quelle espérance peut surgir d'une réinvention de la tradition ?
8. Alors qu'il ouvrait les États généraux de la psychanalyse, Jacques Derrida interrogeait le référent révolutionnaire contenu dans cette tradition héritée : les États généraux (héritage en fait de l'Ancien régime...)
Chemin faisant, il concluait à « l'impossible au-delà d'une souve raine cruauté »¹ et décrivait le mouvement maintenu d'une souveraineté propre à « faire mourir », acte cruel en soi et dont les raffinements techniques ne dégagent pas de la responsabilité de la cruauté. Le souve rain aurait toujours la faculté de croire que sa manière de faire mourir vient contenir l'illimité de la cruauté. Que ce soit avec la guillotine des révolutionnaires hier ou avec l'injection létale de la peine de mort aux États-unis aujourd'hui, le souverain ferait mourir sans mauvaise conscience, c'est-à-dire en étant convaincu de son humanité.
Le réquisitoire affirmait ainsi qu'il y a un lien fondateur entre souveraineté et cruauté, ce que l'on trouve aussi chez Joseph de Maistre, puis chez Carl

Schmitt, puis plus récemment comme fil conducteur du travail de Giorgio Agamben sur le pouvoir souverain et la vie nue.

9. Ce réquisitoire interpellait la psychanalyse alors qu'elle voulait se ressaisir comme chose politique, c'est-à-dire comme sujet collectif propre à prendre des décisions et à énoncer dans l'espace public des affirmations. Comme telle, elle devait en premier lieu reprendre cette question fondatrice de son propos : la jouissance qui se déploie dans l'affirmation de faire le bien peut conduire à agir de la manière la plus cruelle, c'est-à-dire inhumaine. Le rôle de la psychanalyse serait ainsi de réfléchir ce nœud de l'humaine inhumanité. Pour cette raison même, la tradition de la Révolution française n'était pas exempte de soupçons.
10. D'une manière douce ou incisive, chacun peut reprendre à son compte des éléments de la vulgate du bicentenaire de la Révolution française dominée par l'historiographie de François Furet. La qualification de « révisionniste » lui fut accolée. Certains s'en offusquèrent, d'autres défendirent que toute nouvelle historiographie était par essence révisionniste. Cette historiographie annonçait que la période révolutionnaire était celle de la matrice des totalitarismes. C'est aujourd'hui une sorte de lieu commun qui ne rencontre plus guère de résistance intellectuelle ou politique du côté gauche comme du côté droit. Si les héritiers d'une gauche révolutionnaire ont quelques scrupules à rejeter la « Révolution française » contenant malgré tout un syntagme chéri « révolution », ils ont moins d'égards pour souveraineté, république ou nation. Faut-il encore parler de patrie ? Pourtant dans le mouvement de la Révolution française, ces notions étaient devenues indissociables. Doit-on considérer que la tradition de la Révolution française est aujourd'hui inactuelle ? Si le monde a changé, faut-il changer radicalement nos catégories de pensée ?
11. Toutes ces questions sont belles et bonnes, car qui n'est aujourd'hui horrifié par les dégâts moraux et politiques de l'illimité de la jouissance cruelle de la souveraineté états-unienne ? Qui ne peut aujourd'hui à bon droit suspecter que c'est le rapport rigide aux catégories du bien et du mal qui conduit à ce désastre ? La souveraine cruauté s'appelle aujourd'hui « guerre préventive », « torture généralisée », « Guantanamo ». Elle est le régime d'exception où « le fait et le droit en viennent à se confondre, où vie politique et vie nue entrent dans une zone d'indifférenciation irréductible »². Mais affirmer que ce « souverainisme » états-unien est une autre version de la souveraineté ressaisie par les révolutionnaires français de 1789 à 1794, une autre version de la folie de Robespierre, c'est vraiment aller trop vite en besogne ! Il faut reprendre point par point. Sortir de la confusion désespérante. Retrouver un peu d'aplomb.

Noms de guerre

12. Le 8 thermidor 1794, Robespierre est mélancolique. Il évoque la Belgique en parlant des « arbres de la liberté » qui demeureront « stériles ». Le « territoire Belgique » : un lieu où se sont joués les principes et le projet révolutionnaire qu'il a toujours défendu. Au sein du comité de salut public, alors que Carnot organise une victoire conquérante et que Barère fabrique une rhétorique toute en faveur de la guerre, saluant chaque victoire comme si elle était une fin en soi, Billaud-Varenne met en garde contre la stratocratie, Robespierre et Saint-Just maintiennent leur refus de la politique conquérante. En vain.
13. En vain, Robespierre affirme depuis 1792 que la Révolution n'est pas exportable, que les républiques sœurs sont des fictions politiques qui conduiront à la révolte des peuples toujours souverains : « La plus extravagante idée qui puisse naître dans la tête d'un politique est de croire qu'il suffise à un peuple d'entrer à main armée chez un peuple étranger, pour lui faire adopter ses lois et sa constitution. Personne n'aime les missionnaires armés ; et le premier conseil que donnent la nature et la prudence, c'est de les repousser comme des ennemis. »
Ainsi argumente Robespierre en janvier 1792 contre tous les bellicistes en général et contre les Brissotins en particulier. Ils affirment vouloir libérer les peuples de l'Europe. La guerre préventive n'existe pas pendant la période révolutionnaire, ni la guerre curative d'ailleurs. Il existe des guerres de défense qui sont toujours justes et des guerres de conquêtes qui ne le sont jamais selon les principes. Nommer la guerre, littéralement lui donner un nom, est déjà une grande affaire politique qui divise les révolutionnaires. Qu'est-ce qu'une guerre de libération ?
14. La guerre déclarée le 20 avril 1792 tourne vite au désastre et se transforme rapidement en guerre de défense, rendant le débat caduc pour un moment. Mais lorsque qu'en novembre 1792, Dumouriez, général de l'armée française entre en Belgique, la question retrouve toute son actualité.
15. « Nous entrons sur votre territoire (...) sans nous mêler en rien de la constitution que vous voudrez adopter pourvu que vous établissiez la souveraineté du peuple et que vous renonciez à vivre sous des despotes. (...) Toute autorité qui n'est pas créée par le peuple souverain, par sa volonté libre et spontanée pour le représenter dans l'exercice de ses droits de souveraineté est despote. (...) L'antique constitution que la reine Christine a promis de rendre est et sera toujours le pacte d'un peuple esclave avec un despote. »³
Le général français propose aux Belges de prendre la Révolution française pour modèle. Il donne alors l'interprétation commune du coup de force de 1789. La souveraineté n'existe que s'il y a une capacité du peuple à transmu-

ter l'héritage en se constituant lui-même. La « volonté libre et spontanée » a été celle des constituants soutenus par le mouvement populaire en 1789⁴. L'avènement de la souveraineté populaire et l'énonciation d'une nouvelle constitution sont noués dans l'événement singulier.

16. Le 15 décembre 1792, c'est une autre définition de la souveraineté qui, par l'énonciation d'un décret coercitif, donne une forme à la politique française : « Si nous ne proclamons pas solennellement la déchéance des tyrans et des privilégiés, le peuple accoutumé d'être enchaîné ne pourrait briser ses fers (...) il faut donc que nous nous déclarions pouvoir révolutionnaire dans le pays où nous entrons et que nous proclamions la liberté et la souveraineté du peuple. »⁵ Tout en proclamant sa fidélité au principe de la souveraineté des peuples, le décret propose une définition de la souveraineté qui fait l'économie de l'auto-constitution du peuple. L'émancipation politique ne serait plus le fruit d'une capacité des peuples à rompre avec leurs traditions et leurs coutumes, le fruit d'une capacité à se révolter, mais serait produit par une décision extérieure au peuple, un bras porteur de libération. La souveraineté révolutionnaire issue des événements de 1789 supposait une expérience du peuple en intériorité désormais la souveraineté est pensable en extériorité. Ce passage d'une expérience en intériorité à une expérience en extériorité est ce qui constitue le coup de force discursif et pratique. Ce qui aurait dû être qualifié de conquête est présenté comme un autre mode de reconquête de souveraineté, adéquat à la situation belge : « un peuple trop accoutumé à l'esclavage ».
17. Ainsi émerge la confusion dont nous sommes héritiers.
18. Elle est immédiatement relevée par la ville libre de Bruxelles. Ses représentants provisoires reviennent sur la définition de la souveraineté pour s'opposer au pouvoir coercitif des Français dans une adresse aux Conventionnels du 24 décembre 1792 : « Puisqu'incontestablement le peuple belge est souverain et indépendant, la république française a-t-elle le droit de déclarer son pouvoir révolutionnaire coactif et coercitif ? Législateurs ce serait établir une aristocratie nationale (...) ce serait tracer une nouvelle mythologie souveraine qui distinguerait les peuples à raison de leur force politique en nations et semi-nations (...) ce serait en supprimer le nom et la chose, nous conquérir par le fait ; enfin ce serait détruire les bases sacrées de l'égalité politique et naturelle qui est le thermomètre et le garant de celle de l'individu, car quoique les nations peuvent être comme les individus inégales en moyens, elles sont nécessairement égales en droits par cela seul qu'ils existent. Si les Français ne sont que nos frères (...) comme il n'y a ni demi justice ni demi liberté, ils respecteront les droits de la souveraineté des Belges et ils rempliront notre attente en continuant les secours promis pour consolider la liberté belge. (...) Si la convention nationale pouvait avoir le droit de porter des décrets exé-

cutables dans la Belgique (...) la souveraineté du peuple belge deviendrait un être de raison car la souveraineté est une et absolue, indivisible, incommunicable ; et par conséquent elle est entière ou nulle. »⁶ Ils n'ont pas été entendus et la Belgique a été annexée.

Le fantôme cosmopolitique

19. La révolution vilipendée comme celle du terrible Robespierre n'a pas eu lieu. Elle reste à promouvoir et c'est dans une certaine mesure ce que disent certains de nos contemporains. Ulrich Beck construit une partie de l'argumentaire de son livre *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*⁷ sur la distinction entre vrai et faux cosmopolitisme : « on doit parler de faux cosmopolitisme quand le droit universel, les exigences morales transcendantes telles qu'elles sont formulées par exemple par Emmanuel Kant dans son *Projet de paix perpétuelle*, sont mêlées aux ambitions des grandes puissances et transformées en source de légitimité d'une rhétorique mondiale hégémonique du "nouveau jeu" »⁸. Robespierre mélancolique a fait l'expérience douloureuse de cette nécessité qui se heurte au jeu trouble de la propagande. Sa mélancolie est produite par la difficulté non seulement à reconnaître où est le vrai et où est le faux, mais à le faire savoir.
20. Avec ses amis politiques, il a tenté d'inventer des formes terribles de contrainte pour les faux monnayeurs de principes. Ceux qui fourbissent des armes contre l'humanité de l'humanité, cette humanité qui se constitue en luttant contre la tyrannie ou en s'arrachant à l'état sauvage, sont accusés de crime de lèse-humanité. Ce crime ressemble beaucoup à notre crime contre l'humanité et l'argumentaire déployé contre les Anglais accusés d'un tel crime le 7 prairial an II, permet d'en prendre la mesure : « Dans le Bengale, il aime mieux régner sur un cimetière plutôt que de ne pas asservir les habitants (...) Dans l'Amérique et aux Antilles, il a fait faire des progrès à la traite des noirs, et consacré des millions d'hommes à ce commerce infâme. Dans l'Amérique septentrionale, l'Anglais a fait ravager les côtes, détruit les ports, massacré les habitants des campagnes. Il a forcé les Américains faits prisonniers en pleine mer à porter les armes contre leur patrie ; à devenir les bourreaux de leurs amis et de leurs frères ou à périr eux-mêmes par des mains si chères (...) L'Angleterre forgea le traité de Pillnitz pour abreuver l'Europe du sang des hommes et les empêcher de se ressaisir de leurs droits. (...) Les Anglais ont toujours voulu égarer l'opinion de l'Europe par leurs journaux »⁹.

21. Déporter, affamer, assassiner les populations civiles en situations de guerre ou de conquête, maintenir l'esclavage, torturer les prisonniers et les ennemis, empêcher les peuples de se ressaisir de leurs droits, égarer l'opinion, pervertir la langue du droit, trahir son humanité et l'humanité par l'exercice constant de la cruauté, la déshumanisation délibérée de l'autre, ce sont là les chefs d'accusation qui conduisent à qualifier les Anglais de « sauvages policés », puis de « traîtres à l'humanité » puis « d'ennemis du genre humain »²⁰.
22. On n'envisage pas alors de mettre en place un tribunal pénal international, mais on estime devoir appliquer le droit des gens ou droit naturel à ceux qui, parce qu'ils sont « plus éclairés que les soldats des autres gouvernements, et viennent assassiner la liberté sur le continent, sont plus coupables ». Les stoïciens²¹ inventèrent le couple humain/inhumain et déclarèrent que l'inhumain était une bête féroce pour avoir rompu le contrat social. Pour John Locke²², tuer celui qui méprise la raison et ne veut connaître que l'usage de la force est une réplique raisonnable pour sauver la cité. Lorsque le contrat social est rompu, c'est-à-dire lorsque les droits naturels de l'homme et du citoyen sont connus et trahis, les révolutionnaires font retour à la cruelle exception. Louis était devenu ce traître, les Anglais à leur tour sont devenus des traîtres complaisants pour ne pas s'insurger contre Pitt. Il n'y a plus d'indulgence possible quand il s'agit de sauver la cité.
23. Ici sont les failles du projet révolutionnaire, dans ce désir d'en finir une bonne fois pour toutes avec « l'ennemi des droits de l'homme et du citoyen ». Un désir qui a été mis en scène en 1945 en même temps qu'on inventait le crime contre l'humanité face aux nazis. Mais comment contrôler politiquement la cruauté de celui qui refuse sciemment et volontairement les règles d'un jeu commun respectueux de l'humanité? Comment renoncer à l'idée que chacun est responsable de son gouvernement sans renoncer du même mouvement à toute puissance politique des citoyens? Dans la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, ils sont seuls à même de résister à l'oppression et de s'insurger par devoir lorsque le droit est violé par un mauvais gouvernement. Robespierre n'avait pas de réponse et Saint-Just s'interrogeait « et que veulent ceux qui ne veulent ni vertu, ni terreur? »
24. Or si le roi, premier traître à la cité, meurt, la guerre à mort déclarée aux Anglais n'a pas eu lieu. Robespierre le déplore lorsque ses biographes s'en réjouissent. Le premier sait qu'il n'y a rien qui puisse venir protéger le droit face à ses ennemis, les seconds se félicitent de n'avoir pas à déplorer tant de cruautés. Lorsque Robespierre mettait ses espoirs dans la valeur d'un droit universel défendu par chaque individu responsable de sa liberté, comme de celle de tous les hommes dans des rapports de réciprocité de la liberté, lorsqu'il espérait que de proche en proche chaque peuple pourrait vivre à l'égard

des autres dans des rapports de réciprocité de la souveraineté, et qu'ainsi l'égalité entre citoyens, puis entre peuples, aurait un contenu juridique empirique, ses biographes s'effrayent des dangers d'une telle responsabilité collective des peuples et d'une punition qui ne touche pas à la seule dimension symbolique de l'existence mais à l'existence elle-même.

25. En ce point précis, il nous faut inventer sans imiter. En ce point précis, il ne faut pas négliger l'aporie récurrente. Aporie et mélancolie.

Contrôler l'humaine cruauté

26. Les révolutionnaires ont-ils joui de cette aporie? Ils ont toujours considéré qu'elle était leur brûlure, celle qu'ils ne pouvaient éviter face aux « chiens de l'enfer »²³. Résister à l'oppression, c'est « reprendre le glaive de la loi », ce que fait le peuple le 10 août 1792. Puis venger les morts et punir les criminels, ce que fait le peuple en septembre 1792. Puis obtenir que des institutions viennent défendre la souveraineté populaire si douloureusement conquise sans que le peuple ne soit encore exposé à l'exercice de la cruauté. La Convention doit faire obstacle à cette brûlure, l'institutionnalisation du jugement de Louis Capet, puis les institutions de la période de la Terreur doivent faire barrage à la jouissance barbare. La période révolutionnaire invente des filtres contre l'extension de la cruauté. Ces filtres concentrent la cruauté dans l'espace, le temps et la symbolique de la mort donnée. L'effort révolutionnaire face au mal radical est de refuser d'y répondre par une extension illimitée de la violence réplique²⁴. Si le fait et le droit se sont confondus au nom des droits de l'homme, tout l'art révolutionnaire a consisté à définir les institutions qui permettraient de contrôler l'extension de cette confusion et d'en déclarer la marginalité historique nécessaire. Un voile religieux doit recouvrir les massacres de septembre, une commémoration active doit entourer les événements fondateurs, 14 juillet 1789 et 10 août 1792. Il faut rappeler sans cesse le coût de la conquête de la liberté pour un peuple souverain et ainsi maintenir la crainte de devoir répéter une fondation effectuée au prix fort. Contrôler et apaiser les émotions dissolvantes des rapports sociaux, dissolvantes de l'identité humaine, promouvoir les affections sociales, amitié, fraternité et hospitalité, voilà toute l'ambition du projet et des pratiques révolutionnaires.
27. Cette réflexion comme cet art ne font pas partie de l'arsenal américain, car les États-Unis ne poursuivent pas un projet révolutionnaire. Ils ne font pas de la violence une denrée rare et fondatrice mais inventent l'espace illimité d'une violence policière conservatrice du droit du plus fort. Il n'y a pas là de filtres de liberté, mais une confusion terrible extensive du fait et du droit qui ne vient pas le défendre mais le rendre totalement indisponible.

Épilogue : y a-t-il un au-delà de la souveraine cruauté ?

28. Déliaer le citoyen de l'horizon cosmopolitique entendu comme espace de réciprocité des pouvoirs souverains est la grande affaire du renouvellement de la politique. La politique est alors transnationale et humanitaire, deux qualifications qui visent à en finir avec ce que la souveraineté recelait de potentialités de cruauté à l'égard des corps et de potentialités d'exclusion à l'égard des non nationaux. Le transnational ferait l'économie de l'exclusion de l'étranger et l'utopie annoncée est celle où chacun, fort d'une conscience de sa propre altérité, capable de s'appréhender lui-même comme un autre, ne se reconnaîtrait plus dans un processus d'identification (à un territoire, aux ancêtres, à une tradition, à des lois, à un chef) mais comme simple humain divisé voire toujours déjà réfugié.
29. Cette division opérerait chaque fois d'une manière singulière, et tous seraient des errants semblables. Il n'y aurait plus de victime émissaire possible. Le transnational affirme ainsi que l'identité humaine est la seule identité politique. Comme telle, elle n'aurait plus à être fondée par la violence politique mais serait donnée naturellement. On conjurerait ainsi les catastrophes politiques du xx^e siècle et l'on sortirait du cercle vicieux de la violence fondatrice où le souverain est celui qui fait la preuve qu'il est prêt à mourir et à faire mourir pour affirmer et fonder sa souveraineté. L'affrontement sans merci face à l'ennemi de l'intérieur (terreur), ou de l'extérieur (guerre de défense nationale ou de libération nationale) n'aurait plus de raison d'être. L'humanitaire vient compléter ce désir d'absentement de la cruauté en affirmant la nécessité constante de protéger le corps de victimes transnationalisées elles aussi, puisque c'est au nom de leur identité humaine qu'elles sont objets de l'action humanitaire.
30. Cette théorie critique de la souveraineté nationale ne dit pas comment se décide en tout lieu les normes du juste et de l'injuste, la définition du bien public. Elle ne dit pas comment les normes du droit pourraient persister à se donner comme démocratiques en l'absence d'institutions législatives elles-mêmes transnationales et représentatives. Le transnationalisé n'est plus citoyen.
31. La transnationalisation annoncée des identités individuelles et étatiques n'empêche pas les rapports de domination d'exister (le capital a toujours été transnationalisé), les demandes de reconnaissance politique de s'exprimer dans la violence et souvent la cruauté (attentats terroristes), les individus d'avoir un sentiment d'impuissance politique accru (désertion des rituels électoraux), de voir des organisations non gouvernementales disposer de budgets parfois plus élevés que les États pauvres et décider de politiques sans contrôle démocratique.
32. L'absence de construction politique de l'humanité conduit à une conception de la démocratie sans prise sur l'au-delà du local. Que ce local s'appelle

région, ville ou pays, il n'est plus qu'un lieu où l'on délègue aux indigènes la possibilité de se gérer eux-mêmes, pourvu qu'ils acceptent d'obéir à des normes qu'ils n'ont pas choisies. Le peuple, n'obéissant plus à des lois qu'il a lui-même formulées, mais à celles de pouvoirs exécutifs d'une république et non d'une république, n'existe plus comme forme politique. Il ne demeure collectivement que comme référence ethnicisée.

33. À supposer que l'invention d'institutions démocratiques mondiales soit l'horizon d'attente du transnational, l'humanité ne serait plus une donnée mais un groupe politique à constituer par l'identification à des normes produites collectivement. On ne ferait alors que changer l'échelle de la souveraineté, on ne ruinerait ni le processus d'identification à la loi, ni l'exclusion de ceux qui seraient qualifiés de monstres inhumains et peut-être à nouveau châtiés par des peines cruelles. La cruauté humaine comme question politique ne disparaîtrait pas.
34. Aujourd'hui cette société transnationalisée existe ; elle structure une partie du Nord, se passe de la démocratie, et les formes de représailles prises à l'égard des monstres s'appellent intervention au Kosovo, police transnationalisée et secrète, guerre préventive, Guantanamo... Sans doute faudrait-il alors entendre à nouveau que la souveraineté populaire se distingue de la souveraineté étatique. Cette dernière repose sur l'arbitraire d'un chef ou d'une oligarchie qui constitue l'État et dispose de la violence policière. La souveraineté populaire repose sur les compétences populaires de *surveillance* des gouvernants incarnant l'exécutif, de *surveillance* des législateurs représentant le souverain. Lorsque cette surveillance ne suffit plus pour garantir les normes démocratiques, elle se transforme en résistance à l'oppression, la violence redevient fondatrice. Or, ce que le discours transnational vient clore c'est la possibilité d'inventer un nom de peuple là où la nation a fait faillite, d'inventer des formes démocratiques de surveillance politique, d'inventer des formes nouvelles de résistances à l'oppression et, *in fine*, un véritable contrôle démocratique de la cruauté.

1 Jacques Derrida, *L'Impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Paris, Galilée, 2000.

2 Giorgio Agamben, *Homo sacer – Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. franç., Paris, Seuil, 1997, p. 17.

3 Archives du Quai d'Orsay, Correspondance politique, vol. 183, pièce 201.

4 Sur cette articulation, on pourra consulter le livre de Tim Tackett, *Par la volonté du peuple*, trad. franç., Paris, Albin Michel, 1997.

5 *Le Moniteur*, t. 14, p. 759.

6 Archive du Quai d'Orsay, Correspondance politique, vol. 183, pièce 231.

7 Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, trad. franç., Paris, Aubier, 2003.

8 Ulrich Beck, *op. cit.*, p. 53

9 *Archives parlementaires*, t.91, pp. 35-36.

10 Sur ces questions, nous renvoyons pour plus de détails à Sophie Wahnich, *L'Impossible citoyen – L'étranger dans le discours de la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1997 et plus

particulièrement au livre III « Fraternité et exclusion ».

- 11 Cicéron, *De officiis III*, 32, dans *les Stoïciens*, trad. franç., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.
- 12 John Locke, *Traité du gouvernement civil*, chapitre II, §4, « De l'état de nature », trad. franç., Paris, Garnier-Flammarion, réédition 1984.
- 13 René Char, *Recherche de la base et du sommet, Billets à Francis Curel, II, 1943*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983, p.633.

- 14 Sur cette question de la suspension de la violence dans l'institution révolutionnaire de la vengeance publique, nous renvoyons pour plus de détails à Sophie Wahnich, *La Liberté ou la mort, essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris, La Fabrique, 2003.

Des traditions revisitées

Sandra Laugier

Philosophe, Université de Picardie, auteure notamment de *Recommencer la philosophie – La philosophie américaine aujourd'hui* (PUF, 1999).

Les voix de l'ordinaire : penser la démocratie radicale à partir de Wittgenstein et Cavell

Il est aujourd'hui quasiment provocateur de solliciter Ludwig Wittgenstein¹ pour une pensée de la radicalité, tellement sa réflexion sur le social, la forme de vie, a été récupérée dans le sens d'un conservatisme, explicite ou implicite : d'Alasdair MacIntyre qui dans *Après la vertu*² se fondait sur Wittgenstein et ses héritiers britanniques (notamment Anscombe) pour son approche traditionaliste de la communauté, jusqu'à Vincent Descombes, qui dans *Philosophie par gros temps*³ et récemment *Le Complément de sujet*⁴, met en évidence l'articulation voire la soumission du sujet à « l'esprit objectif », via une analyse du suivi de la règle, et du « cercle vertueux » de l'apprentissage social.

Tout cela provient de ce qui a été depuis longtemps perçu, par exemple par Jacques Bouveresse, comme une dimension anthropologique dans la pensée de Wittgenstein, qui serait définie par sa notion de « forme de vie », sa réflexion sur la règle, et sur la communauté de langage. Mais cela, visible-ment, ne suffit pas. Au-delà d'une pensée anthropologique ou sociale, il faut examiner pour cela la réflexion qu'il développe (et John Austi⁵ à sa suite) sur le *sujet du langage* et *l'autorité* de ce sujet, sur les autres et sur lui-même, ainsi que *l'autorité* que sa société a sur lui : bref, il s'agit de voir chez Wittgenstein non seulement une pensée du social et de la forme de vie, facilement retournable en conservatisme, mais aussi une pensée de la voix individuelle contre la voix communautaire ; contre le *conformisme*. Cette question, comme l'a montré l'Américain Stanley Cavell dans *Les Voix de la raison – Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*⁶, est aussi la question du scepticisme. Elle se pose dès lors qu'il s'agit de langage ordinaire : de quel type d'obéissance relève l'usage du langage ? Si on récuse l'individualisme libéral et la mythologie de la fondation libre du sujet en lui-même, il ne faut pas que ce soit en faveur d'un conformisme du suivi de la règle et comme constituant la seule conception d'un sujet, celui, désubjectivé, de l'agir

conformément à la règle. C'est pour ces raisons que, comme l'a souvent indiqué Philippe Corcuff par son travail⁷, la *voix subjective* – en tant qu'expression d'un soi non assuré, voire absent – est une voie pour penser, et radicaliser, la démocratie.

L'ordinaire

Le recours au langage ordinaire pose un problème inédit. En examinant le langage, on n'examine pas une langue, mais des usages: ce que NOUS disons, ordinairement. Mais quelle est la pertinence de ce dire ordinaire? Pourquoi se fonder sur cela et pas, par exemple, sur l'analyse philosophique? C'est la question de Descombes au début de son livre⁸, et elle est significative. Une vraie démocratie de la pensée commence avec un renversement de la hiérarchie traditionnelle de l'ordinaire et de la réflexion philosophique. Mais c'est à ce moment précis que surgit le problème de l'ordinaire: comment éviter le conformisme en se fiant à l'ordinaire?

Le problème philosophique du recours à « ce que nous disons » apparaît en effet lorsque nous nous demandons, non seulement ce qu'est *dire*, mais ce qu'est ce *nous*. Comment moi, sais-je ce que *nous* disons dans telle ou telle circonstance? En quoi le langage, hérité des autres, que je parle est-il le mien? Ce qui est en cause chez Cavell, ce sont nos *critères*, c'est-à-dire notre accord commun sur ou plutôt *dans* le langage, et plus précisément le *nous* qui est en jeu dans « ce que nous disons ». Nous ne nous accordons pas sur des significations essentielles, mais sur des usages. On détermine « la signification d'un mot » (donné) par ses usages. La recherche de « l'accord dans le langage » (grand thème wittgensteinien: « que diriez-vous si... ») est fondée sur tout autre chose que des significations ou la détermination (même problématique) de « sens communs » aux locuteurs. L'accord dont parlent Wittgenstein et Austin n'a rien d'un accord intersubjectif, il n'est pas non plus fondé sur une convention ou des accords effectifs, passés librement entre locuteurs rationnels. Ici, c'est bien une première mythologie de la règle qui est à exclure.

Mais alors, quel est cet accord? C'est tout le problème de Cavell, et c'est là que la question wittgensteinienne du langage devient une question politique. Pour Cavell, l'absence radicale de fondement de la prétention à « dire ce que nous disons » est la source du scepticisme. Mais ce scepticisme n'est pas, comme dans la philosophie classique, un doute sur la connaissance (du monde ou de soi-même). Il s'agit bien plutôt de la véritable signification de ce que dit Wittgenstein de notre « accord dans les jugements », et dans le langage: il n'est fondé qu'en lui-même, en le *nous*. *Les Voix de la raison* sont, dans leur ensemble, un développement d'une remarque géniale d'un des premiers essais de Cavell, « The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy »:

« Nous apprenons et nous enseignons des mots dans certains contextes, et on attend alors de nous (et nous attendons des autres) que nous puissions (qu'ils puissent) les projeter dans d'autres contextes. Rien ne garantit que cette projection ait lieu (et en particulier ce n'est pas garanti par notre appréhension des universaux, ni par notre appréhension de recueils de règles), (...) C'est une vision aussi simple qu'elle est difficile et aussi difficile qu'elle est (parce qu'elle est) terrifiante. »⁹

On peut voir ici le passage qui s'est accompli chez Cavell de la question du langage commun à celle de la communauté des formes de vie, communauté qui n'est pas seulement le partage de structures sociales (l'esprit objectif à la Descombes) mais de tout ce qui constitue le tissu des existences et activités humaines, notre nature humaine. C'est pour cette raison que les interprétations et usages sociologisants de Wittgenstein sont toujours menacés par le conformisme: il ne suffit jamais, pour Wittgenstein, de dire « c'est ainsi que nous faisons ». Le problème est de savoir comment relier le *je* au *nous*, sans les soumettre l'un à l'autre, que ce soit dans une mythologie du sujet sûr de soi, ou dans une mythologie du suivi conformiste et inévitable de la règle sociale instituée. Il faut alors comprendre que le scepticisme est inhérent à toute pratique humaine: toute certitude ou confiance en ce que nous faisons (jouer, argumenter, poursuivre une série, compter, etc.) se modèle sur la certitude et la confiance que nous avons en nos usages partagés du langage.

L'acceptation des formes de vie n'est donc pas le tout de la pensée de Wittgenstein. Un mérite de la lecture de Cavell est sa mise en cause radicale d'une conception conformiste de la forme de vie wittgensteinienne, dont on retrouve des versions variées dans la pensée tant philosophique que sociologique contemporaine. Cavell montre à la fois la fragilité et la profondeur de nos accords, et s'attache à la nature même des nécessités qui émergent de nos formes de vie. La règle n'est ni un fondement ni une explication: elle est *là*, comme la vie même. Une spécificité de la position de Cavell est dans la redéfinition de la nécessité de l'usage en termes de *nature*. Dans *Philosophie par gros temps*, Descombes¹⁰ explique que les jeux de langage n'ont pas besoin de justification ou de fondement, et renvoie à un passage de Wittgenstein où il compare les règles des échecs (qui ne correspondent pas à l'essence des échecs, mais donnent leur essence aux pièces du jeu) et celles de la cuisine et de la rôtisserie, qui doivent correspondre à la nature de la viande. Wittgenstein précise de cette remarque qu'elle est « grammaticale », et Descombes en déduit que nos règles sociales sont comme celles des échecs: elles créent leur objet, et donc il n'y a aucun sens à les contester (dans ce cas, on ne joue pas, c'est tout). Mais ce que nous apporte réellement Wittgenstein, c'est l'idée que les règles qui gouvernent notre vie et notre langage – et cela vaut pour le poli-

tique – même si parfois on peut les comparer à celles des échecs, sont *plutôt* comme celles de la cuisine et de la pâtisserie, articulées au réel et à éprouver par lui. Le recours à la nature, et la naturalisation des conventions, loin de durcir les conventions, les rend plus problématiques.

Cavell, à la fin de la première partie des *Voix de la raison*, s'interroge ainsi sur ce qu'il appelle « le fondement naturel de nos conventions » :

« Quel est le fondement naturel de nos conventions, au service de quoi sont-elles ? Il y a certes des inconvénients à questionner une convention ; on la met, de ce fait, hors service, elle ne me permet plus de continuer comme si tout allait de soi ; les chemins de l'action, les chemins des mots sont bloqués. « Imaginer un langage, cela veut dire imaginer une forme de vie » (§ 19)¹¹. En tant que philosophe, je dois reporter dans mon imagination mon propre langage, ma propre vie. »¹²

Cela conduit Cavell à redéfinir la tâche de la philosophie, dans une formule célèbre comme « l'éducation des adultes »¹³ : on continue à apprendre, et à changer. Il n'y a donc pas de « traitement » au scepticisme qui émerge de nos conventions (sociales). L'énigme centrale de la communauté linguistique est la possibilité pour moi de parler au nom des autres. Le sujet est encore, dans le scepticisme, au départ de l'accord : il s'agit bien, au-delà du *nous*, de la nature du *moi* – de *ma* capacité à parler, à me conformer aux critères communs. Il ne suffit pas d'invoquer la communauté ; reste à savoir ce qui m'autorise (me donne titre) à m'y référer, le sens de l'accord. On se reportera au passage célèbre des *Recherches philosophiques* :

« C'est ce que les êtres humains disent qui est vrai et faux ; et ils s'accordent dans le langage qu'ils utilisent. Ce n'est pas un accord dans les opinions mais dans la forme de vie » (§ 241).

Il est capital pour Cavell que Wittgenstein dise que nous nous accordons *dans* et pas *sur* le langage, et le langage comme *dit*. Cela signifie que nous ne sommes pas acteurs de l'accord, que le langage précède autant cet accord qu'il est produit par eux, et que cette circularité même constitue un élément irréductible de scepticisme. S'accorder dans le langage veut dire que le langage – notre forme de vie – produit notre entente autant qu'il est le produit d'un accord, qu'il nous est naturel en ce sens, et que l'idée de convention est là pour à la fois singer et masquer cette nécessité : « Sous la tyrannie de la convention, il y a la tyrannie de la nature », dit Cavell¹⁴, qui lit la formule « forme de vie » comme formes de *vie* (et non pas *formes* de vie)¹⁵. Ce qui est donné, ce sont nos formes de vie non seulement sociale, mais biologique. C'est ce second aspect (vertical) de la forme de vie qu'il faut reconnaître, et pas seulement le premier (horizontal, sur l'accord social et les institutions).

La voix et l'accord

La communauté, c'est aussi la nature. Cette naturalisation du social pourrait certes conduire au conformisme, à la soumission aux règles acceptées comme naturelles. Mais la nature, c'est aussi la voix humaine, le langage qu'on dit naturel. Lorsque Wittgenstein dit que les humains « s'accordent dans le langage qu'ils utilisent », il fait ainsi appel à un accord qui n'est fondé sur rien d'autre que la validité d'une voix. Dans *Must We Mean What We Say?*, Cavell, reprenant Kant, définissait la rationalité du recours au langage ordinaire, sur le modèle du jugement esthétique, comme revendication d'une « voix universelle » : se fonder sur *moi* pour dire ce que *nous* disons. Cette revendication est ce qui définit l'accord, et la communauté est donc, par définition, revendiquée, pas fondatrice. C'est moi – ma voix – qui demande la communauté, pas l'inverse. Trouver ma voix consiste, non pas à trouver un accord avec *tous*, mais à poser une revendication.

On peut ainsi dire que chez Cavell et Wittgenstein la communauté ne peut exister que dans sa constitution par la revendication individuelle et par la reconnaissance de celle d'autrui. Elle ne peut donc être présupposée, et il n'y a aucun sens à résoudre le désaccord moral ou le conflit politique par le recours à elle. Il ne s'agit pas d'une solution au problème de la moralité : bien plutôt d'un transfert de ce problème, et du fondement de l'accord communautaire, vers la connaissance et la revendication de soi. Dans le cas de l'accord moral comme de la revendication politique, je suis ramené à moi-même, à la recherche de ma position et de ma voix. La question demeure : comment sortir du scepticisme si je ne peux me fonder que sur moi-même ?

La thèse politique de Wittgenstein serait donc celle de *l'ordinaire*. On fait comme si le recours à l'ordinaire, à nos formes de vie (en tant que donné) était une solution au scepticisme : comme si les formes de vie étaient, par exemple, des institutions sociales, à accepter. Mais être dans une institution ne conduit pas à en accepter tout. C'est toute la question de ce qu'est « suivre une règle ». Wittgenstein a énoncé, au § 224 des *Recherches philosophiques*, la parenté (ils sont « cousins ») des termes de règle et d'accord. L'angoisse de l'apprentissage est aussi celle de la règle : rien ne nous assure que nous sommes sur les bons « rails », sinon précisément nos formes de vie.

Nos pratiques ordinaires ne sont pas épuisées par l'idée de règle ; au contraire, une chose que veut montrer Wittgenstein, c'est qu'on n'a pas dit grand chose d'une pratique (comme le langage) quand on a dit qu'elle est gouvernée par des règles. En réalité, le questionnement philosophique sur les règles dans son ensemble est faussé par l'idée (philosophique) d'un pouvoir explicatif ou justificatif du concept de règle, qui mène droit au conformisme. Il faut donc en finir avec l'idée – commune à bien des doctrines politiques

contemporaines – que certaines revendications sont impossibles, ou mal placées, qu’elles n’ont pas de sens dans notre société, parce qu’elles se placent en dehors de ses règles (ou des super-règles qui sont à l’arrière plan de ses règles), et nient l’accord de départ qui la fonde.

Il y a, sous-jacente à l’idée de communauté, ou d’institution, l’idée qu’il faudrait en quelque sorte apprendre à revendiquer « comme il faut »; consentir à certaines règles pour pouvoir réclamer quoi que ce soit. Mais, comme l’a rappelé Cavell, il n’y a pas de règle qui nous dise comment revendiquer – *how to stake a claim*. Descombes, à la fin de son dernier ouvrage, renvoie à la règle et note très pertinemment qu’il n’y a pas de règle qui dise de suivre les règles. Elles sont là. Après avoir parlé des raisons qu’on a d’accepter les règles, et pour lui elles sont multiples, Descombes ajoute de façon étonnamment radicale, tout à la fin de son livre: « il y a de multiples raisons pratiques pour lesquelles on peut être amené à décider de ne pas suivre telle coutume pourtant bien établie, de ne pas se conformer à telle règle de l’étiquette, de ne pas reconnaître tel droit acquis. Ainsi nous n’avons pas à nous mettre en quête d’un motif unique pour toutes les conventions humaines »¹⁶. Penser la communauté et le politique à partir de l’ordinaire serait alors apprendre à reconnaître une dimension sceptique dans la règle elle-même. C’est la condition de la radicalité.

Pourquoi obéir à une règle? La vie en société, répondra-t-on, est une vie d’obéissance: à des personnes, à un pouvoir, à des règles. Si je vis dans une société despotique, je dois certes résister; mais en démocratie? On a plutôt l’impression que la démocratie est le lieu de la conversation et de la négociation, pas de la résistance et de la critique radicale. On utilise un peu trop aisément le concept de résistance aujourd’hui, et beaucoup s’affirment résistants dans le confort de leur situation professionnelle ou du papier glacé de ces revues chic qui ont fait de cette attitude leur fonds de commerce. La question n’est cependant pas simple, et Cavell permet de la reformuler. La résistance n’est pas résistance à une dictature fantasmée (comme c’est le cas chez les altermondialistes, par exemple), mais au conformisme, et à ce type même de conformisme que suscite la démocratie, celui que déplore Emerson¹⁷ lorsqu’il revendique la « Self-Reliance ».

Penser la résistance en démocratie revient à penser le retournement du conformisme. Elle n’est pas un refus de la démocratie, au contraire. Elle est liée à la définition même d’une démocratie, d’un gouvernement du peuple c’est-à-dire par le peuple, comme le disait très clairement la déclaration d’indépendance américaine: un bon gouvernement démocratique est le gouvernement qui est le nôtre, le mien – qui m’exprime. La question de la démocratie, comme l’a dit Cavell après Emerson, c’est encore une fois celle de la voix. Je dois avoir une voix dans mon histoire, et me reconnaître dans ce qui

est dit ou montré par ma société, et ainsi, en quelque sorte, lui donner ma voix, accepter qu’elle parle en mon nom. La désobéissance est la solution qui s’impose lorsqu’il y a dissonance: je ne m’entends plus, dans un discours qui sonne faux, dont chacun de nous peut faire l’expérience quotidienne.

L’expression et la démocratie

Dans cette approche, la question de la démocratie radicale devient celle de l’expression. Si ma société est raisonnablement libre et démocratique, la résistance n’a apparemment pas lieu d’être. Comme si, en quelque sorte, mon dissentiment n’avait pas à s’exprimer sous forme radicale, comme si j’avais minimalement consenti à la société, de façon que mon désaccord puisse être raisonnablement formulé dans ce cadre. Mais quel consentement ai-je donné? La démocratie radicale, résiste en ce qu’elle considère que non, je n’ai pas donné mon consentement: pas à tout.

La critique radicale (voire la révolte) est au fondement même de la démocratie, elle n’est pas sa dégénérescence ou une faiblesse interne. L’idée même de « désobéissance civique » (« Civil Disobedience ») est née en contexte démocratique, et même particulièrement démocratique: dans les écrits de Thoreau¹⁸ et d’Emerson. Il s’agit certes d’une approche américaine de la démocratie, à l’époque où elle essaie de se réinventer sur le sol américain. Aujourd’hui, en ces temps où l’on n’aurait apparemment le choix qu’entre un antiaméricanisme ignare et un anti-antiaméricanisme tout aussi conformiste et naïf, il est important de redécouvrir cette voie, spécifiquement américaine, de dissentiment. La résistance aux dérives d’un pouvoir démocratique et à la perte, précisément, de sa vraie nature démocratique est essentielle à un certain mode d’opposition et de résistance civique. On en trouve des expressions multiples au cinéma, depuis la comédie hollywoodienne des années 1930 jusqu’au cinéma des années 1970 et d’aujourd’hui.

On peut penser ici à la définition du peuple américain, et à l’ambiguïté même du mot de *people*, c’est-à-dire à l’affirmation du peuple comme à la fois un et multiple, comme l’indique l’expression *We the people*. On lit ainsi au début de la constitution fédérale de 1787: « *Nous le peuple* des États-Unis, afin de former une union plus parfaite, ordonnons et établissons la présente constitution ». Ainsi s’affirme « le grand principe du droit originaire du pouvoir sis dans le peuple ». « Tout le pouvoir, disent les fédéralistes, réside dans le peuple, et non dans le gouvernement des États ». On notera, en ces temps où l’on s’interroge sur le fédéralisme, que la mixité ainsi prônée du pouvoir politique n’est pas séparable de l’idée de pouvoir « sis dans le peuple » et de délégation du pouvoir par le peuple, qui a « l’autorité de déléguer le pouvoir à ses agents et de former un gouvernement dont la majorité pense qu’il contribuera

à son bonheur ». C'est sa compétence à juger si tel ou tel gouvernement est « propice à son bonheur » qui définit le « pouvoir transcendant » du peuple, et la démocratie.

La possibilité de la désobéissance devient alors un rappel de la première revendication du peuple américain, et devient indispensable lorsque sont mises en cause la liberté, l'égalité ou la « recherche du bonheur ». Car chacun ici vaut les autres, et une voix individuelle revendique (*claim*) la généralité : c'est le principe de la *Self-Reliance*. C'est cette possibilité de revendication – on retrouve la voix – qui permet de prolonger aujourd'hui le modèle de la désobéissance civique.

Emerson et Thoreau refusaient la société de leur temps pour les mêmes raisons que l'Amérique avait voulu l'indépendance, et revendiqué les droits que sont la liberté, l'égalité, la recherche du bonheur. Ils prenaient à la lettre (comme beaucoup d'Américains aujourd'hui) la Déclaration d'Indépendance : « Les gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du *consentement* des gouvernés. Toutes les fois qu'une forme de gouvernement devient destructive de ce but, le peuple a le droit de la changer et de l'abolir, et d'établir un nouveau gouvernement ». C'est ici et maintenant, chaque jour, que se règle mon consentement à ma société ; je ne l'ai pas donné, en quelque sorte, une fois pour toutes. Non que mon consentement soit mesuré ou conditionnel : mais il est, constamment, en discussion, ou en *conversation*. C'est cela qui définit la possibilité du dissentiment, de la rupture de l'accord de langage.

Thoreau, dans *Désobéissance civile*, déclare « je souhaite refuser de faire allégeance à l'État, m'en retirer de manière effective »¹⁹. Si l'État refuse de dissoudre son union avec le propriétaire d'esclaves, alors « que chaque habitant de l'État dissolve son union avec lui (l'État) ». « Je ne peux reconnaître ce gouvernement pour mien, puisque c'est aussi celui de l'esclave », dit Emerson. Ceux qu'ils défendent, indiens et esclaves, n'ont pas de droits (ils n'ont pas de voix dans leur histoire, dit Cavell). Plutôt que de revendiquer à leur place, et de les maintenir ainsi dans le silence, ils préfèrent revendiquer les seuls droits qu'ils puissent défendre, les leurs. Leur droit d'avoir un gouvernement qui parle et agit en leur nom, qu'ils reconnaissent, à qui ils donnent leur consentement, leur voix.

La conversation et l'égalité

Ainsi se forme le concept (central dans toute la philosophie politique américaine, sous diverses formes, même dans la théorie libérale de John Rawls) de *conversation* démocratique : pour que le gouvernement soit légitime, tous doivent y avoir, ou y trouver leurs voix. Le droit de retirer sa voix à la société se fonde aussi sur la *Self-Reliance* émersonienne. Ma voix privée sera « le sentiment universel ; car ce qui est le plus intime finit toujours par devenir le plus

public »²⁰. Faire en sorte que ma voix privée soit toujours publique : c'est le problème de la démocratie, et la traduction politique de la « critique » wittgensteinienne du langage privé. Le privé, *c'est* le public.

Cette position radicale est en un sens individualiste, mais même si elle met en cause le mythe de l'adhésion à la communauté, elle ne conduit pas pour autant à son inverse libéral, par la fragilité même du sujet qui l'exprime. Cavell lit ainsi dans la théorie de Rawls la volonté plus ou moins consciente d'exclure certaines voix, dès le départ, de la discussion démocratique, de ce que Cavell nomme la « conversation de la justice ». Le reproche qu'on peut adresser au libéralisme moderne vise alors son incapacité à honorer la revendication individualiste. Le rejet explicite par Rawls du « perfectionnisme » d'Emerson et de Thoreau est le symptôme d'un refus fondamental de la part du libéralisme politique, malgré son aspiration démocratique, d'entendre une (des) voix dans la conversation de la justice. Une position comme celle de Thoreau et d'Emerson atteint aussi bien le libéralisme moderne que le communautarisme, en décelant à l'avance leur fondement commun : l'idée que si je suis là, je suis forcément d'accord (avec les règles de ma société, qui ainsi peuvent parler pour moi), j'ai donné mon consentement. Ce fondement commun, Emerson y a donné un nom : c'est le conformisme.

Contre la conformité, Emerson et Thoreau demandent donc une vie qui soit à nous : une vie comme conversation, bref la démocratie. Certes, l'idée rawlsienne de « la position originelle »²¹ implique une discussion commune des principes de justice. Dans l'introduction de sa *Théorie de la justice*, Rawls dit que les principes de la justice sont tels que des gens engagés dans des institutions qui y satisfont « peuvent alors *se dire les uns aux autres* que leur coopération s'exerce dans des termes sur lesquels ils tomberaient d'accord s'ils étaient des personnes égales et libres, dont les rapports réciproques seraient équitables »²². Or, selon Cavell, cela exclut l'idée d'une injustice radicale, le sentiment « non pas d'avoir *perdu* dans un combat inégal quoique juste, mais d'avoir été dès le départ *laissé pour compte* ». Quand Rawls dit : « Ceux qui expriment du ressentiment doivent être prêts à montrer pourquoi certaines institutions sont injustes ou comment les autres leur ont fait du tort »²³, il exclut de cette conversation de la justice l'idée d'une classe qui dans son ensemble serait privée de voix propre, ne pourrait justement pas « montrer » que l'institution est injuste à son égard. Pour le penseur libéral, la démocratie implique une discussion qui conduit à la justification des inégalités lorsqu'elles sont reconnues pour indispensables, ou en tout cas « justifiées aux yeux des moins favorisés ». Mais ceux qui ne font pas partie de la conversation – comment peuvent-ils discuter de leur situation d'injustice, et revendiquer dans une société qui s'affirme implacablement comme juste ?

Le problème est bien, encore une fois, de savoir à quoi l'on a donné son consentement. L'idée de Rawls est que « Les hommes doivent *décider par avance selon quelles règles* ils vont arbitrer leurs revendications mutuelles et quelle doit être la charte fondatrice de la société ». Donc qu'il y a un accord originel, par avance, sur l'étendue et la nature des revendications autorisées, sur les règles qui vont les arbitrer. Penser la démocratie, c'est penser non seulement qu'il n'y a pas de règles prédéterminées du fonctionnement social (cela, bien des libéraux sont prêts à l'admettre), mais surtout qu'il n'y a pas de règles qui limitent l'acceptabilité des revendications et leur forme. Ce que Cavell veut mettre en cause en faisant appel à Wittgenstein, Emerson et Thoreau, c'est l'idée – commune à bien des doctrines politiques contemporaines – que certaines revendications sont impossibles, ou mal placées, parce qu'elles se placent en dehors de ses règles, et nient l'accord de départ qui la fonde. La critique radicale n'est du coup pas une simple mise en cause du consentement à la société. Au contraire, elle définit la condition de la morale démocratique *ordinaire*. La question de la justice et de l'injustice ne concerne pas seulement ceux qui ne parlent pas, qui, pour des raisons structurelles, ne peuvent pas parler (qui ont définitivement été « exclus » de la conversation de la justice) : mais ceux qui *pourraient parler*, mais qui se heurtent à l'inadéquation de la parole telle qu'elle leur est donnée. Nous. C'est dans cette inadéquation et cette mésentente que se définit le Je : non dans une fondation nouvelle du sujet (qui tomberait sous le coup des critiques du sujet dit « moderne » par Descombes), mais dans l'absence, et la revendication de sa propre voix. C'est cela qui explique l'intérêt de Cavell pour cette communauté particulière qu'est le couple²⁴, déterminée par un contrat qui pose deux individus juridiquement égaux, mais où reste entièrement à surmonter l'inégalité de parole qui est constitutive de cette égalité donnée. L'idéal d'une conversation politique – de la démocratie – serait non pas celui de la discussion rationnelle, mais celui d'une circulation de la parole ou personne ne serait mineur, sans voix, et c'est là qu'on retrouve l'égalité comme exigence politique, comme pure revendication. La revendication et la radicalité ne sont pas des excès, ni des confins ou limites de la démocratie, mais définissent la nature même d'une véritable conversation démocratique.

1 Ludwig Wittgenstein est né à Vienne, en Autriche, en 1889 et mort à Cambridge, en Grande-Bretagne, en 1951. On a coutume de distinguer deux périodes principales chez celui qui a profondément marqué la philosophie du XX^e siècle, et tout particulièrement la philosophie anglo-américaine. La « première

philosophie », celle du *Tractatus logico-philosophicus* (publié en 1922) s'inscrivait notamment dans le développement de la logique moderne. La « seconde philosophie », celle des *Recherches philosophiques* (manuscrits rédigés vers 1936-1949), s'est intéressée aux usages ordinaires du langage (note de Ph. Corcuff).

- 2 *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.
- 3 Paris, Minuit, 1989.
- 4 *Le Complément de sujet – Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.
- 5 John L. Austin (1911-1960) est un logicien et un philosophe du langage anglais, auteur notamment de *How to do Things with Words* (1962, trad. franç. : *Quand dire, c'est faire*) (note de Ph. C.).
- 6 *The Claim of Reason*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1979, trad. franç. par S. Laugier et N. Balso, *Les Voix de la Raison*, Paris, Seuil, 1996.
- 7 Notamment dans *La Société de verre – Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, 2002.
- 8 *Op. cit.*, note 1.
- 9 Essai inclus dans *Must We Mean What We Say*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 52.
- 10 *Op. cit.*, pp. 172-173.
- 11 *Recherches philosophiques*, trad. franç. sous le titre *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1961.
- 12 *Les Voix de la raison*, *op. cit.*, p. 199.
- 13 *Ibid.*
- 14 *Ibid.*, p. 196.
- 15 *Une nouvelle Amérique encore inapprochable – De Wittgenstein à Emerson*, 1989, tr. Franç. S. Laugier, Combas, L'éclat, 1991, p. 47.
- 16 *Le Complément de sujet*, *op. cit.*, p. 464.
- 17 Ralph Waldo Emerson (1803-1882) est un des classiques de la philosophie américaine (note de Ph. C.).
- 18 Henry Thoreau (1817-1862) est un autre classique de la philosophie américaine, proche d'Emerson et auteur notamment de *Civil Disobedience* (1849, trad. franç. : *La Désobéissance civile*) (note de Ph.C.).
- 19 Emerson, « Self-Reliance » in *Essays – First Serie*, New York, Vintage Books, Library of America, 1990, p. 29 ; trad. de l'auteur ; voir aussi la trad. franç. d'A. Wicke, dans *Essais*, Paris, Michel Houdard, 1997.
- 20 Trad. de l'auteur ; voir aussi la trad. franç. de G. Villeneuve, *La Désobéissance civile*, Paris, Mille et une nuits, 1996.
- 21 Dans sa *Théorie de la justice*, Rawls construit, à la manière des théories du « contrat social » (type Rousseau), une « position originelle » hypothétique, au sein de laquelle l'individu aurait à choisir rationnellement les meilleurs principes de justice, sous un « voile d'ignorance » fictif (en faisant *comme si* les citoyens identifiant ces principes de justice n'avaient pas connaissance de leur propre position dans la société) (note Ph. C.).
- 22 John Rawls, *Théorie de la justice*, (1^{er} éd. américaine : 1971), trad. franç. par C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 39.
- 23 *Ibid.*, p. 576 ; voir aussi Sandra Laugier, *Faut-il encore écouter les intellectuels ?* Paris, Bayard, 2003.
- 24 *À la recherche du bonheur*, trad. franç. C. Fournier et S. Laugier, Éd. de l'Étoile-Cahiers du cinéma, 1993.

Philippe Pignarre

Éditeur, auteur notamment de *Comment sauver (vraiment) la Sécu* (La Découverte, 2004).

Pragmatisme et politique marxiste :
fabriquer les questions que nous
sommes capables de résoudre

On doit à Gilles Deleuze et Félix Guattari la formule souvent citée « penser par le milieu ».

Mais on ignore souvent que cette formule traduit la manière dont ils ont hérité du pragmatisme américain tel qu'il a été formulé par William James et, surtout, par John Dewey, le grand philosophe progressiste mort en 1952 (et né en 1859). Comment présenter en quelques lignes ce qui nous semble être le noyau rationnel de l'approche pragmatiste avant de tenter une approche pragmatiste d'une question de société dans le but de mettre à l'épreuve certaines conceptions marxistes révolutionnaires ?

Du pragmatisme de Dewey à Trotski

Deux traits nous ont frappé à la lecture de Dewey². Les pragmatistes ne se laissent jamais convaincre par une théorie : ils travaillent sans relâche à trouver les moyens de mettre les théories à l'épreuve. Ils ne font ensuite jamais appel à la « réalité » pour mettre fin à une controverse comme un certain matérialisme voudrait laisser croire que l'on peut procéder. Pourquoi ? Si on demande à un Occidental moderne de décrire la réalité, il commencera certainement à parler du monde qui l'entoure comme l'aurait fait un Grec de l'Antiquité. Mais très rapidement un moderne et un antique parleraient de choses très différentes n'ayant plus beaucoup de rapports entre elles. Il en serait de même si on posait cette question de « la réalité » simultanément à un Occidental et à quelqu'un appartenant à une culture très différente de la nôtre. Ce que nous appelons « réalité » n'est donc pas fiable. Elle est trop mouvante, changeante : ce que nous mettons sous ce nom évolue en même temps que nos connaissances, en même temps que nous inventons des moyens nouveaux de l'agripper.

Il ne s'agit pas là d'un quelconque « relativisme » comme certains matérialistes inquiets l'ont cru³. Les pragmatistes ne font pas confiance à la réalité, car personne ne sait ce qu'est la réalité dès que l'on s'éloigne de la banalité

(et même le banal risque d'être bien différent entre des personnes de cultures différentes) ; personne ne peut prétendre parler en son nom. Cela ne veut pas dire qu'elle n'existe pas, mais que c'est se mettre à la place de Dieu que de parler en son nom.

Les pragmatistes, s'ils ne sont pas matérialistes dans le sens que nous venons de voir, ne sont pas pour autant des idéalistes. La notion centrale de la philosophie de Dewey est celle d'*expérience*. C'est l'expérience (qui peut se développer aussi sous la forme de l'expérimentation) qui permet de départager. L'expérience est constitutive du rapport entre les *moyens* et les *fins*. Elle est le « milieu » des choses pour reprendre le mot de Deleuze et Guattari. Les scientifiques, quand ils débattent entre eux, ne se lancent d'ailleurs jamais le mot de « réalité » à la figure ; ils savent qu'ils seraient vite ridicules auprès de leurs collègues s'ils prétendaient parler au nom de la réalité. Ils parlent toujours au nom de leurs « expériences » qu'ils proposent à leurs collègues de reproduire. Seules les expériences leur permettent de devenir les porte-parole des phénomènes qu'ils observent.

La notion d'expérience permet de penser dans le même mouvement ce qui est propre au travail des scientifiques et le sens commun. Il n'existe plus de coupure entre la manière dont un petit enfant explore son environnement et apprend à le maîtriser et la manière dont les scientifiques fabriquent de la pensée. C'est la mort de l'épistémologie au sens de Bachelard ou de Canguilhem (la pensée scientifique se construisant *contre* le sens commun). Dewey pourra à la fois écrire une *Logique* très ambitieuse et être à l'origine d'une école-laboratoire qui tirera tous les enseignements pédagogiques de cette notion centrale d'expérience. Cette notion d'expérience (et d'expérimentation) lui permettra aussi d'établir un lien entre la manière dont on sait que les espèces évoluent depuis Darwin et la manière dont les humains fabriquent de la pensée. Il n'y a plus de dualisme.

On a aussi pu dire assez justement que le pragmatisme était un conséquentialisme : toute proposition doit être jugée à ses conséquences. C'est évidemment un des sens du mot expérience. Le critère de la vérité est un critère pratique, quel que soit le domaine abordé : philosophique, scientifique, politique, etc. Confrontés à une question comme celle du voile à l'école, on a vu les Français, quelle que soit leur appartenance politique, essayer de décliner les principes soit de la laïcité, soit de la libération des femmes, pour tenter d'en faire découler une position logique sur le voile. Peine perdue : sur le chemin qui mène des principes à l'application pratique, de multiples bifurcations ne cessent de se présenter amenant les divers protagonistes, au sein des mêmes courants politiques y compris à l'extrême gauche, à prendre des positions extrêmement diverses, sinon franchement contradictoires. Un pragma-

tiste, lui, n'aurait jugé les diverses propositions concernant le voile – comme son interdiction à l'école –, qu'à l'aune de leurs conséquences.

Même si l'exercice est assez vain, on pourrait imaginer ce que serait devenu un marxisme qui aurait rencontré, sans l'éviter, le pragmatisme. Le marxisme aurait alors peut-être évité ce que l'on pourrait appeler, pour faire vite, sa « durkheimisation ». Il est intéressant de constater que Durkheim a identifié deux ennemis irréductibles : la sociologie de Gabriel Tarde (qui a l'avantage de mettre l'accent sur la *construction* du social et du global à partir de micro-événements dont il faut comprendre les mécanismes de généralisation – le social n'est jamais donné, il n'explique rien mais c'est lui qui doit être expliqué) et, justement, le pragmatisme qui est avant tout une pensée du politique et de la démocratie. Le pragmatisme est l'ennemi du rationalisme qui constitue pour Durkheim le cœur du « génie français ». Mais cette rencontre entre marxisme et pragmatisme, ou plus généralement entre anticapitalisme et pragmatisme reste peut-être une œuvre à faire. C'est en tout cas le sens à donner à cette contribution.

Le pragmatisme ne suffit sans doute pas à définir une politique (je ne crois pas à la formation d'un parti qui se définirait uniquement comme un parti pragmatiste). Mais je ne vois pas non plus comment on peut faire de la politique sans être pragmatiste. Sans le pragmatisme, la politique est toujours en risque de disparition, dévorée par la théorie. Le pragmatisme devrait être un élément constitutif de toute démarche politique.

Il me semble ainsi urgent de constituer une pragmatique de l'anticapitalisme. De ce point de vue, le pragmatisme pourrait nous aider à échapper au risque qui menace en permanence l'anticapitalisme : *la pédagogie du dévoilement*. Pour cette dernière, le travail politique consiste à aider les « masses » à prendre conscience de leur situation de domination, ou d'aliénation : il suffirait de déchirer le voile pour qu'enfin le marxisme triomphe. Ce discours articule conscience et inconscient avec des mots parfois même puisés dans le vocabulaire de la psychanalyse. Cela suppose toujours un savoir constitué de manière transcendante et déposée soit entre les mains d'une « avant-garde » (ayant accès à la science marxiste, selon la vulgate kautskyenne souvent citée par Lénine et reprise par Ernest Mandel dans ses textes sur la construction du parti révolutionnaire), soit entre les mains de sociologues éclairés par la théorie de Bourdieu. Rien n'est plus éloigné du pragmatisme que cet anticapitalisme-là.

John Dewey qui, en 1937, a dirigé la commission qui a défendu Trotski contre les accusations de Staline, a aussi discuté les thèses du fondateur de l'Armée rouge exposées dans *Leur morale et la nôtre*⁴. Il y relève cette phrase :

« La moralité émancipatrice de prolétariat a un caractère révolutionnaire... Elle déduit une règle de conduite des lois de développement de la société, c'est-à-dire d'abord de la lutte des classes, la loi de toutes les lois ».

Dans ce débat sur la « fin » et les « moyens », c'est cette raison en surplomb (une nouvelle version des « vérités éternelles » que Trotski avait pourtant dénoncée quelques paragraphes plus haut !) que Dewey refuse, à juste titre : « puisque la lutte des classes est considérée comme le seul moyen pour atteindre la fin (l'émancipation de l'humanité) et puisque l'idée que c'est le seul moyen est atteinte par déduction et non par un examen inductif des moyens et des conséquences dans leur interdépendance, le moyen, la lutte des classes, n'a pas à être examiné de manière critique au regard de ses conséquences objectives effectives. Il reçoit une absolution automatique qui l'exempt de tout examen critique ».

Trotski avait sans doute été frappé de trouver plus « immanent » que lui dans le raisonnement sur la morale, donc certainement plus matérialiste ! Un de ces derniers textes est un télégramme où il demande à ce qu'on s'attelle à cette question du pragmatisme. Il sera assassiné avant de le faire éventuellement lui-même. Un débat récent illustre la différence que peut créer le pragmatisme sur ce qui mérite d'être appelé « politique ». La notion de « vote utile » est, d'un point de vue politique pragmatiste, une monstruosité. Opposer « vote utile » à « vote pour ce que l'on pense » (et non pas à « vote inutile », comme on pouvait s'y attendre) devrait être considéré comme une catastrophe pour tous ceux qui veulent constituer une « politique » anticapitaliste. En fait, les « masses » seraient d'accord avec leur « avant-garde » révolutionnaire, mais ils ne le manifesteraient pas pour des raisons futiles, liées à des rapports de force, liées à des illusions qui ne seraient pas encore totalement dissipées. Du coup, ce qui est reproché aux électeurs, c'est bien de faire de la politique : manœuvrer, utiliser *des moyens en calculant les conséquences qui en résulteront* et non pas en fonction de fins définies très abstraitement. On reproche aux électeurs d'expérimenter, de penser par le milieu, et de ne pas être dans le « vrai », dans l'absolu. Bref, le paradoxe terrible est que ceux qui se considèrent comme une avant-garde reprochent aux électeurs de faire de la politique avec tout ce que cela implique alors qu'eux, dans le même mouvement, cessent d'en faire. D'un point de vue pragmatiste, constater que les électeurs font un « vote utile » est un sujet de réjouissance. À l'inverse, penser qu'il existe un niveau plus profond que celui de la politique telle qu'elle s'exprime dans un « vote utile », et que ce niveau plus profond coïnciderait plus ou moins avec un savoir transcendantal détenu par les marxistes révolutionnaires est, pour un pragmatiste, une catastrophe. Regretter que les électeurs votent utile, c'est-à-dire *calculent les conséquences* de leurs actions électorales, soient à la manœuvre, c'est se réfugier dans l'attente hypothétique du grand chambardement où enfin les « choses vraies » se révéleront. C'est confondre les tempos très particuliers du discours religieux et ceux du discours politique.

Pour un pragmatiste, la politique n'est pas un travail de révélation du vrai mais de fabrication du possible. La politique est par définition anti-utopique (contrairement à la religion). Si les marxistes révolutionnaires n'apprennent pas à faire de la politique et se contentent de faire de la dénonciation, leur seul avenir est celui, inquiétant, d'une secte : vivre sur une promesse d'initiation (ici le dévoilement total ou la révolution) qui ne vient jamais⁵.

Approche pragmatiste de la prostitution et de la toxicomanie

Pour nourrir le débat sur ce que pourrait être un anticapitalisme pragmatiste, nous allons maintenant reprendre un exemple qui se situe hors de la politique électorale et concerne le travail militant quotidien : celui des prostitué(e)s. Nous allons examiner la récente brochure éditée par la commission femmes de la LCR sur la prostitution (*Prostitution : s'en sortir*) qui nous aidera à illustrer notre point de vue, car elle se situe aux antipodes d'une démarche pragmatiste. Les auteures commencent en écrivant :

« Dans le contexte de la mondialisation capitaliste, la prostitution s'est répandue et développée dans le monde entier du fait de l'accroissement des inégalités économiques et sociales. » (p. 3)

C'est une manière très habituelle mais très ultimatisée de poser le problème, car cela ne laisse que très peu d'espace pour des actions et des luttes : la seule solution est de mettre fin à l'accroissement « des inégalités économiques et sociales » qui est posé comme une sorte de préalable. Tout est donc renvoyé à la victoire décisive sur le capitalisme. Mais en attendant que faire ? Les auteurs poursuivent :

« Cette distinction entre prostitution libre ou propre et prostitution forcée ou sale ramène à des choix individuels ce qui relève en réalité de rapports sociaux qui structurent notre société : les rapports entre les classes et entre les sexes. » (p. 10)

La proposition qui structure cette phrase est que le monde ne peut être vu que sous deux dimensions : celui, minuscule, des choix individuels, de l'individu (auquel correspond la psychologie) ou celui, gigantesque, des rapports entre classes et entre sexes (sociologie). On n'imagine aucun espace intermédiaire qui pourrait être celui où peut vivre et se déployer l'action politique, où puisse se développer le mouvement qui va et vient entre les moyens utilisés et les conséquences qui en découlent. Il ne reste plus alors que deux choix : aller chez un psychanalyste ou attendre la révolution.

Les auteures pensent décrire un progrès dans la prise en compte de la situation : « Ne pas interdire l'exercice de la prostitution est le fruit d'une bataille des féministes qui a fait évoluer le regard porté sur les personnes prostituées. Ces dernières n'ont plus été considérées comme *coupables* d'inciter à la débauche et de diffuser des maladies vénériennes au sein de la population, elles n'ont

plus été hors-la-loi et donc condamnées à des amendes ou des peines de prison pour prostitution, elles ont été au contraire considérées comme *victimes* – de difficultés socio-économiques ou encore de la violence des souteneurs ou des clients. C'est ce statut de *victime* qui est aujourd'hui remis en cause dans le débat sur le libre choix (...) Revendiquer le libre choix, pour les personnes prostituées, est un moyen de ne pas se sentir ou de ne pas se dire *victimes*, situation difficile à assumer... » (p. 9)

Le statut de « victimes » serait donc un progrès. Malheureusement la notion de victime est très ambiguë et elle est très peu présente dans la tradition marxiste et révolutionnaire, à juste titre. On ne parle jamais de la classe ouvrière comme d'une « victime » ; ce serait ressenti comme une dévalorisation de son potentiel politique. Pour un pragmatiste, le mot de victime a l'inconvénient de figer une catégorie de personnes dans un statut qui ne leur permet plus la moindre expérimentation. Au lieu d'être un groupe ayant un devenir, il n'y a plus que des individus enfermés dans le malheur qui les définit. Le mot victime fait aujourd'hui les bonheurs de la psychologie et l'on a même vu apparaître des psychologues spécialistes de « victimologie ». Ce terme a une fonction très précise : il permet de désigner des personnes qui ne sont plus capables de parler en leur nom, dont la parole est suspecte justement parce qu'elles sont victimes. Ainsi il faut trouver d'autres personnes pour parler à leur place, leur parole n'étant, par définition, pas fiable : on ne peut pas leur faire confiance. Comme celles des fous, elle ne doit pas être prise comme un témoignage intéressant sur la situation que ces personnes sont en train de vivre, mais seulement comme un symptôme d'une impuissance qui va permettre à l'expert extérieur de parler en leur nom. Comment a bien pu se faire l'introduction de la notion de *victimes* dans le vocabulaire révolutionnaire ? C'est peut-être que l'on avait déjà trop pris l'habitude de parler à la place des autres ! Le mot « victime » connecte un peu trop facilement la tradition marxiste avec la psychologie et l'humanisme mais l'éloigne du pragmatisme.

Il est tout à fait extraordinaire que la même chose se soit passée il y a quelques années avec les toxicomanes. On pourrait ici remplacer « prostituées » par « toxicomanes » et on a le discours que la gauche tenait autrefois. Pourquoi autrefois ? Parce qu'il se trouve, qu'avec le sida, les « toxicomanes » ont pris la parole et ont exigé de ne plus être considérés comme des délinquants, *ni comme des victimes*, ce à quoi tenaient tant les psychanalystes qui voulaient continuer de parler (de leur souffrance !) en leur nom. Quand se sont créées les associations *Limiter la casse* et *Auto-support des usagers de drogues*, les « toxicomanes » ont demandé à ce qu'on les appelle des « usagers non repentis de drogues illégales », non pas des *victimes* mais des *citoyens comme les autres*. Ils redevenaient un groupe capable d'expérimentation.

Comment échapper à cette malédiction qui ramène tous les problèmes soit à de la psychologie – qui fabrique des victimes – soit à de la sociologie bien trop générale ? En trouvant le bon cadrage du problème qui est toujours une pré-occupation pragmatiste, qui caractérise par exemple le travail des scientifiques. Penser par le milieu, c'est chercher le cadrage qui permette à un problème de se déployer sur son mode particulier, tel que l'on puisse concrètement agir : ni trop large, ni trop étroit. Si le cadrage est trop large, on aura à coup sûr raison, mais cette raison ne communiquera avec aucune possibilité originale d'action : on ne pourra avoir avec les intéressé-e-s qu'un rapport pédagogique, leur apprenant qu'ils ne sont qu'un exemple d'une situation plus générale. S'il est trop étroit, on laissera probablement échapper les dimensions du problème que l'ordre public a déjà instrumentalisées ou définies comme insignifiantes. Cadrer un problème, c'est le créer, non pas sur un mode arbitraire mais sur un mode pertinent, faisant apparaître des articulations susceptibles de susciter des appétits de changement, créant le sens des possibles là où règnent les grosses oppositions.

Mais il est impossible de trouver seul un tel cadrage. Pour penser les devenirs possibles des consommations de drogues, il faut penser *avec* les usagers de drogues, ni contre eux, ni à leur place. Pour penser la prostitution, il faut certainement la penser *avec* les prostituées. Cette question n'est évoquée qu'une seule fois par les auteurs de la brochure mais c'est en négatif et suivi d'une précaution redoutable :

« Il ne s'agit donc pas de dénigrer la parole des personnes prostituées, notamment lorsqu'elles réclament une véritable politique sociale en leur faveur. Nous refusons, en revanche, de cautionner l'argument du libre choix qui occulte les dynamiques sociales en œuvre et qui risque de masquer l'extrême précarité dans laquelle se trouve l'ensemble des prostituées. » (p. 11)

C'est seulement dans cette phrase allusive (« la parole des prostituées » : comment ? dans le cabinet du psychanalyste ? reprise par des journalistes ? ou dans un groupe collectif qui fabrique de la mise en politique ?) que l'on peut imaginer que les prostituées aient quelque chose à dire, qui sera évidemment plus facilement pris en considération (« notamment ») si elles sont d'accord avec nous. Mais la vraie question de l'organisation des prostituées, comme il y a eu organisation des usagers de drogues, n'est pas vraiment abordée. Ainsi se condamne-t-on à penser « seul » et « sans » ; ainsi se condamne-t-on à ne pas pouvoir trouver la vraie dimension du problème permettant de faire de la politique et pas seulement de la dénonciation. On s'en tient à une discussion de principes, et plus grave, à un type de discussion qui assigne ceux et celles qui la mènent à une position de pouvoir imaginaire (ce que nous ferions si nous étions au pouvoir).

En revanche, lorsque l'on apprend à penser par le milieu, à « penser avec » les protagonistes d'une situation, défini-e-s non comme victimes mais comme ceux et celles sans lequel-le-s on ne pourra pas décoller des dénonciations, des généralités qui laissent la situation telle quelle, la pratique vise non à régler mais à transformer : c'est une pratique de transition, et elle a une puissance de propagation. Les pragmatistes sont les champions de la transition !

Ce sont d'ailleurs ceux-là même qui ont appris comment aider les usagers de drogues à s'organiser et à prendre la parole collectivement qui commencent aussi à faire ce travail avec les prostituées. Il existe des groupes d'Aides ou d'Act Up qui vont à la rencontre des prostituées au Bois de Boulogne en particulier, mais cela n'intéresse manifestement pas les auteurs de la brochure. C'est pourtant de cette expérience-là qu'il aurait aussi fallu parler pour apprendre quelque chose.

Les auteurs terminent leur brochure en se posant la question : « Faut-il pénaliser le client ? » :

« Sur cette question, deux positions sont apparues au cours du débat dans la LCR » (p. 23)

Suit l'exposé des deux positions. Mais comment va-t-on trancher ? En continuant à argumenter entre marxistes ? La méthode choisie – partir des principes – ne permet en aucun cas de tracer le chemin permettant de commencer à répondre à cette question, qui ne peut être jugée qu'à ses conséquences (et qui n'est pas forcément la plus intéressante : elle nous a été soufflée par nos ennemis, et elle nous voue à nous imaginer « experts » !), et à beaucoup d'autres, plus intéressantes. Ces nouvelles questions n'apparaîtront que lorsque l'on sera entré dans une politique d'*empowerment*, lorsque nous aurons participé au mouvement de transformation des prostituées – au départ jugées toutes semblables parce que toutes rapportées aux mêmes grandes causes – en quelque chose de nouveau : un groupe collectif où on n'entend plus les soupirs de la victime mais où se manifeste enfin une parole articulée.

À partir du moment où une question politique commence à se déployer et est prise en charge par un collectif de personnes concernées, elle se ramifie, devient plus riche et plus compliquée – dans un sens positif. D'autres personnes ou groupes peuvent être rencontrés, s'engager dans la mobilisation et être transformés à leur tour. Il ne s'agit pas de s'en faire purement et simplement le relais, mais il devient possible de travailler autrement, d'imaginer, parce que ce groupe est devenu également capable d'entendre ce qui nous importe à nous marxistes révolutionnaires : *ce que nous craignons, ce que nous savons, ce que notre mémoire nous interdit d'oublier.*

En paraphrasant un Marx pragmatiste, on pourrait dire que les militants « ne doivent se poser que les questions qu'ils sont capables de résoudre », mais

cela implique de travailler en permanence à constituer des collectifs et des groupes qui permettent non seulement de répondre aux questions, mais aussi d'apprendre quelles sont les questions auxquelles il faut répondre. C'est aussi cela que veut dire penser par le milieu.

Mais pour cela, il faut abandonner l'alternative : ou bien une grande cause qui rassemble, ou bien la dispersion désespérante : apprendre, construire les problèmes concrets, connecter « par le milieu » et non en faisant remonter la multiplicité des problèmes « au même », ce n'est pas quelque chose que l'on peut faire « parce qu'il faut bien », en gardant la nostalgie de l'époque où tout pouvait être rapporté à la lutte des classes bien comprise. Si cette nostalgie perdure, cela ratera, comme ratent les pédagogues qui veulent « faire passer » un message indiscutable en faisant semblant de le mettre en discussion. Il faut un travail sur notre mémoire, sur toutes les « démonstrations » qui ont servi à conférer aux raisons d'être anticapitalistes le pouvoir de nous dire comment agir. Et il faut se souvenir de tous ceux que ces démonstrations ont écartés, alors qu'ils avaient vu, avant nous, leur caractère fallacieux. Il faut nous souvenir de tous ceux que le pouvoir que nous avons conféré à des raisons trop générales a écartés, et dont nous avons expliqué l'écart par un « moralisme petit bourgeois ». Ce qui intéresse le pragmatisme c'est la manière dont on peut agripper un problème, pour le déployer ensuite dans toutes ses dimensions sans le ramener à des explications générales. Pour un pragmatiste, quand un problème ne laisse place qu'à la dénonciation, c'est le signe d'un échec. Car si la dénonciation était un moyen efficace, il y a longtemps que le capitalisme aurait crevé !

- 1 Ce texte est un travail préparatoire pour un livre sur l'anticapitalisme co-écrit avec Isabelle Stengers. Isabelle Stengers ne saurait être rendue responsable de certaines formulations. J'ai aussi essayé de développer une approche politique pragmatiste au sujet de la réforme de la Sécurité sociale. Voir *Comment sauver (vraiment) la Sécu*, Paris, La Découverte, 2004.
- 2 Voir en particulier, John Dewey, *Reconstruction en philosophie* (1^{re} éd. américaine : 1920), trad. franç., Paris, Farrago, 2003, et *Le Public et ses problèmes* (1^{re} éd. américaine : 1927), trad. franç., Paris, Farrago, 2003.
- 3 C'est malheureusement ainsi que certains marxistes ont cru pouvoir rendre compte du travail de Bruno Latour, en sociologie des sciences et des techniques.

Or, Latour n'est compréhensible que comme un héritier du pragmatisme de Dewey et non pas comme un idéaliste qui nierait la réalité.

- 4 *Leur morale et la nôtre* (1^{re} éd. : juin 1938), trad. franç. de Victor Serge, Paris, Éditions de la Passion, 1994 ; la réponse de Dewey est parue dans *New International* en août 1938 sous le titre « Means and Ends – Their Interdependence and Leon Trotsky's Essay on Their Morals and Ours ».
- 5 Tobie Nathan et Jean-Luc Schwertvagher, *Sortir d'une secte*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.

Des traditions revisitées

Cédric Colier

Informaticien.

Joan Nestor

Sociologue.

Laurence Prime

Docteure en biologie.

L'impérialisme, maladie chronique du capitalisme Retour critique sur une tradition critique

Confrontés au devoir de mobilisation successivement pour la révolte en Algérie kabyle et en

Argentine, nous étions devant des pays où la bourgeoisie locale dispose de moyens pour mener à bien un développement national, d'ailleurs plus ou moins réalisé. Et les slogans devenus fameux des insurgés (« pas de pardon », « pouvoir assassin », « qu'ils s'en aillent tous ») ne laissaient que peu de doutes sur la responsabilité de leur gouvernement.

Pourtant, « l'impérialisme »⁴ était invoqué par un double mouvement : les acteurs nationaux attachés à un État omniprésent mettaient l'accent sur les « diables étrangers », tandis que les militants des « métropoles impérialistes » se faisaient un devoir de dénoncer la responsabilité de leur « propre impérialisme », allant par exemple jusqu'à traiter de « dépendance néocoloniale » la relation entre la France et l'Algérie.

L'impérialisme classique désigne une « tendance irréversible vers un capitalisme monopolistique supplantant le marché libre et contrôlant l'État sans partage, captant ses ressources en matières premières dans les colonies, plaçant des capitaux dans les pays émergents et s'affrontant aux autres "impérialismes" par États interposés. Impliquant un ralentissement des forces productives (population rentière, militarisme, blocage de l'innovation productive), cette tendance conduit à la putréfaction du capitalisme et à l'appauvrissement des masses ».

Notre thèse est que cette analyse est globalement datée, d'autant plus que ses successeurs « tiers-mondistes » en ont donné des versions encore moins pertinentes, avec la thématique de la « dépendance ». Et souvent, les analystes actuels naviguent entre deux points de vue (orthodoxe et tiers-mondiste), tandis que d'autres sortent d'un cadre marxiste pour ne voir que des aspects politiques de la domination internationale. Entre le « pillage » (Pierre Jalée) ou le « pompage » (Samir Amin) des ressources du « Tiers Monde » et le rôle accru des instances internationales ou de la superpuissance sur le reste du monde pour le maintien de l'ordre mondial, on passe d'une lecture économique à une lecture politique.

L'examen du monde contemporain ne fait pas que mettre en lumière les aberrations et l'injustice du capitalisme : il prend aussi à rebours plus d'une clef d'analyse. Notamment, il ne permet pas de vérifier la clef de voûte d'explication « marxiste » la plus répandue et la plus globale, celle de l'impérialisme. Au lieu d'être un stade structurel de l'évolution d'un système, l'impérialisme nous apparaît comme un moment *conjuncturel et récurrent* (chronique) des cycles de l'évolution du capitalisme. Cette chronicité va de pair avec une certaine relativisation des tendances linéaires, comme l'exportation à sens unique des capitaux, l'impossibilité du développement du Tiers Monde, l'infaillibilité des monopoles, de la finance et de la dette, celles encore du *leadership* américain ou des institutions internationales.

Pour simplifier notre propos, nous avons tenté de regrouper en thèses les différentes remarques que nous pouvions faire à ce sujet. Bien sûr, cet examen de la notion d'impérialisme a un inconvénient, dans sa logique de placage de thèses anciennes sur la réalité actuelle.

Thèse 1 : Un système non finalisé

Il semble difficile de se passer du point de vue structurel des concepts marxistes reposant sur l'accumulation ou la valorisation du capital, son rapport social d'exploitation entre travail salarié et capital, ses cycles (croissances et crises), ses effets différenciateurs dans la population, divisée et redivisée en classes évolutives, son avenir incertain. Pour tout dire, il nous semble que tout le reste peut être ramené à ce type de balancement quasi « perpétuel », où richesse et misère, crise, croissance, révoltes et répression se côtoient – sans que l'on puisse en déduire avec certitude un avenir socialiste ; c'est sans doute la différence avec les temps prophétiques d'émergence du système et de ses contradictions neuves. Depuis, du fait des affrontements sociaux et des tâches nouvelles du maintien de l'ordre, le système s'est complexifié, réformé, la division internationale du travail s'est étendue, tout cela modifiant profon-

dément les instruments sociaux et politiques du changement révolutionnaire de la société. La révolution est une idée datée, son avenir reste à inventer, notamment au cœur des métropoles capitalistes où le rapport salarial a considérablement évolué, à la fois vers un plus grand confort social et vers la différenciation entre salariés. Dans les pays jadis satellites des grandes puissances, les choses ont changé également.

L'idée d'un monde capitaliste transformé en « stade » impérialiste reposait essentiellement sur un pronostic d'*instabilité* du capitalisme, invité par ses évolutions internes à passer du côté du socialisme. L'impérialisme consacrait la victoire du monopole allié à l'État sur le marché libre des « petits porteurs ». À vrai dire, l'alternative structurelle n'est pas évidente dès le départ : chez Lénine ou Rosa Luxemburg, les plus catastrophistes, la conjoncture pèse beaucoup (la guerre mondiale et la révolution). Qu'est-ce qu'un capitalisme dont les forces sociales se sont concentrées au point que le marché ne joue plus un rôle essentiel ? C'est un « nouveau capitalisme », dicit Lénine, dans lequel le marché n'existe plus tendanciellement... qui ne peut trouver que le socialisme, après la guerre et la révolution. Luxemburg voyait plutôt une fin « marchande » au système : il mourrait faute de pouvoir trouver de nouveaux débouchés – d'où le caractère vital des colonies. Le plus affirmatif était d'ailleurs Kautsky, avec sa thèse de l'ultra-impérialisme où le socialisme était la résultante automatique et pacifique, naturelle et historique, du monopole et de l'étatisme de l'économie. Ses détracteurs prévoient plus de violence et de moments dialectiques, mais pas d'autre accouchement.

Le simple constat actuel de la vitalité du marché et de ses institutions « condamnées » à l'époque, comme la Bourse, suffit à étayer l'idée de résistance du capitalisme au nouveau stade non concurrentiel, socialiste ou indéfini. C'est l'idée de finition du capitalisme qui en a pris un coup, pas le capitalisme de libre concurrence et de marché – même si les choses se sont complexifiées. En fait, le capitalisme s'est bien modifié, en reprenant de l'impérialisme le monopolisme étatiste et du socialisme le social, mais sans disparaître comme marché concurrentiel.

Thèse 2 : La dépendance n'empêche pas tout développement

Certes, il existe des poches ou des tendances néocoloniales, notamment en Afrique centrale ou en Amérique Latine, où les relations Nord-Sud relèvent du « pillage » (Pierre Jalée), résultant d'un « monopolisme impérialiste » similaire au pacte colonial (monocultures d'exportation, dépendance à l'importation des produits finis et de la technologie des métropoles impérialistes, aide publique des puissances dérisoire par rapport aux bénéfices privés rapa-

triés). Ainsi, d'après François-Xavier Verschave², s'il existe une remise en cause du contrôle antérieur de l'État colonial en Afrique centrale, le multipartisme a eu pour conséquence majeure de mettre en concurrence les élites locales, dans un conflit entre néocoloniaux et néolibéraux (traduire: pro-Français et pro-Américains).

Quant aux pays exportateurs de matières premières, ils sont moins nombreux à en faire une activité unique, et face au problème de la baisse de leurs revenus, ils ont eu à faire des choix. Depuis 30 ans, l'importance des matières premières (minerais non énergétiques, produits agricoles) a diminué pour l'ensemble des pays en prix et en part dans le PNB. La part des matières premières dans les exportations des pays sous-développés a diminué de moitié (de 80 % à 40 %) entre 1973 et 2000 au profit des produits manufacturés. Néanmoins, l'amélioration des termes de l'échange (avec l'augmentation de l'exportation des produits manufacturés) concerne surtout les pays nouvellement industrialisés (Inde, Asie du Sud Est).

Les exportateurs de produits primaires veulent tantôt un accord particulier avec l'Europe sur le minerai pour se protéger de leur cours fluctuant; tantôt, ils peuvent demander un accord de libre-échange dans le cadre de la production agricole, comme à Cancun (2003). On ne peut donc parler de *marché protégé* pour l'ensemble des pays sous-développés producteurs de matières premières. Globalement, l'évolution du PNB, qui condense la production industrielle, l'activité commerciale et la puissance financière, montre que l'écart entre les pays riches et pauvres s'est accru ces 150 dernières années. Le revenu par habitant des pays les plus riches était 11 fois supérieur à celui des pays les plus pauvres en 1870 et 52 fois supérieur en 1985. Pourtant, ce mouvement n'est pas plus uniforme: quelques pays émergents (NPIs, Inde, Chine) affichent malgré tout des taux de croissance plusieurs fois supérieurs à ceux des pays les plus riches (sauf par habitant). D'autres pays ont vu au contraire leur production industrielle s'effondrer.

L'inégalité et la lenteur du développement militent certes, en tant que tels, pour une réfutation des thèses libérales sur l'enrichissement pour tous, mais inégalités et dépendances n'empêchent ni certains pays de combler leur retard économique, ni la population mondiale de s'enrichir globalement, comme le montre l'augmentation moyenne de l'IDH (Indice de Développement Humain) du PNUD (Programme des Nations Unies pour le Développement).

Les théories qui ont systématisé cette dépendance sont donc prises en défaut. Léon Trotski n'est pas le dernier, avec la « théorie du développement inégal et combiné », qui prévoit que le développement (la révolution bourgeoise) des pays arriérés ne peut être mené par la bourgeoisie locale, à moins que le prolétariat ne la dirige³.

« La loi de la valeur mondialisée » de Samir Amin⁴ introduit une « habitude culturelle » dans la détermination des prix qui enrichirait artificiellement les pays riches aux dépens des pays pauvres. C'est au même complot du Nord contre le Sud qu'Eduardo Galeano a recours pour décrire l'échange inégal qui bloque l'Amérique latine au niveau de servante des intérêts étrangers. D'où la politique économique nationale de « décrochage » du marché mondial longtemps prônée par ces deux auteurs.

Pourtant, de nombreux exemples montrent combien cette politique est limitée (Algérie, Turquie, etc.). Par contre, on observera qu'en Corée du Sud, puis au Chili, un régime soutenu par la CIA a su développer l'économie capitaliste. Mieux valait donc s'accrocher à l'impérialisme et au marché que « décrocher »? Le développement de la Chine suggère que l'on pouvait faire les deux, dans l'ordre: accumulation étatique puis libéralisation.

On remarque le régime autoritaire qui accompagne le « développement » dans les deux cas, tout comme dans l'ex-URSS et la Russie actuelle. En ce sens, le pronostic de Trotski reste d'actualité: aucun développement à marche forcée n'a apporté l'équivalent des libertés démocratiques, preuve de la solidarité (la « combinaison ») de l'évolution des pays entre eux.

Thèse 3: Inéluctabilité et faillibilité des monopoles

Dans la théorie classique de l'impérialisme (marxiste révolutionnaire – Lénine, Luxemburg, Boukharine), comme dans celle de « l'austromarxisme » (sociale-démocrate – Otto Rühle, Bauer, Schumpeter, etc.), le rôle des monopoles est central et ces derniers sont en collusion avec les institutions nationales et internationales.

Dans la thèse classique, le monopolisme est lié structurellement à l'accumulation du capital et à la nécessité d'exporter des capitaux. Moins vitale chez Boukharine⁵ (période post-révolutionnaire), la tendance monopoliste est aussi *plus globale*: la lutte pour les matières premières, les débouchés et les sphères d'investissement du capital s'étendra de plus en plus aux « centres capitalistes », au lieu de se limiter au réservoir non capitaliste donnant des surprofits coloniaux (cf. Luxemburg⁶). Les théories se retrouvent dans la prédiction « d'un combat gigantesque entre trusts capitalistes d'État protégés par le pouvoir d'État », mais Boukharine rejette le finalisme (l'effondrement peut venir des contradictions mais il n'est pas fatal) et prévoit la priorité de l'exportation des capitaux vers les « centres capitalistes ». Joseph Schumpeter⁷ et Karl Polanyi⁸ ont conforté eux aussi l'idée d'un passage de la libre concurrence à un fonctionnement plus centralisé – et d'y repérer, avec de moins en moins d'automatisme au fil du temps, un prélude au socialisme.

Un siècle après, les fusions-acquisitions et la concentration du capital s'accroissant nous conduisent à retrouver des accents finalistes : « *la dynamique du capitalisme creuse la tombe du marché* ». L'oligopole et le monopole ont l'avantage de faire des économies d'échelle, de socialiser les moyens de production face à une concurrence trop dispendieuse, trop anarchique, ou trop menaçante... Il faudrait juste démocratiser leur contrôle pour limiter leur pouvoir de *lobbying*. Il ne s'agit plus du contrôle ouvrier et socialiste, mais du contrôle citoyen. À part cela, la fin du marché est à portée de main⁹.

À nouveau, la contradiction est exagérée. La « socialisation des moyens de production » rendue possible par les monopoles devait conduire *par nécessité* au socialisme, directement (ultra-impérialisme) ou indirectement (exacerbation révolutionnaire des contradictions entre les forces sociales de production et les moyens privés de la répartition) : « *En d'autres termes, l'ancien capitalisme, le capitalisme de la libre concurrence, avec ce régulateur indispensable qu'était pour lui la Bourse, disparaît à jamais. Un nouveau capitalisme lui succède, qui comporte des éléments manifestes de transition, une sorte de mélange entre la libre concurrence et le monopole* »¹⁰. Or, monstre sacré de l'ère « impérialiste » cimentant le monopole et l'État, la banque s'est vue détrônée en partie par l'essor des marchés financiers. Le « mélange transitoire » s'est maintenu. L'exemple de l'informatique illustre la grande variété des rapports entre monopoles, État et marché. L'industrie informatique a présenté à ses débuts une entreprise, IBM, et un pays, les États-Unis, hégémoniques tous deux sur le marché mondial. Mais l'essor de la micro-informatique et la segmentation du marché qui s'ensuivit ont permis l'émergence de nouveaux concurrents et de nouveaux monopoles. Dans le même temps, des politiques industrielles très dirigistes, obligeant parfois ses firmes à gérer collectivement et rationnellement au lieu de se faire concurrence, ont permis au Japon de se hisser au niveau des États-Unis sur ce marché. Le monopole technologique (notamment le système des brevets) qui freine les nouveaux venus n'a pas suffi à pérenniser les situations acquises par les firmes occidentales. On n'observe d'ailleurs pas que ces phénomènes extra-concurrentiels se traduisent par une rente globale et permanente des pays « en développement » sur les pays développés¹¹. Ni le marché ni le monopole n'ont supplanté l'autre, pas plus qu'ils n'ont annulé le rôle de l'État. Leurs manifestations sont successives, alternantes, contradictoires certes, mais pas structurellement catastrophiques.

Thèse 4 : Missions des institutions internationales

Le rôle des institutions n'est pas unilatéral : si les plus forts y défendent leurs intérêts, ils ont aussi pour tâche de préserver un « équilibre systémique ». Or,

à trop servir les intérêts des plus forts, on menace l'équilibre du système : voici la leçon donnée par Stiglitz. Trop d'inégalités devient un handicap pour la croissance et « l'enrichissement de l'économie »... Preuve du changement de mode, François Bourguignon, nouvel économiste en chef de la Banque mondiale, explique que les marchés ne fonctionnent pas toujours de manière satisfaisante et nécessitent une certaine intervention de l'État. La légèreté des solutions avancées contre la pauvreté laisse à penser cependant que l'instabilité est plus la cible que la pauvreté.

Mais à l'inverse, défendre l'intérêt des grandes puissances n'est *pas non plus contradictoire avec le développement du monde capitaliste*, qui n'a jamais promis une place équitable pour tous, contrairement aux illusions semi-libérales et semi-réformistes de leurs détracteurs néokeynésiens.

Maintien de l'ordre, soutien aux plus forts, maintien du marché : voilà au moins trois objectifs différents des institutions internationales.

La dette n'est pas non plus un fait unilatéral, ni auto-régulé ni au contraire purement politique : le rôle des institutions (États et Banques) est déterminant dans la transformation des conditions de la dette, directement (garanties contre plans d'ajustement) ou indirectement (politiques anti-inflationnistes). Mais *l'évolution du marché est l'autre facteur* : la crise de la dette n'est pas la première du nom, mais la quatrième (1820 – 1870 – 1930 – 1982). Il s'agit à chaque fois de *fin de cycle de croissance* où les capitaux cherchent dans la périphérie de nouveaux placements le crédit est donc facilité avant de devenir un poids tel que les débiteurs n'arrivent plus à rembourser¹². La dette évoluant en crise *se retourne au profit des pays créanciers* qui prennent le contrôle des pays débiteurs, les obligeant à céder des droits de douanes ou autres, comme l'empire Ottoman, la Chine ou la Tunisie au siècle dernier.

Mais endettement ne rime pas toujours avec sous-développement. Comme le montre la dernière crise de 1982, ce sont d'abord les crédateurs qui sont en concurrence entre eux pour vendre leurs capitaux. *Jusqu'à-là les taux d'intérêts sont bas, les périodes de remboursement longues, et, malgré le caractère dictatorial des régimes débiteurs, malgré le contrôle américain sur la Banque Mondiale, cela finance le développement d'infrastructures* (barrages, routes...). Ce début de financement d'un développement industriel local a correspondu à l'intérêt de placements financiers suite à la crise des années 1970. La Banque Mondiale va ensuite revoir ses prêts pour favoriser l'assainissement rapide des balances commerciales au Brésil, en Bolivie ou au Chili. Il s'agit désormais d'unifier les marchés.

Alors que les taux d'intérêts de la dette étaient négatifs, couverts par l'inflation, ils deviennent positifs : les États-Unis multiplient par 3 les taux d'intérêts, de 6 % à 18 %. L'inflation chute à 4 %. Liés par des contrats bancaires, les

pays débiteurs doivent rembourser quatre fois plus. *On invente le plan d'ajustement structurel* qui les lie toujours plus à la nécessité de pratiquer la « vérité des prix ».

Ici le cercle vicieux bien connu de la dépendance devient particulièrement visible. Au total, la dette n'a fait que progresser, bien que le montant initial ait été remboursé plusieurs fois (jusqu'à 7 fois).

Thèse 5 : La question du leadership américain

Les analystes du *leadership* politico-militaire américain peuvent s'appuyer sur les projets effarants autant qu'idéologiques des instances gouvernementales américaines, mais, comme certains le reconnaissent, « *les mots ne sont pas des raids aériens* »¹³, et les États-Unis ne peuvent pas plus gouverner le monde entier sans légitimité ni partage que n'importe quel gouvernement. Si certains généraux US se croient tout-puissants, ils doivent déchanter régulièrement, depuis Mac Arthur en Corée qui prévoyait d'utiliser la bombe nucléaire.

Le vide laissé par l'effondrement de l'URSS les situe certes encore plus en position hégémonique, mais ils l'étaient déjà, grâce à une domination économique suppléée, le cas échéant, par des mesures protectionnistes. Sans doute aussi la machine de guerre américaine prend-elle parfois une large autonomie, comme les autres, grâce au terrorisme, à la guerre, à la crise économique. On entend alors les sonorités les plus fascistes, la théorie du « choc des civilisations » (dit « paradigme de Huntington », qui hiérarchise les cultures en fonction de leur disposition à la liberté), l'usage diversifié du recours à la violence étatique, etc. Pour autant, la politique n'est pas soluble dans la force, ni dans la propagande fantasmagorique, et le souci légendaire de mettre la loi au-dessus de la force, particulièrement le « droit international », pas plus présent dans la Françafrique... Côté démocratie, les médias peuvent déstabiliser le haut commandement américain, tandis qu'on attend toujours la sanction des politiques français mouillés dans les massacres rwandais.

Le *leadership* américain n'est pas absolu et ne défend pas plus ses intérêts que les autres puissances. Il est simplement plus fort et ce n'est pas sans rapport avec le dynamisme de son économie. En situation de quasi-monopole financier, militaire, médiatique ou culturel, les États-Unis peuvent pratiquer le *dumping*, imposer des accords et bénéficier d'un rapport de forces dans bien des domaines, à l'échelle internationale, avec de grandes capacités de nuisance. Mais ça ne fait pas que les capitalistes américains échappent aux lois économiques et aucun cerveau n'est forcé d'y aller travailler, ni aucun capital de s'y investir. Si cela se pratique, c'est du fait de l'attraction d'une

société ou d'entreprises plus productives. On ne saurait donc parler de parasitisme, de *rente* de situation spécifique aux États-Unis en un sens parasitaire – pas plus d'ailleurs, à l'inverse, que d'un prétendu rôle missionnaire pour le monde entier.

Thèse 6 : Conjectures impérialistes

François Chesnais¹⁴ lui-même, grand pourfendeur du « *monopolisme monopolisme* » (aspect parasitaire de l'investissement direct qui change le propriétaire sans accroître la productivité), reconnaît lui-même que *l'aspect rentier est difficile à démontrer*¹⁵. Ni lui ni Lénine ne séparent d'ailleurs sphère financière et réalisation de la plus-value : le tribut levé sur la production ne peut pas dépasser la plus-value produite. Les activités industrielles ne peuvent être délaissées *in fine* que pour d'autres activités industrielles plus rentables. En aucun cas le capital financier et le capital industriel *ne peuvent donc se considérer séparément au point d'imaginer un monde divisé entre pays producteurs et pays usuriers* : une telle situation ne peut être qu'exceptionnelle et temporaire. Cette pure hypothèse (polémique) de Lénine est devenue le cœur de théories dérivées pour lesquelles les pays pauvres jouent un rôle central dans l'économie des pays riches.

L'impérialisme, trait structurel ou conjoncturel ? Révélateur de l'inadéquation de la formule du « stade suprême », ses adeptes en amalgament les différents éléments, avec, d'un côté, le fameux « *déclin des forces productives* » pronostiqué par Trotski avant guerre, même si le déclin américain correspond d'après les mêmes auteurs à l'essor de la concurrence des « trois blocs économiques » effectuée, manifestement, pendant (et malgré) le déclin des forces productives... de l'autre, l'impérialisme conjoncturel, manifeste dans le néoconservatisme exprimant les difficultés économiques du « déclin du capitalisme américain »¹⁶.

En associant les deux traits, l'impérialisme articule les visées géopolitiques des États et les intérêts des capitaux rivaux dans la concurrence¹⁷. Il en découle une stratégie d'hégémonie globale américaine contre les nouvelles puissances montantes, par l'accroissement de leur système de bases militaires depuis la chute du mur (dans 60 pays), accrues après le 11 septembre 2001. Le protectionnisme économique et militaire doit rester leur prérogative, tandis que le monde doit rester ouvert et désarmé. L'impérialisme serait vital car le capital américain n'est pas assuré de gagner la guerre économique, face à l'Europe en particulier.

Mais ce plan rétrograde n'incarne pas toute la classe capitaliste américaine, divisée par exemple sur la crise irakienne. La montée en puissance du militarisme américain signifie donc moins une décadence généralisée que l'ascendant conjoncturel du *lobby* militaro-industriel-énergétique.

Conjoncture impérialiste – pour marché hybride

On ne voit pas la même formation sociale intégrant tous les éléments précités et permettant de qualifier de stade impérialiste le nouvel âge du capitalisme. L'impérialisme n'est pas la structure du « nouveau capitalisme », il est une phase conjoncturelle entre marché et État. Car ce n'est pas l'État qui en supprime les contradictions, comme on a pu le croire au xx^e siècle avec l'avènement universel des monopoles, puis de la bureaucratie, ou du compromis social fordien avec la mise en place de nouvelles institutions, notamment dans l'après-guerre.

Dans l'autre sens, les contradictions du système, la contradiction entre marché et monopole, ne sont pas aussi aiguës que ne l'ont pensé les classiques. Le capitalisme a accouché d'un socialisme bâtard, qui lui-même a avorté : toute étatisation de l'économie a été mise en cause depuis trente ans, non par revanche idéologique des libéraux, mais par *nécessité* économique de revoir les conditions de productivité dans le cadre d'une raréfaction des marchés et donc de l'exacerbation de la concurrence.

Le marché n'est pas synonyme de paix. Le « doux commerce » peut céder la place à des tensions plus ou moins grandes, et c'est l'ensemble qui constitue le capitalisme, arrimé au char de la production et orienté vers la valorisation du capital. Le marché ne comprend pas non plus que du mérite productiviste et progressiste ; les rapports de force qui l'animent aboutissent y compris à en nier les lois. Le marché n'est ni pur et parfait, ni fiction abstraite. Et pourtant il tourne !

C'est peut-être *le marché qui a changé* et non le capitalisme : le marché n'est pas la fiction libérale mais le fruit d'une *concurrence à plusieurs niveaux*, l'un par le biais de l'échange de valeurs égales, l'autre par le biais de monopoles d'origine marchande mais capables de s'émanciper de leurs origines. Le marché réel est un lieu d'échange égal mais aussi inégal, c'est-à-dire *d'imposition pure et simple*. Sa pratique quotidienne n'est pas la concurrence ou l'échange égalitaire de valeurs, mais *l'échange* pur et simple. Les émergences de formes non marchandes comme l'État ou les monopoles ont accentué ces traits *d'un marché hybride, semi-concurrentiel*.

Dans ce cadre, on se doit aussi d'interroger les limites de la pensée « économiste » du capitalisme ou de l'impérialisme. La productivité est une pierre de touche, mais elle ne renvoie pas qu'à elle-même, sous peine de tautologie. Par exemple, la Frontière a joué aux États-Unis un rôle (social) aussi grand dans la prospérité du pays que celui (économique) du cheval de fer. Autrement dit, les espaces et la quête de liberté y ont permis une cohésion et une progression sociales fortes, au détriment des Amérindiens. La difficulté, quasi artistique, est de situer les bons niveaux d'argumentation.

S'agissant de la domination et de la division internationale du travail, il n'est pas possible de donner raison à la vision tiers-mondiste d'un Sud qui s'en-

fonce au profit du Nord : la greffe capitaliste a pris ça et là sans respecter la barrière Nord-Sud. Et l'évolution des inégalités, à nouveau « creusées » dans la dernière période, voit la masse *s'appauvrir non pas en absolu, mais de manière relative*, eu égard à son accroissement naturel plus élevé et à une croissance lente ou peu redistribuée. Tout État « moderne », dans le cadre du marché mondial unifié et de ses dysfonctionnements cycliques, a tendance à imposer par la force ses rêves de grandeur et réaliser la valeur de ses marchandises ou de ses capitaux.

Pour autant, les tenants de la dépendance ont raison de mettre en avant les effets d'échelle : l'impérialisme est le privilège du plus fort. *Les grandes puissances peuvent tirer avantage de leur productivité moyenne supérieure pour empêcher par des moyens non concurrentiels l'arrivée de nouveaux venus*.

Il faut enfin saluer la capacité plastique du capitalisme – même si c'est *a posteriori*. Il gère ses contradictions. Il a résisté d'abord à la lutte de classe, avant de l'assimiler, dans les pays les plus riches. De même, il a dépassé ses phases de fusion impérialiste, totalitaire ou étatiste, pour entrer dans une ère hybride où la seule constante, c'est l'indifférence pour le grand nombre. Un monde où il faut toujours choisir son camp, entre les producteurs et les capitalistes, malgré la déconfiture du nôtre... qui laisse, voire exige, du temps pour l'analyse.

1 Ce texte est la synthèse d'un travail mené à Paris dans la période 2002-2004 ; une version plus complète est disponible : imper@ml.free.fr

2 F.-X. Verschave, *La Françafrique*, Paris, Stock, 1998, rééd. 2003.

3 Néanmoins, il admet un seuil de développement économique et culturel initial.

4 Samir Amin, *Mondialisation et impérialisme*, trad. franç., Paris, Syllepse, 2003.

5 Nicolaï Boukharine, *Impérialisme et accumulation du capital*, trad. franç., Paris, EDI, 1977.

6 Rosa Luxemburg, *L'Accumulation du capital*, trad. franç., Paris, EDI, 1977.

7 J. Schumpeter, *Impérialisme et classes sociales*, trad. franç., Paris, Champs-Flammarion, 1984.

8 K. Polanyi, *La Grande Transformation*, trad. franç., Paris, Gallimard, rééd. 2003.

9 Enquête INSEE, in Duval G., *Le Libéralisme n'a pas d'avenir*, Paris, La Découverte, 2003.

10 Lénine, *Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, trad. franç., Pékin, éditions en langues étrangères, 1976, p. 43.

11 À part aux États-Unis, où il est non négligeable, l'exploitation commerciale des brevets ou autres accords de licence ne génèrent pas un *quelconque excédent* de la balance commerciale.

12 Éric Toussaint, « La discipline de la dette », *Les Cahiers de Critique Communiste*, 2003.

13 Alain Joxe, *L'Empire du chaos*, Paris, La Découverte, 2002.

14 François Chesnais, *Mondialisation et impérialisme*, Paris, Syllepse, 2003.

15 Pourtant il affirme que les petites firmes et les salariés « en font partout les frais ».

16 Juan Chingo, « Crise, néo-impérialisme et résistance », *Stratégie internationale*, juillet 2002.

17 Alex Callinicos, « La grande stratégie de l'empire américain », *Critique Communiste*, n° 168, printemps 2003.